



# N20

## ETNOGRAFÍAS DE LO CONTRAHEGEMÓNICO EN ANDALUCÍA

COORDINADO POR SUSANA MORENO MAESTRO

Fotografía: Gema Carrera, fondo gráfico IAPH

## ETNOGRAFÍAS DE LO CONTRAHEGEMÓNICO EN ANDALUCÍA

## ETHNOGRAPHERS OF THE ANTI-HEGEMONIC IN ANDALUSIA

**Susana Moreno-Maestro**

*Universidad de Sevilla*

*Grupo de investigación GEISA*

En los estudios de antropología, el concepto de etnicidad ha sido mayoritariamente usado por los grupos hegemónicos para señalar la *otredad* desde una supuesta *norma*; no así en Andalucía, donde los orígenes de la disciplina -con los trabajos de Machado Núñez, Machado Álvarez y de toda la escuela de folkloristas sevillanos y andaluces-, estuvieron centrados en el estudio con intencionalidad científica sobre la cultura andaluza y el pueblo andaluz, es decir, en el estudio sobre *lo propio*. También las investigaciones de quienes formaron parte, ya en los años sesenta y setenta del siglo XX, de lo que pasó a denominarse “segundo nacimiento de la antropología en Andalucía”, se centraron en gran medida en la sociedad y cultura andaluzas, con gran relevancia de los *estudios de comunidad* y del campesinado, con todas las implicaciones ideológicas y políticas que ello conllevaba al tratarse de cuestiones claramente ligadas a *el problema de la tierra*. Igualmente, tras el paréntesis franquista, la antropología fue una herramienta con la que mostrar la existencia de una identidad cultural propia sobre la que basar la reivindicación de derechos políticos. A día de hoy, el estudio del patrimonio cultural andaluz es una de las principales líneas de investigación de antropólogas y antropólogos andaluces, lo que se plasma, por ejemplo, en los objetivos de la propia Asociación Andaluza de Antropología (ASANA), entre los que se encuentra “*la salvaguarda del patrimonio*

*cultural de Andalucía a través de medidas relacionadas con la protección, investigación, puesta en valor o sensibilización (<http://www.asana-andalucia.org/>)”<sup>1</sup>.*

Se puede afirmar, por tanto, que, en Andalucía, la antropología ha sido desde sus inicios y hasta la actualidad una herramienta fundamental para el estudio de *lo andaluz*, contrarrestando en muchas ocasiones definiciones creadas por las antropologías hegemónicas, que la construyeron a partir de un marco interpretativo marcado por el etnocentrismo<sup>2</sup>.

En consecuencia, existen distintos desarrollos de la antropología consecuencia de los procesos históricos particulares de cada pueblo. Así, la Antropología desarrollada en los Sures, convertidos en *otredad* desde lo Hegemónico, puede tener distintos objetivos, distintas metodologías y distintos objetos de análisis, pues es en los contextos locales y a partir de los propios acontecimientos históricos donde se generan intereses científicos concretos (Narotzky, 2011), lo que no es óbice, sin duda, para demandar presencia a nivel internacional.

Esta realidad plural constituye hoy un problema para la ideología del globalismo, dispuesta a hacer desaparecer toda pluralidad. Por ello, consideramos fundamental desvelar el etnocentrismo, y el consecuente androcentrismo, de la *ideología del desarrollo*<sup>3</sup> que acompaña a la Globalización neoliberal-colonial-patriarcal, pues sus efectos sobre las interpretaciones y acciones sobre Andalucía son evidentes. Desde dicha ideología, mediante discursos que interpretan y definen valores, expresiones y comportamientos sociales de la cultura andaluza en términos de atraso por no responder a los valores de individualismo, competitividad y productividad, se define a Andalucía como región *desarrollable*. El problema fundamental es que estas representaciones son, en buena medida, compartidas desde dentro por muchos andaluces y andaluzas, lo que supone la asunción y legitimación de las distintas formas de dominación y opresión que generan el orden social vigente. A esto lo llamó Frantz Fanon, a mediados del siglo XX, el “síndrome

---

1. Su actual proyecto “*Sintonizando Patrimonios*” es un buen ejemplo de ello.

2. La monografía *The people of the Sierra*, de Julian Pitt-Rivers es un caso paradigmático. Publicada en 1954 y traducida al español en 1971, además de ser una de las más reeditadas y citadas en la bibliografía académica en todo el mundo, definió la imagen de Andalucía en toda la antropología anglosajona y determinó, al menos en cierto grado, el quehacer antropológico de una parte de los investigadores e investigadoras andaluces.

3. La cuestión del *desarrollo* como ideología de la Globalización la tenemos desarrollada, entre otras publicaciones, en Moreno-Maestro, S (2012a) “Culturas africanas y migraciones. Entre la imposición y la resistencia”. En Mbuyi Kabunda (coord.) *África en movimiento. Migraciones internas y externas*. Madrid: La Catarata.



del colonizado” (2009, 1ª ed. 1952) y es lo que hace que la condición de dependencia económica y subalternidad política sea asumida y consentida (o, incluso, percibida como ventajosa) por gran parte de andaluces y andaluzas<sup>4</sup>.

Este cuestionamiento a la *ideología del desarrollo* debe venir acompañado, además, de un debate sobre la propia ciencia y sus objetivos. A la ciencia se le presupone una plasmación política de transformación social para el bienestar de la población, lo que está lejos de ser una realidad en Andalucía, donde a lo más que aspira es a ocupar lugares secundarios (publicitados como prominentes) en las listas de rankings cuyos criterios son fijados en otros lugares del mundo. En este sentido, cabe preguntarse hasta qué punto las investigaciones realizadas en Andalucía están determinadas por intereses ajenos. Por ello, resulta vital preguntarnos con qué fin se realizan las investigaciones o, dicho de otro modo, ¿tratamos de cuestiones relevantes para la sociedad andaluza? ¿O, más bien, de cuestiones relevantes para las redes hegemónicas de investigación a nivel internacional?

Sin duda, los debates sobre la colonización del saber no son nuevos, no se inician con la corriente de estudios de decolonialidad y poscolonialismo actuales. Para el caso de Andalucía, ya en 1973, Isidoro Moreno planteaba en la 1ª reunión de Antropólogos Españoles celebrada en Sevilla la doble colonización de la Antropología Andaluza: la colonización espacial, pues se consideraba a Andalucía como un mero territorio lleno de informantes al que ir a investigar, y la colonización teórica, con la asunción por parte de antropólogos locales de conceptos y teorías desarrollados por la antropología anglosajona sin un mínimo cuestionamiento (Moreno, 1975). El caso de David Gilmore, con su trabajo sobre Fuentes de Andalucía (Sevilla) para rebatir algunas conclusiones de la monografía de Pitt-Rivers sobre Grazalema (Cádiz) es paradigmático del uso de Andalucía como escenario de debates académicos que interesa a sus autores, pero no a los andaluces y andaluzas. También Carmen Mozo y Fernando Tena (2003), entre otros, pusieron de manifiesto cómo los paradigmas funcionalista, estructuralista y marxista reforzaron el eurocentrismo y el androcentrismo en las investigaciones, invisibilizando, en muchos casos, la realidad andaluza.

Vinculada a estas cuestiones está el tema del uso de las diferentes lenguas en la transmisión de los conocimientos generados en las investigaciones. Los estudios de antropólogos extranjeros sobre Andalucía se han publicado casi exclusivamente en inglés (a veces,

---

4. El documento de la “Segunda Modernización de Andalucía” (Consejería de la Presidencia, 2003) es una buena muestra de ello al ejemplificar la asunción de representaciones hegemónicas por parte del gobierno autonómico cuando se afirma que “*Andalucía necesita de un nuevo impulso modernizador, en términos sobre todo socioculturales (...)*”. El documento tiene una vocación claramente etnocida aun tratándose de una institución de autogobierno, al consistir dicho proyecto “modernizador”, en buena medida, en hacer desaparecer valores centrales de la cultura andaluza.

en otras lenguas), sin apenas traducción al español, evidenciando la falta de interés porque las propias personas estudiadas conociesen los resultados de las investigaciones (y eventualmente pudieran cuestionarlos). Hoy en día, el problema de la lengua de publicación se acentúa debido, en gran medida, a la presión académica para publicar los estudios en inglés y, muy a menudo, en *revistas de impacto* anglosajonas, cuestión que apenas está siendo objeto de reflexión en las universidades andaluzas y que es determinante en las relaciones de poder. El dominio anglosajón en los lugares definidos como espacios de conocimiento es, sin duda, una cuestión de poder, de ahí que podamos hablar del inglés como lengua de poder, en el sentido que señala Bolekia Boleká (2001).

Evidentemente, todas estas cuestiones, junto con la asunción mayoritaria del nacionalismo de estado y/o del reduccionismo economicista por parte de investigadoras e investigadores andaluces, está determinando que Andalucía apenas aparezca en sus publicaciones como pueblo con identidad y cultura diferenciadas sino, únicamente, como espacio físico local dentro del Estado español.

Por tanto, ejercer una Antropología crítica en el contexto actual es parte de una lucha política contrahegemónica más amplia en la que, pensamos, se debe priorizar la producción científica *situada*, y hacerlo en la lengua propia, para así extender los debates a más capas de la sociedad, posicionando a las diferentes culturas, a través de la diversidad de lenguas, en espacios científicos internacionales. Es en este sentido en el que la Antropología Andaluza debiera reconocerse como una de las Antropologías del Sur, en reacción y autoafirmación frente al colonialismo epistemológico, pues la cosificación como objeto antropológico y su explotación teórica es una realidad sufrida y compartida por los distintos Sures.

La pregunta sería pues, ¿para qué la Antropología Andaluza?

Si reconocemos, junto a Godelier (1989), que los seres humanos producen sociedad para vivir, que son coautores, junto a la naturaleza, del devenir, entonces, no podemos sino deslegitimar la tesis del “fin de la Historia” (Fukuyama, 1992) y situarnos entre quienes sostienen que “otros mundos son posibles” en la medida en que se pueden dar otros sentidos a la vida (fuera de la lógica hegemónica del Mercado), produciendo y compartiendo representaciones que interpretan y organizan el mundo de maneras diferentes. Dicho de otro modo, las representaciones que nos organizan el mundo se legitiman y se deslegitiman dependiendo de a qué lógica cultural respondan, por lo que en la medida en que esas representaciones “hacen hacer”, generan acción colectiva.

Afirmaba Samir Amin (1998) la necesidad de acabar con el monopolio occidental de fijar los criterios con los que interpretar el mundo, lo que está en absoluta sintonía con el concepto de *pluriverso* desarrollado por Arturo Escobar (2017). Sin duda, diferentes culturas producen diferentes representaciones que no tienen por qué coincidir con la

ciencia moderna occidental. Por ello, es vital que la Antropología Andaluza, junto al resto de Antropologías del Sur, haga emerger lógicas culturales no etnocidas ni ecocidas que contribuyan a sustituir “el vacío del futuro según el tiempo lineal por un futuro de posibilidades plurales y concretas, simultáneamente, utópicas y realistas (...)” (De Sousa Santos, 2005:167). Porque, efectivamente, “lo que no existe, en verdad, es activamente producido como no existente” (Ibid 2005:160); de ahí, la importancia de la antropología y del método etnográfico para analizar, visualizar y poner en valor esas otras lógicas culturales muchas veces menospreciadas desde los centros hegemónicos de producción del conocimiento -ocupados en crear y usar categorías con las que fijar normas para, después, desacreditar cosmovisiones y formas de organización social que no responden a ellas<sup>5</sup> pero que existen y forman parte del pluriverso al que acabamos de hacer referencia.

Es desde este planteamiento desde el que partimos para el presente *número de la Revista Andaluza de Antropología*, haciendo nuestras las acepciones del concepto de cultura que elabora el antropólogo peruano Rodrigo Montoya (2011) para América Latina pero que, pensamos, son válidas para analizar el caso andaluz. El autor muestra cómo la cultura puede servir al poder y ser instrumento de colonialidad - también podríamos decir de alienación- o bien ser herramienta de emancipación y libertad. La cultura como *página cultural* de los medios de comunicación o como saber escolarizado que se muestra como recurso aparentemente científico para justificar el orden de desigualdad son herramientas incuestionables de alienación. Por el contrario, la cultura que equivale al concepto antropológico de modo de vivir, pensar, plantear y resolver problemas, sentir y dar sentido, etc., es potencialmente herramienta de emancipación, libertad y descolonización.

En Andalucía, existen representaciones, en distintos grados de legitimación y de plasmación, que no responden a los valores hegemónicos de la lógica del Mercado, lo que hace posible la existencia de corrientes comunitaristas, decrecentistas, ecofeministas, soberanistas, que encuentran su espacio en determinados sectores de la sociedad al conectar con elementos estructurales de la cultura andaluza<sup>6</sup>. Sin duda, ello puede significar la base de *identidades proyecto* (Castells, 1998) opuestos al proyecto “modernizador” imperante en la actualidad. Hablamos, en definitiva, de “convertir la Cultura en Política” (Montoya, 2011), a lo que esperamos contribuir con este número de la Revista Andaluza de Antropología.

---

5. Con el fin de contribuir a desvelar esta situación, escribimos el capítulo “Economía y Cultura. Interpretaciones etnocéntricas de realidades sociales africanas” (2012b) en el libro *Repensando África*.

6. Isidoro Moreno define como elementos estructurales de la cultura andaluza: 1. el fuerte valor humano en las relaciones interpersonales frente al utilitarismo; 2. el rechazo a la interiorización de la inferioridad; y 3. el pragmatismo respecto a las creencias que no respecto a las personas (Moreno, 2001).

Los artículos que aquí presentamos han respondido a la llamada de mostrar, con base en trabajos etnográficos, valores, expresiones, comportamientos y formas de organización presentes en la cultura andaluza y en las culturas de colectivos sociales que hoy forman parte de la realidad social de Andalucía, que pueden estar actuando como resistencia -consciente o no- o, incluso, como propuestas alternativas a la lógica hegemónica de la Globalización y a su proyecto ecocida, etnocida y patriarcal.

En el primer artículo, Fuensanta Plata parte de la importancia de valorar y difundir el patrimonio cultural andaluz *“para saber quiénes somos y para saber vivir, a nuestra manera y de nuestra manera, con formas y técnicas adaptadas a nuestro territorio, desde la alimentación a la arquitectura, pasando por las fiestas y terminando en las expresiones lingüísticas”*. Partiendo de un enorme conocimiento de la legislación andaluza para la participación ciudadana, la autora muestra las dificultades de la ciudadanía para participar en los procesos relacionados con el patrimonio cultural, una participación que entiende necesaria para una mayor diversidad y representatividad de los bienes seleccionados a salvaguardar, difundir y conservar. La autora apuesta por la coparticipación entre administraciones y ciudadanía y aporta diferentes propuestas de actuación para ello.

También Gema Carrera se centra en procesos de coparticipación y llama a la activación de una *“Antropología Patrimonial de las Emergencias”* que visibilice los saberes silenciados por la *lógica patrimonial autorizada*. Partiendo de la necesidad de un *“diálogo de saberes”* para una participación real de las comunidades, la autora expone diferentes experiencias de construcción de espacios de diálogo, debate y colaboración entre responsables públicos y comunidades o grupos involucrados en las actividades documentadas como patrimonio inmaterial andaluz: personas productoras, artesanas, pastores, pescadores...que hacen frente a situaciones de riesgo consecuencia, en gran medida, de la globalización del mercado. Su artículo es una puesta en valor del método etnográfico y de la Investigación Acción Participativa en todo el proceso de salvaguarda del patrimonio inmaterial, puesto que *“el principal sujeto de salvaguarda de una actividad, o de un conocimiento, es el colectivo”*.

Carlos García de las Bayonas, por su parte, nos adentra en un caso concreto aportando una etnografía del barrio del Cerro del Águila de Sevilla. Su artículo se centra en las estrategias vecinales para hacer frente al proceso de individualización y de retroceso del tejido asociativo que están sufriendo muchos pueblos y ciudades en las últimas décadas. El autor aporta un análisis de experiencias concretas de actuación vecinal para *“hacer barrio”*, para fortalecer la comunidad, experiencias en las que el patrimonio cultural inmaterial, en este caso la organización de un festejo y lo que supone como mecanismo de apropiación de un espacio público, juega un papel fundamental. Termina su artículo con una serie de retos a afrontar para hacer posible la continuidad del encuentro y de la

acción colectiva, no como fin en sí mismo, sino como medio para mejorar la calidad de vida de los vecinos y vecinas del barrio.

El artículo presentado por Óscar García Jurado parte de una premisa fundamental, y es la necesidad de dejar atrás el capitalismo para poder afrontar las problemáticas derivadas de las crisis socioeconómica y ecológica que vivimos en la actualidad. Tras un análisis de la realidad socioeconómica de Andalucía en las últimas décadas, y tras desvelar las prácticas y consecuencias de lo que él denomina *desarrollo local neoliberal* y *cooperativismo andaluz hegemónico*, el autor expone una serie de experiencias de *economía social transformadora* en Andalucía, basadas en el apoyo mutuo y la cooperación, con otras formas de entender el trabajo, el valor y la propiedad. “Qué se produce” y “cómo se produce” son cuestiones que plantea como centrales para superar la lógica de la maximización de beneficios y poner el cuidado de la vida en el centro.

Por último, la diversidad de la población andaluza en la actualidad también es uno de los temas tratados en este número. Gemma González García analiza la realidad social de mujeres jóvenes negras estudiantes de la Universidad de Granada, y lo hace, no a partir de su victimización como sufridoras de problemáticas específicas, sino a partir de su reconocimiento como agentes de sus propias vidas que resisten y/o contestan a las estructuras sociales. La autora analiza, entre otras cuestiones, las resistencias de estas mujeres al *poder de lo erótico* ejercido desde las estructuras de opresión, y se pregunta si se trata de estrategias individuales o colectivas. En este sentido, la idoneidad y/o posibilidad de creación de espacios propios de autoafirmación a partir de experiencias compartidas es una cuestión que adquiere una notoria relevancia en su análisis.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Amin, S. (1998) *La desconexión, hacia un sistema mundial policéntrico*. Madrid: IEPALA.
- Bolekia Boleká, J. (2001) *Lenguas y poder en África*. Madrid: Mundo Negro.
- Castells, M. (1998) “El reverdecimiento del yo: el movimiento ecologista”. *La factoría* nº 5.
- De Sousa Santos, B. (2005) *El milenio huérfano*. Madrid: Editorial Trotta.
- Escobar, A. (2017) *Autonomía y diseño. La realización de lo comunal*. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Tinta y Limón.
- Fanon, F. (2009) [1952] *Piel negra, máscaras blancas*. Madrid: Akal.
- Fukuyama, F. (1992) *El fin de la historia y el último hombre*. Free Press.
- Gilmore, D. (1980) *The people of the Plain. Comunidad in lower Andalusia*. Columbia University Press.
- Godelier, M. (1989) *Lo ideal y lo material*. Madrid: Taurus.
- Montoya, R. (2011) “Cuando la cultura se convierte en política”. *Revista Andaluza de Antropología*, nº1, pp. 41-62. <http://dx.doi.org/10.12795/RAA.2011.i01.03>
- Moreno, I. (1975) “La investigación antropológica en España”. En A. Jiménez (ed.) *Primera Reunión de Antropólogos Españoles*, pp. 325-333. Sevilla: Publicaciones Universidad de Sevilla.
- \_\_\_\_\_ (2001) “La identidad andaluza en el marco del Estado Español, la Unión Europea y la Globalización”. En *La identidad del Pueblo Andaluz*, pp. 157-172. Sevilla: Defensor del Pueblo Andaluz.
- Moreno-Maestro, S. (2012a) “Culturas africanas y migraciones. Entre la imposición y la resistencia”. En Mbuyi Kabunda (coord.) *África en movimiento. Migraciones internas y externas*, pp. 229-254. Madrid: la Catarata.
- \_\_\_\_\_ (2012b) “Economía y Cultura. Interpretaciones etnocéntricas de realidades sociales africanas”. En Beatriz Suárez y Susana Moreno (coord.) *Repensando África. Perspectivas desde un enfoque multidisciplinar*, pp. 67-83. Andalucía: Fundación Habitáfrica.
- Mozo, C. y Tena, F. (2003): *Antropología de los géneros en Andalucía. De viajeros, antropólogos y sexualidad*. Sevilla: Mergablum.
- Narotzky, S. (2011) “Las antropologías hegemónicas y las antropologías del Sur: el caso de España”. *Revista Andaluza de Antropología*, Núm.1.
- Pitt-Rivers, J. (1954) *The People of the Sierra*. University of Chicago Press.
- VV.AA. (2003) *Segunda Modernización de Andalucía*. Sevilla: Consejería de Presidencia de la Junta de Andalucía.

## REFLEXIONES EN TORNO AL PATRIMONIO CULTURAL DE ANDALUCÍA: VALOR IDENTITARIO Y REIVINDICACIÓN DEL DERECHO A LA PARTICIPACIÓN CIUDADANA EN SU GESTIÓN PÚBLICA

## REFLECTIONS ON CULTURAL HERITAGE OF ANDALUSIA: IDENTITARY VALUE AND CLAIM FOR THE RIGHT TO CITIZEN PARTICIPATION IN ITS PUBLIC MANAGEMENT

**Fuensanta Plata García**

*Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía*

### RESUMEN

En el presente artículo, desde la experiencia en la administración cultural, se abordan cuestiones relacionadas con el alcance y significados simbólicos e identitarios del patrimonio cultural andaluz, revisando la legislación para la participación ciudadana, con un análisis enfocado a los procesos de patrimonialización de los bienes culturales. Asimismo, dada la falta de eficacia de la normativa vigente, se proponen medidas y cauces para que se hagan efectivos y reales los procedimientos participativos necesarios para la idónea y eficaz tutela de las formas patrimoniales y el reforzamiento de nuestra conciencia andaluza.

**Palabras clave:** Patrimonio cultural andaluz; Identidad; Participación; Ciudadanía; Legislación; Administración.

## ABSTRACT

In this article, from the experience in cultural administration, issues related to the scope and symbolic and identity meanings of Andalusian cultural heritage are addressed, reviewing the legislation for citizen participation, with an analysis focused on the processes of patrimonialization of cultural assets. Likewise, given the lack of effectiveness of the current regulations, measures and channels are proposed so that the participatory procedures necessary for the suitable and effective protection of the patrimonial facts and the reinforcement of our Andalusian conscience are made effective and real.

**Keywords:** Andalusian cultural heritage; Identity; Participation; Citizenship; Legislation; Administration.

## 1. EL SIGNIFICADO IDENTITARIO Y DIFERENCIAL DEL PATRIMONIO CULTURAL ANDALUZ

Entendemos que forman parte del patrimonio cultural andaluz las expresiones de nuestra cultura, tanto materiales como inmateriales, que tienen que ver con las formas de vida específicas de nuestro pueblo y de los grupos y comunidades que lo conforman, expresiones que están marcadas por nuestra historia, nuestros diversos aportes históricos de población, nuestra morfología territorial y situación geográfica entre Europa y África, nuestra economía, nuestro clima, y un largo etcétera que han conformado un patrimonio único, diverso, complejo y vivo.

Nos referimos a producciones culturales de todo tipo: arquitectura, que conforma y diferencia a nuestros pueblos y ciudades, incluyendo las distintas formas y modos de habitación, ya sea en casas patio, de vecindad, corrales o cuevas; conocimientos para la conservación y técnicas de las formas constructivas autóctonas y adaptadas a nuestro medio ambiente; rituales como los de Semana Santa, Carnaval, Cruces de Mayo, Corpus, Fiesta de los Patios, Ferias o Romerías; artesanías y producciones propias como la cerámica y alfarería, tejidos, construcción de guitarras, tambores, panderos, flautas, y otros instrumentos musicales; producción de cal, de sal, extracción de mármol y otros minerales; producciones y transformaciones para el consumo como matanzas y conservas; formas de sociabilidad tanto formal como informal vinculadas a cofradías, peñas y otros grupos, que dan lugar al comensalismo colectivo; el flamenco y otras expresiones musicales y dancísticas; las formas lingüísticas específicas de cada territorio andaluz; las actividades y elementos relacionados con el cultivo del olivar, el viñedo, incluyendo la uva pasa, la producción cerealística, los cultivos aterrizados y serranos, los elementos de la desaparecida producción de azúcar de caña, la diversidad de bienes y actividades de la

dehesa, la pesca, incluyendo carpinterías, almadrabas y corrales marinos, además de las industrias conserveras derivadas, etc.

Encontramos especialmente significativos y conformadores intrínsecos de las formas patrimoniales los espacios o lugares de referencia geográficos de cada parte del territorio andaluz, normalmente formas naturales, hitos que son frecuentemente olvidados: montañas, ríos, ensenadas, cabos, golfos, bahías, costas, campiñas, valles, riberas, lagunas, etc., constituyendo el paisaje de referencia, que es, quizás, el primer patrimonio percibido y reconocido como tal... Ya desde la Prehistoria la población elegía y marcaba territorio como propio, en las cuevas, cerros y atalayas privilegiadas que seguro no sólo servían para la defensa, sino también para la referencia identitaria, tal como ha quedado demostrado en el caso de la Cueva de Menga, en Antequera, y su orientación a la Peña de los Enamorados, orientación totalmente específica, elegida diferente al resto de las que encontramos en la arquitectura megalítica.

Igualmente cabe señalar, como elemento patrimonial de Andalucía, el caudal simbólico e identitario que presentan y constituyen algunas fundaciones y entidades andaluzas que perpetúan la obra de personas y colectivos andaluces. Nos referimos a instituciones como la Fundación Blas Infante, Antonio Gala, Juan Ramón Jiménez y Zenobia Camprubí, Círculo Juan XXIII, Federico García Lorca o Machado, además de los más recientes que tienen como objeto la Memoria Histórica o Democrática, entre otras. También hechos históricos como la emigración andaluza al exterior, los tristes episodios de Casas Viejas, la *Desbandá* desde Málaga hacia Almería y otros como la construcción del canal de los Presos del Bajo Guadalquivir, entre los muchos ligados a la Guerra Civil y represión de la Dictadura; el movimiento jornalero, la impronta de la minería en las cuencas de Huelva o Córdoba, explotadas por compañías extranjeras, inglesas o francesas, respectivamente, o los vestigios de la Constitución de 1812 en Cádiz y en su Bahía... constituyen elementos de la memoria colectiva andaluza, dada su importancia simbólica y testimonial, en relación con nuestra historia y cultura.

Entendemos que el patrimonio cultural andaluz es el que nos identifica y diferencia, en un primer nivel, como pueblo, pero existen también otros niveles de identificación que se suman a este y que tienen que ver, en un segundo nivel, con el territorio o comarca cultural a la que pertenezcamos, al que sigue un tercero, más local, municipal, y hasta un cuarto, grupal, donde se integrarían y podrían ser reconocibles elementos que tienen que ver con los géneros, las culturas del trabajo, la variable étnica, etc.

Aunque algunas teorías rechazan la relación entre patrimonio e identidad, (Rodríguez, 2010: 101; González, 2003: 11), reconocemos fundamental establecer el vínculo entre las formas o elementos patrimoniales y la dimensión identitaria de los mismos, de tal forma que nos atrevemos a decir que sin identidad no existe el patrimonio cultural, al menos en su concepto social, tal como recoge textualmente Agudo (2012: 9): “El patrimonio nos



remite a unos valores colectivos, nunca individuales. Aunque estos valores (imágenes identitarias) sí se activan con frecuencia a partir de prácticas individualizadas que requieren conocimiento o habilidades”. Para continuar: “En definitiva, el patrimonio no es historia ni modos de vida por sí mismos. Se crea a partir de la selección que hacemos de este pasado y presente...”. También Querol (2010: 11), reconoce que el patrimonio cultural: “(es el) que hemos decidido que merece la pena proteger como parte de nuestras señas de identidad social e histórica”.

Podemos afirmar, con Castillo (2007: 8), que el interés lo ostenta el bien patrimonial y que el verdadero significado lo otorga la sociedad o el reconocimiento social, al decir el autor, textualmente:

“... la verdadera razón que posibilita y fundamenta el reconocimiento patrimonial de un bien es la importancia o significado que el mismo adquiere para la sociedad (o le otorga la sociedad)...Estos son algunos de los significados otorgados al Patrimonio Histórico: el conocimiento histórico que aporta, su importancia en la configuración de la memoria histórica o identidad colectiva, su influencia en la construcción de las formas y modos de convivencia social y de la personalidad individual, la conformación en muchos casos del contexto físico vital o, finalmente, la utilidad o beneficio social y económico que puede constituir”.

En palabras de Morente (2006: 40),

“Los que nos dedicamos a esto sabemos desde hace tiempo que el patrimonio constituye mucho más; algo diferente a la suma de objetos de distinta naturaleza y que, por tanto, su metodología responde también más que la suma de disciplinas o ciencias plurales (historia del arte + arqueología + arquitectura + antropología + conservación +...). Ciertamente, identificamos y protegemos como patrimonio objetos y bienes de distintas tipologías o naturalezas, por lo que hay que contar con especialistas de cada una de ellas. Pero la dimensión del bien patrimonial no se agota en estos valores, sino que además de ellos, a modo de característica compartida, de requisito de obligado cumplimiento, cada patrimonio ha de poseer, al menos de un tiempo hacia acá, un sentido social, una capacidad de ser expresión de identidades culturales, una cierta funcionalidad práctica y significativa”.

En este sentido, más allá de los elementos y expresiones concretas, Moreno (2012:19), señala los principales componentes estructurales de la cultura andaluza, que reflejan comunes funciones y significados, tal como expone el autor en el siguiente texto:

“Es necesario ir más allá de los elementos y formas de expresión concretos y tratar de acceder a los componentes estructurales que subyacen bajo los mismos. Son estos componentes o ejes estructurales los que dan significados equivalentes, compartidos, a expresiones y elementos que pueden ser muy plurales en la forma

(dando, por ello, a lo culturalmente andaluz una gran riqueza de diversidades y matices) pero que no ocultan, sino reflejan, unas comunes funciones y significados. Tres son los ejes o componentes estructurales básicos de la identidad cultural andaluza contemporánea. Componentes que no pueden entenderse sino como resultado del complejo y peculiar proceso histórico desarrollado en Andalucía y de las condiciones en que han desarrollado su existencia los andaluces en el “presente histórico” de los últimos ciento cincuenta años. El primero, es la muy acentuada tendencia a la personalización humanizada de las relaciones sociales, lo que llamamos antropocentrismo; el segundo, es la negación a admitir cualquier inferioridad real o simbólica que afecte a la autoestima, con la consiguiente tendencia hacia una ideología igualitarista; y el tercero, una visión del mundo y una actitud relativista respecto a las ideas y a las cosas”.

Componentes que explican, según el autor, hechos protagonizados por la población andaluza como la especial relación e identificación, humanizada, con las imágenes religiosas devocionales; el resultado del referéndum del 28 de febrero, precedido de las manifestaciones del 4 de diciembre de 1977 y años siguientes, o nuestra especial forma de relacionarnos socialmente, tanto a nivel formal como informal, dando lugar a contextos de comensalismo colectivo, entre otros muchos.

Para mayor abundamiento en los significados y funciones del patrimonio cultural de Andalucía en relación a la identidad, continuando con el mismo autor (Moreno, 2012: 18), encontramos el siguiente texto referido al potencial simbólico de nuestras expresiones y a su apropiación por el Estado:

“La identidad cultural de Andalucía presenta hoy un acervo de expresiones culturales muy rico y diverso, con elementos procedentes de diversos horizontes históricos pertenecientes, todos ellos, al contexto civilizatorio mediterráneo, cuyas significaciones sólo es posible captar si tenemos en cuenta la situación contemporánea de Andalucía: una situación periférica en lo económico y subalterna en lo político que ha tenido, como una de sus más importantes consecuencias, un alto grado de alienación cultural e identitaria y una gran pérdida de la memoria colectiva, ya que no pocos de los marcadores culturales andaluces han sido utilizados por el nacionalismo de estado español para presentarlos como si fueran genéricamente españoles en lugar de específicamente andaluces. A pesar de esto último, una de las potencialidades principales de Andalucía es hoy el capital simbólico que supone su Patrimonio Cultural, tanto material como inmaterial, cuyo conocimiento y puesta en valor debería ser uno de los objetivos fundamentales de cualquier política dirigida a impulsar el autorreconocimiento de los andaluces. Sólo poniendo este objetivo en primer término podría justificarse

también la utilización con finalidad económica (principalmente turística) de dicho Patrimonio”.

Igualmente, en este sentido, en el Preámbulo de la Ley de 2007 del Patrimonio Histórico de Andalucía, se recoge un acertado concepto de patrimonio cultural andaluz, atribuyéndole funciones y significados muy importantes, en los siguientes términos:

“El Patrimonio Histórico constituye la expresión relevante de la identidad del pueblo andaluz, testimonio de la trayectoria histórica de Andalucía y manifestación de la riqueza y diversidad cultural que nos caracteriza en el presente. El sentimiento de aprecio hacia este Patrimonio ha de constituir uno de los pilares básicos para el fortalecimiento de esta identidad colectiva, impulsando el desarrollo de un espíritu de ciudadanía respetuoso con un entorno cultural garante de una mejor calidad de vida”.

Suscribimos totalmente ese concepto de patrimonio, “expresión de la identidad del pueblo andaluz” y designado como “pilar básico para el fortalecimiento de la identidad colectiva”, del pueblo andaluz, como fundamento de las tareas de reconocimiento, salvaguarda, protección y puesta en valor de nuestro patrimonio cultural.

En este sentido el profesor Lacomba (2001: 20), en relación con la identidad, señalaba:

“En suma, la “cultura de un pueblo”, su identidad como tal, está constituida por una serie de “formas”, que explicitan sus diferentes maneras de adaptarse dialécticamente al espacio geoeconómico y al cambiante tiempo histórico, que son los condicionantes fundamentales de su existencia como tal pueblo”.

Para referirse en concreto a Andalucía, más adelante (Lacomba, 2001: 22):

“La identidad andaluza se manifiesta en una cultura compleja, contradictoria a veces, compuesta de elementos heterogéneos que provienen de muy diversos horizontes históricos y culturales, una cultura modelada y remodelada a lo largo de un proceso histórico singular y diferenciado”

En la actualidad, inmersa la población mundial en complejos procesos que nos afectan en gran medida a todo el Planeta, no de forma uniforme, pero si globalmente, en la llamada época de la “glocalización”, hemos de señalar la importancia y necesidad de defender las formas culturales de vida propias, específicamente andaluzas, sin que esto signifique fosilización, ya que las formas y elementos culturales deben ser recreados y adaptados, pero dentro de nuestra diferencial forma y lógica de vivir. Dado que el mundo se ha globalizado para los intereses de una minoría, con una clara tendencia a la homogenización de costumbres y formas de vida para favorecer al mercado y al capital, en contra de los intereses y necesidades concretas de millones de personas, necesitamos, para no perder nuestro horizonte, ni nuestro particular norte, reafirmarnos

en lo nuestro, ya que lo contrario sería quedarnos en un abismo, sin apoyo ni guía, es decir, sin identidad.

En estas circunstancias podemos preguntarnos ¿para qué nos sirve el patrimonio cultural andaluz? Entendemos que el patrimonio nos sirve, fundamentalmente, a los andaluces y andaluzas, para saber quiénes somos y para saber vivir, a nuestra manera y de nuestra manera, con formas y técnicas adaptadas a nuestro territorio, desde la alimentación a la arquitectura, pasando por las fiestas y terminando en las expresiones lingüísticas.

Diversos autores y autoras han escrito acerca de las funcionalidades y posibilidades del patrimonio cultural en el complejo mundo que hoy vivimos. En palabras de Prat, (2012: 77):

“Ya hace tiempo que vengo predicando infructuosamente la necesidad de dejar el protagonismo de los procesos de patrimonialización en manos de la población. A pequeña escala, a nivel de una pequeña localidad, por ejemplo, o de un barrio, sin grandes reliquias patrimoniales, no se necesita más que la voluntad del vecindario y el apoyo de un técnico o una técnica en gestión patrimonial para convertir aquello que se decida patrimonializar en un instrumento de encuentro y debate de personas y grupos sociales, de reflexión y construcción de identidades y todo tipo de proyectos colectivos”.

Para continuar más adelante diciendo:

“En el ámbito del patrimonio han primado los intereses políticos y económicos por encima de los sociales y culturales, pero, precisamente en esta situación de crisis, cuando los recursos económicos para ese tipo de iniciativas se hallan congelados, cuando la reflexión colectiva es más necesaria que nunca, es cuando este camino, que estoy seguro que puede dar frutos muy interesantes y enseñarnos a utilizar el patrimonio como un instrumento de diálogo y convivencia, –incluso, por qué no, de lucha–, tiene, si se dan las iniciativas que siempre tienen que partir de la voluntad individual o de un pequeño grupo, unas posibilidades de realización que no han existido en otros momentos” .

Según Morente, (2006: 43):

“Muchos de los conflictos patrimoniales a los que asistimos como protagonistas o espectadores diariamente dejan traslucir posturas que responden a un concepto trasnochado de patrimonio o a una falta de comprensión del alcance o significado actual que poseen los bienes culturales en nuestro mundo contemporáneo... El interés del objeto y el bien se encuentra subordinado a la necesidad de elaborar líneas estratégicas y planificaciones capaces de alcanzar fines más altos: la mejora de la calidad de vida, la preservación del medio ambiente y del planeta, la integración, la igualdad o la paz. El objetivo dejó hace tiempo de enfocar el objeto



y el bien a favor de las personas, en su dimensión colectiva: la humanidad, eso sí con sus particularismos y diversidades culturales”.

En este sentido Agudo (2012: 9), sostiene:

“[...] los valores transmitidos por el patrimonio han de ser considerados positivos, valiosos, capaces de generar una imagen evocadora que justifiquen, a partir de su potencialidad simbólica, la necesidad de su puesta en valor y preservación; y, sobre todo, que motive el deseo de conocerlo y/o consumirlo y/o reproducirlo: monumentos que evocan personajes o tiempos históricos, rituales en los que nos recreamos como colectividad, gastronomía que se identifica con lugares, etc.”

La cultura andaluza, dentro de la dinámica y el contexto de la glocalización, constituye, según los elementos y expresiones que la conforman, una cultura de resistencia, según la ha definido Isidoro Moreno en numerosos textos (2012: 31 y 2013: 67), entre otros, frente a la globalización. Esta afirmación está basada y se debe a los componentes subyacentes a nuestra cultura, que ya hemos citado más arriba y que se resumen en el antropocentrismo que define a nuestras relaciones sociales, la negación de la inferioridad a nivel simbólico, es decir, el no ser menos, y la visión relativista del mundo y de las cosas, instrumentos que define el autor como la base de lo que denomina “el saber vivir andaluz”, contrario a los objetivos y lógicas del mercado, que se caracteriza por la búsqueda compulsiva de ganancias.

El patrimonio cultural, tal como se viene señalando, es el exponente de importantes significados y nuestra principal seña de identidad como pueblo, “el más importante bagaje de los andaluces” (Moreno, 2012: 31), que debemos de saber utilizar y defender en estos momentos de crisis económica y moral, y de tendencias individualistas de vida. La mirada y la experiencia del patrimonio, su conocimiento y defensa implican la tarea de participación colectiva que redundará en nuestra vivencia y convivencia como personas y como comunidad.

## **2. LA NORMATIVA DEL *DERECHO A PARTICIPAR EN ANDALUCÍA***

Los procesos de participación en las decisiones de los distintos niveles de la administración andaluza, incluido el nivel local, están todavía muy lejos de ser eficaces y habituales si nos atenemos a las experiencias desarrolladas<sup>1</sup>, tanto en aplicación de la normativa específica, como de las sectoriales, siempre desde la perspectiva del patrimonio cultural. Siguen siendo muy escasos los cauces efectivos existentes para el ejercicio de tales derechos, en un sistema como el nuestro que se define democrático y que debe implementar

---

1. Reiteramos en estas líneas lo expuesto en el capítulo sexto de nuestra Tesis Doctoral, defendida en septiembre de 2017, cuando todavía no se había promulgado la Ley de Participación que se analiza en este apartado. En las referencias bibliográficas de este artículo se hace mención a la publicación de la citada Tesis en 2020.

medidas atendiendo a las demandas de la ciudadanía y a las directrices de los organismos internacionales, especialmente de Unesco. Comenzando por la legislación autonómica, en relación con los procesos de participación, la jurista Alberdi, (2008: 179-205), se pronuncia en los siguientes términos:

“Los Estatutos de Autonomía reformados demuestran, acaso con mayor intensidad que los textos anteriores, una visión participativa de la sociedad que contagia todas las relaciones entre individuos, grupos, ciudadanos y poderes públicos a los que esta norma presta atención. Entre ellos destaca sobremanera el Estatuto andaluz... porque es en éste en el que las formas participativas alcanzan un mayor reconocimiento”.

Para continuar, más adelante, exponiendo lo siguiente

“[...] en el EAAnd (Estatuto de Autonomía de Andalucía), esto se demuestra incluso de manera más evidente. Tal es así, que la participación se plantea como uno de los objetivos básicos de la Comunidad Autónoma en el artículo 10 del título Preliminar... también en la proyección de los mismos en una Carta de Derechos de los ciudadanos, en donde se recogen principalmente derechos de contenido social, y también en la atribución a la Comunidad Autónoma de las competencias necesarias para alcanzar esos objetivos y derechos de los ciudadanos. Entre esos derechos del Título I, sobresalen los de participación. No en vano hemos dicho que la Democracia participativa es uno de los pilares que estructuran la nueva Norma Estatutaria. Sin embargo, en la Carta, los derechos, en general, y los derechos de participación, en particular, se recogen normas de muy diversa estructura y naturaleza, de las que se deriva una diferente eficacia jurídica”.

Para concluir afirmando:

“Aunque como viene advirtiendo la doctrina, en muchos casos lo que se define en los nuevos Estatutos como derechos no dejan de ser sino meros principios, es decir, mandatos de optimización dirigidos a los poderes públicos para que consigan determinados fines, sin un contenido estatutario propio y necesitados, por tanto, de un desarrollo legislativo”.

Conclusión con la que manifestamos nuestro más absoluto acuerdo si nos atenemos al caso andaluz. En este sentido de la eficacia jurídica que refiere en el texto anterior Alberdi, nos cabe constatar que no ha sido muy inmediata en el caso de Andalucía, dado que el Parlamento Andaluz, desde la aprobación del Estatuto de Autonomía en 2007, ha dejado transcurrir varios años, en este caso siete, hasta la redacción de un primer borrador de texto legal sobre Participación Ciudadana, que finalmente se presentó en 2014, formando parte de las condiciones del pacto de gobierno entre PSOE-IU, quedando la iniciativa en suspenso al romperse dicho acuerdo político de forma unilateral por los socialistas en

2015. Posteriormente, el texto fue llevado al Parlamento por IU, formación que, junto con Unidas Podemos, votó a favor de su aprobación, siendo rechazado por el resto de los grupos, aduciendo estos que debía ser adaptado el texto a sentencias recientes del Tribunal Constitucional, relativas a la misma materia en Cataluña...

Para continuar con la normativa autonómica, el 2 de noviembre de 2016 se aprobó un nuevo proyecto de ley en el Parlamento de Andalucía, mucho menos innovador que el primero, que dio lugar a la Ley 7/2017, de 27 de diciembre, de Participación Ciudadana de Andalucía, publicada en el Boletín Oficial de la Junta de Andalucía número 4, de 5 de enero de 2018. Ni en dicho texto, ni en los anteriores, se alude expresamente al patrimonio cultural ni a la cultura andaluza como objeto de los procedimientos de participación, tampoco aspectos tan importantes para la población andaluza como la salud, el urbanismo, o el turismo, ni ningún otro, salvo los presupuestos económicos, son nombrados específicamente. La norma está concebida como ley marco, alcanzando tanto al ámbito autonómico andaluz como al local, entendiéndose que debe ser implementada en las leyes sectoriales, aunque hasta el momento no ha resultado incorporada a la legislación de patrimonio cultural, que, por otra parte, desde su promulgación en 2007 no ha sido actualizada.

En la página oficial de la Junta de Andalucía<sup>2</sup> la Ley de Participación Ciudadana se anuncia y define con el siguiente texto:

“En enero de 2018 se publicó la Ley de Participación Ciudadana, Ley 7/2017, de 27 de diciembre, de Participación Ciudadana de Andalucía. Con esta ley se regula el derecho de participación ciudadana, en igualdad de condiciones, sobre asuntos autonómicos y locales de nuestra Comunidad Autónoma. Entre otras cosas, la ley pretende promover e impulsar la participación de la ciudadanía en general (nacidos y residentes) en los asuntos públicos, de modo que se mejore y fortalezca la comunicación entre el gobierno y la ciudadanía. El ámbito de participación podrá ser, entre otros en:

- Elaboración de presupuestos de la Comunidad Autónoma.
- Presupuestos participativos de entidades locales.
- Procesos de participación ciudadana mediante consultas populares.
- Proposición de políticas públicas y elaboración de normas.
- Seguimiento y evaluación de las políticas públicas y en la prestación de los servicios públicos de la Junta de Andalucía”.

---

2. <https://www.juntadeandalucia.es/temas/administracion/participacion/participar-instituciones.html> (consulta realizada el 8 de mayo de 2021).

Haremos unas breves referencias a esta norma<sup>3</sup>, que está considerada como la legislación base para adoptar medidas para la participación ciudadana en Andalucía, entre las que se encuentran las que afectan al patrimonio cultural, aunque, como se expone detalladamente más abajo, sus contenidos y alcance se quedan escasos para las demandas de la ciudadanía y de los principios y funciones reconocidos por el derecho estatal e internacional desde hace décadas en esta materia.

Respecto al objeto de la Ley de Participación Ciudadana de Andalucía, éste se define en el artículo 1 con el siguiente contenido:

“[...] la regulación del derecho de participación ciudadana en la dirección de los asuntos públicos autonómicos y locales en Andalucía, en condiciones de igualdad, de manera real y efectiva, ya sea directamente o a través de las entidades de participación ciudadana en las que se integre la ciudadanía, así como el fomento de su ejercicio, en el marco de lo establecido en la Constitución, el Estatuto de Autonomía y los tratados comunitarios”.

Conteniendo respecto a su alcance lo siguiente:

“[...] la participación ciudadana comprenderá, en todo caso, el derecho a participar plenamente en las decisiones derivadas de las funciones de gobierno y administración de la Comunidad Autónoma y de las entidades locales andaluzas”.

Recogiendo en el artículo 2 las finalidades, de las que cabe destacar que son amplias y de contenido teórico muy positivas e integradoras, aunque poco específicas y nada concretas a la hora de usarlas de forma activa: se emplean los verbos “Promover e impulsar, favorecer, mejorar, fortalecer, facilitar [...]”, “[...] instaurando la cultura participativa en el funcionamiento de las Administraciones Públicas andaluzas” (según recoge el apartado 2a). Pero no se establecen cauces precisos, ni la forma de implementar en las decisiones cotidianas de las políticas públicas dichos fines.

Siguiendo con el articulado de la norma, en el punto 6, el dedicado al derecho a la participación ciudadana, se reconoce que dicho derecho podrá ser ejercido directamente, o a través de entidades de participación ciudadana, pasando a enumerar dichas entidades, entre las que tienen cabida las que se organicen o instituyan para expresamente el desarrollo de los fines de la Ley de Participación.

Regulándose, en el artículo 8, otros derechos en los procesos de participación ciudadana, algunos tan importantes como la posibilidad de recabar la colaboración de las Administraciones Públicas de Andalucía en los procesos de participación ciudadana; el derecho a que se publique la información relativa a los procedimientos de forma comprensible y accesible durante todo el proceso participativo; así como que todas las

3. Publicada en el BOJA número 4 del 5 de enero de 2018.



personas y entidades deberán tener a disposición la información pública sobre la materia objeto de los procedimientos de participación ciudadana.

Conteniendo el artículo 9 las “Obligaciones de las Administraciones Públicas andaluzas respecto a la participación ciudadana”, que vuelven a ser declarativas de principios como “integrar, potenciar, facilitar, establecer, fomentar [...]”, sin contener acciones concretas.

Siendo definidos en el artículo 10 los procesos de participación en los siguientes términos textuales:

“Constituyen procesos de participación ciudadana a efectos de esta Ley el conjunto de actuaciones, procedimientos e instrumentos ordenados y secuenciados en el tiempo, desarrollados por las Administraciones Públicas andaluzas en el ámbito de sus competencias, para posibilitar el ejercicio del derecho de la ciudadanía a la participación, en condiciones de igualdad y de manera real y efectiva, de forma individual o colectiva, en la dirección y gestión de los asuntos públicos autonómicos y locales:

- a) Deliberación participativa.
- b) Participación ciudadana en la elaboración de presupuestos.
- c) Participación ciudadana mediante consultas populares.
- d) Participación ciudadana en la proposición de políticas públicas y elaboración de normas.
- e) Participación ciudadana en el seguimiento y evaluación de las políticas públicas y de la prestación de los servicios públicos.”

Desarrollando en el artículo 13 los “asuntos o materias” objeto de los procesos de participación ciudadana:

- “a) Proposición, adopción, seguimiento y evaluación de las políticas públicas con singular impacto o relevancia.
- b) La elaboración de instrumentos de planificación para la determinación de políticas.
- c) La priorización sobre aspectos puntuales del gasto.
- d) La elaboración de leyes y reglamentos.
- e) La prestación, seguimiento y evaluación de los servicios públicos.”

Ambos apartados consideramos que son lo bastante amplios como para que puedan servir de marco, entre otros muchos, a los procesos participativos necesarios que tengan por objeto o estén relacionados con el patrimonio cultural.

Siguiendo con nuestro análisis del texto legal, en el artículo 14, se expone que la forma

de inicio de los procesos de participación ciudadana podrá ser de oficio o a instancia de las personas físicas o entidades de participación ciudadana enumeradas en el artículo 6 de la norma, aunque transcurridos tres meses sin acordarse el inicio, a instancia de parte, podrá entenderse rechazada la petición, con lo que la capacidad de decisión última de celebrar los procesos queda reservada a la administración. Mas adelante se introduce, en el artículo 16.2 de la norma, en el supuesto de que los resultados de los procesos no sean asumidos, total o parcialmente, que la decisión deberá ser motivada por la administración correspondiente, asumiendo la posibilidad, según se desprende del texto legal, de la inutilidad de los procesos, aún los celebrados, y que estos se desarrollen sin fruto o aportación alguna. Para rematar estos extremos ya expuestos, que dicen muy poco de la eficacia de la normativa para obtener la participación social real, el mismo artículo, en sus puntos 3 y 4, recoge contenidos que, bajo nuestro punto de vista, denotan la falta de principios eficaces y auténticos de la Ley para el pleno ejercicio del derecho de participación, en un artículo dedicado, pomposamente, a la “eficacia de los procesos de participación”, se advierte expresamente:” 3. Los procesos de participación ciudadana previstos en esta Ley complementan aquellos expresamente previstos en las normas generales y sectoriales, las cuales deberán aplicarse con el alcance y efectos establecidos en cada caso”. Resultando, según entendemos, que los procesos quedan en meros actos “cosméticos”, tal como algunas autoras han definido tan acertadamente. (Quintero y Carretero, 2017: 59).

Para introducir, en el punto 4, del citado artículo 14, la aclaración siguiente:

“El cumplimiento de esta Ley será directamente exigible para hacer efectivos los derechos en ella reconocidos, aunque su omisión o infracción no afectará, en ningún caso, a la validez y eficacia del acto o decisión en cuyo procedimiento se prevea”.

Otro aspecto negativo que cabe señalar es el elevado número de firmas necesarias para el inicio de los procesos de participación: 20.000 en los procesos de Deliberación Participativa y en las Iniciativas Ciudadanas para las Políticas Públicas; 30.000 para las Consultas Participativas, (artículos 20, 27,45 y 48). Además de la complejidad en sí que presentan las respectivas tramitaciones de las iniciativas y el hecho de que la potestad del inicio de algunos procedimientos participativos recaiga en los órganos de la administración: tal es el caso de las Encuestas, Audiencias Públicas, Paneles Ciudadanos y Foros de Participación. Siendo, consecuentemente, muy escasos los procedimientos *participativos* desarrollados hasta el momento.

Por lo que entendemos que las actuaciones contempladas en la Ley son prescindibles, opcionales, no vinculantes y de no obligado cumplimiento, significando la promulgación de esta norma un mero acto *político*, vacío de contenido y eficacia, que no avanza en la dirección ni en el camino de una *nueva* administración que centre en la atención y

servicio a la ciudadanía sus objetivos y sentido de ser y estar, reconociendo como derecho y obligación la participación social en los asuntos de gobierno y administración..

Tampoco la promulgación de la Ley de Participación andaluza ha servido como motor para que las legislaciones específicas hayan sido reformadas en aras de abrir nuevos cauces para la participación. Además, en este sentido, no se han creado las denominadas “Unidades de participación ciudadana”, de las que se estipulaba su creación, si nos atenemos al artículo 63 de la Ley de Participación, en todas las consejerías de la Junta, con el rango de Servicio y con el fin de “impulsar la participación ciudadana en el ámbito de la consejería y sus entidades instrumentales y facilitar la aplicación en ese ámbito de los criterios e instrucciones que se establezcan”.

Las que si se han implementado, siguiendo un acuerdo del Consejo de Gobierno de la Junta de Andalucía de 27 de diciembre de 2016, luego incorporadas a la Ley de Participación, son medidas para habilitar la información acerca de la participación pública en un espacio único, tanto en los procedimientos de elaboración de los anteproyectos de ley, proyectos de decreto legislativo y proyectos de normas reglamentarias que se impulsen o aprueben por las consejerías, como en los trámites de audiencia e información pública preceptivos a determinados procedimientos, siendo ambas medidas positivas en aras de, al menos, el conocimiento unificado de la información, ya que el ejercicio de la participación, como hemos visto, está muy limitado en la normativa vigente. En ambos casos podemos encontrar unificada la información acerca de los procedimientos abiertos en relación con el patrimonio cultural, además de en el *tradicional* BOJA.

Para tales fines se han creado dos buscadores. El correspondiente a la consulta pública de las normativas previas a redactarse se encuentra en la siguiente dirección:

<https://www.juntadeandalucia.es/servicios/participacion/normativa/consulta-previa.html>

Para la consulta de los trámites de audiencia e información pública preceptivos a determinados procedimientos se encuentra habilitado de forma unificada otro buscador en el mismo portal de la Junta de Andalucía, con el fin de que se formulen las opiniones de las personas titulares de derechos e intereses legítimos afectados por un proyecto normativo ya redactado, así como obtener cuantas aportaciones adicionales puedan realizar otras personas o entidades; recogerá un listado de los proyectos normativos para los que se encuentre abierto este trámite, indicando la fecha en que finaliza el plazo de audiencia e información pública.

Buscador de documentos sometidos a información pública:

<https://www.juntadeandalucia.es/servicios/participacion/todos-documentos.html>

No obstante, como conclusión a nuestra aproximación a la normativa base de Andalucía

en materia de participación, al menos en materia de patrimonio cultural, la iniciativa no se ha materializado ni en nuevos cauces ni en medidas actualizadas para la participación real de la ciudadanía en los procesos, ni siquiera en la formación de los efectivos humanos en estos principios o en la inversión de recursos económicos, por lo que resulta infructuoso todo el operativo desarrollado en esta materia, al menos hasta el momento presente. La teoría y filosofía de la participación, tanto a nivel del Estatuto, como de la Ley de Participación y de otros instrumentos están reglados por la administración andaluza, ahora falta la puesta en marcha de los instrumentos, aunque estos, tal como hemos expuesto no son eficaces ni propician una participación real y auténtica.

En este sentido, si revisamos la legislación específicamente patrimonial vigente en Andalucía, al igual que la del resto del Estado, encontramos que es muy conservadora y restrictiva en cuanto a los cauces de participación social preceptivos en los procedimientos de catalogación, utilizándose como cauce de información principal la publicación de los inicios y resoluciones de los procedimientos en los boletines oficiales, en el caso de Andalucía, el BOJA y el BOE. Aunque normalmente la prensa local se hace eco de los inicios o finalización de los procedimientos de catalogación, contribuyendo a la difusión de las inscripciones, que también se publican en la página web de la Consejería de Cultura. A los ayuntamientos, personas y organismos interesados, les corresponde notificación expresa de estos actos, así como el preceptivo trámite de audiencia, con una duración no inferior a diez días, antes de la resolución del procedimiento, con el fin de que puedan ser consultados los documentos técnicos y administrativos que conforman el expediente.

El más participativo y abierto de los cauces actuales en la tramitación es el de información pública, sin embargo, sólo se publica en el BOJA y en el portal que más arriba se ha señalado, medios que no son consultados de forma habitual por la inmensa mayoría de la ciudadanía, aunque está accesible en internet. Por espacio de veinte días mínimo, los expedientes pueden ser consultados por cualquier persona u organismo, aunque no tengan interés legítimo sobre el bien o bienes en fase de catalogación, pudiendo formular alegaciones al respecto de los contenidos y teniendo derecho a contestación razonada, previo informe técnico firmado por profesional competente. No obstante, Escalera y Coca (2013: 20), exponen la siguiente crítica de este trámite, no sin falta de razón al hilo de lo que venimos constatando:

“El conocido “trámite” de información pública, al que con frecuencia remiten como justificación de la participación, es la más clara expresión, aunque no la única, de esta forma de entender la información/participación de la ciudadanía en los asuntos públicos que la requieren”.

En cualquier caso, a todas luces, estos cauces han quedado hoy día obsoletos e insuficientes para la participación, tal como demanda la ciudadanía y sería conveniente en una democracia plena. Además, dichos trámites, se producen, de acuerdo con la legislación,

en uno tiempos procedimentales en que está muy avanzado el expediente en cuanto a contenidos, aunque es posible todavía cambiar y corregir dichos contenidos, siempre que sea por causa justificada, lo que se traduce, en la práctica, a matizar o completar los datos, sin poderse plantear cambios radicales en el mismo. En la actualidad se pueden arbitrar medidas de participación más eficaces y amplias, redundando en beneficio de la protección y salvaguarda, además de en una mayor y necesaria implicación social y en el afianzamiento los valores democráticos.

Esta capital cuestión también la plantea la profesora Arjones (2015: 45 y s.s.), en un largo y fructífero texto, donde aborda el interés manifiesto de la ciudadanía por el patrimonio, el significado identitario de las expresiones y formas culturales y la falta de normativa al respecto en la Ley de Patrimonio de Andalucía:

“En ningún momento estamos pensando que los técnicos de cultura (antropólogos, arquitectos, paleontólogos, geógrafos, historiadores del arte, arqueólogos...) no ejerzan como tales, es decir gestionando el patrimonio; sino que, valoramos la oportunidad de la participación de la población en la gestión ... por una cuestión de principios, ya que no tiene sentido que en España, y por extensión en Andalucía, llevemos hablando más de veinte años en términos de «bienes culturales», postulando que el patrimonio cultural se define a partir de un conjunto de valores en la medida en que integra las señas de identidad de la población; y sin embargo no nos hayamos planteado aún que nuestra Ley de Patrimonio Histórico de Andalucía no contemple instrumentos de los que se valga la población para expresar su identidad”.

Para seguir diciendo textualmente:

“Valoro que es oportuno que la gestión del patrimonio cultural, entendida como el conjunto de actividades que la administración coordina y ejecuta sobre el patrimonio cultural, deje de ser «ilustrada» ... No se puede continuar eludiendo a las asociaciones que tienen presente la pre-ocupación del patrimonio cultural, no es coherente que en nuestra gestión del patrimonio los agentes o sujetos del patrimonio tengan la mera consideración de afectados y/o informantes. Tengamos presente que incluso en los centros educativos, en los distintos niveles, padres y/o alumnos tienen capacidad de participación”.

Y afirmar, de forma rotunda, “no los hay- instrumentos para participar activamente en la gestión del patrimonio cultural”. El subrayado es nuestro.

Añadiendo, más adelante, acerca del movimiento asociativo y los órganos consultivos:

“A tenor de los órganos consultivos establecidos por la ley, debemos llamar la atención, se echan en falta las asociaciones culturales, esas que como citábamos



en líneas anteriores, se constituyen libremente con un objetivo: salvaguardar el patrimonio cultural”.

La misma autora, acerca del Proyecto de Reglamento General de Desarrollo de la Ley 14/2007, de 26 de noviembre, del Patrimonio Histórico de Andalucía, aduce el mismo argumento en el texto citado:

“[...] tampoco aquí, desde el artículo 222 al 251, se da cabida a las asociaciones culturales sino a instituciones académicas y científicas, que sin duda son imprescindibles, pero de acuerdo a los horizontes de la moderna gestión del patrimonio cultural, a la patrimonialización entendida como un proceso de identificación colectiva, como la propia ley afirma, estas instituciones académicas no son más significativas que los colectivos sociales.”

Suscribimos totalmente el análisis de la Doctora Arjones que ha explicado con autoridad, desde la objetividad de la investigación académica, la situación en que nos encontramos en Andalucía, respecto a los cauces de participación social contenidos en la legislación patrimonial, especialmente referidos a las funciones de catalogación y protección, vigentes desde hace más de treinta años, ya que son herederos de lo contenido en la Ley 16/1985 del Patrimonio Histórico Español y esta, a su vez, en cuanto a procedimiento, de las de mediados del siglo pasado, siendo necesaria y pertinente una reforma de los mismos, tal como venimos sosteniendo, los estudios corroboran y la ciudadanía demanda.

En este sentido, con la intención de sumar esfuerzos y abrir el abanico, desde el ámbito del asociacionismo y sus posibilidades de colaboración y participación en la protección del patrimonio cultural, cabe señalar también la experiencia del voluntariado cultural en Andalucía, al que pueden pertenecer entidades organizadas o personas a título individual, estando integrados en la Plataforma del Voluntariado de Andalucía, pero ...este es otro tema, en sí apasionante y de capital importancia, pero que nos aleja de los asuntos centrales de este artículo, aunque no podemos dejar de reseñar, por su importancia, que en la Ley 4/2018, de 8 de mayo, Andaluza del Voluntariado, (publicada en BOJA número 91 del 14 de mayo de 2018), en el artículo 7, encontramos la referencia al voluntariado cultural en los siguientes términos que hemos subrayado por su relevancia e interés :

“Ámbitos de actuación del voluntariado. 1. Se consideran ámbitos de actuación del voluntariado, entre otros, los siguientes: [...] d) Voluntariado cultural, que promueve y defiende el derecho de acceso a la cultura y, en particular, la integración cultural de todas las personas, la promoción y protección de la identidad cultural, la defensa y salvaguarda del patrimonio cultural y la participación en la vida cultural de la comunidad.”

Asimismo, mediante Decreto 66/2021, de 19 de enero, se regula la organización y funcionamiento del Consejo Andaluz del Voluntariado y de los Consejos Provinciales y

Locales del Voluntariado en Andalucía, publicado en el BOJA número 14 de 22 de enero de 2021.

### 3. LOS CAMINOS HACIA LA PARTICIPACIÓN

Hemos de iniciar este epígrafe reflexionando, en primer lugar, acerca de las comunidades, grupos e individuos, *interesados, portadores* del patrimonio cultural, es decir, a quienes, y cuales reconocemos como integrantes de nuestros colectivos, de nuestros grupos y a personas, *protagonistas* de nuestras formas de vida y cultura, en relación con la participación en los procesos de patrimonialización. En este caso nos centraremos en la participación en las tareas de la catalogación y protección de los bienes culturales, una parte de la tutela fundamental y primordial para la gestión administrativa del patrimonio propio.

La organización de los procedimientos participativos entendemos que comienza con la interrogante de quienes deben participar, o sea, tienen derecho a participar, que pueden ser desde personas individuales, diríamos que, en una minoría de casos, hasta colectivos y grupos muy diversos.

En este sentido, aunque centrándose en el patrimonio cultural inmaterial, reflexiona Carrera (2010: 186), cuando escribe:

“Esta idea de comunidad tiene varias contrapartidas: a) no se tienen en cuenta los conflictos, tensiones y desequilibrios de poder que hay en el interior de las comunidades, incluso dentro de las más pequeñas y que pueden implicar conflictos de apropiación simbólica contrapuestas. Quizás esto se debe a que se parte de la idea preconcebida de que el patrimonio inmaterial representa solo a las clases “populares” cuando en realidad la riqueza de este patrimonio radica en su polisemia y en su capacidad para evocar significados diferentes dentro de una comunidad. A veces, incluso, sirve para afianzar la propia estructura social desigualitaria y las relaciones de poder vigentes; b) se corre el riesgo de banalización, mercantilización, folklorización o espectacularización a partir de la instrumentalización por parte de determinados grupos; c) en ocasiones las comunidades son informales y no están organizadas para participar en los procesos de salvaguardia; d) la convención entiende los Estados Nación como contenedores homogéneos y no reconoce la existencia en su interior de una pluralidad de comunidades culturales diversas, por lo que no atribuye derechos culturales a las minorías o a las comunidades autónomas, grupos indígenas u otras minorías que sus Estados no reconozcan [...]”

Es decir, el primer obstáculo a solventar para la participación es la conformación/ identificación de los/las participantes, pero no sólo desde el lado de la ciudadanía, sino

también desde la administración cultural... donde también hay que decidir participantes y, en este caso, diríamos, también, con especiales dotes de capacitación, actitud y aptitud...

En esta misma línea se pronuncian Quintero y Sánchez (2017: 54-55), cuando escriben

“Sin embargo, uno de los principales problemas del giro participativo en el que el protagonismo pasa a los colectivos en este “hacer el patrimonio” se sitúa en cómo se definen esos colectivos. Por ejemplo, ¿quiénes componen el grupo “depositario” o “comunidad” de los saberes y prácticas asociados al Flamenco, a la Dieta Mediterránea, a la Fiesta de los Patios de Córdoba, a la Patum de Berga?” Para, más adelante, continuar diciendo: “En realidad, los colectivos o comunidades inmersos en o afectados por procesos de patrimonialización, son heterogéneos en su composición e intereses, tienen diferentes percepciones de la acción o del ritual o del procedimiento y le atribuyen a menudo significados distintos”.

Estamos de acuerdo con las autoras, no va a ser nada fácil, pero se debe asumir el reto y trabajar para que la participación suponga para la administración cultural una nueva práctica, más consensuada y de más amplio alcance, tanto social, como a nivel de objetos y actividades patrimoniales protegidas. Tenemos el convencimiento de que dando a la ciudadanía voz y voto en la elección y selección, los elementos patrimoniales tutelados serán más diversos y representativos que los seleccionados con meros estudios técnicos o debidos a presiones políticas o parlamentarias. No se pueden obviar los conflictos e intereses contrapuestos que van a surgir entre los mismos colectivos de la ciudadanía y entre estos grupos y la administración, tanto local como cultural, pero se han de desarrollar mecanismos e instrumentos que permitan el avance en la toma de decisiones, siendo conscientes de que nunca se puede contentar a la totalidad de los diversos agentes, aunque las decisiones deben estar basadas en criterios donde primen el interés y derechos justos de la mayoría.

Indudablemente la escala andaluza es muy grande y compleja, pensar en ella para la organización de procedimientos participativos produce vértigo y miedo, por ello opinamos que estos procesos se deben plantear más a escala local o municipal, para ello las administraciones, tanto la autonómica, como la local, poseen diversas entidades que pueden funcionar para cogestionar con la administración cultural los procedimientos. No olvidemos que se está en el comienzo ...por ello se puede planificar de forma novedosa, dado que el objetivo es lo suficientemente importante y positivo.

En los siguientes textos de Pindado (2005: 93-103), jurista y especialista en técnicas participativas, veremos refrendo a nuestras argumentaciones y apoyo teórico a nuestras propuestas, manifestando el autor la inexcusable obligatoriedad de todas las administraciones públicas de iniciar los procesos para que la participación de la ciudadanía, como derecho, sea efectiva, opinando, asimismo, acerca de las formas y las

prácticas de estos procesos, que para nada pueden ser improvisados, con una visión amplia y democrática que compartimos totalmente, siendo nuestros los subrayados:

“[...] para que se pongan en marcha mecanismos de participación directa, que puedan resultar eficaces y útiles, es necesaria su planificación. No es suficiente, pues, el mero enunciado del derecho o su inserción en los reglamentos y en las declaraciones de voluntad de los gobiernos locales, es necesario dotar de medios técnicos, económicos y metodológicos, de instrumental adecuado para que puedan realizarse y ser efectivos [...] Cada ámbito territorial o sectorial requiere unos medios adecuados a su realidad. No se puede promover el ejercicio del derecho a la participación de igual manera en cualquier lugar y ante cualquier tipo de colectividad. No existen fórmulas ni recetas mágicas iguales para todos”.

Para seguir diciendo más adelante:

“En la sociedad democrática, el Estado no puede permanecer pasivo ante los derechos fundamentales. No puede limitar su actividad a intervenir cuando el derecho es vulnerado poniendo en marcha la maquinaria judicial para reponer su ejercicio. Debe tener también una actitud proactiva, de búsqueda de canales, medios, ideas que, no solo permitan, sino que promuevan el ejercicio de ese derecho, la máxima incorporación de personas, de manera individual u organizada, en la elaboración y gestión de las políticas públicas, en los asuntos colectivos.

Continuando: “Suele argumentarse que la participación ciudadana resta eficiencia o produce lentitud a los procesos de decisiones, pero en realidad garantiza la factibilidad de muchas de estas decisiones”. Aunque rotundamente aclara:

“La participación no es una finalidad en sí misma sino un medio para conseguir algo. Es importante definir ese objetivo. No puede ser una tautología. El objetivo de la participación no es, sólo, la participación, porque eso vaciaría de contenido ese derecho y lo convertiría en un simple cumplimiento formal”.

Igualmente, acerca de los mecanismos participativos, estrategias complementarias a los mismos y las posibles reacciones de la ciudadanía, argumenta Font (2005: 23 y s.s.), lo siguiente: “No existe un mecanismo participativo perfecto, que reúna todas las características ideales”. Para continuar más adelante:

“[...] cualquier proyecto que pretenda ampliar los espacios abiertos a la participación ciudadana debería contemplar la posibilidad de apoyar de forma simultánea varias estrategias complementarias [...]”

entre las que el autor señala tres, a saber:

1. Reforzar el sector asociativo...
2. Buscar la participación del ciudadano no organizado...

### 3. Potenciar un cambio hacia una cultura más participativa [...]"

No obstante, aunque las asociaciones forman parte ineludible de los procesos participativos, estamos de acuerdo con lo expuesto por Font, en las líneas que más arriba hemos reproducido, en el sentido de tener en cuenta no sólo al sector de ciudadanía formalmente organizado, indudablemente más fácil de identificar y convocar, sino también, especialmente, a las personas y grupos no organizados, pero a quienes también se ha de facilitar el derecho a la participación activa. También la profesora Castillo (2016: 206), advierte sobre el mismo particular, matizando aún más la cuestión:

“Las asociaciones son fundamentales y son clave en la participación, pero no sabemos si en contextos investigadores se están extrapolando valoraciones sobre sus opiniones que se puedan generalizar a la mayoría de la sociedad. También hay asociaciones ciudadanas muy fuertes que eclipsan a otras más pequeñas o alejadas del “poder”.

Para más adelante exponer la misma autora en la obra citada arriba, acerca de los procesos de participación, lo siguiente: “La participación lleva tiempo y constancia en las acciones; lleva compromisos a largo plazo para ser efectiva; y lleva a cambios profundos en las formas de proceder que no se hacen de la noche a la mañana”, (el subrayado es nuestro).

Le damos la razón a la profesora Castillo, en el ámbito del patrimonio cultural, a nivel de la administración, son muy escasos los procedimientos acometidos donde se hayan practicado experiencias participativas. En este terreno se está comenzando, aunque es necesario el refuerzo legislativo efectivo dado que, tal como hemos visto, la normativa existente es ineficaz, aunque todavía es posible implementar medidas en la legislación específica de patrimonio, para que sean obligatorias dichas prácticas, más allá del mero convencimiento teórico...

La que sin duda podemos señalar como experiencia pionera y modélica en Andalucía, en cuanto al método documental y participativo, es la del Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía, realizado en el Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico. Dicha actuación está permanentemente abierta a personas, colectivos y grupos protagonistas y a la ciudadanía en general, tal como afirma la profesora Arjones (2015: 49):

“[...] metodológicamente, destacamos la experiencia desarrollada para la redacción y desarrollo del Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía, donde se contempla la participación de los colectivos, concretamente en lo que, a seguimiento y validación del patrimonio inmaterial recopilado, e incluso se plantea la oportunidad de llevar a cabo una red de informadores y registradores del patrimonio inmaterial”.

En conclusión, desde nuestra área del patrimonio cultural, donde mejor podemos apoyarnos para proponer medidas y prácticas encaminadas a la consecución de la plena



participación social en los procedimientos de catalogación, tal como a continuación pasamos a esbozar, es en la experiencia del trabajo de campo antropológico. Dicho trabajo de campo realizado con el objeto de documentar los expedientes de protección del patrimonio etnológico, material e inmaterial, o para el citado Atlas del Patrimonio Inmaterial, así como las redes sociales que se han creado en torno a estos trabajos, nos aportan claves y prácticas para configurar procesos participativos en relación con la catalogación de bienes en Andalucía.

Teniendo en cuenta que la protección del patrimonio cultural es un servicio que debe prestar la administración cultural, al estar dentro de sus funciones y competencias, dicho servicio requiere una reforma que responda a las demandas ciudadanas y a los nuevos principios democráticos que deben regir a las administraciones públicas. Estas modificaciones no pasan por hacer dejación de funciones por parte de los entes administrativos, sino por incorporar a la ciudadanía, por eso podemos hablar de *coparticipación*.

#### **4.-CONCLUSIONES**

Para que se produzca la participación eficaz son necesarios cambios profundos en la administración y también medios. La administración autonómica que hoy existe ha de cambiar mucho en la teoría y aún más en la práctica, para que el trabajo conjunto con la ciudadanía sea un hecho. Desde la administración cultural hemos de reconocer que estamos en el inicio del proceso, su puesta en marcha ya está durando en demasía, aunque el interés de los colectivos ciudadanos es manifiesto.

La primera premisa necesaria para lograr que la participación ciudadana en los procesos de participación relacionados con el patrimonio cultural sea un hecho y un derecho, es la dotación y ampliación de los recursos a nivel legislativo, técnico y también económico. Respecto al nivel legislativo, tal como ya hemos indicado más arriba, se ha de modificar la ley de patrimonio para dar cabida a los procesos participativos. En la ley se debe incluir, de forma obligatoria, dentro de los procedimientos, la tarea de identificación de los sectores sociales más directamente relacionados con el bien o bienes a catalogar, además de la convocatoria de estos como participantes en los procedimientos (mediante anuncios asequibles y eficaces). Considerando tanto a corporaciones como grupos, formales e informales, asociaciones o a personas individuales. Estas prácticas deben producirse en un momento muy temprano del procedimiento, antes del inicio formal, para que de partida se tomen las decisiones pertinentes de manera participada en cuanto a figura de protección, bien o bienes a proteger, delimitación, etc., prioridades, integración de personas pertenecientes a colectivos en los equipos de redacción, etc. Además de establecer otros momentos de consulta pública y de aportación de propuestas a la documentación técnica, etc.

Para poder realizar con diligencia y efectividad estos procesos se ha de contar con las delegaciones territoriales de la consejería competente en patrimonio cultural y los municipios, como entes interesados, además de necesarios colaboradores. La administración local está más cercana a la población y cuenta con cierta experiencia aventajada en cuanto a prácticas participativas, si comparamos con la administración cultural. En este sentido también se pueden arbitrar fórmulas en la ley de patrimonio andaluza para que, ante un determinado número de firmas recogidas, menor y más ponderado y equilibrado que en el estipulado en la vigente Ley de Participación Ciudadana, de acuerdo con las normativas de la administración local, se inicien determinados procedimientos de catalogación o se puedan organizar consultas populares relativas a futuras programaciones para la protección de elementos patrimoniales por tipologías, territorios, etc. También es necesario que las asociaciones de la ciudadanía y personas y grupos no organizados formalmente puedan tener acceso a las comisiones de patrimonio, cuya composición debe ser reformada para ser más integradoras y menos elitistas.

Pero... no sólo se ha de reformar la legislación. La administración patrimonial y la local, ya bastante limitadas en cuanto a recursos humanos, van a necesitar un número mayor de personas para preparar los procedimientos de forma participativa, que requerirán desplazamientos a los distintos territorios, ya que no se puede coparticipar desde los despachos. Además de ser necesarias más asambleas y reuniones con los grupos y sectores, ayuntamientos, etc., que generarán gastos extras. Este personal debe ser cualificado, formado y con aptitud y actitud para cumplir la importante misión en las intervenciones participativas, sin defraudar a la ciudadanía.

Consideramos que la información y documentación accesible para la consulta, tanto de los datos técnicos de los bienes, como de los actos administrativos, es el primer paso para dar en la administración cultural para el camino de la participación de la ciudadanía en los procesos de catalogación. Aunque la legislación obliga a que el Catálogo General sea de pública consulta (artículo 6.2 de la Ley 14/ 2007, del Patrimonio Histórico de Andalucía), la ciudadanía encuentra abundantes obstáculos para efectuar consultas, especialmente de la parte administrativa.

Creemos, con Escalera y Coca (2013: 19), que atender las demandas ciudadanas de información es una tarea primordial de la administración en general, pero especialmente de la administración cultural, señalando los autores lo siguiente:

“La información es un requisito imprescindible para la participación. Sin el acceso a una información adecuada y de calidad por parte de la ciudadanía no hay participación real y efectiva posible. Pero la existencia de información, que es condición necesaria, no es suficiente para sustentar y producir una auténtica participación ciudadana [...] La información debe ser suficiente, adecuada, accesible y comprensible para la generalidad de los potenciales participantes, lo

que con frecuencia hace necesario su tratamiento y “traducción” para que, sin perder veracidad, pueda ser asimilada por la ciudadanía no-experta y permita su utilización para la producción colectiva de conocimiento”, (los subrayados son nuestros).

Actualmente, la administración cultural no cuenta con un servicio de información especializado en los bienes culturales y que sea atendido por personas formadas para tal fin, salvo en el Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico. En el resto de la Consejería de Cultura, las solicitudes de información, es decir, llamadas, visitas y demandas por escrito, son atendidas por el personal de gestión, que en muchos casos no sabe, no quiere o no puede informar a la ciudadanía, o a otras administraciones, con eficacia y aptitud. Porque, tal como dicen nuestros autores Escalera y Coca (2013: 20),

“Un componente más de la participación es la comunicación, es decir la ampliación de la información a través de un diálogo en el que la misma pueda ser interpelada, contrastada, completada en función de las demandas de los participantes. La comunicación, aunque mucho menos frecuente que la pura y simple información, es igualmente fundamental para el logro de una auténtica participación, pero tampoco la colma”.

En relación con los procesos participativos, en primer lugar, hemos de afirmar la necesidad de que puedan ser iniciados a instancias de la administración cultural o a demanda de la ciudadanía. Una primera iniciativa de la administración debería ser el anuncio de los procesos participativos, una consulta, para elaborar, en cada provincia, la programación de catalogación, abriendo un plazo para inscribirse en el censo para el proceso, mediante anuncios en la web de la consejería y en las de los ayuntamientos, además de la utilización de los medios de comunicación.

Estos procesos se celebrarían convocando foros o asambleas en distintos puntos de la geografía andaluza, para favorecer la asistencia y participación, organizadas con totales garantías, como las establecidas por Escalera y Coca<sup>4</sup>, siendo coordinadas las actividades por representantes de la administración y de la ciudadanía, mediante la elección de un comité para tal fin, integrado por personas tanto de la administración como de las organizaciones sociales y personas interesadas.

En todo caso debe mantenerse abierto un cauce permanente para la atención, de cara a emergencias y necesidades sobrevenidas, además de la interlocución con otras administraciones para problemáticas que afecten a los bienes culturales. Creemos que la

---

4. Escalera y Coca (2013: 34 y 35), señalan como claves, en los procesos participativos, unas cuantas premisas, que consideramos totalmente aplicables a los procedimientos que estamos proponiendo para la gestión de esta parcela del patrimonio cultural en Andalucía.

catalogación tiene tres pilares en los que se fundamenta: la ciudadanía, la administración cultural y la administración local, siendo los tres igualmente imprescindibles para su protección y conservación.

No obstante, este nuevo camino que hemos de iniciar de coparticipación tiene también otros requisitos especialmente importantes, nos referimos al seguimiento y respeto por la toma de decisiones coparticipadas. De modo que los acuerdos y conclusiones tomadas y surgidas en los procesos participativos se han de llevar a cabo y ser de obligado cumplimiento, debiendo la administración dar cuenta de las actuaciones y permitiendo el seguimiento de estas por los colectivos ciudadanos mediante los nuevos cauces establecidos.

Aunque hoy las dificultades y obstáculos no nos dejen ver un horizonte más positivo, hemos de tener esperanza en las causas justas y esta lo es. La participación de la ciudadanía andaluza en la selección de los elementos culturales a proteger y su colaboración para ejercer medidas de salvaguarda, difusión y conservación la consideramos fundamental e imprescindible. A resultas de los procesos participativos, se enriquecerán las documentaciones y valores reconocidos y visibilizados de los bienes, al incorporar, a los conocimientos académicos, saberes populares, historia oral y otros conocimientos que nos aporta la sociedad, como testimonio y documento único, permitiendo señalar los significados simbólicos e identitarios de aquellos de forma más completa y veraz.

Procesos de participación propiciados por asociaciones y plataformas como “Salvemos la Molineta”, en Almería; “Valle del Darro”, en Granada; “Casa del Pumarejo” y “Asociación Hornos de Cal”, de Morón de la Frontera, en Sevilla; intervenciones como las de “ADEPA” en Sevilla, verbigracia en pro de las Atarazanas o del Conjunto Histórico,; “Baza Histórica” en su lucha por el patrimonio de la ciudad; granadina; “Amigos de la Alcazaba”, en Almería; “Mellaria” en Cádiz; la “Asociación Sierra de la Utrera” en Casares, Málaga; la “Mesa ciudadana en defensa del paisaje protegido y el yacimiento de Valencina-Castilleja de Guzmán”, del Aljarafe sevillano; las asociaciones “Claveles y Gitanillas”, “Amigos de los Patios” y “PAX Patios de la Axerquia”, etc.; en Córdoba: “Aula del Carnaval” en Cádiz; “Asociación Fuente La Reja”, en Pegalajar, Jaén<sup>5</sup>. Además de acciones como las llevadas a cabo por las Fundación Blas Infante, para el conocimiento, investigación y difusión de la obra y lugares del Padre de la Patria Andaluza; La Fundación Machado; la Fundación Zenobia-Juan Ramón Jiménez, que custodia los bienes de ambos autores, tal como dispusieron en su testamento, aunque algunos todavía se encuentran en el Archivo

---

5. Algunos estudiados en los casos prácticos contenidos en el capítulo quinto de la Tesis Doctoral de quien suscribe estas líneas:” La catalogación de bienes patrimoniales como servicio público y la participación social como necesidad: Nuevos y viejos objetivos, retos y cauces tras treinta años de competencias de la Junta de Andalucía”. Fuensanta Plata García. Tesis doctoral dirigida por Isidoro Moreno Navarro (Dir. tes.), Teresa Pérez-Cano (Dir. tes.). Universidad de Sevilla (2017). <https://hdl.handle.net/11441/70661>

Histórico Nacional, fuera de Andalucía; La Fundación Federico García Lorca, que hace lo propio con los bienes del poeta universal; el movimiento “Salvemos la Vega” y tantas otras entidades, que ya han echado a andar y han propiciado y fomentado actuaciones de protección y salvaguardia de los bienes patrimoniales, con colaboración, o sin ella, de las distintas instancias administrativas, nos hacen ser optimistas.

Hemos de pensar que estamos en el camino adecuado y que hemos de reivindicar la participación real en estos procesos que tanto tienen que ver con el fomento de nuestra conciencia como andaluces, actuando desde nuestra ciudad, pueblo, barrio o aldea y, aunque este proceso se presente largo, tortuoso y sin modelo, tal como hemos expuesto, tendrá resultados positivos porque en palabras de Moreno (2008: 256): “Habría que devolver a nuestro Patrimonio Cultural su potencial activador de la memoria colectiva y de la conciencia de identidad”.



## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arjones Fernández, Aurora (2015) “Apuntes para un Manual de buenas prácticas para la participación ciudadana en la gestión del patrimonio cultural en Andalucía”. *Periférica: Revista para el análisis de la cultura y el territorio*. Número 16. Ejemplar dedicado a: Periférica internacional. P.p.45-50.

Agudo Torrico, Juan (2012) “Patrimonio etnológico y juego de identidades” en *Revista andaluza de antropología*. Número 2: patrimonio cultural y derechos colectivos.

Carrera Diaz, Gema (2010) “Iniciativas para la Salvaguardia del Patrimonio Inmaterial en el contexto de la Convención UNESCO, 2003: una propuesta desde Andalucía”. En *Revista Patrimonio Cultural de España, El Patrimonio Inmaterial a debate*. P.p. 179-195. Ministerio de Cultura.

Castillo Mena, Alicia (2016) “Relaciones entre ciudadanía y agentes patrimoniales desde la perspectiva de la investigación académica: retos pendientes en la gestión del patrimonio cultural”. En *Revista PH*, 90. Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico. P.206. Junta de Andalucía

Castillo Ruiz, José (2007) “El futuro del Patrimonio Histórico: la patrimonialización del hombre”. En *e-rph*, diciembre 2007 | revista semestral.

Escalera Reyes, Javier, y Agustín Coca Pérez (2013) “Introducción. Participación y ciudadanía en Andalucía” en: *Movimientos sociales, participación y ciudadanía en Andalucía* / coord. por Javier Escalera Reyes, Agustín Coca Pérez. Aconcagua. Sevilla

Font Fábregas, Joan (2005) “Participación ciudadana y decisiones públicas: conceptos, experiencias y metodologías”. En *Participación ciudadana y políticas sociales en el ámbito local*,23.

[http://www.juntadeandalucia.es/administracionlocalyrelacionesinstitucionales/ocms/ocms/anteproyectoleyparticipacionciudadana/ficheros/Participacion\\_Ciudadana\\_Joan\\_Font.pdf](http://www.juntadeandalucia.es/administracionlocalyrelacionesinstitucionales/ocms/ocms/anteproyectoleyparticipacionciudadana/ficheros/Participacion_Ciudadana_Joan_Font.pdf) (consulta 17-06-2017)

González Alcantud, José Antonio (2003) (coord.) “Proemio”. En *Patrimonio y pluralidad: nuevas direcciones en antropología patrimonial*. Diputación de Granada.

Lacomba Avellán, Juan Antonio (2001) “Sobre la identidad de los pueblos”. En VVAA. *La identidad del pueblo andaluz*, pp. 14-24. Defensor del Pueblo Andaluz. Sevilla.

Moreno Navarro, Isidoro. (2012). “La identidad cultural de Andalucía”. En Juan Agudo e Isidoro Moreno (coords.) *Expresiones culturales andaluzas*, pp.13-33. Aconcagua Libros, Sevilla.

\_\_\_\_\_ (2008) (coord.) “La identidad cultural de Andalucía. aproximaciones, mixtificaciones, negacionismo y evidencias”. Fundación Centro de Estudios Andaluces.

Moreno Navarro, Isidoro, y Manuel Delgado Cabeza (2013) *Andalucía: una cultura y una economía para la vida*. Atrapasueños y Autonomía Sur Soc. Sevilla.

Morente del Monte, María (2006) “El concepto actual de Patrimonio Cultural”. En *PH Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*. P.p. 40-43. Número 58, Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico. Junta de Andalucía.

Pérez Alberdi, María Reyes (2008) “Los derechos de participación en los Estatutos de Autonomía reformados recientemente, especial consideración al Estatuto de Autonomía para Andalucía” En: *Revista de Derecho Político*, 179-205. Número73.

Pindado Sánchez, Fernando (2005) “La participación no se improvisa”. *Revista de estudios locales*. 93-103. Número 87. Noviembre-diciembre. Cunal, Madrid.

Plata García, Fuensanta (2020) “La catalogación de bienes patrimoniales como servicio público y la participación social como necesidad: nuevos y viejos objetivos, retos y cauces tras treinta años de competencias de la Junta de Andalucía.”. Junta de Andalucía, Instituto Andaluz de Administración Pública.

Prats, Llorenç (2012) “El Patrimonio en tiempos de crisis”. En *Revista andaluza de antropología. Patrimonio cultural y derechos colectivos*. 2:P.77 y siguientes. ASANA.

Querol, María Ángeles. (2010). “Manual de Gestión del Patrimonio Cultural”. Akal. Madrid

Quintero Morón, Victoria, y Cristina Sánchez Carretero (2017) “Los Verbos de la participación social y sus conjugaciones: contradicciones de un patrimonio Democratizador”. En *Revista Andaluza De Antropología. Patrimonio Inmaterial: Reduccionismos, Conflictos e Instrumentalizaciones* 12:48-69.

[en línea]. *Revista Andaluza de Antropología*, Número 12, marzo de 2017. <http://www.revistaandaluzadeantropologia.org/uploads/raa/n12/quintero.pdf>. P.p. 48-69

Rodríguez Temiño, Ignacio (2010) “Sobre el patrimonio cultural”. En *Sphera Pública. Revista de Ciencias Sociales y de la Comunicación*. Número Especial. Universidad Católica San Antonio de Murcia. Murcia

PÁGINAS WEB

<https://www.juntadeandalucia.es/temas/administracion/participacion/participar-instituciones.html>

<https://www.juntadeandalucia.es/servicios/participacion/normativa/consulta-previa.html>

<https://www.juntadeandalucia.es/servicios/participacion/todos-documentos.html>

<https://dx.doi.org/10.12795/RAA.2021.20.03>

## UNA ANTROPOLOGÍA PATRIMONIAL DE LAS AUSENCIAS: ¿SALVAGUARDAR EL PATRIMONIO INMATERIAL COMO ACUERDO SOCIAL A PARTIR DEL “DIÁLOGO DE SABERES”?

### A PATRIMONIAL ANTHROPOLOGY OF ABSENCES: SAFEGUARDING THE INTANGIBLE HERITAGE AS A SOCIAL AGREEMENT BASED ON THE “DIALOGUE OF KNOWLEDGE”?

**Gema Carrera Díaz**

Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico (IAPH)

Grupo de investigación GEISA

#### RESUMEN

El patrimonio cultural inmaterial (en adelante, PCI), puede ser entendido como un *patrimonio para la vida*. Las manifestaciones sociales que se definen como bienes culturales inmateriales configuran un universo de prácticas mediante las cuales los actores sociales viven y dan sentido a su existencia. Una construcción social dinámica en continua transformación y resignificación. Su salvaguarda depende de una necesaria negociación y diálogo entre saberes en torno a nuestras formas y modos de vida. Frente a la instrumentalización política y económica, la salvaguarda del PCI debería entenderse como principio rector de las políticas públicas que comprometiera el tiempo, personal técnico-investigador, los espacios y medios necesarios para facilitar su gestión contando con los sujetos sociales implicados. Esta concepción colaborativa y coordinada de la salvaguarda la venimos definiendo y construyendo a partir de nuestra experiencia en la gestión del patrimonio inmaterial de Andalucía en sucesivos proyectos de documentación e investigación antropológica.

**Palabras Claves:** Patrimonio Cultural Inmaterial; Planes de Salvaguardia; Diálogo de saberes; Epistemologías del sur; Andalucía.

## **ABSTRACT**

Intangible cultural heritage (hereinafter, ICH), can be understood as heritage for life. The social manifestations that are defined as ICH configure a universe of practices through which social actors live and give meaning to their existence. A dynamic social construction in continuous transformation and resignification. Its safeguarding depends on a necessary negotiation and dialogue between knowledge about our forms and ways of life. In the face of political and economic instrumentalization, the safeguarding of the PCI should be understood as a guiding principle of public policies that compromises the time, technical-research staff, the spaces and means necessary to facilitate its management, counting on the social subjects involved. We have been defining and building this collaborative and coordinated conception of safeguarding based on our experience in the management of the intangible heritage of Andalusia in successive documentation and anthropological research projects.

**Keywords:** Intangible Cultural Heritage; Safeguarding Plans; Dialogue of knowledge; Epistemologies of the south; Andalusia.

## **INTRODUCCIÓN**

El concepto de patrimonio cultural como construcción social se ha ido modificando a lo largo del tiempo, albergando progresivamente una mayor variedad de elementos culturales, nuevas atribuciones de valor y nuevas relaciones con los sujetos sociales que lo definen o a quienes representa. La idea del «patrimonio» entendido como una «cosa» que existe (ya sea un objeto, un lugar o un evento intangible), convive con la de patrimonio entendido como representación o proceso cultural en el que continuamente se negocian, crean y recrean recuerdos, valores y significados culturales. Frente al «discurso patrimonial autorizado» (DPA\_ Authorized Heritage Discourse —AHD—) (Smith, 2011: 39), que entiende el patrimonio como algo que existe realmente y cuyos valores son incuestionables, el patrimonio se construye socialmente (Carrera, 2019). Consecuentemente, este “discurso patrimonial autorizado” legitima también determinadas funciones relacionadas con la identificación y conservación del patrimonio: inventariar, catalogar o restaurar (García Canclini, 1999).

Concebir el patrimonio como proceso y como construcción social, implicaría a su vez resignificar y reorganizar ciertos desempeños, funciones, sujetos y actores patrimoniales. Por otro lado, asumiendo que el patrimonio cultural es por definición un bien común, es lógico pensar que la ciudadanía debería gozar de mayores prerrogativas, tanto en su identificación como en la asignación de valores y en su salvaguarda. La lógica patrimonial

autorizada (Smith, 2006) otorga estas funciones a personas «legitimadas» y «expertas» en determinadas disciplinas mientras que la personas y colectivos que se identifican con este patrimonio cultural son contemplados como sujetos pasivos, público o usuarios de las instancias institucionales, políticas o científicas que legitiman su valor y su función social.

Sin lugar a dudas, continúan conviviendo actualmente en nuestras instituciones patrimoniales, en la academia y en la sociedad estas visiones contrapuestas sobre lo patrimonial. Esta visión vertical y experta del conocimiento está aún vigente en gran parte de las organizaciones patrimoniales y en buena parte de la sociedad. Implicar a la sociedad en la toma de decisiones sobre el patrimonio cultural podría contrarrestar esta dinámica patrimonial autorizada, en muchas ocasiones, fosilizadora (Smith, 2011: 42). Desde esta perspectiva, ¿no sería más coherente respaldar los esfuerzos de la sociedad civil y que las instituciones patrimoniales y la academia mantuvieran un papel de mediación social y acompañamiento en vez de protagonizar, legitimar e instrumentalizar los procesos de patrimonialización?

Asumida esta concepción procesual del patrimonio, las activaciones patrimoniales y los procesos de patrimonialización pueden provenir del Estado, del sector académico, del mercado y, últimamente, de manera especialmente significativa, de la sociedad civil o tercer sector (Quintero, 2009; Hernández, 2003). Según Alguacil (2005), la cultura política existente y las estructuras administrativas y societarias asociadas a la misma deben transformarse radicalmente aplicando principios como el de subsidiariedad, cooperación, coordinación y corresponsabilidad. Ello permitiría plantear algunas preguntas reveladoras sobre los usos sociales otorgados a los bienes históricos (García Canclini, 1999: 24): ¿qué óptica está imperando? ¿cómo se explican estos bienes? ¿quiénes se apropian simbólicamente del patrimonio y cómo participan en este proceso?

En definitiva, si el patrimonio no es realmente una cosa sino una negociación de narrativas, un diálogo de saberes, resultado de un proceso y de una construcción social, las instituciones dedicadas a la gestión patrimonial y en general a todos los actores patrimoniales deberían realizar un ejercicio de resignificación y reorganización (Durán Salado, Isabel y Gema Carrera Díaz, 2017).

Los cuidados y procesos de ayuda mutua, el desarrollo comunitario, la producción de alimentos de forma ecológica, los sistemas de manejo agrícola, pesquero, ganaderos tradicionales son ejemplos de innovación social no reconocidos por la gestión pública en general. Cómo se articulan estas cuestiones en la construcción social del patrimonio en Andalucía es el objeto de este artículo que se basa en mi propia experiencia en la gestión patrimonial desde mi desempeño en el IAPH a través de proyectos de documentación e investigación sobre el PCI de Andalucía.



## 1. LA “PARTICIPACIÓN SOCIAL” COMO DIÁLOGO DE SABERES

Una parte importante de las apuestas actuales en los procesos de patrimonialización consiste en la insistencia de aplicar el principio de co-participación (desde la administración y desde los movimientos sociales), reconociendo los primeros la importancia de los segundos en las dinámicas actuales de la gestión patrimonial. El concepto de participación está presente en los discursos académicos, en los movimientos sociales y en la administración pública. El patrimonio debe seleccionarse, construirse y gestionarse entre los distintos agentes involucrados (Aguilar Criado, 1999; García Canclini 1999; Rosas Mantecón 1999; Carrera Díaz, 2019).

Por supuesto, la “participación social” no neutraliza las discrepancias y enfrentamientos propios de lo patrimonial. De hecho, el patrimonio y los procesos de patrimonialización constituyen un escenario privilegiado para observar el conflicto (Quintero Morón y Sánchez-Carretero, 2017; Rosas, 1999; Sánchez-Carretero, 2016; Jiménez-Esquinas y Sánchez-Carretero, 2015). Conflicto, que por otro lado se intenta mitigar institucionalmente eliminando las posibilidades de representatividad de colectivos amplios y heterogéneos.

Con estas premisas, nos preguntamos ¿existe en Andalucía un marco institucional y legal articulado y coordinado que permita la salvaguarda del patrimonio inmaterial de forma coparticipada? ¿Existen las condiciones para que desde los distintos ámbitos institucionales se apliquen procedimientos técnicos y metodologías para garantizar la participación social de los grupos sociales vinculados a estas actividades y expresiones en toda su heterogeneidad y apoyar o acompañar su participación en la toma de decisiones? ¿Son atendidas las aportaciones y tenidos en cuenta los conocimientos de los portadores y protagonistas del patrimonio inmaterial en las políticas públicas relacionadas con la cultura en sentido amplio?

En el caso del patrimonio inmaterial y los objetos y espacios patrimoniales vinculados, el paradigma participativo es especialmente significativo. Lo que se define como bienes culturales inmateriales configuran un universo de prácticas mediante las cuales los actores sociales viven y dan sentido a su existencia. El patrimonio inmaterial es, en definitiva, un *patrimonio para la vida* y su salvaguarda depende de una negociación y diálogo entre saberes y formas de poderes muy diversos.

Se hace necesaria una aproximación al PCI desde una visión comprensiva que nos permita hilar sus distintas vertientes y significados y defender sus múltiples y variadas funciones sociales, ambientales y culturales a partir de la innovación social.

Los oficios artesanales tradicionales que se mantienen y transmiten de generación en generación constituyen formas de proporcionar medios de subsistencia a muchas personas y familias y son una fuente de creatividad y de innovación frente a los cambios; contribuyen a la soberanía alimentaria, al bienestar y a la calidad de la salud.

Algunos ejemplos de ello son:

- el sistema de gestión sostenible del agua de las comunidades de regantes, la ingeniería y la repartición de aguas en las comarcas de Filabres o de las Alpujarras;
- los métodos educativos aplicados por las comunidades a la gestión de los recursos naturales del corcho, de la ganadería segureña, de la producción quesera, de la apicultura, del sistema de cultivo en terrazas, del secado de uvas pasas en las pendientes de los montes de la Axarquía;
- la gestión del ciclo de la vida humana, la resolución de conflictos y tensiones; su contribución a la inclusión y la cohesión social mediante el sistema de rituales festivos;
- la contribución a la biodiversidad mediante el cultivo de variedades de especies y semillas que constituyen recursos genéticos agrícolas frente al monocultivo impuesto por las políticas agrarias comunitarias;
- los conocimientos de los pescadores artesanales, su observación de los procesos migratorios, de las estaciones, de las corrientes y mareas pueden ser útiles para solucionar problemas de biodiversidad marina como es el caso de los corrales de pesca de la Costa Noroeste de Cádiz.

Esta reflexión parte de las teorías y conceptos relacionados con la “Epistemología del Sur” (Boaventura de Santos, 2011) poniéndolos en relación con mi desempeño en torno al PCI de Andalucía. Si la epistemología del sur entiende que la comprensión del mundo exige la búsqueda de conocimientos y criterios de validez que otorguen viabilidad y credibilidad a otras prácticas cognitivas diversas a la de la ciencia moderna, que ha eliminado otras formas válidas de conocimiento, del mismo modo, entiendo que el patrimonio cultural, en determinados momentos, ha servido como instrumento para las epistemologías dominantes y es producto de ellas (concepto patriarcal occidental). Sin embargo, como construcción social que es, también se ha transformado y resignificado y actualmente puede servir como una herramienta de transformación social y de visibilización de grupos sociales subalternos con capacidades y conocimientos ignorados por la práctica y la gestión patrimonial en diferentes contextos políticos y culturales, y en concreto, en Andalucía.

En este marco, mi objetivo fundamental en el trabajo que desempeño como antropóloga en una institución patrimonial, ha sido responderme a la pregunta de cómo es posible desde la gestión y documentación del patrimonio convertir lo que es significativo culturalmente para un colectivo, en patrimonialmente relevante, sin conservadurismos ni reduccionismos, amortiguando las dificultades que se les plantean desde el mercado, la administración u otras agencias, incluida la propia comunidad.

Del mismo modo, desde los estudios en la Universidad de Coimbra en torno a la Epistemología del Sur, se afirma que la ciencia moderna como conocimiento autorizado con capacidad para sancionar unilateralmente al resto de conocimientos válidos ha producido una pérdida de saberes y de capacidad de auto referencia en las comunidades silenciadas por los procesos de colonización, considerándose los suyos como saberes inferiores o inexistentes.

Desde esta óptica, nos desplazamos al contexto del patrimonio inmaterial, al ámbito de los oficios artesanales. Como ha puesto de relieve Esther Fernández de Paz (2006), la historia demuestra que el término “arte” entendido durante la Edad Media, como “método para hacer bien una cosa” o el “conjunto de reglas de una profesión” también es una construcción social cuyas atribuciones de valor han ido cambiando a lo largo del tiempo. La industrialización supuso el menosprecio del control de las actividades artesanales por parte de las organizaciones gremiales, pues estas podían significar una cortapisa a la libertad productiva y comercial que iba imponiendo en Europa el capitalismo. La idea de progreso y modernidad sirvió como nueva forma de menospreciar la artesanía, sus conocimientos y sus productos, por obsoletos. El individualismo y la desaparición del control gremial, había fomentado además la consolidación del nuevo concepto de “Arte” ligado a la idea del genio creativo individual y “libre” (Fernández de Paz, 2006).

En este nuevo sistema de valores, los saberes y conocimientos tradicionales y colectivos dejarían de tener valor no solo para la ciencia moderna sino también para el ámbito “humanístico- artístico” y su concepción burguesa de la cultura que se impondrá también durante un largo periodo en la construcción social de lo patrimonial. Lo que explica que haya predominado hasta la actualidad el “discurso autorizado de patrimonio”, relacionado con este concepto elitista de cultura que otorgaba valor intrínseco a los objetos y espacios de las élites nobiliarias, eclesiásticas o militares, occidentales, valorados por su materialidad, rareza, antigüedad, prestigio de autor, belleza estética, singularidad, produciéndose de la misma forma una eliminación de objetos, saberes conocimientos y prácticas no considerados válidos y produciéndose una constante eliminación de saberes, conocimientos y expresiones culturales de grupos sociales subalternizados.

A partir de estas premisas y de los proyectos de documentación e investigación que vengo desarrollando en el IAPH (2000-2021) surgen las reflexiones que intentaré reflejar a lo largo de este artículo. Entre los proyectos, actuaciones e investigaciones que me llevan a estas reflexiones, se encuentran:

- El *Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía* (APIA) (2009-2014) y los Seminario de Patrimonio Cultural Inmaterial I (2016) y II (2017)
- El proyecto *Red Pesca: Red para la salvaguarda del patrimonio inmaterial marítimo pesquero* (2019);

- El proyecto PES-PCI: Guía metodológica para el diseño de Planes Especiales de Salvaguarda del PCI y III Seminario de Patrimonio Inmaterial: los planes de salvaguarda del PCI como acuerdo social (2021). Estos dos últimos financiados por el Instituto del Patrimonio Cultural de España en el marco de las ayudas en concurrencia competitiva para proyectos de salvaguarda del PCI (2019 y 2020 respectivamente);
- El recién iniciado *LAPat: Laboratorio abierto de Patrimonio cultural*. Financiado por el Plan Andaluz de Investigación, desarrollo e Innovación (PAIDI, 2018).



**Imagen 1:** José remienda las redes. Fuente: Gema Carrera Díaz. Fondo gráfico IAPH

En todos ellos he intentado analizar y cuestionar nuestro propio desempeño e identificar las mejores fórmulas para que la participación social en la gestión y generación de conocimiento sobre patrimonio cultural, antes que ser un discurso meramente cosmético, pueda servir como herramienta para reconocer las fracturas (Quintero Morón y Sánchez-Carretero, 2017) y proponer alternativas y espacios de encuentro en torno al patrimonio cultural entendido como bien común.

Por ello, es necesario analizar y evitar que se instrumentalice el PCI con objetivos políticos, económicos, turísticos....; y encontrar el modo de impulsar las activaciones patrimoniales que constituyen un proceso de aprendizaje y de construcción social del conocimiento que de forma integradora contribuyen a generar comunidad, constituyendo un factor de



resistencia a la homogeneización cultural y un modo de garantizar la diversidad cultural y biodiversidad.

Un ejemplo de ello, son los corrales de pesca de Chipiona, recogidos en el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía (en adelante, APIA) y estudiados en profundidad en el proyecto RedPesca (2019). Estos constituyen un ejemplo de ese entender la defensa del patrimonio como un *patrimonio para la vida*. Nos hace plantearnos como para sobrevivir, no solo económicamente sino también simbólicamente como colectivo, *catadores* y *mariscadores*, relacionados con el espacio en el que habitan, el litoral, superan las transformaciones políticas y económicas de su entorno y continúan su actividad resignificándola y adaptándola a los discursos conservacionistas, reguladores, patrimonialistas medioambientales y culturales y a las normativas dominantes sobre su espacio para poder seguir realizándola, siendo capaces de generar un modelo de gobernanza y de autogestión del litoral que les permita seguir siendo lo que no pueden dejar de ser: *mariscadores* y *catadores de corral*. Es el afecto que le tienen a su forma de vida, a su entorno y a su cultura, y no su rentabilidad económica, lo que explica su capacidad para activar un proceso de patrimonialización y de resignificación como colectivo que se siente identificado con una actividad: el marisqueo a pie en los corrales de pesca.

Este es uno de los casi 2000 manifestaciones recogidas en el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía que me hacen plantearme una cuestión fundamental: ante la diversidad y riqueza que caracteriza a la cultura andaluza, cómo podemos dar visibilidad a través del Patrimonio Inmaterial a estos conocimientos de grupos sociales históricamente silenciados, con más o menos fortaleza en sus voces y con más o menos capacidad de ser interlocutores reconocidos por las agencias institucionales, políticas y económicas que sí tienen capacidad de decidir.

Se trata de activar una Antropología patrimonial de las emergencias y de las ausencias que intente analizar las condiciones que han llevado a estos saberes subalternos a subsistir a pesar de los obstáculos circundantes y continúan estando vigentes ante otras formas de comportamiento dominantes que compiten con ellas.

## **2. ¿EL GIRO PARTICIPATIVO DEL PATRIMONIO INMATERIAL?**

### **2.1. Las comunidades y grupos en la Convención UNESCO para la Salvaguarda del patrimonio inmaterial**

Una de las novedades de la Convención de 2003 es la integración teórica de la sociedad civil y la participación social en la construcción, identificación y salvaguarda del patrimonio, como no podría ser de otra manera cuando nos referimos a manifestaciones culturales vivas protagonizadas y salvaguardadas por sus propio detentadores, algo que proviene tanto de la influencia de la perspectiva del *public*

*folklore* americano (Bortolotto 2007) y de la tendencia actual hacia el “buen gobierno” o “gobernanza” como una forma de amortiguar la falta de legitimidad del Estado. Ello tiene también relación con la participación de las comunidades indígenas en el derecho internacional relacionado con la protección medioambiental o los derechos humanos (Blake, 2009) y que se ha integrado en el ámbito de las políticas culturales (Hufford, 1994).

La importancia teórica de la “comunidad” para la identificación y salvaguardia del patrimonio inmaterial es fundamental para la convención de 2003. La propia definición del PCI se hace en relación a la relevancia identitaria para la comunidad, grupos o individuos (2003: art.2); la comunidad debe participar en los procesos de identificación y definición de su PCI (2003: art. 11.b); en el marco de sus actividades de salvaguardia del PCI, cada Estado Parte tratará de lograr una participación lo más amplia posible de las comunidades, los grupos y, si procede, los individuos que crean, mantienen y transmiten ese patrimonio y debe asociarlos activamente a la gestión del mismo (2003: art 15) (Carrera Díaz, 2016).

La Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial (UNESCO, París, 2003) (en adelante, la convención) irrumpe así con fuerza en el panorama patrimonial 30 años después de la Convención del Patrimonio Mundial (1972). La reflexión sobre el eurocentrismo y el desequilibrio global de su primera Lista<sup>1</sup> desembocará en una reformulación total del concepto de “Salvaguarda”<sup>2</sup> más participativa, centrada en las “comunidades” y sus conocimientos. Sin embargo, este avance es muy relativo, más cosmético que real y plantea varios problemas dada la intermediación administrativa estatal. La salvaguarda debería comportar un proceso de negociación entre los distintos agentes. La participación en la misma debería un derecho y una obligación de las partes basada en el necesario disenso pero que debería conducir a un acuerdo social y administrativo.

---

1. En este período comprendido entre una y otra, se han ido generando documentos internacionales, que reflejaban previamente algunos de los principios que más tarde recogería la Convención como la Declaración de México sobre los principios que deben regir las Políticas Culturales (MONDIACULT, México, 1982), las Recomendaciones sobre la Salvaguardia de la Cultura Tradicional y Popular (UNESCO, París, 1989), o la Declaración Universal UNESCO sobre la Diversidad Cultural (UNESCO, 2001), entre otros.

2. La “salvaguardia” comprende las medidas encaminadas a garantizar la viabilidad del PCI, como son fundamentalmente la identificación, la documentación, la investigación, la preservación, la protección, la promoción, la valorización, la transmisión y la revitalización de este patrimonio en sus distintos aspectos.



El término “comunidades” es un término demasiado vago y parece aludir a una idea de comunidad homogénea. Ni éstas son homogéneas ni están tan cohesionadas como aparentan los discursos que se plantean en los formularios de UNESCO para cumplir con los criterios de cohesión que exigen las directrices operativas de la Convención. En muchas ocasiones, las pretendidas “comunidades” no están representadas, ni participan tanto como debieran, ya que no son reconocidas o no se han generado los mecanismos de participación adecuados para ello. Razones todas que manifiestan el riesgo evidente de instrumentalización política ligados a estos procesos de patrimonialización (Bortolotto, 2008; Hertz, 2015). En los procesos de candidaturas, ya sean de UNESCO, estatales o en nuestro caso, andaluzas, se aprecia una dificultad para la delimitación de las comunidades y los grupos que detentan la expresión cultural. En estos casos las iniciativas suelen venir realizadas por instituciones y la participación es difícilmente demostrable, quedándose en una declaración parcial y formal de algunos representantes. Por lo que, en ocasiones, no sólo se inventa la tradición, sino también a la comunidad portadora y los valores de la manifestación.

También suelen ser habituales los conflictos, tensiones y desequilibrios de poder en su interior, incluso dentro de las más pequeñas y esto puede implicar conflictos de apropiación simbólica contrapuestas, lo que por otra parte es completamente lógico. Esto ocurre en ocasiones, no solo en los rituales, sino también en determinados oficios (caleros de Morón de la Frontera; carpinteros de ribera...). ¿Es el disenso un problema para la salvaguarda? ¿existe algún proceso de patrimonialización que no lleve implícito conflictos y desacuerdos? El conflicto en sí, no tiene porqué ser un problema. Antes, al contrario, el no considerarlo o intentar ocultarlo puede generar un problema aún más grave para la continuidad de las manifestaciones.

Aunque la Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial de UNESCO se ratifica en 2006, en España ya existían instrumentos jurídicos que regulaban este tipo de patrimonio cultural como la Ley estatal 16/1985, de 25 de junio, del Patrimonio Histórico Español las 17 legislaciones autonómicas posteriores, que en su mayor parte son anteriores a la Convención. No obstante, en muy pocas ocasiones se vislumbra en los textos legales que generan las administraciones de cultura las aportaciones teóricas que en materia de concepto, principios de participación de las comunidades y medidas de salvaguarda propone la Convención de 2003 (Plata, 2020; Rioja, 1996; Carrera, 2016). La mayor parte de los expedientes de protección se han realizado en los últimos 10 años (2009-2020), por lo que el recorrido institucional en

relación a este tipo de patrimonio es prácticamente inexistente en lo que a protección y salvaguarda se refiere.

Por otro lado, el Estado a raíz de la reciente Ley estatal 10/2015 para la salvaguarda del patrimonio inmaterial puede declarar, más allá de sus competencias, “Manifestaciones Representativas del Patrimonio Cultural Inmaterial”. Figura que doce años después de la convención sigue legitimando una forma de concebir la gestión del patrimonio completamente alejada de criterios y principios de participación social impulsadas desde abajo hacia arriba y con una clara intención de defender procesos de patrimonialización reduccionistas, verticales e instrumentalistas, dirigidos a fines partidistas para la creación de una marca “España” que más que vertebrar genera nuevas ausencias y silencios en pos de una visión economicista y homogénea de la cultura dentro del Estado.

## **2.2. La triple activación del Patrimonio Cultural Inmaterial en Andalucía**

Al tiempo que se producían transformaciones en las políticas culturales internacionales (UNESCO, 1982, 1989, 2003), éstas se generaban también el contexto del Estado español (Ley 5/1985) y más tarde, en los instrumentos generados en el ámbito competencial de las CC.AA., siendo Andalucía una de las comunidades autónomas pioneras en el desarrollo de un concepto ampliado de patrimonio cultural que incorporaba el valor etnológico en su legislación (Ley 1/1991 de Patrimonio Histórico de Andalucía).

El I Plan General de Bienes Culturales de Andalucía reconocía el valor referencial del patrimonio cultural andaluz y generaría también una de las instituciones de la administración autonómica andaluza, que de forma más temprana incorporó la antropología como disciplina de su equipo de especialistas, el Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico (IAPH). En Andalucía se modificó la primera ley 1/1991 de Patrimonio Histórico con la Ley 14/2007 de Patrimonio Histórico de Andalucía. Una Dirección General de Bienes Culturales más “histórico-artística” y menos antropológica perdió la oportunidad para reformar realmente esta ley y convertirla en un instrumento adaptado a su tiempo y a las nuevas construcciones sociales en torno al patrimonio cultural. Si el patrimonio etnológico en la anterior ley fue abordado de forma pionera y amplia, bajo el paraguas del I Plan General de Bienes Culturales, en este caso se hizo de forma plana y obtusa. Se restringió la amplitud de su definición dejando fuera a las actividades y se diseñaron medidas indirectas de protección de actividades a través de los ámbitos territoriales asociados que resultaron positivas pero cortas, insuficientes y en absoluto adaptadas a los nuevos conceptos de salvaguarda de la Convención que ya se había ratificado por parte del Estado.

Es decir, una reducción materialista-objetual de la protección muy alejada de la necesidad de concertación y acuerdo con otras políticas sectoriales y de las medidas directas, activas y participadas que necesita el PCI para actuar sobre los procesos sociales, los conocimientos y su relación textural y no sólo sobre los objetos. Paradójicamente, cuando se ha hecho necesario proteger realmente el espacio para salvaguardar una actividad como es el caso de la *Carpintería de ribera en la playa de Pedregalejo*, y en concreto la actividad de la carpintería de ribera en el Astilleros Nereo de Pedregalejo, no se ha hecho uso de esta prerrogativa que permite la ley y que garantizaría la continuidad del Astilleros en su ubicación actual frente a la amenaza gentrificadora y los intereses de turistización que se sigue produciendo en Málaga en detrimento de su cultura marenga.

Por otro lado, hemos observado en general, no solo en Andalucía, la persistencia de la verticalidad en la gestión con la preponderancia de las visiones expertas, con una atribución de valores que continúa haciendo énfasis en lo monumental, material, singular, y estético y con un concepto de protección y unas herramientas legales adaptadas a estos valores. La presencia de personal con formación en Antropología social y el uso del método etnográfico en las Delegaciones provinciales de cultura es actualmente inexistente. La protección, más allá de los discursos, sigue presentando una tendencia al mero reconocimiento simbólico o permanece más vinculada al mantenimiento de los objetos que a las acciones emprendidas por o para los grupos sociales, sus conocimientos, sus expresiones, sus técnicas, sus formas de vida.

Muy pocas veces se ponen en marcha medidas comprometidas y omnicomprensivas que impliquen la coordinación intersectorial entre administraciones públicas (costas, medio ambiente, artesanía, educación...), y de todas éstas con la sociedad, haciendo mucho más participativas las decisiones que puedan implicar modificaciones profundas en los modos de vida y de trabajo de muchos colectivos, en los ecosistemas en los que estos se desarrollan y en sus culturas del trabajo, como hemos podido comprobar con el proyecto RedPesca (Florido del Corral y Carrera Díaz, 2019).

Considero que la acción de documentación del PCI, desde una perspectiva antropológica y holística, como se ha realizado en el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía o en otros proyectos derivados del mismo, puede servir como instrumento para descubrir, activar, reactivar o colaborar en procesos de patrimonialización dirigidos a la salvaguarda de procesos o actividades importantes para determinados colectivos. Algunos ejemplos de ellos son la producción artesanal de cal en Morón (Sevilla), la actividad pesquera

artesanal en la costa gaditana, la guitarrería en Granada, la producción de embutidos y la matanza doméstica en la Sierra de Huelva, la producción quesera en los Montes de Granada, la producción de pasas en la Axarquía, el toque de campanas de Utrera o las salinas de interior en Puerto Serrano (Cádiz), Prado del Rey (Cádiz) o en Utrera (Sevilla). En torno a estas interacciones y activaciones patrimoniales de la cultura seguramente intervengan también colectivos con otros intereses diversos que el de la lógica identitaria, ambientalista o cultural que es necesario identificar y distinguir, no siempre con acierto (Moreno y Agudo, 2012).

Muchas veces, los ecos de todas estas voces interactúan y se retroalimentan positivamente. La ampliación del concepto de patrimonio por parte de las políticas culturales, surge de la constatación de una diversidad cultural no representada suficientemente por un restrictivo concepto de patrimonio y de la constatación de la existencia de grupos sociales que reivindican efectivamente esta ampliación. La creación de una figura patrimonial en Andalucía como el *Lugar de Interés Etnológico*, *Actividad de Interés Etnológico* o el concepto de *patrimonio cultural inmaterial*, se convierten en una potencial herramienta de reivindicación para un movimiento social. Estos instrumentos pueden servir para poder defender mejor, aunque no del todo, un barrio, un patio de vecinos, una huerta tradicional y todo el sistema creado en torno a ella, un astilleros de carpintería de ribera, o una fábrica de vidrios de la especulación urbanística o de la terciarización y turistización de la economía (Hernández Ramírez, 2002a, 2002b; Quintero, 2009). Esas activaciones se dan ante situaciones de riesgo provocadas por diferentes motivos, casi siempre relacionados con la “globalización del mercado”: especulación urbanística, turistización y terciarización de los centros históricos y de las zonas rurales y costeras o normativas sectoriales de diversa índole que impiden o regulan el desarrollo de estas actividades obstaculizando su continuidad sin atender a sus valores culturales, ambientales, paisajísticos.

En Andalucía hay algunos casos paradigmáticos de este tipo de elementos culturales afectados por estas causas y sujetos a activaciones patrimoniales realizadas desde la sociedad civil: como es el caso de la ya señalada Carpintería de Ribera de Astilleros Nereo y Playa de Pedregalejo en Málaga, a su vez relacionado con la prohibición del arte de pesca de jábega, o los corrales de pesca de la costa noroeste gaditana, en los que se prohibió el marisquero a pie en un determinado periodo; o bien, algunos están afectados por la especulación edilicia y la gentrificación producida a consecuencia de esta en los centros históricos que terminan por desplazar a los vecinos tradicionales de las viviendas y locales comerciales, artesanales o instalaciones fabriles: Corrales de vecinos de San José, La Encarnación y Plaza del Pumarejo (Sevilla).



**Imagen 2:** Carpintería de Ribera. Málaga. Fuente: Eva Cote Montes, 2013. Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía. Fondo Gráfico IAPH

Hemos podido comprobar que la mera protección legal, no garantiza suficientemente, de momento, la continuidad de estas actividades. Es por ello, que se hace necesario repensar estos instrumentos e implementar algunos nuevos como los “*Planes de Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial*” empleados también de forma temprana y pionera en algunos países latinoamericanos con una larga trayectoria en la gestión del PCI como es el caso de Brasil o de Colombia (CRESPIAL, 2020).

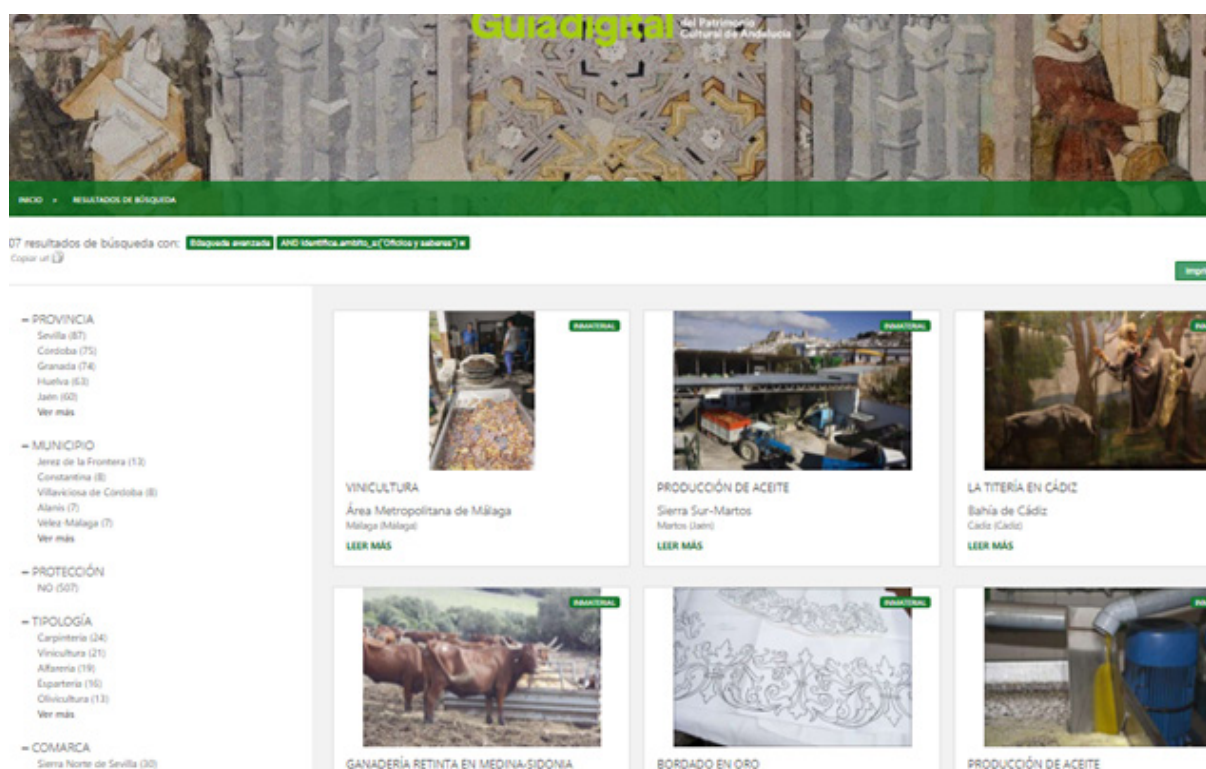
### **3. HACIA LA CONSTRUCCIÓN DE PLANES DE SALVAGUARDA DEL PATRIMONIO INMATERIAL.**

Ante los riesgos que amenazan a las manifestaciones que integran el PCI, como la instrumentalización política, la apropiación indebida de bienes comunes, la turistificación, la homogeneización cultural, la presión económica o la degradación medioambiental, así como los reduccionismos esencialistas, economicistas o materiales-objetuales (Carrera, 2016), en las prácticas de la gestión, nos planteamos la necesidad de crear un instrumento de salvaguarda que vaya más allá o complemente el instrumento burocrático de protección.

Durante la elaboración del APIA, hemos podido comprobar como la sectorización administrativa y la falta de coordinación entre diferentes agentes puede producir



contradicciones en la gestión patrimonial que inciden muy negativamente sobre los grupos sociales, sus conocimientos, su economía y su cultura. Los colectivos involucrados en las actividades documentadas (personas productoras, artesanas, pastores, pescadores, ganaderas, productores de queso, artesanas y artesanos...) no logran comprender por qué se eliminan o limitan las posibilidades de continuar viviendo de estas actividades productivas íntimamente ligadas al territorio y con las que se identifican. Por el contrario, se relegan sus territorios a actividades terciarias relacionadas con el turismo, convirtiendo a los productores en meros actores de lo que fueron. Por ello, convencidos de que existen otras formas de apoyar la continuidad de estas actividades primarias y de transformación y de que son los grupos sociales, heterogéneos y dinámicos quienes conducen fundamentalmente a su salvaguarda mediante su práctica, celebración, producción y transmisión, situamos a los agentes (individuales o colectivos) en el centro de nuestro interés.



**Imagen 3:** Resultado de Búsqueda de Patrimonio Inmaterial. Oficios y Saberes. Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía. Guía Digital del Patrimonio cultural IAPH

Como decíamos al principio, los artífices de la salvaguarda de este patrimonio cultural son los grupos sociales, heterogéneos y dinámicos mediante su práctica, celebración, producción y transmisión. La salvaguarda del “patrimonio inmaterial” se basa en activar y cuidar los procesos de transmisión entre las generaciones o los grupos por parte de los colectivos que lo producen, siempre que siga siendo importante



para ellos. Ello implica que el principal sujeto de salvaguarda de una actividad, o de un conocimiento es el colectivo que lo detenta o produce. Por lo tanto, es prioritario:

- identificar los sistemas por los que la propia comunidad garantiza de forma tradicional y siempre creativa, la transmisión y por tanto la salvaguarda de su patrimonio, aunque paradójicamente, esto consista en transformarlo.
- analizar los posibles riesgos, especialmente los que impliquen situaciones de mayor vulnerabilidad por dificultades en el proceso de transmisión debido a causas exógenas a los propios protagonistas
- atender a aquellos elementos de cuya continuidad dependa la supervivencia de ciertos ecosistemas y la supervivencia, no sólo económica sino también simbólica, de un grupo social.

Por ello, frente a los riesgos que atañen al PCI, la salvaguarda de estas manifestaciones culturales debe partir del respaldo de un marco institucional claro, con instituciones culturales dedicadas a esta labor, con capacitación técnica y científica relacionada con la perspectiva holística de la antropología social, y con la capacidad de articular y vertebrar los acuerdos necesarios entre las distintas administraciones y normativas que están implicadas en la salvaguarda del PCI para evitar contradicciones entre las mismas.

### **3.1. Los Seminarios de Patrimonio Inmaterial de Andalucía.**

Tras la realización del APIA iniciamos desde el IAPH otros proyectos para determinar cómo debían construirse estos instrumentos. Por ello, en febrero de 2016 pusimos en marcha el *I Seminario de Patrimonio Inmaterial de Andalucía: el Atlas del patrimonio inmaterial, un viaje de ida y vuelta*, que reunió a representantes de actividades artesanales del sector agropecuario y pesquero de Andalucía. Partiendo de la experiencia previa del IAPH, en el seminario se analizaron los riesgos y valores relacionados con determinados oficios y saberes tradicionales vinculados con el aprovechamiento de recursos primarios, buscando elaborar las *I Recomendaciones para la Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial* (Carrera, 2016; IAPH, 2016).

Los objetivos del mismo eran diseñar un espacio estable de diálogo, debate y colaboración entre los responsables públicos y privados para la gestión del patrimonio inmaterial de Andalucía; diagnosticar qué problemas afectan al PCI en el contexto socioeconómico global.; proponer estrategias integradoras y socialmente participativas; equiparar el conocimiento tradicional al conocimiento técnico-experto y otorgarle protagonismo alterando así de forma práctica y simbólica la jerarquía de saberes y conocimientos del “discurso patrimonial autorizado” y la ciencia moderna como única forma de pensamiento y conocimiento válido.



**Imagen 4:** Catadores de corral de Chipiona. Asociación JARIFE: I Seminario de Patrimonio Inmaterial de Andalucía (2016). Fondo Gráfico IAPH.

La continuidad de estas actividades no radica en una protección fosilizadora o en su conversión en un mero atractivo turístico, sino en favorecer esa capacidad continua de adaptación a los cambios sociales, políticos y económicos que afectan a sus protagonistas y a las estrategias que estos generan de forma consuetudinaria y basadas en la experiencia, siendo respuestas innovadoras y creativas. En muchas ocasiones, las administraciones competentes en materias relacionadas con diferentes actividades productivas (agricultura, montes o actividades forestales, medio ambiente, artesanía, cultura...) han aplicado políticas, planificaciones y normas desde visiones reduccionistas sin atender a las relaciones entre las mismas. Ello ha complicado la resistencia de sus protagonistas y ha obstaculizado, de forma consciente o inconsciente, su reproducción social con los consecuentes costes culturales, sociales, económicos y ambientales que ello implica.

En el seminario se identificaron algunos valores comunes como el afecto que por los saberes y oficios tradicionales expresan sus protagonistas así como la apropiación simbólica del medio en el que lo desempeñan (mar, tierra...); la importancia de la transmisión oral del conocimiento y la necesidad de reconocimiento profesional, de nuevas formas de aprendizaje y de organización colectiva. Una de las grandes amenazas detectadas es la

escasa valoración prestada a estos conocimientos por parte de los centros de decisión, poder y demanda. Uno de los principales problemas identificados fueron los normativos y burocráticos relacionados también con la falta de formación de técnicos y la acción de tabula rasa que ejercen las legislaciones, eliminando conocimientos tradicionales de gran valor cultural y ambiental al prohibir actividades productivas de mayor y menor impacto en una misma norma; o debido a la aplicación de las normativas europeas sin tener en cuenta excepciones (producción artesanal de quesos, pesca artesanal...) y sin abrir la ventana a la flexibilidad que todas ellas contemplan. Relacionado con ello, se identificó como un problema estructural, la distribución desigual de la tierra en Andalucía “*la tierra, que está muy mal repartida*” y el desequilibrio profundo e insalvable provocado por las políticas agrarias a partir de esta desigualdad. Continuamente fue reivindicado el papel de la mujer en la transmisión de oficios y saberes al tiempo que su escasa visibilidad y reconocimiento.

Este encuentro fue clausurado “de repente” con versos improvisados de dos troveros, poetas y campesinos alpujarreños de la Contraviesa.

Lo cual sirve de nexo de unión con la segunda iniciativa que en esta misma línea desarrollamos dos años después centrándonos en la salvaguarda de la música tradicional andaluza con el *II Seminario de Patrimonio Inmaterial de Andalucía: los sonidos silenciados* (2018). El objetivo fue difundir los valores de la música tradicional andaluza, la riqueza de su creatividad colectiva, la diversidad de expresiones musicales y el dinamismo de las mismas con la intención de debatir qué problemas afectan a algunas de estas actividades en el contexto actual y qué estrategias se desarrollan en torno a las mismas por parte de diferentes agentes: protagonistas, administración, expertos, agentes locales. El II Seminario supuso un encuentro lleno de vivacidad y creatividad, de intercambio fértil de ideas, repertorios, creaciones musicales y dancísticas tradicionales pero extraordinariamente vivas, problemas y estrategias de continuidad. Se celebró en diversos escenarios de la ciudad que representaban simbólicamente a través de los espacios de la ciudad a diversos tipos de agentes patrimoniales:

- El propio Monasterio de la Cartuja, sede del IAPH acogió diversas mesas redondas sobre manifestaciones musicales de todo el ciclo festivo de diversos puntos de Andalucía donde los ponentes fueron siempre los protagonistas de este patrimonio cultural.
- La sala expositiva Antiquarium albergó una exposición sobre la temática e instrumentos musicales así como una mesa redonda sobre construcción de instrumentos musicales de la música tradicional andaluza;
- Una sala del teatro Joaquín Turina sirvió como espacio para un encuentro entre troveros de la Alpujarra y raperos de Sevilla. Permitió acercar a jóvenes atraídos

por el rap, al repentismo de quintillas y décimas improvisadas de la Alpujarra granadina y almeriense.

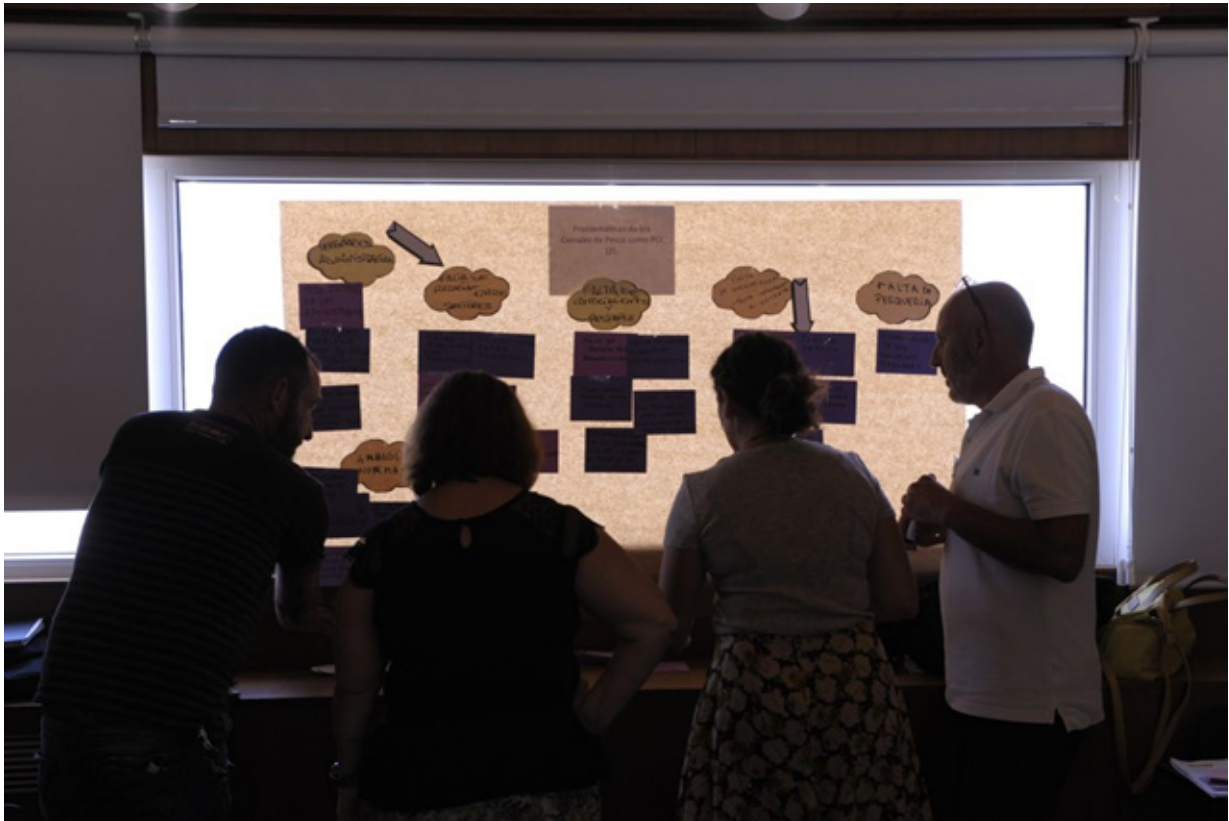
- La Casa del Pumarejo, edificio declarado Bien de Interés Cultural, símbolo de la lucha social y su activación patrimonial frente a la inacción de la administración ante la gentrificación urbana del centro de Sevilla acogió a una mesa redonda formada por colectivos de mujeres que representaban distintas manifestaciones de la música tradicional andaluza (Corraleras de Lebrija; cruceras o serranas de las Cruces de Almonaster la Real (Huelva) y romanceras de las zambombas de Arcos de la Frontera). La importancia de la Mujer en la transmisión de la tradición oral fue celebrada en el verdadero sentido de la palabra, en la Casa Grande del Pumarejo que permitió generar la atmósfera idónea, para que el afecto entre estos patrimonios terminara convirtiéndose en una fiesta no impostada que hizo sonar a una buena parte de los sonidos silenciados de la música tradicional andaluza.

### **3.2. El Proyecto Red Pesca. Plan de Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial marítimo Pesquero (2020)**

El Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico en colaboración con investigadores del departamento de Antropología de la Universidad de Sevilla (David Florido del Corral) formuló en el mes de octubre de 2018 el proyecto *REDPeScA Redes para la Salvaguarda del PCI pesquero-marítimo andaluz*, que recibió una ayuda del Ministerio de Cultura y Deportes en régimen de concurrencia competitiva para proyectos de salvaguarda del PCI, correspondientes a 2018 (Orden de 17 de septiembre de 2018 del Ministerio de Cultura y Deporte).

Este Plan de Salvaguarda se concebía como una herramienta de planificación, a través de un modo de trabajo colaborativo y basado tanto en el conocimiento y las expectativas de actores sociales, como de las agencias gubernamentales, como de especialistas en la materia patrimonial. Línea de trabajo que ya habíamos iniciado con los seminarios de patrimonio inmaterial: “promover un modo de gobernanza en esta materia, mediante la comunicación entre los agentes sociales interesados y la administración y promoviendo un modo de aproximación más coordinada y congruente entre las distintas agencias gubernamentales que tienen competencias en las actividades marítimo pesqueras”.

Ello ha permitido realizar un diagnóstico para conocer el patrimonio cultural marítimo-pesquero actualmente documentado, protegido, tutelado y/o inscrito en las distintas figuras de protección patrimonial, como los objetivos y criterios usados en esas acciones de tutela aportando una aproximación sobre los desafíos, objetivos e intereses de la Administración, así como de las problemáticas locales y los efectos esta tiene en la población afectada.



**Imagen 5:** Taller participativo. Los corrales de pesca en la costa noroeste como Patrimonio Cultural Inmaterial. Valores, riesgos y medidas de salvaguarda.

Para la realización de este diagnóstico se ha dividido el territorio costero andaluz en dos campos de estudio o áreas de influencia diferentes: la Costa Atlántica y la Costa Mediterránea Andaluza, que ha posibilitado la conveniencia de la elección de una actividad etnológica concreta como caso de estudio: a) los corrales de pesca de la costa noroeste de Cádiz (CE1); b) los artes de tiro desde la playa de la costa de Málaga (CE2).

En ambos casos se han iniciado procesos de patrimonialización diversos por parte de agencias locales que han sido aprobadas o están en proceso por parte de la Administración. Al ser distintas las figuras normativas elegidas, puede dar pie a interesantes puntos de contraste. En ambos casos nos enfrentamos a actividades de gran importancia histórica, paisajística, cultural, que están en riesgo, o afrontando problemáticas de distinta consideración.

Un taller participativo para el CE1 nos permitió aplicar principios como la transferencia de experiencias y conocimientos con la inclusión de las perspectivas y saberes de los distintos actores involucrados. Consideramos que la inclusión de estas metodologías participativas puede convertirse en una buena práctica en el modelo de Plan Estratégico de Salvaguarda que estábamos poniendo a prueba. Para lo cual se hizo necesario la realización de un mapa de actores que representara a todo el abanico de agentes que se



relacionan con esta actividad, con diferente capacidad de decisión y atribuyendo diversos valores a la misma, ya sea de tipo cultural-histórico, ambiental y socio económico.

Para completar los resultados obtenidos en la primera fase de diagnóstico y lograr propuestas que orientasen, al menos, un boceto de medidas de salvaguarda a tomar, las temáticas abordadas fueron: a) definición de valores patrimoniales; b) definición de problemáticas; c) medidas a poner en marcha en un proceso de planificación (respecto a la protección, respecto al marco normativo y respecto al modelo de gestión).

El taller adoleció de falta de representación de técnicos y/o responsables políticos en los niveles más decisivos respecto a la actividad objeto de estudio (administración autonómica y local). No obstante, esa ausencia se ha corregido posteriormente con visitas y reuniones con las distintas administraciones y con la transferencia de la información generada en el proyecto a los órganos de decisión que parece, de momento estar llegando a un buen puerto.

Este proyecto ha tenido continuidad en el posterior proyecto PES-PCI: Guía metodológica para el diseño de Planes Especiales de Salvaguarda del PCI y III Seminario de Patrimonio Inmaterial: los planes de salvaguarda del PCI como acuerdo social (2021).

## **CONCLUSIONES**

Los inventarios, estudios y resto de las acciones como son la integración de la propia salvaguarda en programas de planificación, el fomento de estudios antropológicos o la adopción de medidas de orden jurídico, técnico, administrativo o económico, deben no solo considerar el protagonismo de los grupos sociales, personas y comunidades portadoras, sino también el valor identitario y de representatividad de las manifestaciones, sus implicaciones para con el territorio, su dinamismo y su importancia para la creación y mantenimiento de los diferentes socioecosistemas.

La antropología social, con el respaldo institucional y legal necesario, debería permitir en este tipo de procesos de patrimonialización establecer un marco metodológico que desde una perspectiva holística, integradora y transdisciplinar, posibilite la participación social de los grupos y comunidades en la toma de decisiones respecto a los procesos de salvaguarda de estas manifestaciones culturales en coordinación con las administraciones competentes.

Los estudios y diagnósticos específicos y profundos de estos elementos patrimoniales, para la consecución de Planes de Salvaguarda entendidos como acuerdos implica necesariamente la aplicación de metodologías antropológicas, el uso del método etnográfico y la Investigación Acción Participativa (IAP), para realizar un acompañamiento adecuado a las comunidades o grupos que deben participar en el diseño colaborativo de todo el proceso, teniendo en cuenta los acuerdos o disensos necesarios.



La investigación, la experiencia y la vida cotidiana forman parte del diálogo de saberes necesarios para la salvaguarda del patrimonio inmaterial. Para ello, la antropología juega un papel de mediación importante capaz de identificar a los agentes individuales y colectivos; sus significaciones y juegos del lenguaje, su papel en el desarrollo de los procesos organizativos, creativos, interpretativos y productivos; detectar las fórmulas de transmisión empleadas; señalar los riesgos y dificultades de la comunidad para con la manifestación; y favorecer la retroalimentación entre los diferentes actores.

En este proceso de resignificación continua tanto del concepto de patrimonio como de los sujetos implicados en el mismo, las instituciones competentes deberían asumir con mayor contundencia la responsabilidad institucional que implica la participación social (entendida como capacidad de decisión) en cuanto a necesidad de tiempo, personal técnico-investigador y los espacios y medios necesarios para facilitar la participación de los sujetos sociales implicados, tanto durante la identificación, diagnóstico, definición del problema, de los objetivos a alcanzar, responsabilidades y recursos necesarios para la ejecución de las mismas. Ello configuraría un marco óptimo para generar *Planes de salvaguarda* colaborativos de patrimonio inmaterial que pueden formar parte de las prácticas de las propias comunidades, pero también deben estar presente en las normativas relativas a la salvaguarda del PCI en coordinación con todas las administraciones y agentes implicados. Ello permitiría visibilizar a grupos sociales subalternos con capacidades y conocimientos ignorados y silenciados por las epistemologías dominantes y su concreción en la gestión patrimonial.

*“Todas las personas hemos hecho en estos días pasados un viaje de ida y vuelta: por aire, tierra y mar; entre el pasado y el presente; entre conocimientos (saberes tradicionales y científico-técnico...) y oficios, traspasando fronteras a veces imposibles (o departamentos, de lo público y lo privado, demarcaciones territoriales ajenas...). Y lo hemos hecho de una manera fluida, en la que se enlazan por sí mismas, con una dialéctica propia: oficios, saberes, fiestas (perpetuación de modelos), artesanías, hablas y modos de expresión, alimentación y cocinas, indumentarias, aparejos y aperos, ecología y cuidados, integración social... Reconociéndonos (volviendo a conocernos) como comunidad diversa. Porque ha sido un lugar de encuentro, de descubrimiento, de conocimiento, participación, reconocimiento, y colaboración. Lo que nos interesa de este patrimonio inmaterial es su capacidad de cambiar (como acción creativa colectiva), por ser cultura viva, participada por los individuos y grupos sociales en el territorio que habitan, cuidándolo y preservándolo en una relación sostenible: y porque consiste en una actitud y aptitud de ejercicio del derecho al territorio que mantienen los pueblos. Desde la resistencia, la lucha y sobre todo, el cuidado de la tierra y el mar”* Marián Ruiz Jiménez, relatora. I Seminario de Patrimonio Inmaterial de Andalucía.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agudo Torrico, Juan (1999) “Patrimonio etnológico e inventarios: Inventarios para conocer, inventarios para intervenir”. *Patrimonio etnológico: nuevas perspectivas de estudio* (pp. 52-69). Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico.

Aguilar Criado, Encarnación (1999) “Entre la tradición y la modernidad: las artesanías, una propuesta de análisis”. *Patrimonio etnológico: nuevas perspectivas de estudio* (pp. 130-155). Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico.

Alguacil Gómez, Julio (2005) “Los desafíos del nuevo poder local: la participación como estrategia relacional en el gobierno local”. *Polis*, 12: 2-17. doi: 10.4000/polis.5614.

Blake, Janet, (2009) “Unesco’s 2003 Convention on Intangible Cultural Heritage. The implications of community involvement in “safeguarding”. En Laura Jane Smith & Natsuko Akagawa (dir.), *Intangible Heritage*. Londres/New York: Routledge, p. 4573.

Boaventura de Sousa, Santos (2011) “Epistemologías del sur”. *Utopía y praxis latinoamericana*, 16(54), 17-39.

Bortolotto, C (2008) “Il proceso di definizione del concetto di “patrimonio culturale immateriale”. Elemento per una riflessione”. En Bortolotto, C (Coord) *Il patrimonio immateriale secondo la UNESCO: analise e prospettive*. Instituto Poligrafico e zecca dello stato. Roma.

\_\_\_\_\_ (2007) “From objects to process: UNESCO’s Intangible Cultural Heritage”. *Journal of Museum Ethnography*, 21-33.

Bortolotto, Chiara Y Severo, M. (2012) “Inventari del patrimonio immateriale: top-down o bottom-up?”. *Antropologia museale*, 10 (28/29), pp.24-33. <hal-00690809>

Carrera Díaz, Gema (2019) “Participación social, patrimonialización «expandida» y nuevos sujetos patrimoniales”. En Cristina Sánchez-Carretero, José Muñoz-Albaladejo, Ana Ruiz-Blanch y Joan Roura-Expósito (eds.) *El imperativo de la Participación en la Gestión Patrimonial*. Madrid: Consejo Superior de Investigaciones Científicas. <https://saco.csic.es/index.php/s/MDrsYZbS2SL5G6G#pdfviewer>

\_\_\_\_\_ (2017) “El Patrimonio Cultural Inmaterial como estrategia de desarrollo social y territorial”. Pag. 63-79. En: [Coloquio Internacional sobre Patrimonio Cultural Inmaterial] “El Patrimonio Cultural Inmaterial: usos sustentables del Patrimonio. Disponible en: <https://repositorio.iaph.es/handle/11532/321387>

\_\_\_\_\_ (2017) (Coord.) “Patrimonio inmaterial: reduccionismos, conflictos e instrumentalizaciones”. Revista Andaluza de Antropología. N.º 12 Monográfico.

\_\_\_\_\_ (2016). *Propuesta metodológica para la documentación y gestión del patrimonio cultural inmaterial como estrategia de desarrollo social y territorial*. (Tesis doctoral inédita). Universidad de Sevilla, Sevilla.

\_\_\_\_\_ (2016) “La elaboración de planes de salvaguardia con participación ciudadana para el patrimonio inmaterial agropecuario y pesquero”. *Revista PH*. (PDF 3835-Texto del artículo-7342-1-10-20161006 (4).pdf)

\_\_\_\_\_ (2009) “Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía. Puntos de Partidas, objetivos y criterios técnicos y metodológicos”. *Revista PH. Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*. 2009. Núm. 71. Pag. 18-42

Consejería de Cultura y Patrimonio Histórico. Orden de 19 de febrero de 2008, por la que se resuelve inscribir en el Catálogo General del Patrimonio Histórico Andaluz, como Bien de Catalogación General, la actividad de interés etnológico, Carpintería de Ribera de las Playas de Pedregalejo en Málaga. (BOJA Boletín número 54 de 18/03/2008)

CRESPIAL (2020) Planes de Salvaguardia de Patrimonio Cultural Inmaterial en América Latina. Disponible en: [http://crespial.org/wp-content/uploads/2020/12/Planes\\_salvaguardia\\_pci\\_america\\_latina.pdf](http://crespial.org/wp-content/uploads/2020/12/Planes_salvaguardia_pci_america_latina.pdf)

Durán Salado, Isabel y Carrera Díaz, Gema (2017): “La Participación social en la documentación del Patrimonio Cultural”. En Muñoz Cruz, Fernández Cacho Y Arenillas Torrejón (Coords) *Introducción a la Documentación del Patrimonio Cultural*. Sevilla: Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico. Consejería de Cultura.

Fernández de Paz, Esther (2012) “Las actividades artesanas en Andalucía. Economía y cultura del trabajo manual”. En VVAA: *Expresiones Culturales Andaluzas*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces.

\_\_\_\_\_ (2006) “De tesoro ilustrado a recurso turístico: el cambiante significado del patrimonio cultural”. *Pasos: Revista de turismo y patrimonio cultural*, ISSN-e 1695-7121, Vol. 4, Nº. 1, 2006, págs. 1-12

\_\_\_\_\_ (2004) “Fondo Andaluz de Recuperación del Conocimiento Artesano”. Sevilla: Consejería de Economía y Hacienda, Universidad.

Florido del Corral, David y Carrera Díaz, Gema (2019) “RedPeSca. Plan de Salvaguarda del Patrimonio Inmaterial marítimo pesquero andaluz”. Disponible en: <https://www1.ccul.junta-andalucia.es/cultura/blog/redpesca-plan-de-salvaguarda-del-patrimonio-inmaterial-maritimo-pesquero-andaluz/>

García Canclini, Nestor (1999) “Los usos sociales del Patrimonio Cultural”. En E. Aguilar (coord..) *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio*. Sevilla: Instituto Andaluz de patrimonio Histórico. Sevilla. Págs. 16-33.

Hernández Ramírez, Javier (2003) “Patrimonio cultural y movimientos sociales urbanos”. En Escalera, J. y Ruiz, *Simposio 2: Sociabilidad, política y procesos de identificación colectiva. Actas del XII Congreso de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español*. Barcelona

\_\_\_\_\_ (2002a) “Participación Ciudadana y Restitución del Patrimonio Cultural Etnológico”. Comunicación en congreso. *Jornadas Andaluzas de Difusión del Patrimonio Histórico*. Huelva, España. 2002. VII Jornadas Andaluzas de Difusión del Patrimonio Histórico. 115. 128

\_\_\_\_\_ (2002b) “Patrimonio Cultural y Movimientos Sociales Urbanos”. Comunicación en congreso. Congreso de Antropología. Barcelona, España. 2002. *Cultura & Política: Actas del IX Congreso de Antropología* FAAEE = 9è Congrès D`antropologia. 0. 0 Lacarrieu, M. (2008) ¿Es necesario gestionar el patrimonio inmaterial? Notas y reflexiones para repensar las estrategias políticas y de gestión. En *Boletín Gestión Cultural*, 17: 2-26.

IAPH (2018-2019) *REDPeScA: Redes para la Salvaguarda del PCI pesquero-marítimo andaluz*. Disponible en: <https://repositorio.iaph.es/handle/11532/332239>

IAPH (2016, 2018) *Seminarios de patrimonio Inmaterial*. Disponible en: <https://repositorio.iaph.es/handle/11532/336932>

IAPH (2009-2016) *Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía*. Documentación técnica Disponible en: <https://repositorio.iaph.es/handle/11532/332011>; Registros disponibles en: [https://guiadigital.iaph.es/busqueda/inmaterial/\\*%3A\\*](https://guiadigital.iaph.es/busqueda/inmaterial/*%3A*)

Jiménez-Esquinas, Guadalupe y Sánchez-Carretero, Cristina (2015) “Mediaciones patrimoniales para relaciones incendiarias: el caso del santuario da Virxe da Barca de Muxía”. *Revista PH*, 88: 2-8.

Mantecón, Ana Rosas (1999) “La participación social en las nuevas políticas para el Patrimonio Cultural”. En Aguilar Criado, Encarnación (coord.), *Patrimonio etnológico. Nuevas perspectivas de estudio* (pp.34-51). Granada. Instituto del Patrimonio Histórico. Junta de Andalucía. Editorial Comares.

Moreno Navarro, Isidoro y Agudo Torrico, Juan (2012) *Expresiones culturales andaluzas*. Aconcagua Libros. Centro de Estudios Andaluces.

Plata García, Fuensanta (2020) *La catalogación de bienes patrimoniales como servicio público y la participación social como necesidad: nuevos y viejos objetivos, retos y cauces tras treinta años de competencias de la Junta de Andalucía*. Junta de Andalucía, Instituto Andaluz de Administración Pública, 2020. ISBN 978-84-8333-711-0

Rioja López, Concha (1996) “Reflexiones en torno a la cultura inmaterial y su gestión patrimonial en la Comunidad Autónoma Andaluza”. *PH: Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, Número 16, 1996, pp. 79-84.

Quintero Morón, Victoria (2009) *Los sentidos del Patrimonio. Alianzas y conflictos en la protección del patrimonio etnológico andaluz*. Sevilla: Fundación Blas Infante.

Quintero Morón, Victoria y Sánchez-Carretero, Cristina (2017) “Los verbos de la participación social y sus conjugadores: contradicciones de un patrimonio «democratizador»” En *Revista Andaluza de Antropología*, 12: 48-69.

Smith, Laurajane (2011) “El “espejo patrimonial”. ¿Ilusión narcisista o reflexiones múltiples?”. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, 12: 39-63. Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=81422437004>

\_\_\_\_\_ (2006) *The Uses of Heritage*. London, United Kingdom: Routledge. Conserva 22, 2017

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

<https://dx.doi.org/10.12795/RAA.2021.20.04>

## LA VELÁ DEL PARQUE ESTORIL DEL CERRO DEL ÁGUILA (SEVILLA). ESTRATEGIAS VECINALES PARA UN PATRIMONIO VIVO.

## THE “VELÁ” OF THE ESTORIL PARK OF CERRO DEL ÁGUILA (SEVILLE). NEIGHBORHOOD STRATEGIES FOR A LIVING HERITAGE

**Carlos García de las Bayonas Abelleira**

*Universidad de Sevilla (US)*

### RESUMEN

El objetivo de este artículo es profundizar en las estrategias vecinales para la organización y el desarrollo de la Velá de Nuestra Señora de los Dolores del Cerro del Águila (Sevilla), así como la dimensión social de la misma, en cuanto que constituye un referente simbólico para este barrio de la periferia sevillana. En concreto, el texto estará centrado en los esfuerzos colectivos desempeñados por la A. VV. Parque Estoril de dicho barrio para garantizar la continuidad de esta fiesta popular, de este patrimonio vivo, haciendo especial hincapié en los valores de activismo social, participación vecinal y apropiación del espacio que los caracterizan.

### Palabras clave:

Cerro del Águila; Velá; Barrio; Espacio público; Estrategias; Patrimonio inmaterial

### ABSTRACT

The objective of this article is to delve into neighborly strategies for the organization and development of the *Velá* of Nuestra Señora de los Dolores from El Cerro del Águila (Seville), as well as its social dimension, insofar as it constitutes a symbolic reference for this neighborhood on the outskirts of Seville. Specifically, the text will focus on the



collective efforts made by the A. VV. Parque Estoril of that neighborhood for guaranteeing the continuity of this popular festival with special emphasis on the values of social activism, neighborhood participation and public space appropriation that characterize this living heritage.

**Keywords:**

Cerro del Águila; velá; neighborhood; public space; strategies; intangible heritage

## INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

Entre los efectos de la influencia de la lógica neoliberal destaca, dentro del marco de la antropología urbana, el impacto de ésta en la dimensión social de nuestras ciudades y, más específicamente, en los espacios públicos. Dichos espacios, lejos de escapar a la lógica hegemónica dentro del proceso de globalización, se han visto impregnados por ésta y transformados –acaso también diseñados– en consecuencia, hasta convertirlos en espacios con una fuerte carga ideológica (Delgado, 2011). Como resultado, su permeabilidad a las prácticas sociales (y a los cambios y conflictos inherentes a éstas) se ha visto drásticamente reducida, si no anulada. Se han convertido en espacios reproducidos siguiendo un esquema que los vacía de significado (Augé, 1998), sitúa los valores de mercado en el centro y desplaza los anhelos de las personas que los habitan (Zukin, 2010). La cotidianidad de estos espacios, en fin, está marcada por la representación del espacio concebida desde la representatividad ideológica (Lefebvre, 1974a).

Dentro de las ciudades, el barrio (sea del centro o de la periferia) como unidad de demarcación administrativa, pero fundamentalmente social, no es ajeno a estas dinámicas (Cucó, 2004). El modo en el que han crecido y evolucionado nuestras ciudades (un modelo en el que se sigue ahondando), ha tenido efectos decisivos en la calidad de vida de sus habitantes en cuanto que se ha optado por generar espacios individualizantes, banales no sólo en apariencia, en lugar de originar espacios que propicien y fomenten el encuentro y la acción colectiva. De esta forma, tanto la dimensión material como la social y simbólica del barrio decaen hasta el punto de reducir las posibilidades de la afirmación basadas en lo colectivo y de dispersar no sólo toda práctica social disonante sino también sectores enteros de la población, como es el caso de los más pauperizados.

---

1. Este texto forma parte de las investigaciones de la tesis doctoral que el autor realiza en el departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla bajo el título “Etnografía patrimonial en El Cerro del Águila. Memorias e iniciativas de patrimonialización en la periferia de Sevilla”. La dirección de la misma corre a cargo de la Dra. Gema Carrera Díaz (IAPH) y del profesor Dr. David Florido del Corral, a quien también corresponde la tutoría de la investigación.

En tanto que el espacio público (nuestras calles, nuestras plazas) ha constituido y aún permanece como una prolongación del espacio privado (de la casa) por las intensas relaciones que en él se desarrolla(ba)n, su transformación por la lógica neoliberal ha supuesto también una suerte de renuncia al espacio común. Esto se refleja, en primera instancia, en el debilitamiento generalizado de las redes de familiares, vecinos, amistades y, en segundo lugar, en el retroceso del tejido asociativo de nuestras ciudades, al menos en lo que a las asociaciones de barrio respecta. Los cambios introducidos por el desarrollo tecnológico en nuestra cotidianidad no parecen favorecer un cambio de tendencia en este sentido, como tampoco lo ha hecho la irrupción de la pandemia de la COVID-19, que tanto favorece la huida del espacio público.

No obstante, ese espacio, el barrio, va a seguir presente, no va a desaparecer, porque la vida resulta impensable sin una mínima dosis de interacción, sin una serie de prácticas que posibiliten el encuentro con los demás, porque hay ciudad bajo cada trama urbana y sociabilidad en cada espacio habitado (Sanz, 2018). Dichas prácticas, como acudir a la compra, caminar al metro o jugar en el parque, por insignificantes que parezcan dentro de nuestro día a día, son el reflejo de que necesitamos de la presencialidad y resultan igualmente definitorias en relación a la construcción del yo y el otro dentro de la ciudad. Por ello, en la ciudad, el barrio resulta un lugar obligatorio, en el que además de desarrollarse las prácticas antes mencionadas, es necesario que se constituyan espacios para la expresión colectiva (Armas Díaz et al., 2015), por lo que resulta importante analizar los mecanismos que sirvan para redefinir nuestra relación con el espacio público en términos de apropiación.

Así pues, el objetivo de este artículo es profundizar en las estrategias vecinales para la organización y el desarrollo de la Velá de Nuestra Señora de los Dolores del Cerro del Águila (Sevilla), así como la dimensión social de la misma, en cuanto que constituye no sólo un referente simbólico para este barrio de la periferia sevillana, sino también un medio para la resignificación y la reactivación del espacio público que parte de iniciativas colectivas a nivel vecinal. En concreto, el texto estará centrado en los esfuerzos colectivos desempeñados por la Asociación de Vecinos Parque Estoril (en adelante, A. VV. Parque Estoril) de dicho barrio por garantizar la continuidad de esta “fiesta popular”<sup>2</sup>, de este patrimonio vivo, haciendo especial hincapié en los valores de activismo social, participación vecinal y apropiación del espacio público que los caracterizan. Para el análisis

---

2. A lo largo del texto se emplea la expresión “fiesta popular” para referirse a una fiesta, la Velá de Nuestra Señora de los Dolores del Cerro del Águila, de gran arraigo. Ello no implica, como en este caso, que se trate *stricto sensu* de un ritual festivo, sino de una celebración pública, híbrida entre la acción tradicional y planificación burocrática, que mezcla formas secularizadas de lo sagrado y nuevas formas de vinculación simbólica a nivel urbano.

de este caso se han empleado métodos propios del trabajo etnográfico, principalmente las entrevistas semiestructuradas y la observación participante. Fragmentos de los testimonios recabados han sido incluidos en este texto.

El trabajo también aborda la relevancia de las expresiones colectivas a nivel urbano, que bien se pueden integrar en el concepto de patrimonio cultural inmaterial, precisamente por conformar hechos sociales de gran significación, celebrados y recreados por las personas y grupos que en ellos se reconocen e identifican (pues les hace sentirse parte de una comunidad, de barrio, en este caso), ya que constituyen una respuesta a la deshumanización que traen consigo las tendencias actuales de homogeneización cultural. Por otro lado, al ser gestionadas en su mayoría por redes o grupos no institucionalizados, estas expresiones colectivas representan también un freno –si se prefiere, una resistencia-multifacética al proceso de individualización que afecta especialmente a las ciudades.

### **1. LA DIMENSIÓN TRANSFORMADORA DE UNA VELÁ DE BARRIO**

Las fiestas populares de barrio son el perfecto ejemplo de la relevancia que puede alcanzar la apropiación festiva de un espacio público no sólo en cuanto a la representatividad del barrio, como “imagen de identificación” (Hernández Ramírez, 1999), “tanto en lo que expresan de estructura como en lo que manifiestan de *communitas*, [...]” (Moreno, 1997: 320), sino también en lo que respecta al proceso de resignificación del territorio frente a diversas dinámicas tanto de impacto directo como indirecto en el mismo. Tal y como destacaba Isidoro Moreno, la fiesta, como fenómeno social está constituida de varias dimensiones interconectadas (1993), no sólo la simbólica, de tal forma que su dimensión sociopolítica puede jugar un importante papel de cara a la transformación de su contexto social más inmediato.

Desde una perspectiva más concreta en lo que a los espacios urbanos respecta, la fiesta se conforma de acciones que rompen con la funcionalidad otorgada a los espacios y supone un paréntesis de quiebra con la cotidianeidad con la que habitualmente nos desenvolvemos por la calle. Supone un momento concreto en el que se desarrollan prácticas performativas de la ruptura de lo ordinario, donde surgen formas de expresión alternativas que, a menudo, revierten el orden preestablecido (Delgado, 2003). Dichas acciones, si bien están limitadas a un contexto espacio-temporal específico, pueden ser clave para el desarrollo de futuras estrategias de cambio en tanto que los individuos pueden vislumbrar a través de ellas nuevas formas de gestión y apropiación del entorno, e impulsar significativas transformaciones urbanas a largo plazo.

Así pues, no se puede pasar por alto la capacidad de las celebraciones festivas de “hacer barrio”, de fortalecer la comunidad. Esta idea puede chocar con la presunción de que para que haya barrio, entendido éste como comunidad, es necesario que haya ante todo un sentimiento de pertenencia y de identificación colectiva, del que la fiesta en

cuestión sea a la vez sustento y depositaria. Sin embargo, conviene destacar que, en su constante proceso de actualización, la fiesta puede generar no solo nuevos significados sino también nuevos procesos de movilización que se articulen en torno a ésta. Tal y como enuncia Elisabeth Lorenzi, “las acciones que tienen lugar durante la fiesta se ven atravesadas por los significados y el sentido común local, pero en su ejecución generan nuevos significados, nuevas acciones, se activan redes y se construyen otras nuevas en la puesta en contacto con las personas” (2007: 27).

Por lo tanto, en lo referente al ámbito urbano, la fiesta no se erige solamente como un patrimonio vivo, también lo hace como mecanismo de ocupación con una potencialidad transformadora de los espacios urbanos, así como de las relaciones de encuentro o, incluso, de convivencia que en él se desarrollan. Considerando que nuestras calles y plazas no son meros escenarios de nuestra cotidianeidad, “la fiesta permitiría reconstituir el vínculo entre el espacio y el habitante; construir y significar su entorno, vivir el barrio y la ciudad desde su valor de uso, y en este sentido, reivindicar su derecho a la ciudad [...]” (Letelier y Rasse, 2016: 103). La fiesta, en definitiva, permite actualizar la relación de los individuos con el espacio y ofrece la posibilidad de reflexionar en torno a lo urbano y pensar que otra ciudad tal vez sea posible (Tuset, 2012).

Por otro lado, la apropiación festiva de un espacio, además, puede ser clave en el proceso de regeneración del mismo. Frente a “los procesos de destrucción creativa que implican la desposesión de las masas urbanas a cualquier derecho a la ciudad” (2013: 45), anunciados por David Harvey, la fiesta resulta el mecanismo ideal para imaginar, desde la acción colectiva, nuevos usos, nuevas formas de habitar y sentir el espacio y de convertirlo en un lugar vivido, tal y como lo planteó Henri Lefebvre, frente a la hegemonía de la ideología neoliberal y de su construcción de la ciudad sobre relaciones de poder según la clase social, el género, la edad, la etnia o el origen, entre otros. Este ha sido el punto de partida de numerosos movimientos vecinales que, desde un nivel micro, han “creado barrio” desde la fiesta, sí, pero teniendo ésta como una propuesta de resistencia y, fundamentalmente, de cambio.

Tal ha sido el caso de la organización de la Velá de la A. VV. Parque Estoril en el sevillano barrio del Cerro del Águila, el caso de estudio de este artículo. Dicha fiesta, celebrada dentro de la Velá de Nuestra Señora de los Dolores, constituye en la actualidad una de las más importantes señas de identidad de este barrio de la periferia de Sevilla, situado en el extremo sureste de ésta, dentro del distrito Cerro-Amate. El Cerro es frecuentemente reconocido dentro de la ciudad por su marcada idiosincrasia y por su carácter de “barrio-pueblo”, como “sociedad de barrio” (Cucó, 2004), resultado de las estrechas redes familiares de apoyo mutuo y la solidaridad comunitaria que desde sus orígenes han conformado la base de las relaciones vecinales (Almoguera y Hernández Ramírez, 1999). La Velá ha constituido históricamente el momento más álgido de dichas relaciones.

## 2. TRANSFORMACIONES DE UNA CELEBRACIÓN POPULAR

La Velá de Nuestra Señora de los Dolores del Cerro del Águila se ha celebrado de forma ininterrumpida (con la excepción del paréntesis ocasionado por la COVID-19) desde inicios de la década de 1940. Es la segunda Velá más antigua de Sevilla, tras la Velá de Santa Ana y Santiago de Triana y, al igual que ésta, se trata de una manifestación de religiosidad popular en la que se venera y vela (y de ahí “velada” o “velá”) al titular de alguna parroquia o alguna advocación mariana el día de su onomástica (Bermúdez Requena, 2010), al tiempo que se combina con el ambiente festivo y de celebración de la feligresía, es decir, de los vecinos y vecinas. En el caso del Cerro del Águila, la Velá toma el nombre de la celebración de la “patrona” del barrio y titular de la parroquia desde 1926, la Virgen de los Dolores.

La Velá del Cerro, como es popularmente conocida, se organizó originalmente en torno a los cultos dedicados a la anteriormente mencionada advocación, los cuales eran acompañados por verbenas populares y distintas actividades, como campeonatos deportivos. Al tratarse de una fiesta religiosa, su organización recaía en la parroquia y, más concretamente, en la hermandad del barrio cuya titular era -y aún sigue siendo- la Virgen de los Dolores. El origen de la fiesta, por lo tanto, está íntimamente ligado a la devoción religiosa de este barrio de origen obrero y a las actividades festivas que, a modo de fiestas patronales, se celebraban por todo el barrio (Bermudez Requena, 2010).

Además de las actividades programadas, que culminaban con la procesión de la titular por las calles del barrio, los vecinos y vecinas celebraban la fiesta decorando y exornando las calles con plantas, flores y cadenetas de papel, además de imponentes portadas. Aquella Velá era conocida como “la del cachito”, ya que cada grupo de vecinos se ocupaba de organizar su particular fiesta frente a su casa, entre comida y bebida, invitando a familiares, amigos y, por supuesto, a convecinos y convecinas. Así, pese al origen religioso de la fiesta, la celebración familiar, de carácter popular, cobraba una gran relevancia, ya que se desarrollaban prácticas, como la del intercambio de alimentos o la ocupación de las calles durante los días de celebración, que fortalecían la integración vecinal (favorecida también por la relativa homogeneidad socio-laboral) y la comunidad de barrio. La Velá, por lo tanto, pasó a convertirse en una imagen de identificación intralocal del Cerro del Águila (Hernández Ramírez, 1999).

La celebración de la Velá permaneció inalterada hasta la llegada de la década de 1970. Con la llegada de la democracia, a los tradicionales actos organizados por la hermandad, las diversas entidades culturales y deportivas que se fundaron en el barrio se sumaron a la organización de los actos festivos. Con la desvinculación de la hermandad de la organización de la fiesta a finales de aquella década, todas las actividades pasaron a ser organizadas por una comisión de festejos integrada tanto por asociaciones civiles como religiosas. Cada asociación organizaba su propia actividad, fuese ésta un espectáculo



musical, un baile o un concurso. No obstante, en lo respectivo a la celebración vecinal, la decoración de las calles y la fiesta colectiva seguía siendo la tónica, lo que confirió a la Velá del Cerro el sabor aquellas fiestas populares que paulatinamente se fueron perdiendo en el resto de la ciudad de Sevilla.

A partir de mediados de la década de 1980, sin embargo, la Velá entra en decadencia, debido principalmente a dos factores. Por un lado, la comisión de festejos decide establecer un nuevo modelo de celebración, más centralizada, que conlleva la creación de un “recinto ferial” cerrado fuera del barrio (aunque dentro se seguirían celebrando varias actividades), lo que hizo que la experiencia de la fiesta a través de las calles y la relación con la vecindad perdiera su razón de ser. Por otro lado, la transformación de hermandad de Gloria del barrio en hermandad de penitencia<sup>3</sup>, motivo por el cual la imagen de la virgen dejará de procesionar al finalizar la Velá y pasará a hacerlo en Semana Santa. Ambos factores, la pérdida del espacio común dentro del barrio y la desacralización de la fiesta, incidieron notablemente en la participación vecinal: *“Que la Virgen dejara de salir fue un mazazo para la Velá. Ya no tiene esa repercusión de salir por el barrio. La Hermandad pierde la capacidad de gestionar la Velá y las administraciones se han hecho con su gestión”*<sup>4</sup>.

La crisis de la Velá llegó con los años noventa marcada por los problemas económicos. La fiesta comenzó a resultar inviable económicamente para las asociaciones que se ocupaban de su organización a través de la comisión de festejos y las ayudas que recibían del Ayuntamiento de Sevilla. Con la lenta desaparición de dichas asociaciones, debido al descenso en el número de socios y la reducción de su actividad, la Velá inició un proceso de institucionalización por el cual la participación del consistorio hispalense, en lo que a la infraestructura y a las actividades respecta, fue cada vez mayor. Al mismo tiempo, la desafección de los vecinos y vecinas fue incrementando: sin la procesión de la virgen, las calles dejaron de adornarse; la fiesta en las calles quedó reducida a los escenarios colocados por las asociaciones y la tradición de compartir mesa y alimentos entre unos y otros fue desapareciendo.

La transformación definitiva de la fiesta en el modelo de celebración que actualmente sigue teniendo lugar llegó con el cambio de siglo. Tras varios cambios de emplazamiento del recinto ferial, desde 2008 la Velá se viene celebrando dentro de los terrenos de la antigua fábrica de HYTASA, próxima al Cerro, pero fuera de éste. A la centralización del espacio, también se le suma la centralización de todas las actividades vía la comisión

---

3. Son conocidas como hermandades de Gloria aquellas que fomentan el culto a alguna advocación mariana o a algún santo pero no realizan estación de penitencia en Semana Santa. La conversión de una hermandad de Gloria en hermandad de penitencia restringe las salidas en procesión al tiempo de la Semana Santa.

4. Testimonio de L., vecino del Cerro durante 56 años, 05/02/2020.

de festejos, cuyo presupuesto depende de las partidas del ayuntamiento. Además de la institucionalización, por la que las iniciativas vecinales canalizadas a través de las asociaciones fueron perdiendo peso (debido también a la desaparición de éstas), la Velá del Cerro del Águila sufrió un proceso de estandarización, equiparable a otras fiestas de Sevilla o Andalucía<sup>5</sup>. La Velá, en fin, pasó a ser una fiesta con versión “oficial” en la que la participación vecinal quedó relegada a las actividades planificadas por la comisión de festejos: *“Se ha intentado hacer una Feria pequeña, pero esto es una velá. Se ha cambiado el modelo completamente”*<sup>6</sup>.

Sin embargo, en el tránsito de la Velá tradicional a la oficial, precisamente por el peso que la fiesta tenía como imagen de identificación comunitaria, la A. VV. Parque Estoril, decidió no renunciar a su celebración dentro de las calles del barrio y apostó por la continuidad del modelo tradicional de organización del festejo como mecanismo de apropiación de un espacio público. Dicha celebración, producto de la transformación de la percepción del espacio residencial y de las reivindicaciones del nuevo asociacionismo, ha supuesto no sólo la continuación del modelo convivencial de la fiesta, basada en la participación desde el activismo, sino también el enésimo cambio en el proceso de adaptación de esta celebración popular.

### **3. LA A. VV. DEL PARQUE ESTORIL (EL CERRO DEL ÁGUILA, SEVILLA)**

La A. VV. Parque Estoril se fundó en el año 2000 con el objetivo de reivindicar una zona verde dentro del denso viario de El Cerro del Águila. El trazado ortogonal del barrio y la falta de planificación en la construcción de las viviendas explica la ausencia de cualquier espacio verde público abierto para el ocio de los vecinos y vecinas. El lugar que entonces se reivindicaba para tal propósito era un descampado, un solar degradado entre el barrio y el vecino núcleo residencial de Rochelambert, sin apenas mobiliario urbano, que la vecindad tenía como peligroso, ya que se asociaba con el vandalismo y a la venta de drogas, frecuente en aquella zona del barrio:

*“Había unos cuatro cacharritos oxidados de metal. Oxidados y rotos, que te podía entrar el tétanos. Había cuatro bancos que venían los niños y los quitaban, como si tuvieran derecho a quitarlos. Aquello era un desastre. Había muchos vecinos que se iban por la venta de drogas pura y dura. En vez de enfrentarse a esa realidad, de vamos a organizarnos los vecinos, lo que hacían era mudarse. Se fueron y vendieron los pisos por nada y menos”*<sup>7</sup>.

---

5. Por “estandarización” nos referimos a las transformaciones en determinados aspectos formales de los rituales provocadas por la imitación de los modelos entre las diversas fiestas andaluzas. A este respecto, ver Agudo Torrico, Juan (2008). [“Orientaciones teóricas y metodológicas. Ámbito 01 Rituales Festivos. Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía”](#). Repositorio IAPH, p. 12. [18/06/2021]

6. Testimonio de J., vecino del cerro durante 43 años, 05/02/2020.

7. Testimonio de C., vecina del Cerro durante 33 años, 20/01/2020.

Según el Plan General de Ordenación Urbana (PGOU) de 1987 del consistorio sevillano, el solar de casi 10.000 m<sup>2</sup> estaba declarado como zona urbanizable, y la empresa inmobiliaria promotora de los cercanos bloques de Rochelambert, COIBESA, preveía la construcción de 40 viviendas para el año 2000, la cual fue aprobada por el ayuntamiento a finales de la década de 1980. Ante esta situación, los vecinos y vecinas del barrio se unieron en una plataforma (que en el año 2000 se transformaría en la mencionada A. VV. Parque Estoril) a través de la cual comenzaron a reivindicar aquel espacio, cuyo uso tanto había variado a lo largo del tiempo (comenzó como algodonal, posteriormente fue parte de una vaquería, después un campo de fútbol y finalmente un solar baldío que hacía las veces de campo de juegos improvisado), como parque para el disfrute de los cerreños y cerreñas:

*“Esos terrenos, que eran terrenos del Cerro, era los antiguos campos Lisboa, que era donde iban nuestros abuelos a jugar al fútbol, eran el único espacio abierto que había en el Cerro. Esos terrenos los coge COIBESA, que es una empresa que trabaja con los Condes de Rochalambert y resulta que le hace edificios alrededor”<sup>8</sup>.*

*“En el PGOU del 87 eso venía como suelo urbanizable. Ahí se iban a construir 40 viviendas y les dijimos que nosotros no queríamos 40 viviendas. Que hicieran permuta, que hablaron con los dueños de COIBESA que habían comprado los terrenos, y dijeron que no. Ahí empezó nuestra lucha”<sup>9</sup>.*

Para lograr su propósito, los miembros de la asociación llevaron a cabo una serie de acciones a modo de apropiación colectiva de aquel espacio por el que sentían una especial vinculación afectiva, ya que constituía una fuente de memorias para toda la vecindad. La primera de las acciones tomó la forma de ocupación del espacio: introdujeron en su rutina diaria el hábito de acudir al solar, a emplearlo como parque, para favorecer la transición de un espacio con connotaciones negativas (fundamentalmente, por su inseguridad), a un espacio público abierto, en el que tuviera cabida cualquier usuario. A partir de entonces, el solar cobró un nuevo significado y se convirtió en el centro de la vida cotidiana de muchos vecinos y vecinas. La dimensión material del lugar, que se encontraba totalmente degradado, quedó relegada por su dimensión social, en cuanto a que pasó a convertirse en un espacio donde prosperaron las relaciones sociales a nivel vecinal.

Mediante actividades tan cotidianas como emplear el espacio como lugar de actividades deportivas o acompañar a los niños y niñas en sus juegos, la vecindad no solo regeneró su vinculación afectiva hacia aquel lugar, sino que también desarrolló un apego, un sentimiento de pertenencia, asociado a las nuevas experiencias vividas (Armas Díaz et

---

8. Testimonio de L., vecina del Cerro durante 35 años, 20/01/2020.

9. Testimonio de C., vecina del Cerro durante 33 años, 20/01/2020.

al., 2015). La fórmula de la ocupación pronto derivó en un amplio repertorio de acciones de apropiación y territorialización que incluían la celebración de comidas colectivas, de cumpleaños o, incluso, de batidas de limpieza en grupos de vecinos y vecinas. Por otro lado, la plataforma también se organizó de forma que la propia vecindad fuera quien se ocupara de ahuyentar la venta de drogas del lugar o evitar que se prendieran fuegos o candelas durante la noche y se realizaran reuniones de madrugada que la policía, generalmente, no se preocupaba por controlar.

Todas estas acciones estuvieron acompañadas por una constante lucha política que reivindicó frente a la administración el desarrollo de un plan para aquel espacio y su definitiva transformación en parque. Antes de constituirse como asociación, por ejemplo, las intervenciones y reclamaciones de la plataforma vecinal ante la delegación de Seguridad Ciudad fueron abundantes. Luego, tras constituirse como asociación, se realizaron diversas campañas de recogida de firmas primeramente para regenerar el mobiliario urbano, y posteriormente para la aprobación del plan integral diseñado por los propios miembros de la asociación. Dicho plan contó inicialmente con la colaboración de miembros de la Asociación Casa del Pumarejo<sup>10</sup> y fue finalmente redactado con el asesoramiento de la Asociación Arquitectura y Compromiso Social<sup>11</sup>.

El plan en cuestión recogía todas las aportaciones realizadas por los miembros de la A. VV. Parque Estoril, es decir, fueron los propios vecinos y vecinas los que se ocuparon de diseñar un parque con el que se sintieran a gusto, para lo cual su participación activa en el diseño, a través de asambleas, resultó clave. Posteriormente, el proyecto fue presentado en las mesas territoriales abiertas en los centros cívicos para la participación de la ciudadanía en la redacción del nuevo PGOU del Ayto. de Sevilla, a lo que le siguieron numerosos desencuentros con los técnicos de la Gerencia de Urbanismo del consistorio. Sin embargo, las movilizaciones de la asociación no cesaron, gracias a lo cual, en 2003, se paralizaron las licencias de construcción de las viviendas, cuyas obras ya habían comenzado:

*“En un cartel pusieron: ‘Zona urbanizable. 40 viviendas’. Nos pusieron esto con un guarda*

---

10. La plataforma –y posterior asociación- Casa Grande del Pumarejo surge en el año 2000 con motivo de la problemática en torno al palacio del Pumarejo, situado en el casco histórico de Sevilla. El palacio en cuestión iba a ser transformado en un hotel, lo que suponía la expulsión de vecinas y comerciantes del mismo. Tras años de lucha, el palacio, declarado Bien de Interés Cultural en 2003, es actualmente un espacio autogestionado, sede de varias asociaciones y movimientos vecinales

11. Arquitectura y Compromiso Social (ACS) fue una asociación universitaria fundada en 1993 en la Escuela de Arquitectura de Sevilla (EAS), que promovía la transformación de la realidad desde el movimiento social, la militancia y el trabajo voluntario. Se disolvió en 2015.

*jurado, con las máquinas, todo eso para asustarnos. Y toda la gente se vino gritando ‘¡vamos con vosotros donde queráis!’ [...]. Fuimos al ayuntamiento, a quejarnos porque nosotros lo que reivindicábamos era un parque y no 40 viviendas. Total, el guarda jurado lo quitan y por la noche pusimos todo el cartel en blanco y escribimos ‘Parque Estoril’<sup>12</sup>.*

Finalmente, en el mismo año 2003, el avance del nuevo PGOU recalificó el solar como zona verde y recogió la sugerencia de la asociación de convertir el solar en un parque público: *“¡Hemos cambiado un PGOU! ¡El del 87! ¿Tú te crees qué fuerte? Que tenía el suelo como urbanizable y lo quitamos. Se calificó zona verde. Y cuando se calificó como zona verde, se construyó el parque”<sup>13</sup>*. Las obras del parque comenzaron en 2006 y fueron financiadas vía el programa Plan de Barrios del Ayto. de Sevilla<sup>14</sup>. El parque fue oficialmente inaugurado con el nombre de Plaza Poeta Miguel Hernández por las autoridades municipales en noviembre de 2007, en presencia de los vecinos y vecinas del barrio, y desde entonces se mantiene como el único espacio verde dentro del Cerro del Águila.

Por su parte, la A.VV. Parque Estoril continúa trabajando por el mantenimiento del parque. Recientemente, por ejemplo, consiguieron que se construyera dentro del propio parque un centro vecinal en el que poder celebrar sus asambleas además de organizar diversas actividades que complementarían los talleres ofrecidos anualmente por el distrito. Cabe destacar que, gracias a las prácticas de apropiación descritas, se ha producido una redefinición del espacio público y de los vínculos afectivos y simbólicos que unen a la vecindad con el lugar. Así, los residentes del entorno consideran ahora el parque una prolongación de sus viviendas y lo cuidan y disfrutan en consecuencia:

*“Resulta que cuando se rompe algo, a ti te duele como si fuera tu casa. Igual. Tu casa es tu casa, además que tenemos nosotros unas casas preciosas. Pero también el espacio de fuera, la calle, es tu patio. Un patio común que lo pagamos todos. Eso a la gente le da igual, pero a mí no me da igual. [...] Esa mentalidad de que lo que es de todos hay que defenderlo, [...]”<sup>15</sup>*.

Debido a todas sus luchas y reivindicaciones, los vecinos y vecinas del Cerro del Águila

---

12. Testimonio de T., vecina del Cerro durante 32 años, 20/01/2020.

13. Testimonio de C., vecina del Cerro durante 33 años, 20/01/2020.

14. Programa del Ayuntamiento de Sevilla de mejora de las dotaciones e infraestructuras de los barrios de la ciudad. En el caso del Parque Estoril del Cerro del Águila, el presupuesto fue de 3.512.2020, 74 euros.

15. Testimonio de P., vecina del Cerro durante 54 años, 05/11/2019.



tienen ahora el Parque Estoril como un espacio vivido (Lefevbre, 1974b), el cual disfrutaban pero también cuidan. Gracias, además, a dichos esfuerzos, se ha generado entre los residentes una nueva identificación emocional con el parque que se canaliza a través de las relaciones de vecindad y amistad, nuevas o renovadas, que se desarrollan en este espacio (Armas Díaz et al., 2015). Dichos lazos afectivos tienen como máxima expresión la celebración de la Velá de Nuestra Señora de los Dolores del Parque Estoril, que se lleva celebrando prácticamente desde la constitución de la propia asociación.

### **3.1. Estrategias vecinales para un patrimonio vivo**

Aunque la Velá de Ntra. Sra. de los Dolores se lleva celebrando en el Cerro del Águila de manera ininterrumpida desde 1943 (Bermúdez Requena, 2010), su celebración por parte de la A. VV. Parque Estoril se remonta tan sólo a 20 años atrás, al inicio de la andadura de dicha asociación. La Velá de Ntra. Sra. de los Dolores, en tanto que constituye una manifestación del denominado patrimonio inmaterial, que los vecinos y vecinas sienten como tal, ha sufrido importantes transformaciones a lo largo de sus casi cien años de vida, siendo su inclusión en el repertorio de acciones de la A. VV. Parque Estoril un punto de inflexión de obligado análisis para entender el actual modelo de esta fiesta popular de barrio.

Tal y como apuntábamos anteriormente, los miembros de la A. VV. Parque Estoril, en su deseo de transformar un solar vacío destinado a viviendas en un parque para el disfrute de todos los vecinos y vecinas del Cerro del Águila, llevaron a cabo una serie de acciones que dotaron de nuevos significados a aquel espacio hasta revertir las connotaciones negativas que lo rodeaban y lograr una mayor participación vecinal para su causa. De entre todas las acciones, la organización de una velá gestionada por la propia asociación y paralela a la oficial fue la que mayor repercusión ha generado, no sólo en términos de continuidad de esta fiesta de barrio sino también en términos de apropiación del espacio público.

Ya desde el año 2000, desde la constitución de la A. VV. Parque Estoril, los miembros de la asociación entendieron que para conseguir una mayor implicación del conjunto de la vecindad debían hacerlo a través de mecanismos de los que los cerreños y cerreñas ya fueran partícipes. De esta reflexión surgió la idea de celebrar dentro del solar que reivindicaban como parque una velá paralela a la oficial, de tal forma que además de devolver la fiesta a las calles del barrio, la dimensión social de una fiesta como la Velá (de gran arraigo dentro del barrio) les sirviera como dispositivo de transformación de aquel espacio. De esta iniciativa brotó un nuevo modelo de celebración que mezclaba características de la fiesta “de siempre” con nuevas formas organizativas:

*“Lo que nosotros hemos intentado es recuperar tradiciones anteriores. Yo sé que es imposible, que ya no existen peñas, que el movimiento asociativo ha desaparecido, pero lo que nosotros*

*queremos en realidad es recuperar algo de vida para el barrio. Que la vida y la fiesta no salgan del barrio”<sup>16</sup>.*

Durante los primeros años, la celebración de la Velá de la A. VV. Parque Estoril se desarrolló de forma modesta, con actividades lúdicas (como concursos, campeonatos deportivos y bailes) en las que pudieran participar tanto pequeños como mayores. En los inicios de aquella fiesta, la convivencia entre vecinos y vecinas, en las comidas colectivas en las que cada cual aportaba algo, por ejemplo, fue mucho más definitoria del modelo de fiesta que las actividades en cuestión, las cuales bien podrían formar parte del programa de cualquier otro evento. Lo importante para la asociación fue incidir en dichas formas de socialización basadas en los estrechos lazos familiares y vecinales que históricamente han caracterizado al Cerro del Águila y canalizarlas a través de actividades que tradicionalmente se asociaban a la Velá del barrio, es decir, partir de lo que el barrio había sido y aún podía ser como comunidad.

A los pocos años, la Velá de la A. VV. Parque Estoril creció en participación y cobró mayor importancia dentro del contexto festivo de la Velá de Ntra. Sra. de los Dolores. El proceso de reivindicación del parque continuaba adelante, vía la acción colectiva y el activismo de la asociación, al tiempo que el espacio objeto de su lucha adquiría nuevas significaciones en la medida en que las acciones de la asociación pero, sobre todo, la Velá, destacaba su valor como espacio común y subrayaba las potencialidades de los vecinos y vecinas como agentes y depositarios de la fiesta a través de las redes vecinales de participación. La fiesta, por lo tanto, logró asentarse como estrategia de construcción de comunidad y vínculo social.

La relevancia adquirida se tradujo, a partir del año 2005, en la inclusión de miembros de la A. VV. Parque Estoril en la comisión de festejos encargada de la organización de actividades de la Velá de Ntra. Sra. de los Dolores. Dicha comisión estuvo compuesta, desde la década de 1990, por distintos colectivos y representantes de la hermandad del barrio y su trabajo se ceñía exclusivamente a la planificación de la Velá “oficial”, la cual se celebraba fuera del barrio desde hacía algunos años y contaba con todo el respaldo del Ayuntamiento de Sevilla. La incorporación, por lo tanto, de la A. VV. Parque Estoril en dicha comisión supuso un reconocimiento a su labor como asociación de cara al barrio pero, fundamentalmente, a su papel en la celebración de la Velá del Cerro del Águila:

*“Durante los días últimos de septiembre se celebró en el Cerro del Águila la 64º Velá de Nuestra Señora de los Dolores. La Asociación de Vecinos Parque Estoril del Cerro del Águila ha participado este año formando parte de la Comisión de Festejos. Como consecuencia, un gran porcentaje de actividades se celebraron en el Parque Estoril. Este año la participación*

---

16. Testimonio de J., vecino del cerro durante 43 años, 05/02/2020.

*vecinal ha sido mayor que otros, constituyendo un éxito al participar los vecinos, no sólo como público pasivo, sino siendo parte protagonista del festejo.*

*Queremos que se sepa que lo que hacemos en Parque Estoril no es más que recuperar el sentido participativo tradicional de las Velás de los barrios. Por ello queremos agradecer a las personas y entidades públicas y privadas que nos han apoyado”<sup>17</sup>.*

Sin embargo, tanto el modelo de gestión como de fiesta planteado desde la comisión de festejos no casaba con el ideado por la A. VV. Parque Estoril. La nueva Velá de Ntra. Sra. de los Dolores se había planteado como una fiesta que dejaba atrás el modelo tradicional (con escenarios y actuaciones por todo el barrio) y optaba por un modelo más oficialista basado en una celebración en un espacio fuera del barrio, a modo de recinto ferial, con casetas y una portada iluminada, al estilo de la Feria de Sevilla (Escalera, 1997), y con un escenario en el que se desarrollan las actuaciones contratadas por la comisión de festejos. La versión oficial de la Velá, centralizada no sólo en un espacio, sino también organizativamente a través de la comisión de festejos –con nula participación vecinal– incorporó modelos estandarizados de otras fiestas que no casaban con la forma con la que tradicionalmente se había organizado la Velá.

Por su parte, la Velá de la A. VV. Parque Estoril se esmeró en dar continuidad a aquellas formas de organización de la Velá basadas en las relaciones vecinales y, sobre todo, pese a participar de la comisión de festejos, rechazaron abandonar su espacio de reivindicación y optaron por establecerse como escenario paralelo a la velá oficial dentro del barrio: “Al Parque Estoril le querían dar otra caseta. Y nosotros dijimos ‘si nosotros estamos luchando y reivindicando ese espacio, ¿nos vamos a ir allí a que la gente beba y ya está?’. No tenía sentido. Nos quedamos en el parque reivindicando ese espacio”<sup>18</sup>. De esta forma, la A. VV. Parque Estoril apostó por densificar las relaciones dentro del espacio público que reivindicaban, lo cual favoreció a su resignificación las relaciones con el barrio y entre los vecinos, y por supuesto con el espacio en cuestión.

Como señalamos con anterioridad, la lucha de la asociación obtuvo sus frutos con la inauguración del parque en 2007. Aun habiendo cumplido su objetivo de conseguir un parque para el barrio, la A. VV. Parque Estoril dejó atrás la organización de su particular velá e intensificaron sus actividades para los días de fiesta. Los días de modestas actividades dieron paso a la recuperación de viejas prácticas colectivas, como los bailes y las actuaciones musicales. La nueva etapa, no obstante, estuvo marcada por los problemas de financiación de la asociación y la elaboración de presupuestos que cubrieran tanto la

---

17. El País (27 de octubre de 2005). “Vecinos de El Cerro, agradecidos por la Velá”. En [https://elpais.com/diario/2005/10/27/andalucia/1130365328\\_850215.html](https://elpais.com/diario/2005/10/27/andalucia/1130365328_850215.html) [08/04/2021]

18. Testimonio de C., vecina del Cerro durante 33 años, 20/01/2020.

infraestructura necesaria para la celebración como las actuaciones y actividades para la misma. La solución pasó por buscar el apoyo institucional del distrito Cerro-Amate y del Ayuntamiento de Sevilla.

Hasta entonces, la financiación de la Velá estuvo basada en las aportaciones de los propios vecinos y vecinas y, especialmente, de los miembros de la asociación (a quienes, por otra parte, no se les cobraba cuota ninguna). La propia organización de la velá constituyó desde sus inicios una fuente de ingresos para la A. VV. Parque Estoril que, a través de la venta de alimentos y bebidas en un puesto colocado a modo de ambigú, recibía recursos suficientes para la organización de otras actividades durante el resto del año. La intensificación de la celebración, sin embargo, obligó a la asociación a solicitar a la delegación del distrito su colaboración para poder continuar con la celebración. Dicha ayuda se tradujo fundamentalmente en la colocación de mobiliario para la fiesta (como un escenario, vallas o alumbrado).

El programa de actividades, por su parte, continuó – y continúa – siendo íntegramente diseñado por la asociación, la cual favorece la participación de artistas del barrio en la mayoría de sus actuaciones: *“Tenemos un programa que es un bombazo en cultura. Esa programación la organizamos nosotras con gente del distrito”*<sup>19</sup>. A dichas actuaciones, además de los bailes y la música, les acompañan, entre otros, los concursos gastronómicos o de disfraces, para los más pequeños, así como otra serie de eventos como homenajes o exposiciones fotográficas sobre la transformación del parque o del propio barrio, que actúan como dispositivo de activación de la identidad colectiva del barrio desde el presente a la actualidad.

Pese a los años, la división entre los dos modelos organizativos, no obstante, ha generado diversas fricciones dentro del barrio en cuanto a la diferenciación de uno y otro modelo y la aceptación por parte de la vecindad. Ciertos colectivos reprochan a la A. VV. Parque Estoril el querer recuperar un modelo de fiesta caduco a la vez que tratan de desacreditar su velá. Ciertamente, la Velá de la A. VV. Parque Estoril, aunque desde sus inicios ha contado con un enorme respaldo vecinal, ha tenido difícil encaje dentro de la organización de la Velá oficial, motivo por el cual el distrito tuvo que mediar para garantizar la continuidad de la fiesta:

*“Hay una sola Velá. La pagan los vecinos, la paga el distrito, la paga el ayuntamiento, entera. [...] No hay dos velás sino dos modelos de velá: uno convivencial, centrado en la ocupación de un espacio público e impulsando actividades, como experiencias intergeneracionales y por lo tanto más familiares, que conecten a la vecindad; y el otro más feria clásica”*<sup>20</sup>.

En la actualidad, la Velá de la A. VV. Parque Estoril se continúa celebrando en el mismo  
19. Testimonio de C., vecina del Cerro durante 33 años, 20/01/2020.

20. Testimonio de A., miembro de la Junta de Distrito Cerro-Amate, 05/06/2020.

lugar que ocupaba el solar que la asociación consiguió transformar en parque. Su celebración está integrada dentro del contexto festivo de la Velá de Nuestra Señora de los Dolores, aunque con un modelo organizativo alternativo y un escenario (el parque) en el que se desarrollan distintas actividades. La Velá de la A. VV. Parque Estoril continúa sin ser un fin en sí misma: como en sus orígenes, la fiesta continúa siendo un medio para favorecer las relaciones intervecinales, la participación vecinal, el activismo social y la resignificación del espacio público a través de su dimensión social.

#### 4. CONCLUSIONES

A través del caso de la Velá de la A. VV. Parque Estoril del Cerro del Águila hemos podido comprobar cómo la apropiación del espacio a través de la continuación de una fiesta de gran arraigo favorece la transformación del entorno—un parque, en este caso—, las relaciones que en él se desarrollan y, en última instancia, las redes vecinales de todo un barrio, rompiendo así con la tendencia a su disolución y a la individualización de los sujetos. La reivindicación de la A. VV. Parque Estoril por la conversión de un solar vacío, destinado a viviendas, en un espacio verde y de ocio para todo el barrio ha permitido a quienes participaron en el proceso quebrar las dinámicas de desnaturalización del espacio y vislumbrar una forma distinta de hacer ciudad, en la que los propios espacios y las relaciones que en ellos se desarrollan responden a los deseos y anhelos de sus habitantes.

Por otro lado, el resultado final, el parque en cuestión, así como la fiesta que en él todavía se celebra, ha regenerado en gran medida el sentimiento de pertenencia y de identificación respecto a la Velá que se había ido desgastando desde que ésta fuera extirpada de las calles del barrio décadas atrás. Su revitalización, a través de un colectivo de vecinos y vecinas, como antaño lo hicieran las peñas y asociaciones del Cerro, así como su vuelta al barrio (en el lugar central que ahora ocupa el parque Plaza Poeta Miguel Hernández), ha supuesto la recuperación del discurso del Cerro como barrio reivindicativo y ha ahondado en su imagen “barrio-pueblo” en el que las relaciones comunitarias tienen una gran importancia no sólo en lo relativo a la organización a su fiesta de barrio, a su velá, sino también en el día a día de sus habitantes (Almoguera y Hernández Ramírez, 1999).

Precisamente en éste punto reside lo paradójico de este caso. Tras la transformación del espacio además de emerger un discurso en favor de la acción colectiva, también lo hace la complacencia con el resultado obtenido. Transmitir la importancia a los vecinos y vecinas que han sido testigos de la transformación del parque y de la recuperación de la fiesta de que igualmente han de ser partícipes activos del proceso es una tarea con la actualmente lidia la A. VV. Parque Estoril. Ciertamente, la intensidad de la fiesta, así como la complejidad de su organización, juegan en su contra cuando se plantea su continuidad en el tiempo una vez ha sido recuperada. La dependencia de la fiesta respecto a la asociación, además, influye negativamente cuando ésta se ve debilitada, entre otros, por la falta de relevo generacional, los problemas económicos o el desgaste



de las relaciones de los miembros que la componen, lo cual puede incitar a los vecinos y vecinas a abandonar el proyecto.

Por ello resulta importante que la fiesta no se convierta en un momento específico de confluencia de intereses cotidianos que logre reunir en un lugar determinado la diversidad de un barrio entero para luego disolverse de vuelta en el anonimato, en el sentido de “disolución de la identidad” que enunció Manuel Delgado (2003). Si bien en tal caso igualmente se construye –momentáneamente, eso sí– un espacio de convivencia y afirmación de lo colectivo, desde la óptica de la transformación, es preferible que la fiesta represente el punto álgido de los anhelos diarios de una comunidad determinada o de un barrio, en este caso. De lo contrario, corre el riesgo de transformarse en la antifiesta (Escalera, 1996), en la que la comunidad se convierte en una mera espectadora de sí misma y se desvanece “el papel que tiene lo ideático, como factor configurador de la realidad social, no sólo reproductor, sino también, de manera directa o indirecta, potencialmente transformador de la misma” (Escalera, 1999: 71).

La reflexión que entonces asoma es cómo podría la A. VV. Parque Estoril, siguiendo con el caso de estudio de este artículo (aunque el ejemplo podría ser perfectamente extrapolable a otras realidades sociales en contextos urbanos), combinar a largo plazo el influjo de la fiesta de la Velá de Ntra. Sra. de los Dolores como imagen de identificación del Cerro del Águila con su capacidad transformadora, como hemos comprobado a lo largo del texto, para salvaguardarla como patrimonio inmaterial urbano al tiempo que se proyecta en el tiempo su potencialidad transformadora del espacio público y de las relaciones vecinales del propio barrio. O, dicho de otra forma, nos preguntamos si el propio hecho de dar continuidad a la fiesta implica que se siga desarrollando su faceta de cambio del entorno social sin perjuicio de su dimensión simbólica como fiesta de barrio.

Por un lado, el énfasis en el discurso de movilización del capital social del barrio resulta harto importante para la celebración de una fiesta como la velá. Como mencionábamos anteriormente, no es cuestión únicamente de organizar una fiesta de todos y para todos, sino que ésta tiene que dar cabida y partir del discurso de la propia comunidad, pues quienes en ella se reconocen son sus únicos portadores y principales activos. Con ello se consigue dar continuidad a la representatividad de la fiesta y materializarla como estrategia, como dispositivo para el cambio, si se prefiere, y no como un fin o como una eventualidad. De esta forma, la fiesta se convierte en una manifestación del derecho a la ciudad y un auténtico ejercicio de cambio en cuanto que desafía la hegemonía de la lógica neoliberal y los códigos que de ésta se desprenden para proponer nuevas formas de habitar y, por supuesto, de celebrar, que parten desde la vecindad. La fiesta, entonces, pasa a determinar el espacio vivido para sus habitantes (Losada, 2001).

Por otro lado, la continuidad y la vocación transformadora de la fiesta dependerán también de los modelos de gestión que se desarrollen para su organización. Por lo tanto,

es fundamental que dichos modelos sean capaces de integrar en su seno la diversidad de actores y de voces existentes dentro de la comunidad para fomentar las alianzas, fortalecer los canales de acción y ampliar la base de los recursos disponibles a la vez que se cuenta con la flexibilidad suficiente como para resolver las tensiones y conflictos internos inherentes a todo colectivo y así evitar la disolución de tales redes. Para ello, el modelo de la autogestión resulta imprescindible: “articular redes de organizaciones, que hoy en día cobra cada vez más fuerza entre sectores de la sociedad civil que buscan participar en temas urbanos, es central para generar movimientos diversos, flexibles, y con mayor capacidad de incidencia en la construcción del espacio público y de la ciudad en general” (Letelier y Rasse, 2016: 110). De lo contrario, se corre el riesgo de que desaparezcan tanto la fiesta como el tejido asociativo en cuestión.

En relación a esta última consigna, es necesario que el arraigo territorial de las asociaciones que construyan la fiesta sea relevante, lo que no excluye que paralelamente cuenten o no con el apoyo de miembros de otros colectivos o instituciones. De esta forma, los individuos miembros de la comunidad, participantes de la celebración, no sólo son depositarios de la fiesta sino que también actúan como activos para en la producción de su propio entorno y de su propia ciudad de la mano de dichas asociaciones. En el caso de la A. VV. Parque Estoril, los miembros de la asociación, conscientes del valor de la implicación de sus vecinos en la transformación del barrio, han desplegado a lo largo de los años una serie de estrategias que, además de las señaladas a lo largo del texto, también incluyen la celebración de jornadas sobre cambio climático o mapeos colectivos, la convocatoria a manifestaciones por causas de impacto directo en el barrio, la donación de alimentos o la elaboración de talleres y actividades para los más pequeños.

Finalmente, en el transcurso de la organización de la fiesta se debe incidir en la reflexión y que su desarrollo lleve al cuestionamiento de la lógica hegemónica que con la que se (re)definen los espacios y las relaciones que en ellos se desarrollan. Aunque resulte nuevamente paradójico, la fiesta, y desde una perspectiva más amplia, las manifestaciones que componen el denominado patrimonio cultural inmaterial, nos pueden ayudar a repensar nuestros modelos de organización, las formas en las que nos relacionamos, el modo en que habitamos y convivimos, los procesos de construcción, en fin, de lo común, para generar nuevos modelos de gestión, nuevos vínculos, nuevas formas de producción del espacio y nuevas propuestas para desprendernos de la lógica hegemónica de la globalización (Carrera, 2016).

Así, a partir del caso de la Velá de Ntra. Sra. de los Dolores de la A. VV. Parque Estoril del Cerro del Águila, hemos podido analizar el papel de la dimensión sociopolítica de la fiesta, en cuanto a estrategia de apropiación de un espacio determinado, al menos, y su valor de uso por parte de los sujetos que en ella se reconocen. Dicha reflexión nos

ha conducido a través de las (posibles) acciones de determinados agentes sociales, así como de los anhelos e intereses que las sustentan, hasta dar con su transformación en capital simbólico gracias a la cual se configuran nuevos espacios en los que se articulan unas nuevas relaciones de poder. La fiesta, en definitiva, juega un indiscutible papel en el proceso de identificación de lo común y de lo que las relaciones comunitarias, en las que Andalucía es tierra pródiga (Moreno, 1993), nos puede ofrecer de cara al cambio.

## REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

Almoguera, Pilar y Javier Hernández Ramírez (1999) *El Cerro del Águila. De periferia a ciudad*. Sevilla: Ayuntamiento de Sevilla.

Armas Díaz, Alejandro; García, Antonio, y Juan Samuel García Hernández, et al. (2015) “Apropiación y Sentido de Pertenencia en el Espacio Público: Parque Estoril (Sevilla)”. *Ponta Grossa: Revista Latinoamericana de Geografía e Género*, 6 (1): 3 -13.

Augé, Marc (1998) *Los “no-lugares”: espacios del anonimato: una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.

Bermúdez Requena, Juan Manuel (2010) *La velá de Nuestra Señora de los Dolores del Cerro del Águila*. Sevilla: Hermandad de Nuestra Señora de los Dolores.

Carrera, Gema (2016) “Propuesta metodológica para la documentación y gestión del patrimonio cultural inmaterial como estrategia de desarrollo social y territorial”. Tesis doctoral, Universidad de Sevilla, Sevilla.

Cucó, Josefa (2004) *Antropología urbana*. Barcelona: Ediciones Ariel.

Delgado, Manuel (coord.) (2003) *Carrer, festa i revolta. Els usos simbòlics de l'espai públic a Barcelona (1951-2000)*. Barcelona: Generalitat de Catalunya.

\_\_\_\_\_ (2011). *El espacio público como ideología*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

Escalera, Javier (1996) “Sevilla en fiestas - fiestas en Sevilla: Fiesta y anti-fiesta en la Ciudad de la Gracia”. *Antropología. Revista de pensamiento antropológico y estudios etnográficos*, 11: 99-120.

\_\_\_\_\_ (1997). “La fiesta como patrimonio”. *PH: Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, 21, 53-58.

\_\_\_\_\_ (1999) “La Sevilla festiva”. *Narria: Estudios de artes y costumbres populares*, 85-88: 66-71.

Harvey, David (2013) *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. Madrid: Ediciones Akal.

Hernández Ramírez, Javier (1999) *El Cerro del Águila e HYTASA. Culturas del trabajo, sociabilidad e imágenes de identificación*. Sevilla: Diputación de Sevilla.

Lefebvre, Henri (1974a) “La producción del espacio”. *Papers: Revista de Sociología*, 3: 219-229.

\_\_\_\_\_ (1974b) *La production de l'espace social*. Barcelona: Anthropos.

Lettelier, Francisco, y Alejandra Rasse (2016) “La fiesta pública como dispositivo de animación y resignificación del espacio público vecinal: cuatro casos en la ciudad de Talca”. *Sociétés*, 132 (2): 99-112.

Lorenzi, Elisabeth (2007) *Vallekas, puerto de mar. Fiesta, identidad de barrio y movimientos sociales*. Madrid: Ed. Traficantes de Sueños.

Losada, Flora (2001) “El espacio vivido. Una aproximación semiótica”. *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales - Universidad Nacional de Jujuy*, 17: 271-294.

Moreno, Isidoro (1993). *Andalucía: Identidad y Cultura (Estudios de Antropología Andaluza)*. Málaga: Ágora

\_\_\_\_\_ (1997). “Los rituales festivos religiosos andaluces en la contemporaneidad”. *Actas de las Iª jornadas de Religiosidad Popular: Almería, 1996*: 319-332.

Sanz, Nuria (2018) “Desplazando el centro: la periferia como patrimonio cultural urbano” en Sanz, Nuria (ed.) *La periferia como Patrimonio Cultural Urbano*. México: UNESCO, pp. 17-51.

Tuset, Juan J. (2012). “La ciudad común en fiesta. Espacios para la construcción cultural”. *ARQ*, 81: 67-77.

Zukin, Sharon (2010). *Naked city. The death and life of authentic places*. Nueva York: Oxford University Press.



<https://dx.doi.org/10.12795/RAA.2021.20.05>

## **ALGUNAS EXPERIENCIAS DE ECONOMÍA SOCIAL TRANSFORMADORA ANDALUZA: DEL DESARROLLO TERRITORIAL NEOLIBERAL A UNA ESTRATEGIA SOCIOECONÓMICA TRANSFORMADORA PARA ANDALUCÍA**

### **SOME EXPERIENCES IN ANDALUSIAN TRANSFORMING SOCIAL ECONOMY: FROM NEOLIBERAL TERRITORIAL DEVELOPMENT TO A TRANSFORMING SOCIO-ECONOMIC STRATEGY FOR ANDALUSIA**

Óscar García Jurado  
*Talaios Kooperatiba*

#### **RESUMEN**

Este artículo parte de la premisa de que para poder afrontar los retos relacionados con las crisis socioeconómica y ecológica, es necesaria una reconfiguración del orden global que deje atrás la economía capitalista. En un primer momento se ha entendido conveniente caracterizar la economía capitalista, y a partir de esta caracterización se establece qué se entiende por economías transformadoras. A continuación se analizan dos elementos de gran relevancia para aproximarnos a la realidad socioeconómica de Andalucía en las últimas décadas: el desarrollo local neoliberal y el cooperativismo andaluz hegemónico. Posteriormente se exponen de modo resumido algunos elementos básicos para una estrategia socioeconómica transformadora para Andalucía. En el tercer punto se realizan análisis breves de algunas experiencias andaluzas de economía social que pueden entenderse como transformadoras según los criterios adoptados.

**Palabras clave:** Capitalismo; Transformación; Cooperativismo; Desarrollo local; Experiencias de economía social; Economía andaluza.

## **ABSTRACT**

This article starts from the premise that in order to face the challenges related to the socioeconomic and ecological crises, a reconfiguration of the global order is necessary that leaves the capitalist economy behind. At first it has been understood convenient to characterize the capitalist economy, and from this characterization it is established what is understood by transforming economies. Two elements of great relevance to approach the socioeconomic reality of Andalusia in recent decades are analyzed below: neoliberal local development and hegemonic Andalusian cooperativism. Subsequently, some basic elements for a transformative socioeconomic strategy for Andalusia are briefly exposed. In the third point, brief analyzes are made of some Andalusian experiences of social economy that can be understood as transformative according to the criteria adopted.

**Keywords:** Capitalism; Transformation; Cooperativism; Local development; Social economy experiences; Andalusian economy.

*“El agua no la aminoro  
yo voy a la fuente y bebo  
y el agua no la aminoro.  
Lo que hago es aumentarla  
con las lágrimas que lloro.”*

**Letra flamenca**

## **INTRODUCCIÓN**

Para poder afrontar la crisis presente y futura, y los retos relacionados con las crisis socioeconómica y ecológica, es necesaria una reconfiguración del orden global que deje atrás la economía capitalista. En este artículo vamos a entender que la economía capitalista es la historia de cómo el capital, en manos de un número reducido de personas, ha logrado su soberanía, imperio o dominación a costa de la inmensa mayoría de la población. Mientras la economía capitalista tiene como objetivo esencial la ganancia o la acumulación de capital, las economías transformadoras deben tener como objetivo mejorar y enriquecer la vida de la gente.

La economía capitalista y las economías transformadoras pueden caracterizarse a partir de una serie de agentes socioeconómicos básicos (las denominadas por Polanyi “mercancías ficticias”: personas, naturaleza y dinero<sup>1</sup> o mediante unas instituciones socioeconómicas básicas (trabajo, valor y propiedad).

La economía capitalista funciona bajo la lógica del valor de cambio o monetario -el dinero como medida de todas las cosas- y la acumulación de capital, de riqueza y de poder. Esta lógica se sustenta fundamentalmente en elementos como el trabajo dependiente por cuenta ajena o empleo, la propiedad privada de los medios de producción y vida, el patriarcado, la explotación de la naturaleza y la división territorial de tareas (Soler Montiel y Delgado Cabeza, 2018).

Por su parte, una economía transformadora debe terminar con el patriarcado y el conflicto entre acumulación de capital y sostenibilidad de la vida. Frente a la lógica del valor de cambio o monetario y la acumulación, se va a entender que las economías transformadoras deben promover el valor de uso, el trabajo autogestionario y la propiedad colectiva-comunitaria, con el objetivo de mejorar y enriquecer la vida. Estas lógicas transformadoras emergen de las aportaciones de economías críticas que pretenden la reconsideración social de los trabajos y la relocalización socioeconómica.

Una de las fuentes esenciales de las economías transformadoras o de la alternativa a la economía capitalista neoliberal es el término de lo “común”. Para Dardot y Laval (2015), es la fórmula de movimientos y corrientes de pensamiento que quieren oponerse a la extensión de la apropiación privada (*enclosures*, cercamientos) a todas las esferas de la sociedad, de la cultura y de la vida. En principio, se entendió por “comunes” al conjunto de las reglas que permitían a las gentes campesinas de una misma comunidad el uso colectivo, regulado por la costumbre, de caminos, bosques, pastos, etc. A día de hoy se le da un contenido más amplio, que comprende todo aquello que podría convertirse en blanco de privatizaciones y cercamientos. Así, frene a la propiedad privada individual que retira las cosas del uso común y niega la cooperación, las economías transformadoras entienden que es necesaria la apuesta por el derecho de uso. Hay que pasar de la apropiación como relación de pertenencia a la apropiación como conveniencia o finalidad. Para ello, debe existir la deliberación y la determinación colectivas, por las propias personas interesadas, acerca del destino del común.

---

1. Polanyi, Karl (2016): “La gran transformación. Crítica del liberalismo económico”. Ed. Virus.

Tabla 1. Elementos socioeconómicos básicos.

		ECONOMIA CAPITALISTA	ECONOMÍA TRANSFORMADORA
OBJETIVO		Beneficio eco./max. ganancias	Mejora y mantenimiento vida
AGENTES ECONÓMICOS BÁSICOS	PERSONAS	Recursos (capital humano)	Reconsideración social trabajos
	NATURALEZA	Área de negocio (capital natural)	Comunes
	DINERO	Capital financiero	Moneda social
INSTITUCIONES ECONÓMICAS	TRABAJO	Trabajo asalariado dependiente	Trabajo autogestionario
	VALOR	De cambio/demanda solvente	De uso/demanda real
	PROPIEDAD	Privada	Pública / comunitaria
LÓGICA		Acumulación/ cambio  Patriarcado  División territorial tareas	Reparto /uso  Feminismo  Descolonialidad

Fuente: elaboración propia.

## 1. HACIA UNA ESTRATEGIA SOCIOECONÓMICA TRANSFORMADORA

### 1.1. Desarrollo local y cooperativismo hegemónico en la economía capitalista andaluza

A continuación se van a plantear dos cuestiones que se entienden son de interés pues se considera que tienen una importancia muy superior para la actual economía capitalista andaluza que el protagonismo que se le concede en los estudios o análisis sobre la misma. Además, sirven de contexto para la posterior propuesta que se hará de estrategia socioeconómica transformadora para Andalucía. Por un lado, el cooperativismo andaluz hegemónico ha consistido en gran medida en la asociación o cooperación de propietarios de tierras para mejorar sus beneficios y ha servido como herramienta del poder económico hegemónico. Y, por otro lado, todo ello se ha producido en absoluta coherencia con las estrategias de desarrollo local neoliberal que han afianzado la dependencia y marginación de la economía andaluza (Delgado Cabeza, 1981).

Las políticas de empleo de la UE desde la década de 1980 se caracterizan por el impulso de las políticas “activas” y por el concepto de “empleabilidad”<sup>2</sup>. En cierta medida, las diversas estrategias convergen en su objetivo de generar empleo mediante el apoyo a empresas. Las estrategias de desarrollo local en el marco neoliberal, por su parte, van en el mismo sentido. Los empleos de iniciativa local pasan a ocupar un lugar en el segundo pilar de la política comunitaria de empleo, dedicado a la creación de empresas o a la promoción del “espíritu emprendedor” –cultura de empresa–. El objetivo esencial de estas políticas de desarrollo local es mejorar las condiciones de revalorización del capital global mediante la movilización o “puesta en valor” del capital local. Las medidas concretas a ejecutar por las agencias intermedias pueden englobarse en tres grandes grupos. En el primero se encuentran las acciones dirigidas a la movilización y el apoyo de los “emprendimientos”, subvenciones a las organizaciones empresariales o de “fomento de emprendedores”, o campañas de valorización social del empresario o promoción de la “creatividad y cultura empresarial”. En el segundo grupo se encuentran las acciones dirigidas a mejorar el aprovechamiento de los recursos locales o mercantilización de todos los recursos disponibles en el territorio (desde las fiestas al último paraje natural). En tercer lugar se encuentran las acciones dirigidas a mejorar las infraestructuras de apoyo de las empresas. En definitiva, en las últimas cuatro décadas las políticas europeas neoliberales de empleo y desarrollo territorial están estrechamente relacionadas y conllevan que el Estado del Bienestar se transforme, en cierto sentido, en un “Estado del Crecimiento Empresarial”,

---

2. Los siguientes párrafos se apoyan fuertemente en la tesis doctoral, García Jurado, O. (2016): “Sistemas Productivos Locales y desarrollo local de Andalucía (1998-2012): estudio de caso de la aceituna de mesa de Morón de la Frontera.”

y la ciudadanía deja de ser el objetivo nominal de la intervención estatal para pasar a ser el “emprendedor”.

La creación del gobierno autonómico andaluz (principios década 1980) trajo consigo la aplicación de algunas políticas de desarrollo endógeno. Estas medidas se abandonaron totalmente a mediados de ese decenio y fueron sustituidas por una política basada en la integración funcional sin reservas de Andalucía en sistemas de mayor escala. El abandono de las políticas endógenas coinciden con el inicio de la puesta en marcha de las políticas de desarrollo local neoliberal. Para la legitimación de la puesta en marcha en Andalucía de estas medidas fue necesario convertir en Distritos Industriales Marshallianos (DIM's) los Sistemas Productivos Locales (SPL's) que nada tenían que ver con lo analizado por A. Bagnasco (1977) para la denominada “Tercera Italia”. Los SPL's andaluces se pueden caracterizar en términos generales por los siguientes elementos: uno, la relevante dualidad existente entre un pequeño número de grandes empresas y un gran número de pymes subordinadas a las primeras; b) las empresas andaluzas de dichos sistemas se encuentran subordinadas a empresas del sector comercial de origen foráneo; y c) durante las últimas décadas la evolución de los SPL's andaluces ha sido negativa (García Jurado, 2016).

Por tanto, el desarrollo local puede denominarse con fines aclaradores como “neoliberalismo territorial” pues estas teorías han servido como elemento legitimador de las nuevas estrategias de revalorización del capital. Por otro lado, las localidades andaluzas del medio rural, y Andalucía en su conjunto, continúan siendo un territorio “perdedor” en la denominada “nueva etapa de acumulación flexible” (Piore y Sabel, 1990). Con el capitalismo neoliberal Andalucía, y en especial su medio rural, continúan siendo un territorio dependiente y marginado (Delgado Cabeza, 1981). El DL ha contribuido, más bien, a la “culpabilización de la víctima”, es decir, a responsabilizar a territorios “empobrecidos” como Andalucía, y en especial su medio rural, de su situación (tal y como hizo las políticas de empleo basadas en la “empleabilidad”).

Por su parte, desde sus orígenes en el siglo XIX, fueron abundantes las cooperativas andaluzas que nacieron con voluntad de comenzar un modelo económico alternativo (Carlos Arenas, 2010). Sin embargo, durante el siglo XX, la mayor parte del cooperativismo andaluz, de la mano sobre todo del más importante por su tamaño e impacto social, el cooperativismo agrícola, perdió los supuestos intelectuales e ideológicos que habían tenido en los treinta primeros años de su historia. Fue afectado tanto por el asistencialismo religioso como por las maniobras oportunistas de agentes socioeconómicos poderosos que veían en las cooperativas una fórmula para añadir más riquezas a las que ya poseían<sup>3</sup>.

---

3. Las cooperativas pasaron de tener nombres vinculados a los deseos de mejora de la gente (“La Libertadora”, “La Modelo”, “La Esperanza”, “La Lealtad”) a denominarse como el santo o virgen de turno (Nuestro Padre Jesús de la Cañada, Virgen del Rocío, Virgen de la Cabeza, etc.).



Al frente de las clasificaciones de las mayores cooperativas del sur europeo se encuentran varias andaluzas (DCOOP, COVAP, UNICA, VICASOL, etc.). La mayoría de estas cooperativas agrarias nacieron como “empresas asociativas” o “cooperativas de servicios a los propietarios de tierras” durante la dictadura franquista. Los propietarios de tierras tuvieron que unirse para, fundamentalmente, poner en marcha estrategias de defensa de los precios de sus productos. Así, mediante estas cooperativas, los grandes propietarios o latifundistas aprovecharon el esfuerzo colectivo de los pequeños y medianos productores para crear establecimientos industriales que se utilizaban principalmente en su beneficio. Así, “la modernización y la capitalización del campo, en vez de poner en tela de juicio el poder económico, social y político de los caciques, podía reforzarlo considerablemente.” (Haubert, 1984: 52). El Estado franquista favoreció estos procesos mediante los cuales la economía capitalista penetró en el campo andaluz bajo el control del Régimen dictatorial (Haubert, 1984).

A estas cooperativas se unen otras creadas en las últimas décadas y vinculadas con la agricultura intensiva de Almería y Huelva. Estas grandes empresas, aun siendo formalmente cooperativas, no pueden asimilarse mínimamente a los principios cooperativos convencionales de la Alianza Cooperativa Internacional (ACI, 1995) pues apenas ponen en marcha estrategias de democracia económica y la distribución de las ingentes rentas que generan no repercute de forma equitativa en el campo andaluz<sup>4</sup>. En definitiva, estas grandes cooperativas agrarias se han convertido en empresas al servicio del capitalismo global extractivista que las utiliza para succionar la riqueza que genera el campo andaluz. Así, las cooperativas agrícolas o cooperativismo capitalista refuerzan, como diría Haubert (1984), el poder “económico, social y político de los caciques.” (García Jurado, 2018).

Por otro lado, la regulación y fomento de la economía social de la Junta de Andalucía en las últimas décadas se ha guiado por asimilarla a las empresas convencionales<sup>5</sup>. Poco a poco se ha ido consagrando la definición de cooperativa que prioriza la participación en el capital respecto de la participación en la actividad societaria y expresa como finalidad el “añadir valor a su propia actividad empresarial” omitiendo la satisfacción de necesidades.

## **1.2. Una estrategia socioeconómica transformadora: elementos básicos**

---

4. Mantienen la injusticia y el mal reparto guiados por cúpulas gerenciales formadas en los mismos lugares que los directivos de las grandes empresas de capital, con fabulosos salarios y con los mismos objetivos y herramientas.

5. Claro ejemplo es la Ley 5/2018 por la que se modificó la Ley 14/2011, de 23 de diciembre, de Sociedades Cooperativas Andaluzas.

Tal como se explicitaba más arriba, este artículo parte de la necesidad de una reconfiguración del orden global que deje atrás la economía capitalista. Para aproximarnos a esa reconfiguración y transitar hacia el escenario de economías transformadoras es posible establecer dos grandes cuestiones o elementos de análisis a partir de los cuales establecer dicho marco de transformación.

Por un lado, se encuentra la cuestión del “qué se produce”, es decir, analizar y establecer una nueva matriz productiva a desarrollar. La transformación deseable supone un desarrollo de las actividades socialmente necesarias y medioambientalmente sostenibles, es decir el impulso de la transformación ecológica y social del actual modelo productivo, y que conlleve un avance en las denominadas “soberanías sectoriales estratégicas” (alimentaria, energética, tecnológica, financiera, etc.). En este marco, toma relevancia la capacidad de vincular producción y consumo local, y atender a los principios de autoabastecimiento y “subsidiariedad”: proveer localmente todo lo que sea posible y recurrir a las “importaciones” sólo en caso de necesidad. No se trataría de un sistema autárquico sino de economías territoriales abiertas, autogobernadas y resilientes, muy alejadas de las modeladas por el desarrollo local neoliberal.

Por otro lado se trata de la cuestión del “cómo se produce”, es decir, plantear el tipo de unidades socioeconómicas que realizan la generación de bienes y servicios. La perspectiva es avanzar hacia un modo de producción basado prioritariamente en entidades de economía social transformadora, muy alejadas del cooperativismo hegemónico andaluz y con base en el trabajo autogestionado (frente al trabajo dependiente por cuenta ajena), las formas comunes de propiedad (frente a la propiedad privada), y el valor de uso o satisfacción de las necesidades sociales (frente al valor de cambio o valoración en función de los beneficios empresariales obtenidos).

La “estrategia socioeconómica transformadora” con base en una nueva matriz productiva, alejada de la modelada por el desarrollo local neoliberal, y en la economía social transformadora, casi antagónica respecto al cooperativismo hegemónico, pretende avanzar en la construcción de las soberanías populares, del aumento de la capacidad de decisión del movimiento popular y de su autoorganización (Goikoetxea, 2018). La autoorganización socioproductiva o avances en la soberanía económica debe servir para impulsar los pasos que deben darse en el ámbito institucional en materia de autogobierno y soberanía política, así como de impulso y generador de fuerza para la sociedad organizada y movilizadora. Ambos impulsos, en el ámbito político- institucional y en el social-económico se retroalimentan.

En la actual economía capitalista neoliberal se ha agudizado el vaciamiento de la mayor parte de los contenidos y funciones de las instituciones definidas tradicionalmente como políticas. Los Estados han perdido su soberanía en las cuestiones económicas clave. En este contexto, surgen voces y posiciones que plantean hacer frente a esta situación desde

abajo, desde el convencimiento de que la recuperación de la democracia representativa es imposible y está condenada; que para enfrentar la actual crisis es imprescindible “la articulación de sujetos políticos enraizados en las instancias de control más inmediatas”<sup>6</sup>. No obstante, la construcción de nuevas instituciones políticas deberá huir de la sumisión a los poderes económicos globales y a sus reglas mediante el rechazo del capitalismo. Para ello se precisa construir un modelo económico, social, cultural y político que no tenga como eje la mercantilización de la vida para maximizar las ganancias sino las necesidades y anhelos de las personas. Sin este planteamiento, la consecución de instituciones políticas propias no cambiará, en lo básico, la dependencia y subalternidad respecto a los poderes dominantes y únicamente cambiará la élite política que administre los intereses de estos. A la soberanía en lo político le debe acompañar la soberanía en lo económico. Con estas premisas y para estos objetivos, enfrentados a la lógica mercantilista de la economía capitalista, los movimientos soberanistas cobrarían verdadero sentido transformador. Si se sitúan fuera de estas claves, se reducirían a ser instrumentos en manos de élites locales aspirantes a participar en la cogestión de las decisiones que toman las instancias que rigen la globalización capitalista (Moreno y Delgado, 2013).

Por soberanía económica se va a entender a la “capacidad de cubrir las necesidades materiales y espirituales fundamentales para el desarrollo humano, al margen del circuito de valoración del capital” (Delgado Cabeza, 2018). En el mismo sentido, la soberanía puede entenderse también como la capacidad de decisión popular en los diversos ámbitos sectoriales estratégicos. El objetivo último es alcanzar la “soberanía reproductiva”, entendida como un proceso de transformación basado en un conjunto de relaciones sociales que den centralidad a la vida (VV.AA., 2018). Se trata de transformar y sustituir la reproducción de la economía capitalista por el mantenimiento, la reproducción y el enriquecimiento de la vida. En este sentido, es preciso tener presente que el conjunto de los medios de producción debe ponerse al servicio de la cobertura de las necesidades humanas para hacer posible una vida que valga la pena ser vivida (Pérez Orozco, 2014).

En resumen, la estrategia socioeconómica transformadora propuesta supone la sustitución de la economía capitalista y la soberanía del capital por la autonomía de la actividad laboral y reproductiva de las personas (soberanía del trabajo), que será complementaria con la realizada, de forma colectiva, en un determinado territorio (soberanía economía territorial), así como con los diversos ámbitos estratégicos de asunción de capacidad de decisión popular (soberanías sectoriales), para alcanzar la definitiva soberanía reproductiva (la vida subordina al capital).

### **1.3. La economía social para transformar Andalucía**

---

6. Expresión tomada de Enmanuel Rodríguez. <http://ctxt.es/es/20171025/Firmas/15861/republica-izquierda-espana-catalunya-historia.htm>

La generación de cambios que sirvan para favorecer los intereses generales de la población requiere de transformaciones en torno a cómo se produce y cómo se distribuye el excedente económico (Delgado Cabeza, 1981). Por tanto, la mejora socioeconómica local y territorial debe basarse en otro modo de generar bienes y servicios. En este sentido, son necesarias otras estrategias políticas y elementos teóricos cuyo objetivo sea la autonomía-soberanía económica territorial, es decir, la mejora y el aumento de la capacidad que las personas que habitan un determinado territorio tienen para resolver sus problemas económicos y, así, mantener y enriquecer su vida. Las entidades o prácticas de economía social transformadora se convertirían en la base de estos procesos. Así, como indica José Luis Coraggio (2011), se apuesta por una economía social que pretende ganar autonomía respecto a la dirección del capital.

*Tabla 2. Características comparativa tipos de desarrollo local-territorial.*

	<b>Neoliberal</b>	<b>Transformador</b>
<b>Objetivo</b>	Valorización capital	Mantener/enriquecer Vida
<b>Agente económico protagonista</b>	Empresa convencional	Entidades EST
<b>Democracia</b>	Global	Local
<b>Mercado</b>	Global	Territorial
<b>Factor productivo organizador</b>	Capital	Trabajo
<b>Propiedad</b>	Privada	Colectiva
<b>Trabajo</b>	Dependiente	Autogestionado
<b>Valor</b>	Cambio	Uso

Fuente: Elaboración propia.

Las economías sociales se caracterizan, a grandes rasgos, por priorizar la satisfacción de las necesidades de las personas por encima del lucro o la maximización de los beneficios. La componen una heterogeneidad de proyectos, distintas formas de organización y

diversas prácticas que no comparten y persiguen los mismos objetivos. Por tanto, aunque la realidad sea muy diversa, es de interés dividir las diversas prácticas socioeconómicas que se hacen llamar economía social en dos grandes grupos, a saber: la economía social adaptativa o capitalista y la economía social transformadora. La economía social adaptativa es la mayoritaria en las economías europeas y en Andalucía, tal y como se analizó más arriba.

La economía social transformadora busca transformar, sustituir o desconectarse de la economía capitalista y, por tanto, formar parte de una estrategia socioeconómica transformadora. La conforman las entidades o prácticas que aspiran a originar otro proceso económico, otras formas de (re)producir, intercambiar, financiar y consumir. Este tipo de experiencias o unidades económicas se basan en el apoyo mutuo y la cooperación, frente a la competitividad y al lucro; y buscan formas distintas de entender tres conceptos económicos fundamentales como son el trabajo, el valor y la propiedad.

El capital tiene como un elemento básico para su reproducción la mercantilización de la fuerza de trabajo. Esto implica convertir el trabajo social, es decir, el trabajo realizado para otras personas, en trabajo dedicado únicamente a la producción y reproducción del capital (frente a la Vida). Frente a esto, la economía social transformadora debe contribuir a eliminar la explotación de unas personas por otras y al establecimiento de la cooperación en un proceso laboral común. Así pues, del trabajo dependiente por cuenta ajena como pilar del sistema capitalista, hay que avanzar hacia un trabajo autogestionario que frente a la acumulación se guíe por el reparto (de decisiones, de poder, de tiempos, etc.). Además, la reproducción de la Vida requiere atender a otros trabajos sin salario y, de este modo, la explotación específica de las mujeres en el capitalismo. Todo lo anterior implica penalizaciones mercantiles, por lo que es preciso buscar alternativas al mercado y consumo convencional.

La reconsideración social del trabajo está completamente relacionada con la eliminación de la propiedad privada de los medios de producción y/o de vida. La economía social transformadora debe propiciar un nuevo sistema productivo comunitario-colectivo. En este sentido, es de interés reflexionar sobre la instauración de “fondos colectivos de recursos” donde la propiedad pase a ser colectiva, gestionada democráticamente, participada por múltiples agentes.

En tercer lugar, se trata de producir bienes y servicios en función de, hasta donde sea posible, el valor de uso frente al valor de cambio. Se trata, posiblemente, del elemento más difícil de alcanzar pues el contexto en el que se mueven las entidades de economía social transformadora no les permite tener un grado de autonomía demasiado amplio. En este sentido también es preciso buscar alternativas al mercado y consumo convencional, sin caer en el determinismo competitivo que provoca la derrota por anticipado de cualquier alternativa.

#### **1.4. Los valores de la clase jornalera andaluza y el “factor C”**

Estas entidades básicas deberán basarse en lógicas alternativas que podemos encontrar en el denominado por Isidoro Moreno “Saber vivir andaluz” (Moreno y Delgado, 2013) o en la relectura de “La estabilidad del latifundismo” de Joan Martínez Alier (Martínez Alier, 1968). A partir de esta última referencia obtenemos tres grandes valores de la clase jornalera andaluza. Se trata en primer lugar de “el cumplir”: frente al parasitismo social del señorito andaluz, la dignidad del buen trabajo de quien cumple por respeto a sí mismo y a los demás. En segundo lugar, “la unión” que hace la fuerza posible de los estructuralmente desposeídos, condenados a alquilar su fuerza de trabajo bajo condiciones que los dominadores controlan. Y en tercer lugar “el reparto” como sistema legítimo de devolución de la tierra a aquéllos con los que realmente ésta mantiene un vínculo. Estos valores son útiles para avanzar hacia un modelo productivo que pase de la acumulación al reparto (de riqueza, poder, tiempo y propiedad), de la competitividad al cumplir (ser competente), y del individualismo a la unión (cooperación).

Luis Razeto (1994) analizó cómo la cooperación contribuye a mejorar el desempeño de las entidades de economía social y estableció que existe una dimensión económica de la cooperación que la convierte en un factor productivo (“factor C”). En las experiencias de economía social transformadora, el colectivo de personas asociadas es la que, además de realizar la actividad laboral diaria, toma las decisiones, comparte el conocimiento, gestiona, se apropia de los medios materiales de producción y aporta el capital financiero. Desde “la unión” y la autogestión participan de los resultados en proporción al aporte realizado. Para lograr la necesaria unión deber realizarse un correcto “reparto”. La “unión” y el “reparto” acaban por impulsar un correcto “cumplir” por parte de todas las personas componentes del colectivo. Estas mejoras productivas, provocadas por la solidaridad, indican que la economía social transformadora tiene capacidad de generar una racionalidad económica distinta y un cierto “margen de maniobra o autonomía” respecto a la “dictadura del mercado capitalista”.

## **2. ECONOMÍA SOCIAL CON VOCACIÓN TRANSFORMADORA: ALGUNAS EXPERIENCIAS ANDALUZAS**

### **2.1. Notas previas: comunes, economía moral y cultura plebeya radical**

Para Elinor Ostrom (1990), cada común está relacionado con un pequeño grupo de personas capaces de instaurar reglas colectivas sobre el uso que se hace de una propiedad común. Así, pone de relieve una dimensión esencial que la teoría económica estándar no permite ver: el estrecho vínculo entre la norma y la reciprocidad, la gestión democrática y la participación activa en la producción de cierto número de recursos. Un común reúne a coproductores que actúan conjuntamente dándose a sí mismos reglas colectivas. La economía política de los comunes hace de la cooperación el antídoto contra la lógica



capitalista. Es ahí donde se pueden enmarcar las experiencias andaluzas de economía social transformadora que a continuación se muestran.

Para avanzar en el análisis de estas propuestas el pensamiento de E.P. Thompson (2019) es relevante. En concreto su concepto de “economía moral”, que designa el conjunto de valores y reglas (“costumbres”) que las clases subalternas inglesas del siglo XVII y XVIII hicieron valer para resistir los ataques desposeedores y privatizadores de la economía política capitalista contra los bienes comunes. Thompson examina la “dialéctica de la interacción entre ‘economía y ‘valores” e indica que “las relaciones económicas son, a la vez, relaciones morales; las relaciones de producción son al mismo tiempo relaciones, de opresión o de cooperación, entre personas. Este autor nos invita a repensar la apuesta transformadora de la economía capitalista desde una “cultura popular innovadora” pues la alternativa a la economía política capitalista llegará a partir de la “economía moral de la multitud” y la “cultura plebeya radical” que, ya en los orígenes del capitalismo, realizaba una reformulación más “reconciliada con los nuevos medios de producción”, que buscaba un control social cooperativo frente al funcionamiento de la economía capitalista (Thompson, 2019).

El problema que acompañó a E.P. Thompson fue explicar la realidad de tal manera que se muestren los recursos disponibles en nuestro presente para transformar esa realidad. A continuación exponemos algunas experiencias de economía social andaluza con el convencimiento de que pueden ser “recursos disponibles en nuestro presente para transformar la realidad”<sup>7</sup>.

## **2.2. Marinaleda cooperativa: la construcción de un común**

El proyecto cooperativo de Marinaleda es un ejemplo de construcción de un común, de una experiencia que ha resistido a las relaciones capitalistas de poder asimétricas que destruyen los bienes comunes. Si recuperar comunes es un objetivo de cualquier estrategia socioeconómica transformadora, el proyecto cooperativo de Marinaleda es una experiencia a analizar.

En la localidad de Marinaleda (provincia de Sevilla, algo más de 2.500 habitantes) se ha puesto en marcha una política económica local basada en un proyecto cooperativo a partir de obtener, mediante la reivindicación colectiva, el uso de 1.200 hectáreas de tierra (Finca Los Humosos). En términos globales, es un proyecto socioeconómico basado en la planificación y propiedad público-comunitaria y la gestión cooperativa.

---

7. Las experiencias se circunscriben a las provincias de Sevilla, Cádiz y Córdoba por las limitaciones del trabajo de investigación. En el resto de provincias existen multitud de experiencias de las que se obtendrían interesantes conclusiones. Además, debido a la extensión obligada del artículo, los casos concretos que se señalan están solo esbozados.

En 2010, la Junta de Andalucía desmanteló el IARA (Instituto Andaluz de Reforma Agraria) e inició la privatización de las 50.000 hectáreas que se habían hecho públicas a través de la Ley de Reforma Agraria de Andalucía (1984). No obstante, más de una década después, las 1.200 hectáreas de la finca El Humoso, base del proyecto cooperativo de Marinaleda, continúan siendo propiedad de la administración andaluza.

La planificación pública-comunitaria del proyecto cooperativo siempre se ha guiado por realizar actividades productivas que permitan generar el mayor número de jornales posibles. La gestión (cooperativa) no tiene por finalidad la maximización de los beneficios o aumentar los salarios de unas determinadas personas, sino alcanzar los objetivos planificados de crear el máximo número de empleo posible para el pueblo. Así, en los años 2.017, 2.018, 2.019 y 2.020 se han creado 18.456 jornales anuales en la finca El Humoso, y 4.464 jornales en la fábrica de productos agroalimentarios<sup>8</sup>. Así, el proyecto cooperativo se ha convertido en el motor económico de la localidad y herramienta fundamental para mejorar la vida de la población.

Uno de los elementos fundamentales del proyecto es la consideración de la tierra como un bien común; la tierra, por la que se luchó colectivamente, no debe ser privatizada, mercantilizada. El Humoso no es una mercancía con la que se deba especular y debe ser usado de generación en generación para la creación de empleo y riqueza distribuida. Para ello, se apuesta por la creación de una fundación, como herramienta jurídica que permite el marco jurídico vigente, para imposibilitar la privatización de la tierra; que la haga indivisible, invendible, inespeculable y gestionada por la cooperativa de Marinaleda. Se trata del uso o apropiación de la tierra, no como relación de pertenencia, sino como conveniencia o finalidad: la mejora de la vida de la gente. Un proyecto que apuesta por un control social cooperativo-colectivo frente a la economía capitalista.

Respecto a los otros elementos esenciales que se han marcado más arriba al margen de la propiedad, la experiencia cooperativa de Marinaleda se basa en el trabajo autogestionario de un grupo de personas cooperativistas. No obstante, existe un amplio margen de mejora en la conversión del trabajo dependiente en trabajo autogestionario. Por otro lado, la producción de las cooperativas tiene su base en el valor de cambio, en los precios que se obtienen en los mercados. En este sentido, también existe un amplio margen de mejora en el sentido de avanzar en la subordinación del valor de cambio por el valor de uso. En este sentido se incluye las mejoras productivas en todo lo relacionado con la agricultura ecológica o en atender las necesidades de los mercados locales frente a los globales. Además, son necesarias medidas y estrategias de transformación de la lógica patriarcal, tan afianzada en la mayoría de los ámbitos del medio rural andaluz. La presencia y protagonismo de las mujeres en el proyecto debe aumentar significativamente si se desea avanzar en la lucha contra todo tipo de relaciones de poder asimétricas. “No

---

8 .Datos ofrecidos por la cooperativa.

hay comunes sin comunidad, y no hay comunidad sin mujeres”, sentencia S. Federici (2020).

### **2.3. Huertoliva: trabajo autogestionario ante la emigración**

Huertoliva-La Zarza es una cooperativa con origen en Octubre de 2011 que gestiona un molino de aceite en Morón de la Frontera (provincia de Sevilla, algo más de 28.000 habitantes). El proyecto fue impulsado por militantes del Sindicato Andaluz de Trabajadores de la localidad tras protestas masivas con motivo del modo de gastar los recursos del Plan E<sup>9</sup>.

Personas vinculadas a este sindicato iniciaron una reflexión sobre la necesidad de generar instrumentos económicos alternativos que sirviera para que los militantes que están al frente de la organización tuvieran un grado de autonomía mayor. Si la situación laboral en localidades del medio rural andaluz es pésima para cualquier persona, la situación se agudiza para personas comprometidas con el sindicalismo combativo. Huertoliva se enmarca en este tipo de instrumentos económicos que dan soporte de subsistencia vital a personas que trabajan por la transformación social y que, en muchos casos, deben emigrar.

El proyecto se inició con el apoyo de la cooperativa Autonomía Sur y la financiación de Coop 57, cooperativa de finanzas éticas y solidarias. A lo largo de casi 10 años se ha invertido en una fábrica de aceite que está sirviendo para elaborar un producto de calidad con marca propia y, al mismo tiempo, está siendo un instrumento para evitar el control que grandes industrias y distribuidores ejercen sobre el precio de la aceituna en Andalucía en general, y en Morón de la Frontera y su comarca en particular. La compra de aceituna la realizan escasos compradores que ejercen un poder casi completo sobre el precio del producto. Esta situación provoca que los pequeños propietarios apenas puedan alcanzar los ingresos para cubrir los costes que suponen el mantenimiento del olivar y la recogida del fruto. Huertoliva se ha convertido en una herramienta para posibilitar que los pequeños propietarios de olivar, en caso de no recibir un precio justo por sus aceitunas, puedan convertir su cosecha en aceite, mediante el pago del servicio de molturación. De este modo no están obligados a vender su cosecha a los actuales compradores que ejercen un oligopolio sobre el mercado.

La propiedad de los medios de producción es colectiva-comunitaria. El empleo generado es en su mayor parte autogestionario. El objetivo de subordinar el valor de cambio al valor de uso se encuentra presente. No sólo se produce para obtener ingresos sino que desde Huertoliva se ha apoyado a la Caja de Resistencia del Sindicato Andaluz de Trabajadores

---

9. De forma resumida, el “Plan Español para el Estímulo de la Economía y el Empleo” o, en su forma abreviada, Plan E fue un conjunto de medidas de política económica planteadas por el Gobierno de José Luis Rodríguez Zapatero en noviembre de 2008. Consistió en utilizar gasto público para hacer frente a la crisis económica iniciada en 2007.

mediante la producción y distribución del aceite SAT Resiste. A partir de ahí fue uno de los agentes impulsores de la distribuidora SAT-coopera<sup>10</sup>.

#### **2.4. Autonomía Sur: asesoría jurídica y económica desde la autogestión y la intercooperación**

Autonomía Sur, Sociedad Cooperativa Andaluza de Interés Social, tiene su origen en 2005. Desde entonces, personas provenientes de diversas disciplinas sociales y jurídicas se unen para trabajar en diversos tipos de asesoramiento como cooperativa de trabajo asociado. El quehacer diario de la cooperativa consiste, a grandes rasgos, en el asesoramiento jurídico a sindicatos y personas trabajadoras, en el asesoramiento a entidades de la economía social andaluza (cooperativas, asociaciones, etc.) y en la elaboración de estudios y espacios formativos vinculados con la realidad social andaluza, el empleo y la economía social.

Le entidad se ha guiado por dos principios básicos. Por un lado, la autonomía-autogestión y, por otro lado, por la la cooperación-intercooperación. Es decir, aspirar a la autonomía a la hora de tomar decisiones del modo más independiente posible pero, al mismo tiempo, estableciendo un marco de actuación conjunto donde la intercooperación es un principio básico (“la cooperativa no termina en la propia cooperativa”).

Respecto a la autogestión, la “asamblea cooperativa” es el órgano soberano donde se deliberan y toman las decisiones que afectan al conjunto de la entidad, en especial aquéllas de carácter estratégico. Participan con voz y voto las personas socias. Las personas contratadas y las colaboradoras pueden participar con voz en el caso de que sean expresamente invitadas. Por otro lado, en cada área se delibera y toman decisiones sobre las actividades de cada área de servicio. En cada una participan todas las personas socias y aspirantes. Las personas colaboradoras participan cuando se estima necesario. La gerencia de la cooperativa se lleva a cabo por el conjunto de las personas socias, repartiéndose la diversas tareas (representación, comunicación, contabilidad, financiación, etc.).

Respecto a la intercooperación, existen diversos tipos o fórmulas en las que la entidad desarrolla este principio. Autonomía Sur ha suscrito acuerdos de colaboración con diversas entidades de economía social. Además, pertenece a una serie de redes y tiene relaciones en calidad de socia con diversas entidades, siempre vinculadas con la Economía social. Además, tiene una estrategia de contratación preferente con entidades de la economía social para el suministro de bienes y servicios.

La entidad asume en gran medida el concepto de valor, trabajo y propiedad propuesto para considerar a una entidad como economía social transformadora. La propiedad del local y demás medios de producción es colectiva, existe una clara apuesta por el

---

10. <https://satcoopera.org/>

trabajo autogestionario y el valor de cambio se encuentra subordinado, en la medida que las condiciones lo permiten, al valor de uso. Esta entidad ha impulsado, al margen de la prestación monetaria, numerosas experiencias socioeconómicas o la creación en Andalucía de redes como Coop57, cooperativa de finanzas éticas y solidarias<sup>11</sup>.

## **2.5. Cooperactiva: una alternativa a la gestión de los servicios públicos municipales**

“Cooperactiva” es un proyecto que surge en 2016 como consecuencia del cierre del Complejo Municipal de Piscinas de Puerto Real (provincia de Cádiz, 41.000 habitantes) y el despido de su plantilla. Las personas trabajadoras decidieron organizarse y comenzar un proyecto para recuperar el servicio y los empleos perdidos (alrededor de 20). Para ello crearon una cooperativa de trabajo asociado y en julio de 2018 lograron la adjudicación del servicio por parte del Ayuntamiento.

El proyecto tiene como elemento fundamental la intercooperación prestada por otras entidades de economía social que forman parte como socias colaboradoras. Tanto la **Asociación de Técnicos de Actividades Acuáticas del Aljarafe**<sup>12</sup> como Autonomía Sur SCA participaron en el proceso de adjudicación del servicio y colaboran en el buen desarrollo de la actividad. Al carecer de recursos y experiencia, Cooperactiva necesitaba de la solvencia económica-financiera y técnica-profesional, para lo que fue esencial la colaboración de estas entidades. Además, para lograr la garantía definitiva a depositar en el Ayuntamiento, que rondaron los 240.000 euros, fue muy relevante la intervención de Coop57. Por tanto, este proyecto es un claro ejemplo de intercooperación entre entidades de economía social con vocación transformadora. Aun asumiendo el riesgo que supone una responsabilidad solidaria en el contrato, se abrió la posibilidad de colaboraciones más laxas que una unión Temporal de Empresas (UTE) como consecuencia de las directivas europeas en materia de contratación. Aportar la solvencia de aquellas entidades que ya la poseen a otras que las necesitan es un aspecto paradigmático de la necesaria intercooperación entre las entidades de economía social.

Los largos años de lucha y reivindicaciones, y la gestión común de todos los conflictos y problemas, ha derivado en una gran cohesión grupal y en la creación de una verdadera “comunidad de trabajo” que gestiona lo que se puede considerar un “común”, el Complejo Municipal de Piscinas de Puerto Real. Además se ha producido un proceso formativo importante que ahora se traslada a la buena gestión del servicio. Asimismo ha sido

---

11. <https://www.coop57.coop/>

12. Entidad de economía social, vinculada al Club Natación Mairena, por un colectivo de profesionales cualificados y especializados en actividades acuáticas y deportivas. Realiza la prestación de servicios de actividades acuáticas y deportivas tanto públicas como privadas en diversas localidades de la provincia de Sevilla.

imprescindible el apoyo social de la población de localidad. La anterior mala gestión del servicio público afectaba tanto a las personas trabajadoras como a las usuarias. Esta situación ha redundado en un amplio apoyo de la ciudadanía local que continuamente mostraron su apoyo en las múltiples reivindicaciones de las personas trabajadoras.

De este modo, la experiencia de gestión del complejo municipal de piscinas de Puerto Real supone un modelo alternativo de gestión de servicios públicos. Se unen gran parte de las virtudes de ambos modelos de gestión de servicios públicos, el directo e indirecto. De un lado, las personas trabajadoras obtienen unas buenas condiciones laborales (principalmente por la vía de los márgenes industriales y la autonomía) y, de otro, los incentivos para ofrecer un servicio de calidad que implica la autogestión productiva. Al tratarse de un servicio público de atención directa a la ciudadanía, se percibe claramente la mejora que supone, a nivel global, una mejor situación laboral. Además, el proceso de licitación ha sido un ejemplo a seguir en cuanto a consideraciones sociales y ambientales en la contratación pública. Fue muy sintomático, el hecho de que ha sido la única empresa en presentarse a un concurso que en otros municipios genera un aluvión de ofertas por parte de las grandes empresas del sector.

Respecto a los criterios esenciales seguidos en este artículo, Cooperactiva puede considerarse como un proyecto de economía social con vocación transformadora. Es un ejemplo de cómo desde el trabajo autogestionario es posible sustituir con éxito la gestión empresarial basada en el trabajo dependiente por cuenta ajena, prestar un buen servicio de un bien común o público como son las instalaciones de las piscinas públicas de Puerto Real y, por último, poner por encima de los beneficios empresariales la satisfacción de las personas que hacen uso de ese bien público.

## **2.6. La cooperativa de servicios turísticos de Conil: el cooperativismo de plataforma como herramienta de fortalecimiento de los agentes turísticos locales**

En diciembre de 2015 se constituyó la “Cooperativa de Servicios Turísticos de Conil de la Frontera, Sociedad Cooperativa Andaluza (con denominación comercial “ConilCoop, Cooperativa andaluza de servicios turísticos”). La cooperativa inició su andadura con la participación de 48 socios, todos ellos pequeños establecimientos turísticos de Conil de la Frontera (y de la pedanía de El Colorado, una pedanía)<sup>13</sup>. En conjunto gestionan el 70% de las plazas de alojamiento del núcleo urbano de Conil de la Frontera y una oferta de aproximadamente 2000 camas.

Desde un principio se entendió que era imprescindible la cooperación para generar posibilidades de estrategias conjuntas que redundaran en las mejoras de los establecimientos, a nivel individual, y a nivel global en el fomento de un modelo turístico

---

13. La localidad se sitúa en el litoral de Cádiz y tiene una población de 22.500 habitantes.



propio alejado del capital foráneo y las grandes cadenas. El elemento fundamental, e impulsor de la creación de la propia cooperativa, es la central de reservas denominada “Conil Hospeda”<sup>14</sup>. Con esta plataforma o “portal de reservas libre de intermediarios y comisiones” se reducen los precios y costes al poder reservar directamente con cada establecimiento, lo que supone dejar al margen y evitar intermediarios y grandes portales de viajes que succionan renta del territorio. Además de iniciar procesos de intercooperación y crecimiento cooperativo que ha posibilitado el inicio de actividades de desestacionalización de la actividad turística o el establecimiento de acuerdos conjuntos con proveedores.

Por tanto, la cooperativa de servicios turísticos de Conil se aproxima al denominado cooperativismo de plataforma (Scholz, 2016) al ámbito turístico pues a través de ConilHospeda se ha creado una plataforma para prestar servicios, donde los propietarios de la plataforma son los propios agentes participantes. Mediante esta iniciativa, el beneficio generado por compartir toda esa información, en lugar de ser apropiado por los accionistas de una multinacional, revierte en los generadores de dicha información. Por tanto, el margen de beneficio de una reserva en *Booking* o *Airbnb*, que se sitúa entre el 10% y el 20%, ha pasado a la comunidad local, en forma de mayores ingresos y pago de impuestos, junto al efecto multiplicador que supone que parte de la renta generada se quede en el territorio, pues fomenta una actividad económica adicional.

Junto a ese efecto monetario inmediato, existen otros elementos cualitativos que pueden servir para favorecer el fortalecimiento y la mejora del propio sector turístico de la localidad de Conil de la Frontera. Así, las actividades de cooperación entre los agentes locales, puesto que debe existir una financiación inicial y una gestión democrática y transparente para su sostenibilidad, generan nuevos proyectos basados en la confianza y en el conocimiento de los participantes creados de la mano de la plataforma. Esa red de confianza entre los oferentes de servicios en la red genera sinergias entre los agentes para poder realizar otro tipo de actividades vinculadas al desarrollo del territorio en general, y del turismo en particular.

Además, la creación de la cooperativa favorece la mejora de las condiciones de empleo de las personas que tienen su actividad laboral en el sector. Esta situación refuerza la imagen del destino turístico en un momento en el que las personas consumidoras cada vez son más conscientes de los problemas de precariedad laboral que existe en gran parte de la actividad turística, en especial con la fuerza de trabajo femenina.

Respecto de si esta experiencia puede ser considerada como economía social transformadora según los criterios establecidos en este artículo, se pueden obtener las siguientes conclusiones. En referencia a la consideración alternativa de los conceptos

---

14. <https://conilhospeda.com/>

trabajo, valor y propiedad, cada una de las entidades socias se suele alejar de los objetivos de implementar el trabajo autogestionario (si bien en los pequeños negocios existe este tipo de trabajo), el valor de uso o la propiedad comunitaria-colectiva. Sí existe propiedad colectiva respecto a la central de reservas en sí misma y respecto a ella las decisiones se toman de forma democrática. Por otro lado, la Cooperativa de Servicios turísticos de Conil supone la creación de una plataforma para prestar los diferentes servicios de intermediación presentes en la cadena de valor del sector, donde los propietarios de la plataforma son los propios agentes participantes y la riqueza se queda en el territorio y no es absorbido por empresas multinacionales ajenas a la economía local.

## **2.7. La Tejedora, “mercao social” de Córdoba: distribución y consumo transformador**

La economía social transformadora, si quiere tener un carácter verdaderamente transformador, deberá ser capaz de impulsar la construcción de un verdadero “proceso económico” al margen de los objetivos, instituciones o formas de gestionar los agentes de la economía capitalista. Se trata de establecer otro modo de funcionar en cada fase del proceso o ciclo económico básico, que puede dividirse en cuatro grandes ámbitos, a saber: producción, comercialización-distribución, consumo y ahorro-crédito. En este sentido, se trata de crear un “circuito económico transformador” que conecte las iniciativas económicas transformadoras y, de ese modo, crear un “mercado social transformador”. Por mercado social transformador se puede entender una red de unidades de producción, distribución y consumo de bienes y servicios, así como de finanzas, que actúa o se desempeña con criterios alejados de la propiedad privada, el valor de cambio y el trabajo por cuenta ajena, en un territorio determinado.

Por tanto, es esencial multiplicar la intercooperación y la retroalimentación entre este tipo de iniciativas. Las entidades productoras de mercancías requerirán de agentes o entidades distribuidoras alternativas, grupos o modos de consumo alternativos, así como instrumentos financieros adecuados para aumentar la inversión en este tipo de experiencias. En relación a las prácticas de consumo transformador, responsable, consciente, surgen experiencias de proyectos de distribución alternativa o mercados sociales con forma de asociacionismo entre “prosumidores” críticos, es decir, consumidores-productores en relación horizontal. En definitiva, no habrá reproducción transformadora sin consumo y distribución transformador. Paul Singer (2007) lo expresaba así: “La empresa socialista o, digamos, solidaria, está por ahora dentro del mercado capitalista, pero no es indispensable que ese mercado sea necesariamente capitalista. Es posible crear un nuevo mercado y para ello es muy relevante crear grupos o cooperativas de consumo. (...) Puedo crear todo, inclusive hasta el consumo final. Puedo crear cadenas en que los valores de la democracia y la igualdad prevalezcan en las relaciones. Existen ejemplos concretos de ello.”

En Córdoba existe una experiencia transformadora relevante e innovadora que contiene

estos principios, objetivos y fines. Se trata de “La Tejedora, el Mercao Social de Córdoba”, que desde diciembre de 2011 se ha consolidado como un proyecto autogestionado y de intercooperación que está constituido por entidades de la economía social y solidaria, colectivos sociales y por personas a título individual (más de 280). En “La Teje” se venden productos y servicios vinculados a experiencias de economía social transformadora, se realizan actividades culturales y educativas y existe un espacio de co-trabajo y todo ello con objeto de “crear un espacio vivo de transformación social y económica desde la óptica de la igualdad y la solidaridad, a través del trabajo cooperativo y la participación colectiva”<sup>15</sup>.

La entidad se conforma como una asociación que dispone de un espacio de tienda (“La Tejedora”) en la que se ofertan productos y servicios que cumplen criterios éticos, ecológicos y sostenibles, ofreciendo una opción de consumo con compromiso social, desde la que se fomenta el Comercio Justo y el Consumo responsable apostando por la Economía Social y Solidaria. Además, comparte espacio de trabajo con diversos proyectos locales, ofreciendo un lugar de encuentro y sala de reuniones a colectivos sociales de la ciudad. Asimismo, dispone de una sala multiusos en la que se han llevado acabo cientos de actividades desde el inicio del proyecto, de diversa naturaleza y organizadas por el propio colectivo y/o conjuntamente con otros colectivos del ámbito de la cooperación al desarrollo, de las finanzas éticas, la Universidad de Córdoba, asociaciones de vecinos y entidades del ámbito educativo formal e informal.

### **Créditos**

Este artículo no tiene ningún tipo de fuente de financiación al margen de la actividad profesional de su autor.

---

15. <https://www.latejedora.org/proyecto/>

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Alianza Cooperativa Internacional (ACI) (1995): *Declaración de la Alianza Cooperativa Internacional sobre la Identidad Cooperativa*. [En línea] <https://www.ica.coop/es>
- Arenas Posadas, Carlos (2010): *30 Años de Economía Social en Andalucía: aproximación a su historia y reflexión sobre sus potencialidades futuras*”, investigación realizada por encargo de la Fundación Centro de Estudios Andaluces y CEPES-A. Sin publicar.
- Bagnasco A. (1977): “*Tre Italie. La problematica territoriale dello sviluppo economico italiano*”, Bolonia: Il Mulino.
- Coraggio, J. L. (2011): *Economía social y solidaria. El trabajo antes que el capital*. Quito: Abya Yala.
- Dardot, P. y Laval, C. (2015): *Común*. Barcelona: Gedisa Ed.
- Delgado Cabeza, Manuel (2018): “Soberanías para que la vida pueda prosperar. Más allá del capitalismo” en VV.AA, *Soberanías. Una propuesta contra el capitalismo*. Málaga: Zambra-Baladre.
- \_\_\_\_\_(1981): *Dependencia y marginación de la economía andaluza*. Córdoba: Publicaciones del Monte de Piedad, Caja de Ahorros.
- Federici, S. (2020): *Reencantar el mundo. El feminismo y la política de los comunes*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- García Jurado, Oscar (2018): “Las grandes cooperativas agrarias andaluzas: herramientas al servicio del capitalismo global”. [En línea] <https://portaldeandalucia.org/practicastransformadoras/las-grandes-cooperativas-agrarias-andaluzas-herramientas-al-servicio-del-capitalismo-global/>
- \_\_\_\_\_(2018): “Economía social transformadora para la clase trabajadora.” [En línea] <https://www.mrafundazioa.eus/es/centro-de-documentacion/gai-monografikoak/gai-monografikoak-ejemplos-de-construccion-de-soberania-s>
- \_\_\_\_\_(2016): *Sistemas Productivos Locales y desarrollo local de Andalucía (1998-2012): estudio de caso de la aceituna de mesa de Morón de la Frontera*.” Tesis doctoral. Sin publicar.
- Goikoetxea, J. (2018): *Privatizar la democracia. Capitalismo global, política europea y Estado español*. Ed. Icaria.
- Gómez-Álvarez Díaz, R.; José M. Betanzos Martín, J.M.; García Jurado, O. (2018): *El turismo en el Alentejo, Algarve y Andalucía. Intercooperación y cooperativismo de plataforma*. Sevilla: Autonomía Sur Cooperativa Andaluza.
- Haubert, M. (1984): *Cooperativismo y crisis económica en Andalucía*. Sevilla: Instituto de Desarrollo Regional.

- Márquez Guerrero, C. (2019): “Economía y territorio. Hoja de ruta para construir soberanías desde la base.” En Gavira, L. (coord.): *Con Andalucía y el Sur en el corazón. Homenaje a Manuel Delgado Cabeza*. Málaga: Ediciones del Genal.
- Martínez Alier, Joan (1968): *La estabilidad del latifundismo. Análisis de la Interdependencia entre Relaciones de Producción y Conciencia Social en la Agricultura Latifundista de la Campiña de Córdoba*. París: Ediciones Ruedo Ibérico.
- Moreno, Isidoro y Delgado Cabeza, Manuel (2013): *Andalucía: una cultura y una economía para la vida*. Sevilla: Autonomía Sur SCA.
- Ostrom, Eleonor. (1990): *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge University Press.
- Pérez Orozco, A. (2014): *Subversión feminista de la economía: aportes para un debate sobre el conflicto capital-vida*. Madrid: Traficantes de Sueños.
- Piore M. y Sabel, CH. (1990): *La segunda ruptura industrial*. Madrid: Alianza.
- Polanyi, Karl (2016): *La gran Transformación. Crítica del liberalismo económico*. Barcelona: Ed. Virus.
- Razeto, L. (1994): *Fundamentos de una Teoría Económica Comprensiva*. Santiago de Chile: Ediciones PET.
- Scholz. T. (2016): *Cooperativismo de plataforma. Desafiando la economía colaborativa corporativa.* [En línea] [http://dimmons.net/wp-content/uploads/2016/05/maq\\_Trebor-Scholz\\_COOP\\_PreF\\_DP.pdf](http://dimmons.net/wp-content/uploads/2016/05/maq_Trebor-Scholz_COOP_PreF_DP.pdf).
- Singer, P. (2007): “Economía Solidaria. Un modo de producción y distribución” en Coraggio, J. L. *La economía social desde la periferia. Contribuciones latinoamericanas*. Buenos Aires: Altamira-UNGS.
- Soler Montiel, M., Delgado Cabeza, Manuel (2018): “Rearticular la economía desde los territorios: hacia una economía de los vínculos para el cuidado de la vida.” En Riechmann, J. Matarán Ruiz, A. y Carpintero Redondo, O (coords.) (2018): *Para evitar la barbarie. Trayectorias de transición ecosocial y de colapso*. Granada: Universidad de Granada.
- Thompson, E.P. (2019): *Costumbres en común. Estudios sobre la cultura popular*. Madrid: Capitán Swing.
- VV.AA. (2018): *Soberanías. Una propuesta contra el Capitalismo*. Málaga: Zambra-Baladre.

## MUJERES RACIALIZADAS UNIVERSITARIAS DE GRANADA: PROCESOS DE EMPODERAMIENTO DESDE LA INTERSECCIONALIDAD

## RACIALIZED WOMEN UNIVERSITY STUDENTS OF GRANADA: EMPOWERMENT PROCESSES FROM INTERSECTIONALITY

**Gemma María González García**

Universidad de Granada

### RESUMEN

En este artículo de investigación se exponen los resultados del estudio de los procesos de empoderamiento en el espacio público de un grupo de mujeres jóvenes negras y afrodescendientes estudiantes de la Universidad de Granada. El estudio realizado parte de teorías antropológicas y sociológicas que suponen perspectivas alternativas a las formas clásicas y hegemónicas de ver el mundo. Desde esta base, se aborda mediante una metodología cualitativa los cuerpos femeninos racializados como agentes en el proceso social, analizando y discutiendo su capacidad de transformación desde su posición. En concreto, se plantea la autodefinición de su sexualidad y su conciencia estructural, dos elementos destacables para comprender cómo se dan dichos procesos. Finalmente se contrasta la hipótesis planteada con las conclusiones que se extraen de una serie de entrevistas y se muestra la relevancia que estos tienen dentro del estudio del cuerpo.

**Palabras clave:** Cuerpos; Mujeres; Racialización; Sexualidad; Empoderamiento; Interseccionalidad; Resistencia.



## ABSTRACT

This research paper shows the results about the study of the empowerment processes in the public space of a group of young black and Afro-descendant women students of the University of Granada. The conducted study starts from anthropological and sociological theories that suppose alternative perspectives to the classical and hegemonic ways of seeing the world. From this basis, racialized female bodies are addressed through a qualitative methodology as agents in the social process, analysing and discussing their capacity for transformation from their position. Specifically, the self-definition of their sexuality and their structural awareness are suggested as two remarkable elements to understand how these processes occur. Finally, the hypothesis raised is compared with the conclusions drawn from a series of interviews and the relevance that these have within the study of the body is shown.

**Keywords:** Bodies; Women; Racialization; Sexuality; Empowerment; Intersectionality.

## INTRODUCCIÓN

El objetivo de este artículo es determinar si existen procesos de empoderamiento o desempoderamiento ante las opresiones que viven en el espacio público un grupo de mujeres jóvenes negras y afrodescendientes estudiantes de la Universidad de Granada (en adelante UGR). Se trata de abordarlo desde un contexto específico del que forman parte como estudiantes que viven en esta ciudad provenientes de países africanos o bien siendo primera generación descendiente de progenitores africanos.

El cuestionamiento de corrientes sociológicas, o bien de las formas clásicas de ver el mundo, se plantea como la base para aquellos nuevos pensamientos que de forma periférica, alternativa, crítica o transformadora tratan de ampliar la visión de la realidad, al tiempo que emplean nuevas técnicas para conseguirlo, desde el posestructuralismo hasta las visiones decoloniales y poscoloniales, especialmente dentro de la teoría feminista. Así, el estudio del cuerpo en general, y su consideración como agente en particular, se desarrolla en el campo de la Sociología y la Antropología desde el siglo XX (Esteban, 2004). Partiendo de esa contundente base para el estudio de los cuerpos y los procesos de agencia, este artículo muestra resultados de carácter cualitativo acerca de cómo se da el empoderamiento en unos cuerpos particulares, en tanto que son vistos como “otros” (“otras”): los cuerpos femeninos negros.

La metodología empleada para este estudio es cualitativa, haciendo uso de una serie de entrevistas que permiten conocer en profundidad los contextos y trayectorias de

estos cuerpos, así como extraer datos primarios para el análisis. La interpretación de los resultados se realiza desde un enfoque interseccional, así como desde una serie de categorías en relación a los conceptos principales: racialización, género, autodefinición de su sexualidad y conciencia estructural (considerando en esta como subcategorías de relación de lo micro con lo macrosocial “compartir experiencias” y “voluntad de asociarse o crear asociación”).

Los resultados preliminares muestran que a nivel individual se da una resistencia de los cuerpos estudiados frente a la dominación y el control que sobre ellos se ejerce, así como la interrelación de lo micro con lo macro y cómo podrían generarse acciones colectivas. En este sentido refuerza la visión aportada por la teoría de los cuerpos sobre el empoderamiento.

La importancia de los resultados radica en que, por una parte, se relacionan y emplean para su interpretación una serie de teorías y enfoques feministas que confluyen en cuestiones interesantes para abordar la especificidad de estos cuerpos: los feminismos negros y feminismos decoloniales, la perspectiva interseccional y la teoría de los cuerpos. Así, da pie a un análisis profundo de los mismos y sus experiencias, pero también de su potencial transformador. La propia combinación de estos conceptos aplicados a este grupo concreto resulta novedosa, como también lo es que formen parte del contexto universitario porque se trata de una muestra homogénea pero que ofrece distintas vistas de una realidad compartida.

Esta investigación surge de un estudio previo realizado, que continúa actualmente mediante un proyecto realizado en la UGR.

## **1. CUERPO, RACIALIZACIÓN Y EMPODERAMIENTO**

### **1.1. Cuerpos racializados**

La antropóloga Mariluz Esteban (2004: 20-21) realiza un relevante repaso de las distintas teorías y aportaciones sobre el estudio de los cuerpos como fenómeno social. Entre las más interesantes respecto a este trabajo, cabe destacar a Marcel Mauss (1971). Es el primer autor en elaborar una teoría socio-antropológica del cuerpo de carácter general (*Ibíd.*) hablando de técnicas corporales aprendidas por el individuo social que se manifiestan en distintos tipos de movimientos y actos.

Por su parte, Foucault (2000, 1987) realiza aportaciones muy importantes, entre ellas el desarrollo de cómo lo corporal ha sido procesado social y políticamente en distintos contextos, además de cómo esto ha posibilitado la resistencia de los sujetos desde sus propios cuerpos. “El cuerpo mismo está investido por las relaciones de poder” (*Ibíd.*:24) y señala cómo a los cuerpos colonizados se les vigila, educa y corrige.

Sin embargo, no establece un análisis de género en este sentido, cuestión que Angela King (2004) critica. De tal modo, apunta que para las feministas, “el cuerpo está inscrito en

prácticas culturales e históricas específicas y sujeto a las fuerzas políticas y económicas” (*Ibid.*:30). En tanto que el poder no es algo concentrado, sino que es difuso (Foucault, 2000), las resistencias ante el poder que influye en los cuerpos se dan a un nivel micro y son múltiples (Foucault, 1998:95-96, citado por King, 2004:37).

Bourdieu (1997, 1988) también brinda importancia a las implicaciones de la corporeidad en la vida social, destacando sus trabajos en torno al gusto, el *habitus* y las relaciones entre cuerpo y clase. Lo cierto es que este tema no solo se ha abordado desde la Sociología o la Antropología, sino también desde el psicoanálisis o la fenomenología, destacando en la segunda Maurice Merleau-Ponty (2000). Este autor trata la experiencia encarnada, el cuerpo vivido, partiendo del planteamiento de que percibimos el mundo a través de una determinada posición de nuestros cuerpos en el tiempo y en el espacio, lo que constituye la existencia.

Otros conceptos centrales en el estudio actual del cuerpo son el de *embodiment* (“encarnación”), mediante el cual Thomas Csordas (1994) trata de superar la idea de que lo social se inscribe en el cuerpo, para hablar de lo corporal en el campo de la cultura, como “proceso material de interacción social”, para considerar al cuerpo como agente encarnado en el proceso social. Esta visión cuestiona y discute los dualismos del pensamiento occidental.

El estudio del cuerpo surge en un contexto ligado a los usos concretos del mismo en la sociedad occidental en el capitalismo contemporáneo y a la crítica posestructuralista y feminista, como parte de la crisis del pensamiento occidental (Turner, 1994: 29). En el análisis del cuerpo es esencial considerar los contextos sociales y políticos, así como sus transformaciones (estructuras), al tiempo que, el estudio de lo macrosocial, exige aproximarse a la materialidad de los cuerpos (interacciones personales, percepciones y vivencias).

Por último, cabe destacar que Esteban entiende al cuerpo como agente: “el cuerpo no es un mero espejo de la sociedad o la cultura en la que viven los sujetos analizados, ni un mero texto que se puede interpretar, sino es, sobre todo, un agente” (2004: 243). El estudio del género no puede dar de lado al cuerpo (su materialidad, a la interacción social y corporal), precisamente porque su unión permite abordar de forma peculiar la acción social e individual, de la agencia. Entiende también esto como un análisis alternativo de “las ideologías y configuraciones de género y de las transformaciones y rupturas en las mismas”.

En lo que se refiere a los cuerpos femeninos y en específico a los racializados, son varias las autoras que abordan esta materia en relación a la colonización y al colonialismo. El problema de la violencia históricamente ejercida contra estos cuerpos, que los produce y define, se ha visibilizado desde los feminismos negros y los feminismos decoloniales

dentro de los estudios de Género ya desde el siglo pasado; los primeros a raíz del movimiento por los derechos civiles en Estados Unidos desde la década de los sesenta del siglo XX (Davis, 2005; Collins, 2000), y los segundos, desde los años setenta (Lugones, 2008; 2011). Destacan también autoras como bell hooks (1992), Mara Viveros Vigoya (2016, 2000) o Sara Ahmed (2002).

Para esta última, el término “cuerpos racializados” alude a los múltiples procesos a través de los que son vistos como poseedores de una identidad racial. Por otra parte, el término se refiere también a la encarnación en la producción de la raza, en tanto que la racialización implica múltiples procesos, con lo que estos implican la definición de los cuerpos como el lugar de la racialización en sí. Estos cuerpos mantendrían una relación entre sí de diferenciación, pero Ahmed apunta a que no se trata de encontrar diferencias en o sobre el cuerpo, sino de considerar las diferencias que se establecen en la definición de los límites entre los cuerpos en cuanto a las distintas formas de los mismos de habitar el mundo.

Además, expone que la raza es un efecto del proceso de racialización, en vez de su origen. Así, la racialización implicaría múltiples procesos que definen los cuerpos como el lugar de la racialización en sí. La producción de los cuerpos, tanto blancos como negros, sucede en función de unos conocimientos sobre la raza que legitimaban al colonialismo. Estos conocimientos alentaban la apropiación violenta de los cuerpos negros por su definición como esclavos, o por otras formas de explotación directa. La historia de la racialización es por tanto la historia de cuerpos diferentes que habitan el mundo de forma diferente y que representan la violencia histórica que han vivido. La racialización no tiene una lógica espacial, o en efecto, un cuerpo, aunque es siempre tanto espaciado como encarnado (Wade, Peter; Giraldo, Fernando Urrea, y Vigoya, Mara Viveros, 2008: 24).

Abordar los cuerpos femeninos negros como agentes es entenderlos como encarnados en el proceso social en donde se produce la racialización. El efecto de esto, la raza, lleva aparejadas vivencias de racismo. Estas son fundamentales para el análisis de los procesos de empoderamiento en lo que a esta investigación respecta, pues sus reacciones y estrategias para afrontar violencias de este tipo determinan dichos procesos.

## **1.2. Sexualidad y racialización**

El control sobre la sexualidad y el sexo constituye una forma común de dominación, mediante sus distintas formas (abuso sexual, control sobre las relaciones y el comportamiento sexual, o cosificación y fetichización del subalterno en términos sexuales, bien como objeto de deseo o repugnancia) (Wade, Peter; Giraldo, Fernando Urrea, y Vigoya, Mara Viveros, 2008: 1), de donde surge la racialización del sexo. Esteban (2004: 85) menciona que “aunque el sexo esté liberado, el control también llega a la sexualidad”. Así, a las mujeres se les exige un control sobre esta faceta de su vida, de modo que estas

experiencias deben restringirse al ámbito privado. Igualmente, a las mujeres se les enseña a controlar la sexualidad ajena.

Desde una perspectiva posestructuralista, la sexualidad se trata de algo cambiante y relacional, es decir, relativo a las relaciones entre las personas. Para Foucault, la sexualidad no es una cualidad natural del cuerpo, sino que es el efecto de relaciones de poder históricamente específicas. Los distintos cuerpos generan experiencias distintas y es sobre esos cuerpos que se puede actuar asumiendo o contradiciendo la producción social de los mismos (Stephen, 2002: 33).

El posestructuralismo entiende la sexualidad como una concepción en proceso, algo que es construido y que también construye, en lugar de ser una identidad universal y unificada, dependiente del sexo, etnia, clase y todo lo demás del individuo. Stephen (*Ibíd.*: 35) habla del modelo de sistema de la sexualidad como central en el juego de poder moderno. Del planteamiento foucaultiano sobre la operatividad del poder a través de la construcción de conocimientos particulares, se extrae que a través del conocimiento construido de la sexualidad se ejerce el control sobre los individuos. Uno de esos conocimientos es la ley, pues se trata de “un mecanismo muy efectivo en la reproducción y construcción de las nociones esenciales de la sexualidad”. En este sentido, la ley refuerza, construye y atribuye significados sexualizados específicos a cuerpos específicos de hombres y mujeres. Además, en la medida en que la ley es percibida como una verdad científica, goza de una autoridad, así como de una legitimación que parte del reflejo de la sociedad existente, donde se construye y se reproduce el pensamiento masculino.

Angela Davis (2005: 179) apunta a la relación o sustentación del racismo para con el sexismo, y que el racismo siempre se ha nutrido de su capacidad para incitar a la coacción sexual. Collins (2000: 127-128) habla de tres aproximaciones a esta cuestión. La primera, entiende la sexualidad como “un sistema independiente de opresión similar a las opresiones de raza, clase y género”. Aquí, el heterosexismo representa un sistema de poder o de opresión que afecta a las mujeres negras en la medida en que se establecen jerarquías de raza, clase y género que moldean sus experiencias como una colectividad, así como a las historias individuales de las mujeres negras.

La segunda aproximación se fija en cómo las sexualidades se manipulan dentro de la raza, la nación, y el género como sistemas distintivos de opresión y en los principios heterosexistas en los cuales se basa para hacerlo. Además, la regulación de las sexualidades de las mujeres negras surge como un rasgo característico de la explotación de clase, del racismo institucionalizado, de las políticas de Estado-nación de los Estados Unidos y de la opresión de género. “Los significados sexuales asignados a los cuerpos de las mujeres negras con prácticas sociales justificadas por las ideologías sexuales reaparecen en sistemas de opresión aparentemente separados”.

Una tercera aproximación entiende la sexualidad como un lugar específico de la interseccionalidad, donde confluyen las opresiones. La sexualidad de las mujeres negras revela la relevancia de la sexualidad donde convergen el heterosexismo, la clase, la raza, la nación y el género como sistemas de opresión. Además, todos los sistemas de opresión radican en emplear el poder de lo erótico. Frente a esto, la autodefinición de la sexualidad, o en lo erótico, de las mujeres negras puede convertirse en un lugar importante de resistencia, con potencial de empoderamiento para las mismas.

La sexualidad de las mujeres negras se asocia con la disponibilidad sexual (Vigoya, 2016: 12) o con la prostitución (hooks, 1992:69). Por otra parte, Kimberlé Crenshaw (1989) señala una de las contradicciones que las mujeres negras afrontan: cómo su feminidad las hace sexualmente vulnerables a la dominación racista, a pesar de que su “negrura” les niega de facto cualquier protección. Además, las expectativas sexistas respecto a la castidad, junto con la asunción racista de una promiscuidad sexual conforman un conjunto de distintos problemas que confrontan a las mujeres negras (*Ibid.*: 157-159).

### 1.3. Esfera pública

Frente a la separación liberal entre esfera pública y esfera privada (doméstica/privada y sociedad civil/pública), Carole Pateman (1996) señala que existe una interconexión de ambas por una estructura patriarcal. La crítica que realiza Pateman se concreta en la consigna surgida en a finales de la década de 1960 de “lo personal es político” (Hanisch, 1969), centrando la atención en cómo las circunstancias personales están determinadas por factores públicos. De tal modo, los problemas personales solo tienen solución a través de lo político, de medios y de acciones políticas, en lo público.

La aportación de esta autora es relevante en cuanto al empoderamiento. No solo requiere conocer la diferenciación entre ambos planos a nivel teórico o macro, sino también a un nivel micro, en el que se sitúan las percepciones y relaciones interpersonales de las mujeres racializadas y desde donde sus cuerpos pueden generar resistencias frente a la opresión. Además, la crucialidad del ámbito público como político, entendido como aquel donde puede darse el empoderamiento colectivo y donde, al final, se politizan los problemas individuales. Precisamente, abordar los procesos de empoderamiento o desempoderamiento desde una perspectiva meramente individual o reducida al plano privado o al plano público es incompatible con una comprensión íntegra de los mismos.

En esta investigación se han abordado las vivencias de las mujeres entrevistadas en el espacio público, es decir, la calle como lugar público por antonomasia, pero también a la Universidad, o a lugares de ocio. Así podemos conceptualizarlo como un espacio en el que se produce la dominación y donde se ejerce violencia sobre estos cuerpos, pero también donde se pueden generar estrategias y resistencia desde los mismos.



#### 1.4. Empoderamiento y procesos de agencia

Kimberlé Crenshaw (1994: 3) destaca el hecho de que las mujeres de color se sitúan, al menos, entre dos grupos subordinados que habitualmente tienen agendas políticas en conflicto. Se establecen jerarquías dentro de cada categoría, que a su vez están sometidas a una jerarquía interna. Así, por ejemplo, una mujer negra no experimenta su opresión en cuanto a persona racializada del mismo modo que un hombre negro. A las mujeres negras se les considera bien como mujeres o bien como negras, lo cual hace que su experiencia compleja quede absorbida en una u otra categoría (*Ibid.*: 150).

El hecho de tener que elegir entre ambas agendas supone un desempoderamiento interseccional que no se suele abordar en cada uno de esos grupos. Incluso aunque sus experiencias racializadas y de género sean interseccionales, suelen definir y limitar los intereses del grupo al completo. En cualquier caso, expone que los conceptos dominantes de antirracismo y feminismo son limitados en sus propios términos. El resultado de esta insuficiencia de ambos conceptos para abordar las realidades concretas, así como de las situaciones en las que implícitamente un análisis invalida al otro, es un dilema que crea subordinación en varias direcciones. Por ello, el análisis debe considerar ambas perspectivas como forma de crear un discurso realmente empoderante para las mujeres negras.

Además del empoderamiento analizado desde la interseccionalidad de Crenshaw, otras autoras realizan aportaciones en torno a este concepto. Collins (2000: 47) habla de las prácticas alternativas y conocimientos para fomentar el empoderamiento de los grupos de mujeres negras estadounidenses. Por el contrario a la relación dialéctica entre la opresión y el activismo, la relación dialógica es característica de las experiencias colectivas y del conocimiento de grupo de las mujeres negras (a través de las intelectuales).

Así, Collins alude a dos momentos históricos esenciales en lo que a los movimientos sociales feministas dedicados al empoderamiento de las mujeres negras estadounidenses se refiere: el movimiento de clubes de mujeres negras, de los cuales también habla Angela Davis (2005), y los movimientos antirracistas y de justicia social de mujeres de 1960 y 1970. Además, expone que, a pesar de que la dominación puede ser inevitable como un hecho social, los espacios sociales donde las mujeres negras pueden hablar libremente escapan a la ideología hegemónica. Un ejemplo de estos espacios son las organizaciones comunitarias afroamericanas. Se trata de espacios seguros donde las mujeres construyen sus autodefiniciones, pues pueden hablar de la cultura dominante, de cómo les afecta en un sentido negativo, y de los roles de las mujeres negras en su propia comunidad (O'Neale, 1986: 139).

Para Collins (2000: 110-111), estos espacios suponían una de las herramientas de fomento del empoderamiento de las mujeres negras. Eran considerados como seguros

en la medida en que dependían de prácticas excluyentes, a pesar de que su objetivo fuese lograr una sociedad más justa e inclusiva. Además, resultaban una amenaza para quienes se sentían excluidos de ellos, puesto que estos espacios estaban libres de la supervisión de los grupos más poderosos.

En definitiva, alentaban las condiciones para la autodefinición independiente de las mujeres negras y, cuando se institucionalizaban, estas autodefiniciones se vuelven esenciales en la politización de los puntos de vista feministas negros. La relevancia de la autodefinición, generada de estos espacios, junto con la importancia de la autovaloración y el respeto, la necesidad de autosuficiencia e independencia y la centralidad de un “yo” cambiado para el empoderamiento personal, son elementos que definen a la conciencia. Estos espacios también suponen una forma de resistencia, de alzarse contra las dinámicas de poder y de control de las imágenes de la feminidad negra.

En cuanto a políticas de empoderamiento, Collins (*Ibíd.*: 273-274) realiza varias aportaciones: En primer lugar, señala que el pensamiento feminista negro fomenta un cambio paradigmático en cuanto a cómo entienden las relaciones de poder injustas. A través del paradigma de la intersección de raza, género, sexualidad y nación, además de la agencia individual y colectiva de las mujeres negras dentro de ellas, el pensamiento feminista negro “reconceptualiza las relaciones sociales de dominación y resistencia”.

En segundo lugar, el pensamiento feminista negro aborda debates epistemológicos relativos a las dinámicas de poder que subyacen en lo que se considera como conocimiento. Por ello, aportar a las mujeres negras nuevo conocimiento sobre sus experiencias, entiende, puede ser empoderante. Entiende además, que el pensamiento feminista negro debe de redefinir el poder y el empoderamiento, una “tarea desalentadora porque el poder desafía las explicaciones simples”.

Esteban (2004) señala que en la investigación hay que tomar a las mujeres no como víctimas, sino como agentes de sus vidas, y en base a esto, proponer análisis alternativos que acaben con las interpretaciones victimizadoras de la experiencia de las mujeres. El análisis que se focaliza en las experiencias corporales, en los itinerarios concretos y singulares, así como en la reflexión corporal que guía las acciones, posibilita en determinadas circunstancias concretas, ser agentes transformadores, resistir y contestar a las estructuras sociales, ya sea de manera consciente o inconsciente. Esto, dice Esteban, contribuye al empoderamiento.

Además, el empoderamiento colectivo surge de la concienciación respecto a la desigualdad, de la legitimación como mujeres y del inconformismo que nace de los intentos de deslegitimación de esa representación. La lucha común o colectiva, la pertenencia de grupo y la solidaridad de la lucha contra la desigualdad suponen elementos determinantes para el empoderamiento colectivo. Aquí es necesaria la evidencia de la interacción entre

vidas particulares y las relaciones o grupos sociales y culturales, observando al cambio (2004: 245-251).

Pero no solo podemos hablar del empoderamiento individual o colectivo, sino que también es preciso tener en cuenta la dimensión corporal del empoderamiento. Asimismo, afirma que “todo empoderamiento social implica un empoderamiento corporal”, puesto que en la sociedad actual el empoderamiento de género necesita de una “hiperobjetivación”, de la “hipertrofia” del cuerpo. Esto es fundamental en la constitución de una misma como “sujeto absolutamente encarnado y encarnante”. Es decir, la conciencia corporal implica un proceso de reafirmación, lo cual no es contradictorio con una visión crítica de las normas culturales.

## **1. APUNTES METODOLÓGICOS DESDE LA INTERSECCIONALIDAD**

El objetivo de este artículo de investigación es determinar si existen procesos de empoderamiento o desempoderamiento de estas mujeres ante las opresiones que viven.

Por una parte, la conciencia corporal y la autodefinición de su propia sexualidad pueden suponer un potencial de empoderamiento y de resistencia frente al uso del poder de lo erótico utilizado por las estructuras de opresión, desde el punto de vista individual; pero ¿sucede esto en los casos que se estudian?

Por otra parte, la existencia de una conciencia de lo estructural, puede potenciar el empoderamiento colectivo, teniendo una capacidad transformadora de la sociedad. Sin embargo, esto por sí solo no basta, ya que debe de existir una reflexión acerca de la conexión y de la interacción de sus vidas particulares con las mujeres racializadas como grupo. Entonces, ¿en los casos en que no hay un empoderamiento colectivo es por una falta de conciencia colectiva, por una falta de autoorganización, o por otro motivo?

La hipótesis que se sostiene es la siguiente: En la mayoría de casos existe una autoconciencia y autodeterminación que en ciertas ocasiones constituye un elemento de resistencia individual frente a la racialización y al poder de lo erótico, pero no en todos se produce una conciencia colectiva, y si se da, todavía no tiene capacidad transformadora por una ausencia de organización que contrasta con la voluntad de estas mujeres de colaborar juntas.-

El enfoque empleado parte de la interseccionalidad, considerando las categorías de género y raza de forma específica en cuanto a los cuerpos femeninos negros y sus experiencias concretas, y teniendo conciencia acerca de la especificidad de los mismos y que esas dos categorías por separado no muestran su opresión peculiar.

Se hace uso, además, de una metodología cualitativa por considerarse la más adecuada en relación al sujeto de estudio y a las características de la investigación. Las entrevistas semiestructuradas permiten plantear distintos elementos en relación con el objetivo y

el marco teórico. Igualmente, resultan pertinentes en el análisis cualitativo puesto que, aunque conllevan una intervención sobre la realidad como estímulo para la comunicación con los sujetos, siguen respetando el contexto natural de quien responde (Corbetta, 2007: 45).

Es por ello que contar con este sujeto para el estudio y hacer uso de esta metodología supone trabajar con fuentes primarias de las que extraer datos cualitativos que permiten conocer de primera mano o ahondar en ese contexto y abordar múltiples cuestiones. Así, se les formulan preguntas relacionadas con las opresiones que viven, sobre sus reacciones ante distintas situaciones de desigualdad, discriminación o violencia en el espacio público y estrategias. Por tanto, el balance entre intervención sobre la realidad del objeto estudiado y las posibles contingencias de la interferencia en esa realidad resultaría significativo y valioso en este caso.

La población de este estudio son mujeres jóvenes racializadas (negras y afrodescendientes) estudiantes de la UGR. De esta población, mediante un muestreo de bola de nieve, se han escogido para este artículo 11 entrevistas en las que se ha contado con doce entrevistadas, siendo las seis primeras parte del proyecto que antecede al que a día de hoy continúa en curso. La selección de esta población fue la misma que se realizó para un proyecto previo del grupo de investigación AFRICAInES acerca de los procesos de empoderamiento y resiliencia de colectivos vulnerables, aunque en ese caso la técnica empleada se trató de historias de vida. Es dentro de esta línea de investigación donde este trabajo se encuadra.

La muestra, a pesar de ser homogénea al ser todas ellas estudiantes universitarias, ofrece datos desde diferentes posiciones sobre una misma realidad, permitiendo una mayor profundidad en el estudio. En definitiva, el criterio de representatividad no resulta prioritario frente a un criterio de comprensión del sujeto.

Los datos son interpretados en base al marco teórico y haciendo uso de un análisis de nodos, para lo cual se establecen categorías y subcategorías con las cuales analizar los datos. Este análisis se afronta, por una parte, desde una perspectiva explicativa y, por otra parte, de carácter reflexivo, tratando de cuestionar la visión dicotómica de la realidad que caracteriza al estudio de los cuerpos.

Las variables principales consideradas son género y racialización, las cuales definen las experiencias corporales de las entrevistadas. Otras variables relevantes son la sexualidad (autodefinición de la misma) y conciencia sobre lo estructural (compartir experiencias y voluntad de asociarse).

### **3. ANÁLISIS DEL EMPODERAMIENTO DE LOS CUERPOS FEMENINOS RACIALIZADOS**

#### **3.1. Autodefinición de su sexualidad**

Siguiendo a Collins (2000), la autodefinición supone para las mujeres negras la “centralidad del yo” para el empoderamiento personal como una forma de resistencia frente al poder de lo erótico. Es la politización de lo personal, la conciencia de que “lo personal es político” (Hanisch, 1969), y que esos problemas personales solo se solucionan con medios y acciones políticas. También implica una reflexión corporal que guía a las acciones (Esteban, 2004). Ahora, que lleguen a convertirse en agentes transformadores y de resistencia, en este caso frente al poder de lo erótico, depende de la concurrencia de circunstancias concretas.

Una de las entrevistadas, bajo el pseudónimo de Beatriz, cuenta cómo se asocia su cuerpo con la prostitución:

**“¿Y has tenido algún comentario o experiencia racista, de racismo?”**

*“Sí. Ummm... Aquí en Granada, por ejemplo, una vez saliendo de ahora, como ahora, de la Escuela de Idiomas... Hay unos señores que se sientan en una plaza por el camino, ¿no? Y te hacen comentarios como... ehh: ‘¡negra!, ¿quieres pasarte por aquí?’. O viene uno, por ejemplo, uno que se me acercó, y me dijo que si quiero ganar dinero fácil. Y yo como: ‘¿Cómo que dinero fácil?’. ¿Es que por ser negra...? ‘O sea, es que por ser tú negra pensaba que necesitabas dinero...’ [...] O un señor, el otro día, que se me acerca en el supermercado por la espalda, un señor mayor. Y yo ahí, en plan, educada, le digo: ‘buenas tardes’, en plan, si necesitaba algo, porque hay algunas señoras que a veces te dicen: ‘cójame...’ ehh, yo que sé, ‘la macedonia por arriba’, o así. Y yo le pregunté si necesitaba algo. Y él me dijo ‘no, tus servicios’, en plan [...] Pero yo siempre lo asocio con... con que por ser negra...eh... soy prostituta, o me estoy buscando la vida.”*

También al hilo de hablar sobre la discriminación sobre sus cuerpos, Daniela expresa lo siguiente:

**“¿Qué tipo de implicaciones crees que ha tenido este tipo de... el ser negra, tener un cuerpo negro, no?”**

*“La primera, te ven como algo raro. La segunda cosa que por... encima, ser mujer, mujer negra, algo facilón. Te ven como algo... como que todos los chicos que se acercan les digo: ‘Mira, yo no voy con esas intenciones’. Yo soy una chica normal y corriente que quiere vivir su vida, y ya está. Te ven como facilona, exótica, belleza ‘rara’ [...]”*

Estefanía también comenta, al hilo de hablar sobre la sexualización de su cuerpo, experiencias que conoce de otros cuerpos similares a los que se les ha asociado con la prostitución:

**“¿Por qué cree crees que es eso?”**

*“Por eso, porque a nosotras, las negras, se nos sexualiza. Tenemos que tener el culo grande, tenemos que tener el pecho grande, tenemos que tener eh... fff... No sé, por el*

*hecho de ser negra... Hasta incluso... No a mí directamente, pero yo sé de personas a las que se les ha ofrecido dinero, ya sea por redes sociales o en persona, ¿sabes?”*

**“¿Por redes sociales cómo se hace eso? Bueno, esto es curiosidad... [ríe].”**

*“Sí, por redes sociales, que tú subes una foto y a lo mejor no sigues a esa persona, esa persona viene directamente y te envía un... mensaje. [...] Y así... Del tirón... ‘Te ofrezco tanto por tal’.”*

Cabe destacar que todas estas experiencias en las que las entrevistadas reciben comentarios que asocian su sexualidad y en definitiva sus cuerpos racializados con esas ideas se han dado en el espacio público, aunque el espacio virtual también es susceptible de estos comentarios o incluso de acoso.

Se refuerza lo expuesto por Bell Hooks (1992) en torno a la relación que se establece entre la sexualidad de estos cuerpos con la prostitución. A esta asociación subyace una dominación, que es expresada en forma de fetichización como objeto de deseo (Wade, Peter; Giraldo, Fernando Urrea, y Vigoya, Mara Viveros, 2008). Otra cuestión que comentan las entrevistadas son las miradas que reciben y “que incomodan” por parte de hombres en específico, que también se explican desde la fetichización.

De hecho, se muestra a lo largo de las entrevistas la voluntad de los cuerpos masculinos blancos de aproximarse a sus cuerpos femeninos negros por el fetichismo que despiertan. Por el contrario a esto, algunas de las chicas muestran reticencia al acercamiento a los cuerpos blancos en un sentido afectivo, por razones que van desde la diferencia cultural, hasta el rechazo por los prejuicios que sobre ellas tienen, o que las relaciones de poder les generan incomodidad.

Esto se relaciona con la autodefinición de su propia sexualidad. Es decir, como contraparte a la construcción de su sexualidad, ellas mismas hablan de la suya propia. Así, exponen cuestiones sobre las relaciones afectivas o sexuales que mantienen con otros cuerpos. Amelia siente atracción por los hombres racializados, mientras que Beatriz dice que le gustaría estar con un chico blanco. Carmen no ha tenido relaciones afectivas con chicos negros porque nunca ha conocido a ninguno que le haya atraído, y Daniela tuvo una relación de pareja con un chico racializado. Por su parte, Estefanía dice que no se plantea por el momento tener pareja blanca:

**“Bueno, pues vamos a pasar a un tema muy interesante, que es: ¿has tenido otras parejas?”**

*“[Risas] No, no, no... Desde que estoy aquí en España, solo estoy con mi novio, y en cuanto [...] Me ha podido atraer, pero nunca me he sentido atraída nivel... ‘tendría una relación’. Por el simple hecho de que no es tan fácil. No es tan fácil porque... ehm... La cultura es distinta... [chasquea los dientes] No es lo mismo que tú hables,*



*por ejemplo, si tú eres granaina y el otro es... de Barcelona. No es lo mismo que habléis de cosas de aquí, de Granada, a que habléis de cosas de... Es un poco complicado. Mi cultura es totalmente distinta a esta. Y... fíjate que tenemos cosas en común porque hemos sido colonia española. Tenemos cosas en común. Imagínate si llega a ser alguien de Ghana. No sé, no tenemos... no tenéis... No tenéis... Un español con un ghanés no tiene nada que ver. Ni en el idioma, ni en el... entonces por eso me resulta complicado. Yo sinceramente, me siento identificada con una persona de mi país.”*

**“Hmm. O sea, que nada de novios blancos...”**

*“[Risas] ¡A ver, que sí que me atraen! De hecho, conocí a un... Bueno, este era un francés... Era un francés. [...] Era muy guapo y todo pero... eso, que... A ver, no lo descarto. Nunca digas nunca, pero por ahora no... no me veo.”*

Fernanda cuenta que, generalmente, prefiere mantener relaciones afectivas con chicos negros antes que con chicos blancos, pues entiende que influye en la medida en que cree que habría relaciones de poder intrínsecas:

**“¿Has tenido alguna relación de pareja?”**

*“Eh... uff... Sí y no. O sea, vínculo amoroso y afectivo sí. Pero así, relación de pareja, no. Pero... Es muy diferente cuando es un hombre blanco a cuando es por ejemplo, vale... moro o negro. Es diferente. Soy más reacia al blanco, pues porque siempre te ven como: ‘¡Ay, es que eres diferente!’ [...] Pero es que a veces dices uff... A ver si estoy siendo demasiado radical y creo que... ese mero sexo que voy a tener con la otra persona a lo mejor es colonización. No sé, a veces piensas eso.”*

**“¿Crees que habría relaciones de poder entre [un chico blanco y una chica negra]...?”**

*“Sí, sí habría relaciones de poder. [Ríe] No tengo ganas de estar pensando en relaciones de poder.”*

En este plano microsocia, he de mencionar que la autodefinición de la sexualidad de estos cuerpos mostrada en los resultados, apunta a las circunstancias en las que la resistencia desde sus cuerpos germina. Estos resultados muestran que para ellas, la atracción hacia el cuerpo blanco está condicionada, uno, por la diferencia cultural y dos, por las relaciones de poder entre cuerpo masculino blanco y cuerpo femenino negro. Es decir, los resultados revelan una definición de la propia sexualidad como atracción por los cuerpos racializados similares y por el alejamiento respecto a los cuerpos blancos. Esto demuestra una resistencia al poder de lo erótico.

### **3.2. Conciencia estructural**

La conciencia estructural se refiere a la vinculación de sus experiencias individuales y específicas con las colectivas. De tal modo, defino dos subcategorías para el análisis: compartir experiencias y la voluntad de asociarse.

En cuanto a *compartir experiencias*, mencionar que los espacios en los que las mujeres hablan de la cultura dominante, de cómo les repercute negativamente y de sus roles en su propia comunidad les sirven para construir sus autodefiniciones (O’Neale, 1986). Esta subcategoría abarca no tanto esos espacios en sí, sino a las herramientas que aporta a estas mujeres el hecho de compartir sus experiencias. En consecuencia, supone ver si realmente se empoderan en un nivel colectivo, caldo de cultivo para una autoorganización y acción en torno a esas problemáticas específicas que viven como mujeres racializadas.

Amelia cree que compartir las experiencias de discriminación en el espacio público, en concreto con otras compañeras universitarias en la misma situación, le habría ayudado. Beatriz dice que “la mayoría de veces no ve la necesidad de contárselas a nadie”, tampoco comparte sus experiencias con su familia para “no preocuparles”. Por el contrario, Carmen sí lo hace:

*“O sea, yo... soy la típica que necesito contar las cosas y...lo comparto, sí. Hmm.”*

**“¿Con quién sueles compartirlo?”**

*“Pues con mi amiga...mi compañera de piso, mis padres, mmm...mis amigas más cercanas así del día a día...Pues igual, mis amigas de [ciudad española], si estoy hablando con ellas pues igual se lo cuento. Sí.”*

Daniela expresa que si viviera tales situaciones, las compartiría con su familia, sus amistades, su clase, y sobre todo con el Decanato de la Facultad, en caso de que sucedan en el espacio universitario.

Gloria comparte sus experiencias con sus amigas, sin embargo no lo hace con su familia “para no preocuparles” y para evitar consecuentes restricciones al salir a la calle. Entiende también que compartir experiencias le ayudaría para poner en común sus miedos:

*“O sea... imagínate, yo una vez sufrí una agresión pues, en vez de decir me han agredido, estuve pensando: ‘¡Joe, ha sido mi culpa...!, pues porque fui a ese sitio, porque tal, tal, tal’. Entonces, si lo hubiese compartido con otras mujeres, o otras mujeres lo hubiesen compartido conmigo lo que ellas sufrieron, pues me habría ahorrado un año de estar pensando que era mi culpa. Ehhh... entonces yo creo que compartir este tipo de experiencias sí ayuda a poner en común nuestros miedos, pues nuestra percepción de la realidad, ehh... y todo este tipo de cosas. Yo creo que sí, sí ayuda bastante.”*

*“[...] Sí, pues porque yo me estuve machacando porque dije... estaba pensando... Me quedé bloqueada eh... no di una respuesta en ese momento, una respuesta de rechazo, no quiero esto, por lo tanto es como un consentimiento, que realmente no lo es pero en ese momento mi cabeza era como ‘te has quedado en silencio, entonces lo estás consintiendo’. Pero yo después, pues con las redes sociales y todo eso, me fui*

*dando cuenta que no era la única mujer a la que le pasó y que para nada era mi culpa, yo era una cría... [...]*”

Vemos cómo le habría servido para sentirse apoyada y evitar sentirse culpable por no saber responder ante la agresión. De forma similar, Helena responde lo siguiente cuando se le pregunta si cree que compartir experiencias ayudaría:

*“Sí, yo creo [que ayuda] mucho, porque cuando te identificas con otras personas y sabes que no eres la única que piensa así o que se siente así, es mucho mejor que cuando te ves sola, porque ya adquieres mucha confianza en ti misma.”*

Inés comparte sus experiencias con sus amistades y compañeras de piso, pero también con familiares (su padre, su hermano). Cree que hacerlo ayuda pero en el plano de la concienciación y de la visibilidad del problema, para que “no quede en el olvido”.

Karen solo comparte con sus amistades o pareja sus experiencias en el espacio público cuando se trata de vivencias de acoso o de violencia directa. Por el contrario, cuando vive situaciones de violencia que considera “menos graves” tiende a normalizarlas, al igual que Helena. Esto es algo que también mencionan otras de las chicas entrevistadas cuando reciben o escuchan comentarios sobre sus cuerpos o sobre los cuerpos negros, comentarios que son una manifestación de las ideas racistas y sexistas hegemónicas que se naturalizan incluso por estos cuerpos.

Estefanía cuenta que no compartía sus experiencias, razón por la cual cree que se volvió una persona más “cerrada”. Tampoco quería contárselas a su familia para no preocuparles. Sin embargo, cuando comparte sus experiencias, de forma ocasional, lo hace con alguna amiga cercana, mientras que otras las denuncia en redes sociales (Daniela y Gloria también emplean esta herramienta para denunciarlas).

Fernanda también comenta que no comparte las experiencias de racismo con sus padres porque “les duele”. Sin embargo, sí que lo comparte con sus hermanos porque siente un vínculo, al ser de la misma generación y vivir experiencias similares. Para ella, no solo supone un vínculo el compartir experiencias, sino que también es una necesidad y una forma de reafirmarse en su identidad.

Por tanto, los resultados muestran que cuando se comparten estas experiencias que les afectan como cuerpos racializados, se comparten sobre todo con grupos de iguales, bien sean amigas, compañeras de piso o de clase, hermanos y hermanas o personas de su comunidad. Solo una de ellas acudiría a los órganos universitarios, si se produjera en el ámbito universitario. También vemos el uso de redes sociales como herramientas para publicitar esas situaciones. Sin embargo, en varios casos no se comparte con los padres o la familia para no generarles preocupación, lo cual refuerza la idea de los grupos de iguales con los que comparten similar edad (amistades, parejas) o posición familiar (hermanos, hermanas), también como agente importante para estas chicas.

En definitiva, la mayoría de ellas siente la necesidad o percibe como útil compartirlas, lo cual genera en las chicas más conscientes de las estructuras de opresión acciones de difusión y visibilidad de sus experiencias, o bien de vínculo con cuerpos iguales. Sin embargo, no se da un empoderamiento colectivo ya que las acciones son individuales o microsociales, y no trascienden a lo macro. Esto se debe a la falta de un grupo de cuerpos iguales que trascienda a sus círculos cercanos y que les sirva de apoyo.

En lo referido a la *voluntad de asociarse*, cabe destacar que implicaría tanto unirse a una asociación, grupo o colectivo ya existente, como a crear uno. Esta subcategoría se vincula estrechamente con la anterior. Los resultados muestran visiones distintas entre las entrevistadas.

Así, Beatriz cree que un colectivo, asociación o similar podría ayudar a luchar contra los problemas de los cuerpos negros. De hecho, identifica una asociación que ya existe en Madrid. Además, tiene contactos de otras personas que también son guineanas, lo que podría servirle como punto de partida. Carmen desconoce la existencia de asociaciones, y tampoco se ha interesado nunca por formar parte de alguna. Por su parte, Daniela ha pensado en crear alguna asociación, aunque no se ve con fuerza para ello, pues tendría que contar con un grupo de personas para comenzar. Le gustaría formar parte de alguna, y ve importante que existan para afrontar el racismo:

*“Debería haber una asociación. Debería haber una asociación porque somos hijos... Hijos de inmigrantes somos muchos, que estamos pasando por esta situación. Debería haber una asociación, solo que el Gobierno la está rechazando. Ya hay asociaciones por Instagram que están pidiendo... una colaboración con el Gobierno. [...] Si no se pone freno a esta situación, ¿cuándo se le pondrá freno, cuando llegue a... a casos graves? Pues no. Debería actuar desde ya.”*

Estefanía no conoce ninguna asociación pero, al igual que Daniela, cree que contar con un grupo en el que apoyarse sería un impulso para organizar actividades, más que para fundar una asociación:

*“La verdad es que me gustaría... Si diese con una, y si no, me decís porque yo no conozco ninguna asociación de negras, de negros...”*

***“Y además, ¿no crees que compartir esas experiencias, igual ayudaría, o no?”***

*“Yo en algún momento me lo he planteado... eh... no hacer una asociación, sino hacer, por ejemplo, un... una jornada intensiva de... hablar de temas sociales... Pero es que me falta... No sé, me falta apoyo. Podría organizarlo perfectamente y... y quedar con varia gente que conozco de aquí, incluso de Málaga, porque hay amigos míos que suelen venir de Málaga... y con mi novio, y... organizarlo. Me gustaría hacerlo, la verdad.”*

Fernanda conoce en su ciudad una asociación de mujeres marroquí, espacio en el que ha participado. También conoce otras, como STOP Racismo en Madrid. De hecho, a lo largo de la entrevista cuenta que su familia es políticamente activa, algo que le ha influido en su interés por la política. Además, esto le ha hecho plantearse crear una organización, o incorporarse a organizaciones ya existentes, especialmente para recibir asesoramiento jurídico en casos de racismo. También le preocupa la falta de representación institucional y social de personas racializadas, y ve una necesidad de reclamar ciertos espacios como propios.

En el caso de Gloria, a pesar de prestar relevancia a la utilidad de compartir experiencias, no muestra voluntad de unirse a una asociación, ni tampoco conoce a ninguna en su ámbito cercano. Helena sabe que existe alguna asociación pero nunca ha mostrado interés en contactar con ellas. Por otra parte, aunque Karen conoce la existencia de una asociación de mujeres racializadas, manifiesta no tener voluntad de participar en ella por ser más joven que la media de edad de la misma. No obstante, sí que se ha interesado por contactar con alguna asociación aunque sin llegar al punto de participar puesto que no tiene presencia a nivel de Granada. Tampoco manifiesta intención de crear una asociación ella misma.

Por tanto, todas estas opiniones distintas se presentan en un espectro que va desde el desconocimiento y la inexistencia de voluntad de crear una asociación o de asociarse, hasta haberse planteado crear o participar en alguna. Un punto intermedio sería reconocer que una asociación sería útil para afrontar los problemas específicos de los cuerpos racializados, pero sin conocer ninguna en concreto ni mostrar intención de formar parte de alguna.

También, se advierte por parte de algunas chicas la voluntad de organizar actividades puntuales más que de participar en una asociación con carácter permanente. Tanto en este último caso, como en los que se muestra un mayor interés por el asociacionismo, las chicas no lo han llevado a la práctica por la falta de un grupo de iguales que les sirva de apoyo para ello. Esto apunta a que en principio, si lo consiguieran, podrían crear una organización de carácter permanente o, al menos, actividades en las que vuelquen sus propuestas e ideas, convirtiéndose en agentes transformadores.

Los resultados señalan, además, que en la mayoría de casos el compartir sus experiencias no coincide con darle valor a asociarse o a crear una asociación. Sin embargo, en un par de casos en los que sí sucede, coincide con que esas chicas compartan sus experiencias con grupos de iguales y con sus familias. Carmen representa la excepción, pues comparte sus experiencias con ambos pero no da valor a asociarse; pero lo cierto es que ella misma dice no haber vivido prácticamente situaciones racistas. Además, su contexto vital y su recorrido corporal es el de un cuerpo negro rodeado de cuerpos blancos, no racializados

y por tanto, con experiencias que se muestran muy distintas a las del resto de chicas entrevistadas.

En último lugar, retomamos la hipótesis que se sostenía para contrastarla: En la mayoría de casos existe una autoconciencia y autodeterminación que en ciertas ocasiones constituye un elemento de resistencia individual frente a la racialización y al poder de lo erótico, pero no en todos se produce una conciencia colectiva, y si se da, todavía no tiene capacidad transformadora por una ausencia de organización que contrasta con la voluntad de estas mujeres de colaborar juntas.

Se aprecia que existe un potencial empoderador, y a falta de algunos elementos individuales y colectivos, podemos decir que están más cerca del empoderamiento que del desempoderamiento. La hipótesis apuntaba a la autodeterminación y a la conciencia, y los resultados manifiestan que se produce un empoderamiento a nivel individual pero no a nivel colectivo: a nivel micro, la autodefinición de la sexualidad constituye una resistencia frente a la dominación sexual de sus cuerpos cuando esta se identifica en clave de diferencia o de jerarquía.

El empoderamiento colectivo no se produce, pues no se genera una capacidad transformadora y de acción que trasciende al plano individual. Sí que existe un potencial para ello, pues si las entrevistadas que aportan valor a asociarse contasen con un grupo de iguales que les sirva de apoyo, se organizarían y emprenderían acciones en lo público. Es decir, esta es la razón por la que no se organizan. Esta sería la circunstancia concreta que tendría que suceder para que lleguen a convertirse en agentes transformadores. En tal circunstancia, la politización de lo personal trascendería al plano de la acción colectiva.

## **CONCLUSIONES**

En este artículo se han tratado los procesos de empoderamiento de mujeres negras y afrodescendientes jóvenes estudiantes universitarias. Partiendo de los estudios sobre el cuerpo, se ha planteado un desarrollo a nivel teórico, a modo de repaso de aportaciones desde la Antropología y la Sociología, y en específico de los estudios de Género. La teoría de los cuerpos aporta nociones fundamentales a este trabajo en tanto que considera la subjetividad, las experiencias vividas y la capacidad de agencia, tres elementos que se han manejado a lo largo de este trabajo. Este es un marco de referencia desde el cual expongo el resto de teorías feministas que confluyen en el abordaje de los cuerpos femeninos racializados. Desde ahí se han desarrollado los conceptos de raza como el resultado del proceso de racialización, la sexualidad y su autodefinición, así como de procesos de empoderamiento y agencia.

El enfoque interseccional es una de las aportaciones esenciales de este trabajo en cuanto a la metodología pues sirve para observar a la racialización y el género en conjunción. Esto, junto con el feminismo negro, especialmente, y las teorías decoloniales, aporta una



mirada hacia las opresiones particulares que encarnan en sus cuerpos. También se ha apuntado a la esfera pública y en concreto a la calle como lugar donde estos cuerpos viven la dominación racial y sexual.

La hipótesis sostenida se ha confirmado ya que los resultados han mostrado que aunque existe una autoconciencia y autodeterminación que puede suponer un elemento de resistencia individual, en el plano colectivo no se da un empoderamiento por la falta de organización que cristalice en lo colectivo lo individual. Sin embargo, no se debe a una falta de voluntad de las propias chicas, sino a una falta de apoyo por parte de cuerpos iguales.

Los resultados señalan que la resistencia surge cuando los cuerpos racializados se relacionan en un sentido sexual o de atracción con otros cuerpos igualmente racializados; pero no sucede igual con los cuerpos blancos, debido a las diferencias culturales y a las relaciones de poder intrínsecas que perciben entre los cuerpos masculinos blancos y los femeninos negros. Por tanto, en este trabajo se aporta ese matiz, que concreta unas circunstancias en las que se producen la resistencia de la que Esteban (2004) habla desde la teoría de los cuerpos. Igualmente, apoyan la visión de esta sobre el empoderamiento: a nivel individual supone una resistencia frente a la dominación y a las estructuras de control de la sexualidad. También acerca de cómo en el empoderamiento es necesaria una interacción entre las vidas particulares y los grupos sociales: cuando existe una reflexión corporal se generan acciones.

En la medida en que los datos se han extraído de las entrevistas con unos cuerpos con unos itinerarios concretos, son aplicables a los cuerpos femeninos negros que viven en contextos occidentales, pero no en contextos “periféricos” pues se trata de mujeres que residen en Granada y estudian en la UGR, pero que han seguido distintos recorridos vitales. Sin embargo, comparten experiencias vividas como cuerpos negros en España, donde se dan unas expresiones de la discriminación, del racismo, del sexismo, e incluso de la propia visión hacia estos cuerpos, que es distinta a la de otros países u otras regiones del mundo.

## **CRÉDITOS**

El proyecto en curso que se ha mencionado ha sido financiado por el Vicerrectorado de Igualdad, Inclusión y Sostenibilidad de la Universidad de Granada, a través del Programa de Apoyo y Fomento a la Investigación en Materia de Igualdad, concedido al equipo investigador del que la autora de este artículo forma parte. Se trata de un proyecto vinculado al Instituto Universitario de Estudios de las Mujeres y de Género. Se expresan agradecimientos también al grupo de investigación AFRICAInES de la misma Universidad, desde el cual se han realizado investigaciones anteriores que, como se señalaba, enmarcan esta misma.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ahmed, Sara (2002) "Racialized bodies". En Evans, Mary y Lee, Ellie. (coords.). *Real bodies: a sociological introduction*. London: Palgrave, pp. 46-63.
- Bourdieu, Pierre (1997) *Razones prácticas. Una teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (1988) *La distinción*. Madrid: Taurus.
- Collins, Patricia Hill (2000) *Black Feminist Thought*. New York: Routledge.
- Corbetta, Piergiorgio (2007) *Metodología y técnicas de investigación social*. Mcgraw-hill.
- Crenshaw, Kimberlé Williams (1994) "Mapping the margins". En *The public nature of private violence*. pp. 93-118
- \_\_\_\_\_ (1989) "Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics". *University of Chicago Legal Forum*, 139: 139-168.
- Csordas, Thomas J. (1994) "Introduction: the body as representation and being-in-the-world". En Csordas, Thomas J. (coord.). *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*.
- Davis, Angela Y. (2005) *Mujeres, raza y clase*. Vol. 30. Ediciones Akal.
- Esteban, Mari Luz (2004) *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Barcelona: Bellaterra.
- Foucault, Michel (2000) *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.
- \_\_\_\_\_ (1987) *La historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Hanisch, Carol (1969) *The personal is political*.
- Hooks, Bell (1992) *Black looks: race and representation*. Boston: South end Press.
- King, Angela (2004) "The prisoner of gender: Foucault and the disciplining of the female body". *Journal of International Women's Studies*, 5(2): 29-39.
- Lugones, María (2011) "Hacia metodologías de la decolonialidad". *Conocimientos y prácticas políticas: reflexiones desde nuestras prácticas políticas de conocimiento situado*, 2: 790-815.
- \_\_\_\_\_ (2008) "Colonialidad y género". *Tabula rasa* (9): 73-101.
- Mauss, Marcel (1971) "Técnicas y movimientos corporales", *Sociología y Antropología*. Tecnos, Madrid (1ª ed. Francesa 1936), 335-356.
- Merleau-Ponty, Maurice (2000). *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península.
- O'Neale, Sondra (1986) "Inhibiting midwives, usurping creators: the struggling emergence of Black women in American fiction". En de Lauretis, Teresa (coord.) *Feminist studies/critical studies*. London: Palgrave Macmillan, pp.139-156.

Pateman, Carole (1996) “Críticas feministas a la dicotomía público/privado”. *Perspectivas feministas en teoría política*: 31-52.

Stephen, Kylie (2002) “Sexualized bodies”. En Evans, Mary y Lee, Ellie. (coords.). *Real bodies: a sociological introduction*. London: Palgrave, pp. 29-45.

Turner, Terence (1994) “Bodies and anti-bodies: flesh and fetish in contemporary social theory”. En Csordas, Thomas. J. (ed.). *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 27-47.

Vigoya, Mara Viveros (2016) “La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación”. *Debate feminista*, (52): 1-17.

Viveros, Mara (2000) “Dionisios negros. Estereotipos sexuales y orden racial en Colombia”. *Mestizo yo*: 95-130.

Wade, Peter; Giraldo, Fernando Urrea, y Vigoya, Mara Viveros (2008). “Debates contemporáneos sobre raza, etnicidad, género y sexualidad en las ciencias sociales”. En *Raza, etnicidad y sexualidades: ciudadanía y multiculturalismo en América Latina*. Universidad Nacional de Colombia: Centro de Estudios Sociales (CES), pp. 41-66.

<https://dx.doi.org/10.12795/RAA.2021.20.07>

## **JUVENTUD ANDALUZA Y EMIGRACIÓN A EUROPA: LA INFLUENCIA DE LOS MEDIOS Y REDES DIGITALES EN LA EXPERIENCIA MIGRATORIA**

### **ANDALUSIAN YOUTH AND EMIGRATION TO EUROPE: THE INFLUENCE OF DIGITAL MEDIA AND SOCIAL MEDIA ON THEIR MIGRATORY EXPERIENCE**

**Juan Francisco Gutiérrez Lozano**

*Universidad de Málaga*

#### **RESUMEN**

La emigración española hacia Europa a partir de la crisis económica de 2008, protagonizada por miles de personas jóvenes, muchas de ellas procedentes de Andalucía, ha sido uno de los fenómenos demográficos recientes más relevantes y, a la vez, más difíciles de cuantificar. Como elemento singular, estas cohortes han contado con la comunicación digital como herramienta clave para mantenerse en contacto habitual con su país de origen. A partir de una investigación cualitativa y de la entrevista a personas emigradas andaluzas jóvenes, residentes en la actualidad en tres países europeos, en este artículo indagamos en una vertiente poco transitada hasta ahora sobre la reciente emigración española: la de cómo influyen la comunicación digital y las redes sociales en la experiencia migratoria. En los resultados y conclusiones se constata la prevalencia de usos digitales propios de su generación modificados por la migración, la persistencia de elementos conocidos de pesadumbre y desarraigo, por más que los hábitos diarios en el uso de estos medios digitales hayan modificado su experiencia en comparación con la de generaciones migradas en décadas anteriores.

**Palabras clave:** Emigración; Andalucía; Europa; Juventud; Medios digitales; Redes sociales.

## ABSTRACT

Spanish emigration to Europe since the economic crisis of 2008, led by thousands of young people, many of them from Andalusia, has been one of the most relevant recent demographic phenomena and, at the same time, a difficult process to quantify. As a singular element, these cohorts have relied on digital communication as a key tool to keep in regular contact with their country of origin. Based on a qualitative research and an interview with young Andalusian emigrants currently residing in three European countries, in this article we focus on a not very much attended area so far about recent Spanish emigration: how digital communication and social networks influence in the migratory experience. The results and conclusions show the prevalence of digital uses of their age modified by migration, and the persistence of known elements of grief and uprooting, even though daily habits in the use of these digital media have changed their experience compared to that of migrated generations in previous decades.

**Keywords:** Migration; Andalusia; Europe; Youth; Digital media; Social media.

## INTRODUCCIÓN<sup>1</sup>

Los flujos migratorios continúan siendo incesantes en la era de la globalización, poniendo de manifiesto en muchas ocasiones las contradicciones o tensiones añadidas de los supuestos efectos benéficos de una sociedad globalizada. Al mismo tiempo que se consolidan los mitos asociados al crecimiento de una sociedad transnacional (como el de la sociedad multicultural o el “melting pot”), las clásicas mitologías relativas a las migraciones no dejan de estar vigentes.

Como algunos autores han apuntado acerca del caso español, “los viejos mitos migratorios suelen poner el énfasis en la expulsión del Paraíso y en la búsqueda de un nuevo asentamiento idealizado” (Andrés-Suárez, 2014: 54). Hay una repetida comparación de estos procesos migratorios con relatos bíblicos (como el mito de la “tierra prometida”), pero también con las aventuras de héroes épicos clásicos (como Ulises), por no hablar

---

1. Este artículo es fruto del proyecto de investigación de carácter individual realizado por el autor titulado “La juventud andaluza emigrada a Europa: hábitos mediáticos e identidad en el contexto de la comunicación digital global” (PRY005/17) financiado por el Centro de Estudios Andaluces de la Junta de Andalucía.

de la familia de metáforas que, desde el mundo de la literatura, han subrayado otros retratos que el imaginario asocia a los movimientos migratorios: “el desarraigo (y todo el simbolismo de la raíz), la nostalgia, el sentimiento de extrañamiento, la escisión o la doble identidad” (Andrés-Suárez, 2014: 55).

Incluso, acudiendo a la mitología y desde la perspectiva psicológica, la migración ha sido caracterizada como un acontecimiento asociado al estrés o a la tensión del denominado “duelo migratorio”. Un duelo genérico, con diferentes niveles de aficción en función de cómo se produce, y que se vincula con lo que Joseba Achotegui denomina los “siete duelos en la migración”, que tienen que ver con cómo interviene en lo relacionado con la familia, la lengua, la cultura, la tierra, el estatus social, el grupo de pertenencia y los riesgos físicos asociados a la emigración (Achotegui, 2012: 85). Por supuesto las diferencias, según los casos, otorgan una mayor prevalencia a según qué duelos frente a otros, pero incluso se ha acuñado el término de “síndrome de Ulises” para referirse a los efectos en la salud mental producidos por estas experiencias migratorias (Achotegui, 2020).

Tras los años de crecimiento económico de principios de este siglo, en los que España se constituyó en destino de población emigrada principalmente de Latinoamérica, la mencionada crisis económica y la falta de perspectivas laborales hizo que la juventud española viera en su traslado a diferentes países europeos una salida para la búsqueda de oportunidades de trabajo. Como señalan la mayoría de los trabajos que han abordado la cuestión, desde 2008, y especialmente desde 2010, el impacto de las políticas de austeridad ahondó las consecuencias económicas y sociales de la crisis. De este modo, “la falta de oportunidades habría conducido a muchos españoles a la emigración como alternativa al paro o a empleos en condiciones de elevada precariedad e inestabilidad” (Ortega, Domingo y Sabater, 2016: 12).

Al hecho migratorio derivado de la crisis le fueron coincidentes otros de distinto carácter (como el retorno de la población emigrante residente en España desde la década anterior, y que en buena parte se había nacionalizado); asimismo, otras migraciones internacionales Sur-Norte no estrictamente europeas también persistieron, o incluso se intensificaron en estos años. Pero lo singular del movimiento que aquí nos ocupa, el de la juventud española hacia Europa, estuvo en la inserción de dicho proceso, por primera vez, en el marco de relaciones de países de la Unión Europea, así como en el variado y complejo perfil sociodemográfico de sus protagonistas, para cuya cuantificación y precisa definición existen problemas metodológicos evidentes debido a lo limitado de las fuentes institucionales o al escaso registro oficial de las salidas de población (Díaz-Hernández et al., 2015).



Esta emigración española reciente se asimila a la complejidad de otros movimientos que ocurren en el seno de la UE, con sus diferentes flujos de movilidad y dentro de un marco regulatorio cambiante. En la corriente de estudios de las migraciones es incipiente el análisis diverso de esta emigración “intraeuropea”, que se aborda ahora no exclusivamente desde el fenómeno asociado a la “fuga de cerebros” jóvenes (o “brain drain”) por motivos de trabajo, sino también desde el punto de vista estratégico: esto es, el que la asocia a la búsqueda de la mejora de la competencia lingüística o formativa que puede propiciar la experiencia en el exterior. De este modo, la movilidad intraeuropea juvenil es analizada ya no únicamente desde la perspectiva de la mera migración temporal de trabajadores, como así se pudo caracterizar en la ocurrida en los años sesenta o setenta del pasado siglo (Pérez-Camarés, 2017: 93-97).

En todo caso, y aunque el debate político y periodístico haya ofrecido visiones interesadas para atemperar o agravar el fenómeno producido entre “la generación mejor formada” (Bermúdez & Brey, 2017), lo cierto es que en ningún caso esta “movilidad exterior” (como así a veces se redujo la denominación genérica a esta nueva tipología migratoria, donde participan también estudiantes o trabajadores no tan cualificados) no puede hacer soslayar las dificultades a las que se enfrentan dichas cohortes de desplazados, ni tampoco los graves obstáculos que les empujan a tomar la decisión de su traslado con independencia de su grado de formación.

En comunidades españolas como Andalucía, asimismo, a los factores estructurales de atraso socioeconómico regional la crisis de 2008 vino a sumar otros que agravaron los habituales malos datos sobre el desempleo, la precariedad laboral o la ausencia de oportunidades para su población juvenil. Aunque, a diferencia de lo ocurrido en los años sesenta del siglo XX, donde hubo en el éxodo a Europa numerosos contingentes de población rural o procedente de grandes ciudades, a veces sin alfabetizar o con escasa formación, ahora buena parte de esta juventud cuenta en muchos casos con un alto nivel educativo o hasta con títulos universitarios o de posgrado, pero que no han visto cumplidas sus expectativas para acceder a puestos de trabajo acordes a su cualificación profesional en la comunidad andaluza o en España.

Al tiempo, otras personas jóvenes emigradas, por supuesto, siguen manteniendo perfiles de baja cualificación. Pero a todas ellas es común el hecho de que, si bien de manera comparativa con respecto a España pudieron encontrar trabajo más fácilmente en los nuevos países de destino, suele suceder que también ocupen puestos laborales precarios, temporales o poco cualificados. Como apunta Macarena Vallejo-Martín en su estudio sobre las condiciones laborales de la emigración española actual en el Reino Unido y Alemania, “una vez pasada la ‘euforia’ de encontrar un empleo, las personas pueden sentirse poco eficaces, agotadas y distantes con su trabajo al no ser el puesto acorde a sus

expectativas, cuestión que tiende a mejorar con el asentamiento del proyecto migratorio” (Vallejo-Martín, 2017: 142).

Sin embargo, en los discursos sobre la emigración española reciente, tanto los políticos como los públicos, parece haberse impuesto una idea positiva sobre esta “movilidad internacional”, sin reparar en la variada casuística de su origen, derivada tanto de factores coyunturales como estructurales. De este modo, los rasgos de esta juventud desplazada van desde quienes tienen interiorizada “la falta de expectativas en España, hasta la precarización de las condiciones de trabajo en el ámbito de la investigación, o la movilidad global asociada a determinadas profesiones y, por último, las salidas como válvula de escape ante la explosión de la burbuja inmobiliaria” (Pérez-Camarés, 2017: 110).

Por tanto, la crisis económica de 2008 España experimentó un fenómeno de migración exterior, especialmente hacia Europa, análogo en ciertos aspectos al sucedido en la segunda mitad del siglo XX (Babiano, y Farré, 2002; Babiano, 2009) pero muy distinto en cuanto a su componente sociodemográfico y, en concreto, en lo relacionado a la vinculación de las personas jóvenes desplazadas con el uso de los medios de comunicación a su disposición.

En este artículo, a partir de la contextualización del fenómeno migratorio reciente, de difícil cuantificación y determinación precisa como veremos, queremos indagar en qué medida las prácticas digitales y los usos de medios de comunicación o de las redes sociales, entre otros, han transformado las experiencias migratorias de la juventud andaluza trasladada a distintos países europeos tras la crisis de 2008. La aportación que realizamos proviene de una investigación que se inserta en una línea de trabajos crecientes tanto en España como en toda Europa y que se acerca asimismo a un aspecto comunicativo no demasiado abordado hasta el momento.

## **1. ESTADO DE LA CUESTIÓN**

Aunque los datos referidos a la emigración juvenil española desde 2008 hasta la actualidad son difíciles de concretar (Navarrete, 2014; Díaz-Hernández et al., 2015), según el Padrón de Españoles Residentes en el Extranjero (PERE) entre 2008 y 2015 la cifra de la población española residente en el exterior creció en 833.339 personas. De esta forma el número de personas españolas en el extranjero se incrementó en ese periodo en un 56%, hasta alcanzar en torno a los 2,3 millones; de ellas, casi un tercio eran de nacionalidad española y nacidas asimismo en España.

Este crecimiento ha continuado en años posteriores, de manera que el último PERE publicado referido a 2019 cifraba ya en 2,6 millones las personas de nacionalidad española residentes en el exterior; y de nuevo con Europa como el continente con mayor aumento

en términos absolutos y relativos de personas de nacionalidad española, con un total de 44.000 personas más que fijaron su residencia en el exterior (PERE, 2020).

En cuanto a Andalucía, y según el “Informe anual Andalucía e Inmigración 2013” del Observatorio Permanente Andaluz de las Migraciones de la Junta de Andalucía, el número de personas jóvenes nacidas en Andalucía que emigró a cualquier parte del mundo, especialmente a Europa, creció “desde 2009, siendo 2013 el año en el que se puede visualizar un aumento significativo” (Observatorio Permanente Andaluz de las Migraciones de la Junta de Andalucía, 2013: 71). Asimismo, este estudio indicaba que los países europeos con mayor presencia juvenil de Andalucía eran Alemania, Reino Unido, Francia, Suiza y Bélgica. Posteriormente el Instituto de Estadística y Cartografía de Andalucía cifró que solo para 2015 fueron 9.527 las personas nacidas en la comunidad que fijaron ese mismo año su residencia en el exterior, la mayoría (5.805) en Europa.

Otros datos posteriores de la Junta de Andalucía indicaron que entre 2016 y 2017 aumentó en un 4,3% el número de población andaluza viviendo en el extranjero. Entre la nueva emigración destacaba el perfil de una juventud altamente cualificada, estando además el 64% de personas residentes en el exterior compuesto por jóvenes en edad laboral. Europa de nuevo repitió como el continente donde mayor presencia andaluza se registraba, y los tres países con mayor número de emigración andaluza expatriada fueron Francia (en torno a 40.000); Alemania (c. 33.000) y Reino Unido. En el caso del destino británico cabe señalar de manera significativa que entre 2016 y 2017 la cifra de personas andaluzas residentes creció un 12%, a pesar de las incertidumbres creadas ante el abandono próximo de este país de la UE en el proceso conocido como “Brexit” (20 minutos, 2017).

A inicios de 2019 el Instituto de Estadística y Cartografía de la Junta de Andalucía publicó que en 2018 había crecido de nuevo (en un 2,6%) el número de personas andaluzas residentes en el exterior, hasta llegar a un total de 292.201, un 70% más que en 2009. De ellas, las que además de estar inscritas en Andalucía era nacidas en la región llegaban a 99.185 (un 34%). La mayoría residente en el exterior se concentraba en Europa, un 48,1% del total (Instituto de Estadística y Cartografía de la Junta de Andalucía, 2019).

Dada la constancia evidente de la importancia de este fenómeno migratorio, el mismo ha sido objeto creciente de estudios académicos exhaustivos en los últimos años, la mayoría de ellos de carácter sociodemográfico (véanse para estas cuestiones los trabajos de Alba, Fernández y Martínez, 2013; González Ferrer, 2013; Aparicio Gómez, 2014; Navarrete Moreno, 2014; Díaz Hernández, Domínguez Mujica, Parreño Castellano, 2015; Alba y Fernández, 2015; Ortega, Domingo y Sabater, 2016; Bermúdez y Brey, 2017 o Pérez-Camarés, 2017, entre otros). Pese a todo, y como señalan Beltrán Roca y Emma

Martín-Díaz, existen diferentes aspectos de estas migraciones intraeuropeas que siguen sin abordarse demasiado, como por ejemplo las estrategias colectivas o sindicalistas de trabajadores de estas comunidades desplazadas (Roca y Martín-Díaz, 2017) o sus condiciones laborales (Vallejo-Martín, 2017).

Otro aspecto tampoco tratado demasiado hasta ahora ha sido, como decimos, el de las implicaciones comunicativas de este hecho. A pesar de las lógicas similitudes, como se ha explicitado existen diferencias notables entre la emigración en el siglo XXI y la acontecida en la segunda mitad del siglo XX. Precisamente sobre esta última, de carácter más histórico, sí se ha acrecentado el estudio comunicativo de manera reciente (véanse, entre otros, Björkin & Gutiérrez, 2008; Martín, 2012; Sanz Díaz, 2014; Calvo, Langa y Prieto, 2015 o Gutiérrez Lozano, 2018).

La radical diferencia en cuanto a la posibilidad del acceso a los medios de comunicación y a la comunicación interpersonal gracias a la comunicación digital es, sin duda, el rasgo más definitorio y distinto entre ambos procesos. Junto a la globalización, la convergencia de medios y la disponibilidad de acceso a fuentes informativas y plataformas de entretenimiento audiovisual no solo internacionales (Chalaby, 2005; Lotz, 2016), sino también nacionales, regionales y hasta locales, determinan de una manera clara estas nuevas posibilidades. Ello convierte en muy distinta la experiencia migratoria del pasado y la reciente, relacionada además con la evidente existencia de una auténtica “audiencia transnacional” gestada por la comunicación digital (Atique, 2016), que lógicamente añade un valor diferencial a la vida diaria de las personas migrantes en el mundo (Greschke, 2012).

Existen numerosos trabajos internacionales referidos a cómo las minorías nacionales o étnicas migradas consumen los medios de comunicación o utilizan las redes sociales en la diáspora, que sin duda pueden servir de guía al trabajo necesario que debe afrontarse en el ámbito de las comunidades españolas de emigrantes (ver, entre otros muchos ejemplos, Fortunati, Pertierra y Vincent, 2012; Madianou y Miller, 2012, Ogunyemi, 2015 o Karim & Al-Rawi, 2018).

Algunas de ellas, de manera mucho más reciente, han subrayado cómo desde el punto de vista personal, el teléfono móvil se ha erigido como el elemento tecnológico central, con los servicios de mensajería en el “corazón” mismo de las relaciones afectivas como señalan Miller et al. (2021: 181), y en torno al que se articulan igualmente estas experiencias migratorias. Sobre la importancia de la telefonía móvil tanto a la hora de la toma de decisión de la emigración como en los primeros momentos de la residencia en el exterior, Gordano y Ros (2016) realizaron un estudio sobre la población española en Londres, en el que recalcan en todo caso los necesarios “ajustes tecnológicos” en la emigración en torno

al teléfono, al articularse como vía de información, comunicación y entretenimiento. A partir de la idea del uso adaptado de los actuales medios de comunicación en su relación con la emigración, en concreto del concepto de “polymedia” popularizado por Madianou y Miller (2012), estas autoras subrayan que detrás de los usos y disponibilidad de esta tecnología sigue habiendo diferencias asimismo derivadas de la mayor o menor dificultad con la que se desarrolla cada experiencia migratoria.

Precisamente, y por seguir con el caso español, existen otras obras recientes que han abordado el fenómeno de la comunicación en su relación con la migración reciente, si bien desde un punto de vista ensayístico o parcial, como *Transmigrantes*, de María Alonso (2017) o *Elas, as emigrantes*, de Carmen V. Valiña (2019), centradas ambas en el caso de Galicia y en su juventud emigrada a Europa. Entretanto, María Angulo (2020) ha destacado sobre todo la influencia en los retratos periodísticos surgidos de estas experiencias migratorias españolas derivadas de la crisis económica.

Con anterioridad, Pedro J. Oiarzábal (2012) había realizado un estudio de cómo las comunidades emigradas del País Vasco utilizaban Facebook como herramienta de encuentro y lugar de reconocimiento. De manera reciente, Pérez Caramés, Fernández y Suárez (2021) han incidido de nuevo en este papel singular de las comunidades virtuales forjadas en las redes sociales por parte de la emigración española a partir del estudio de estos grupos en Facebook. En su trabajo, realizado a partir de 84 entrevistas en seis ciudades de Francia y Alemania, se evidencia el papel relevante de estos espacios de sociabilidad (que toman los nombres habituales de “Españoles en...” más el nombre de diferentes ciudades), y que asimismo son espejo de prácticas de inclusión, exclusión o diferencia social, de clase o de género, entre otras, pues más allá de sus usos prácticos también evidencian o dejan patentes algunas actitudes discriminatorias o conflictivas.

En el proyecto del que parte este artículo nos propusimos investigar, en este sentido, las prácticas mediáticas (consumo de medios periodísticos digitales, de contenidos audiovisuales mediante plataformas, así como prácticas relacionadas con las redes sociales) de andaluces y andaluzas menores de 40 años que habían trasladado su lugar habitual de residencia tras 2008 y que al menos llevasen un año de residencia en el extranjero. En el trabajo recogimos de manera directa los testimonios de una muestra de esta juventud para ejemplificar los hábitos mediáticos comunes o habituales en dichos contingentes migratorios que han fijado su nueva residencia en distintos países de la Unión Europea en la última década.

A partir de una estrategia de metodología cualitativa y de entrevistas grupales realizadas de modo presencial en sus nuevas localidades de residencia, a través de los discursos y prácticas verbalizadas de estas personas puede constatar, por ejemplo, que no

abundan consideraciones mitológicas acerca de su experiencia migratoria. La mayoría prefiere inscribir su proceso dentro de la lógica de una suerte de nueva identidad global compartida por la juventud europea o mundial, que acaso incluso les puede diferenciar de la juventud que ha permanecido en España o Andalucía solo por su experiencia como personas migrantes. De sus testimonios sí se evidencian necesidades de conexión continua de distinto calado (familiar, social, o hasta informativo) con su país o comunidad de procedencia.

## **2. METODOLOGÍA**

La investigación de partida se basó en la aplicación de la técnica de la entrevista grupal cualitativa, herramienta válida para este tipo de acercamientos cualitativos y que ya había sido probada en trabajos anteriores sobre las comunidades de emigrantes españoles (Valles, 2002, Gutiérrez y Vera, 2016). En concreto el proyecto se articuló en torno a cinco entrevistas grupales realizadas en 2017 y 2018 en dos países (Reino Unido y Alemania) y tres ciudades (Londres, Edimburgo y Berlín), con la participación total de 22 personas (once hombres y once mujeres), de edades comprendidas entre los 24 y los 40 años, procedentes de seis de las ocho provincias andaluzas (todas a excepción de Córdoba y Huelva). La muestra final también recoge una gran variedad de perfiles en cuanto a niveles formativos conseguidos con anterioridad a su marcha al extranjero: desde estudios obligatorios secundarios pasando por formación profesional, grados o licenciaturas universitarias, máster o hasta doctorado.

Para la toma de contacto con las posibles personas informantes nos servimos de la estrategia de “bola de nieve”, dado que por el carácter cualitativo de la investigación no se ponía en riesgo la representatividad. Sí es reseñable en todo caso que las redes o grupos existentes de sociabilidad digital de personas emigrantes en plataformas como Facebook no fueron muy provechosas para la localización de estas personas dispuestas a participar en la investigación. Este hecho, en principio no previsto, se corroboró luego al detectarse un cierto rechazo a la inclusión o participación activa en dichas comunidades virtuales.

Gracias al envío de correos electrónicos a diferentes Institutos Cervantes de las ciudades de residencia elegidas para la definición de la muestra, o a través del conocimiento y localización previa de algunos de estas personas, se pudieron finalmente conformar los grupos de interés de quienes deseaban colaborar con la investigación. Los lugares de realización de las entrevistas fueron espacios adecuados para su desarrollo (como el Instituto Cervantes de Berlín; una universidad londinense; hogares particulares o bares), garantizando siempre las condiciones para la perfecta grabación del audio procedente de las entrevistas para su posterior transcripción.



**Tabla 1:** Entrevistas grupales focalizadas realizadas a personas jóvenes andaluzas emigradas residentes en Europa.

<b>Ciudad y país de realización</b>	<b>Fecha de realización</b>	<b>Mujeres</b>	<b>Hombres</b>	<b>Total participantes</b>
Londres (Reino Unido)	Octubre 2017	2	3	5
Edimburgo (Reino Unido)	Marzo 2018	2	2	4
Edimburgo (Reino Unido)	Marzo 2018	2	3	5
Berlín (Alemania)	Abril 2018	3	2	5
Berlín (Alemania)	Abril 2018	2	1	3
<b>Total</b>		<b>11</b>	<b>11</b>	<b>22</b>

Fuente: Elaboración propia.

Para el desarrollo de las entrevistas se redactó de manera previa un cuestionario con guion semiestructurado y abierto, para recabar la mayor información posible sobre el objeto de estudio y las opiniones cruzadas y testimonios sobre las cuestiones principales. El cuestionario, de treinta preguntas iniciales, combinó cuestiones básicas sobre su experiencia migratoria y sobre su relación con los medios de comunicación y con las redes sociales, siendo cuatro los bloques principales de preguntas: datos básicos de participantes y de su experiencia migratoria; usos y consumos de medios digitales para información y entretenimiento; uso de redes sociales, y preguntas acerca de cómo evaluaban sus prácticas mediáticas en relación con su experiencia residente en el exterior.

La muestra final de 22 participantes en las entrevistas grupales estuvo compuesta, como se ha indicado, por personas jóvenes andaluzas de distinta procedencia, formación y experiencia laboral. Entre los once hombres y las once mujeres que participaron como informantes el reparto según origen por provincias andaluzas fue así: 7 de Málaga, 6 de Granada, 3 de Sevilla, 3 de Cádiz, 2 de Jaén y 1 de Almería, incluyendo tanto sus respectivas capitales como ocho pueblos o ciudades de dichas provincias (Alhendín, Motril, Lanjarón, Gines, Antequera, Nerja, Baeza y Cazorla).

Las edades de las personas informantes oscilaron entre los 24 y los 40 años, siendo la edad media de este colectivo entrevistado de 33 años. En cuanto a su nivel formativo previo, dos personas disponían de estudios de Doctorado o Máster; 14 personas contaban con un grado o licenciatura cursada en España (de todas las áreas: desde Física o Ingeniería Forestal a Arquitectura, pasando por Traducción e Interpretación, Enfermería, Comunicación Audiovisual, Periodismo, Arquitectura, Bellas Artes, Turismo o Derecho, por ejemplo); cuatro tenían estudios de Formación Profesional o Bachillerato y dos manifestaron haber cursado solo hasta la Educación Secundaria Obligatoria.

Entre los trabajos que estas personas realizan actualmente en los dos países de destino objeto del estudio encontramos una diversidad acorde a la formación antedicha, encontrándose desde empleos tanto en el sector de la hostelería (8 de las 22 personas entrevistadas), en el comercio, en la construcción (un arquitecto, un fontanero), en el sector educativo (como profesorado de español en universidades, de centros de idiomas, o como monitores en escuelas infantiles), así como en el sector cultural y turístico (museos).

En cuanto al tiempo de residencia en el exterior, en concreto en las tres ciudades donde se desarrollaron las entrevistas (Londres, Edimburgo y Berlín), las 22 personas informantes acumulaban una media de 3 años y medio viviendo fuera de Andalucía. Esta media incluye desde los casos de solo un año a quienes ya registran una década residiendo en el extranjero, esto es, justo desde el arranque de la crisis de 2007-2008. Cabe destacar que algunas de estas personas ha encontrado una posibilidad laboral o bien reforzada o bien muy distinta a la de su formación previa en Andalucía: desde un arquitecto acreditado ya para trabajar en Reino Unido, pasando por un joven con estudios de la ESO que aprendió el oficio de fontanería en Londres, en el que ha encontrado su empleo estable; así como los casos de un licenciado en Física o una titulada en Farmacia que, tras estudiar un grado medio en Berlín, ahora trabajan como educadores infantiles en guarderías de Berlín.

Tras el análisis textual cualitativo de las entrevistas realizadas, mediante el que se procedió a la identificación y la jerarquización de las tendencias más repetidas observables, así como un listado de asuntos relevantes sobre el objeto de estudio, se extrajeron los resultados principales, de los que en las líneas siguientes se expone una síntesis de los más significativos.

### **3. RESULTADOS**

A partir de los testimonios recopilados se puede esbozar una radiografía de los usos de los medios digitales y de las redes sociales por parte de la juventud andaluza emigrada en Europa, que permite conocer mejor el papel que juegan dentro de su desenvolvimiento mediático en el nuevo panorama global de comunicación transnacional.

Como primera afirmación puede decirse que la utilización activa de las redes sociales públicas no aparece como algo primordial en sus hábitos digitales. Apenas se las considera necesarias para publicar contenidos o crear grupos, pero lo relevante, en oposición, es su fuerte vinculación con los servicios o aplicaciones de mensajería privada para la comunicación con sus familiares y amistades. No hay un discurso favorable ni para la constitución ni para la participación de comunidades en estas redes públicas de personas “andaluzas” o “españolas” emigradas. La mayoría reconoce haber accedido a este tipo de grupos, creados para poner en contacto a compatriotas en sus localidades de destino, sobre todo al inicio de sus experiencias. Pero la mayoría apunta a un simple uso instrumental:

“En esas páginas hay de todo. Gente que quiere quedar, sirven para preguntar cosas que pueden ser de utilidad, cómo moverte en la ciudad, dónde puedes encontrar algo. O si alguien tiene algún problema... Yo encontré gente aquí y al final no me hizo falta” (Cádiz, Mujer, 32 años, Edimburgo).

En este sentido, y salvo para consideraciones prácticas al principio de sus experiencias en el exterior, la mayor parte de las personas entrevistadas es crítica con estas comunidades virtuales. El hándicap que encuentran a estas páginas o sitios -sobre todo en Facebook- es la inercia que luego generan a la hora de cerrar los círculos en torno a la comunidad nacional y no abrirse a la sociedad de destino:

“Yo todo el rato era no, no, no. Españoles, no. Porque para eso me quedo en España” (Granada, Mujer, 38, Edimburgo).

“Por desgracia, muchos de los ejemplos fallidos de gente que se viene aquí son gente que más se involucra en ese tipo de comunidades o grupos. Entonces desde primera hora, lo conocíamos antes de venir, nuestra respuesta fue no, rechazo absoluto y rotundo” (Málaga, Hombre, 40, Edimburgo).

“Yo al principio tomé parte del grupo, por aquello de voy a un sitio, voy a ver cómo está la comunidad española... qué cuentan en las redes, qué cuentan en Facebook... lo típico. Pero como ya he dicho, Facebook llevo ya como un año sin usarlo. Al ver que no tenía nada que ver con el grupo, ni nada que me aportase, pues fuera” (Málaga, M, 28, Edimburgo).

La comunicación digital y la rapidez en las comunicaciones sí han transformado la experiencia migratoria, en especial por su contacto familiar continuo. De este modo, más que las redes sociales en sí, lo que valoran y utilizan como medio de comunicarse son los servicios de mensajería directa o de videollamadas que ofrecen estas plataformas digitales para su conexión con familia o amistades. Esta disponibilidad tecnológica cotidiana, de uso diario o periódico, según los casos, elimina o borra cualquier mitología de sufrimiento en sus discursos verbalizados:

“Con mi madre hablo casi todos los días. Mi día de descanso desayuno con ella por Skype. Nos tomamos nuestro café...” (Granada, M, 32, Londres).

“Tenemos nuestro grupo de WhatsApp que también es grupo de toda la familia y tengo muchos hermanos, pues siempre hay alguien diciendo algo. Y de vez en cuando sí, una llamada normal y corriente” (Granada, H, 30, Edimburgo).

Estos usos son asumidos como algo ordinario, por lo que a veces son hasta reacios a tanto contacto continuo:

“Yo ayer hablé con mi madre y si te digo que hacía veintitantos días que no hablaba con ella, créetelo. Me dice: “Todos los hijos hablan con sus padres todos los días”. Pues no sé de qué hablan, porque yo hablo contigo cada dos semanas y no sé qué decirte después de cinco minutos” (Jaén, M, 38, Berlín).

A diferencia del “duelo recurrente” que en oleadas migratorias anteriores del siglo XX parecía ocasionar cualquier contacto (llamada o carta) con el país de origen, esta juventud ha naturalizado el contacto digital, por lo que no les potencia ningún sentimiento de nostalgia o desarraigo.

“Yo nunca me he sentido mal de vivir en el extranjero con la idea de estar separado de mi familia, aunque por supuesto los echaba de menos. A tus amigos, a tu familia. Y lo pasé mal, pero al mismo tiempo todas las facilidades que da Internet, los medios de comunicación, la forma para comunicarnos... nos facilita la vida, te da mucho más contacto con tu familia. Afectivamente creo no es mucho menos comparable. De hecho, yo aquí me siento más como en una ciudad al norte de España, no me siento en el extranjero” (Almería, H, 40, Londres).

Algunos informantes cuentan con experiencias previas de estancias breves fuera de España o Andalucía, que aseguran les han servido para preparar esta circunstancia. En todo caso, y aunque reconocen que cuando vuelven en algún momento del año a Andalucía echan de menos el modo de vivir, la mayor parte antepone la decisión tomada para la mejora de vida y de oportunidades de sus nuevos destinos:

“Me gusta lo de aquí [Edimburgo] pero la calidad de vida siempre va a ser mejor en España. La calidad de vida, no las condiciones, ni las posibilidades de trabajo. La calidad de vida de irte a las tres de la tarde a echar un café en una terraza esto aquí no lo puedes hacer nunca. Pero puedes crecer más aquí, puedes llegar más lejos” (Cádiz, H, 24, Edimburgo).

Paralelo a ello, como decimos, la emigración no les genera sentimientos verbalizados de dureza emocional, de distanciamiento o de nostalgia (lo que no quiere decir que no los sientan en algún momento). Sin embargo, de manera implícita sí se detecta un rechazo evidente por las razones que les empujaron a estas experiencias. Es evidente, en

sus testimonios, que para la mayoría no fue causa de una decisión planificada, sino de circunstancias siempre sobrevenidas por los avatares de la crisis económica o avatares personales, como el desempleo o el despido laboral.

“No, no fue forzosa. Fue más una oportunidad. Yo tenía trabajo en España. Un trabajo horrible, pero bueno, tenía trabajo. Y necesitaba... y siempre quise venirme al extranjero. Siempre quise aprender inglés y fue el momento perfecto” (Cádiz, M, 32, Edimburgo).

“Era una cosa que yo tenía: “yo tengo que salir”, “tengo que salir”, “tengo que salir”. Pero no tuve oportunidad hasta que no me quedé en paro. Me cambió un poco todo, me cambió toda mi vida en ese año. Me cambiaron todos los planes y fue “ahora o nunca” (...) Fue Londres porque lo tenía más fácil para empezar sin tener el idioma” (Granada, M, 32, Londres).

“Yo cuando me vine aquí estaba trabajando en Granada y cobraba lo mismo que cobró aquí. Pero aquí trabajo seis horas, cinco días a la semana y en Granada trabajaba seis días a la semana estando disponible 24 horas (...) Yo me siento maltratado por los medios de comunicación y por los políticos como colectivo, porque creo que las afirmaciones de: “Se van porque quieren tener una experiencia”... vaya” (Granada, H, 34, Berlín).

En el mismo sentido, y de manera asociada, casi todas las personas entrevistadas manifiestan una patente distancia hacia los medios de comunicación generalistas españoles, a quienes critican por no narrar la crudeza o dificultad de la realidad socioeconómica española o andaluza. Aunque la información no sea el principal ingrediente de sus dietas mediáticas, traslucen la idea de querer buscar siempre fuentes alternativas, o de medios españoles no masivos, así como de preferir el contraste de diferentes medios nacionales e internacionales, especialmente en el caso de la televisión, para hacerse una composición de lugar de la actualidad española desde el exterior.

“Ahora mi contacto con la televisión española es cero. No comparto lo que está pasando en mi comunidad, y no hay programa que me motive para verlo. Ahora aquí mi vida es otra. Ahora vivo aquí y me enriquezco de la cultura que este país me da” (2-Granada, H, 32, Londres).

“La Primera y el Canal Sur me las tengo moralmente prohibido... (...) Porque yo llevo cuatro años sin... incluso cuando voy a España yo no pongo ni la primera ni el Canal Sur. Porque para que me cuenten lo que ellos quieran...” (19-Granada, H, 34, Berlín).

“Cuando voy a España y veo la tele española me parece todo super exótico, porque me parece una barbaridad. Los anuncios, los programas de debate político,

etcétera. Aunque sí veo programas españoles por YouTube o en las páginas de las cadenas” (15-Sevilla, H, 31, Berlín).

“De información, si quiero informarme de la actualidad, últimamente lo que hago es que hay una televisión online de Latinoamérica que se llama Tele Sur y suelo ver mucho un programa [...] que se llama *Dossier*, que es como una especie... Que es diario y hacen un resumen de todo lo que pasa en el mundo. Tienen otra perspectiva que la de aquí. Y bueno me gusta... es un contraste con respecto a la información que yo veo en España. Incluso la de aquí. Me gusta más el enfoque que tiene” (22-Jaén, H, 38, Berlín).

Las redes sociales sí juegan otra función relevante: como herramientas informativas. La mayoría de los informantes atestiguan que es a través de las redes sociales, en particular Facebook y Twitter, como conocen la actualidad de Andalucía o de España. Luego, según señalan varias de las personas entrevistadas, visitan las páginas web de los medios en cuestión cuyas noticias han visto primero en las publicaciones de una red social: ya sea porque la han compartido sus contactos vía WhatsApp, ya sea porque ellos siguen a dichos medios de comunicación en sus perfiles en estas redes:

“Sí tengo en Facebook mucha prensa local, prensa española...Sigo a muchos periódicos en Facebook, Twitter y demás. Cierta conexión *random* de noticias que me puedan interesar, pero no me meto en el periódico en sí” (Granada, H, 30, Edimburgo).

“Twitter es una herramienta muy rápida y fácil. Si tú cuelgas una noticia de un periódico que te gusta, que a lo mejor a mí no, nunca lo he leído, pero me llama la atención el titular, yo voy a entrar ahí. A veces ni me fijo de qué periódico es. Me interesa la noticia y me da confianza la persona que lo haya postado” (Granada, H, 34, Berlín).

Las redes sociales se constituyen por tanto como la vía de acceso fundamental para seguir las noticias españolas, especialmente las locales que son las preferidas, las de su provincia o ciudad específicamente, y no tanto la actualidad de sus países de acogida, salvo con la excepción, en el caso del Reino Unido, de las noticias relacionadas con el *Brexit*. La radio también se mantiene en muy contados casos (mediante aplicaciones para teléfonos móviles), como vínculo emocional e informativo con España o Andalucía, especialmente entre quienes buscan el deporte y el seguimiento de la actualidad futbolística, por ejemplo. Aunque en el caso de la radio, como en el de otros medios de comunicación,

“[Cuando llegué] escuchaba mucho radio aquí en alemán, para intentar aprender más alemán. Siempre iba con mis casquillos puestos [...]. Yo antes estuve un año Leipzig entonces podía hablar un poco de alemán (...) Sólo podía decir ‘Me llamo...’, ‘Buenos días’ y ‘Adiós’ y poco más. En el año de Leipzig más o menos



aprendí. Aprendí mi alemán. No fue un alemán muy correcto, pero yo podía hablar un alemán más o menos fluido. Y me sentía un poco seguro. Y luego aquí ya tuve que estudiar más” (22-Jaén, H, 38, Berlín).

En todo caso, la mayoría alude a los cambios claros en sus formas de vida y en sus hábitos como las razones para desconectar de manera activa de los contenidos informativos españoles. Algo que ocurre también con el ocio audiovisual, ya que anteponen ahora en sus consumos tanto las necesidades prácticas de su nueva situación (como el aprendizaje de idiomas) o el disfrute de series o películas internacionales en plataformas online (sobre todo Netflix).

En cuanto a las predilecciones de entretenimiento televisivo, son las series internacionales, especialmente las norteamericanas y británicas, las que copan sus preferencias; aunque lo mismo ocurre a las personas residentes en Alemania con las ficciones alemanas. Aluden a diferentes géneros (thrillers, históricas, acción), pero son los grandes éxitos internacionales los que atraen su atención, además de algunas producciones españolas para Netflix, que descubren muchas veces por casualidad, no porque lo manifiesten como necesidad cultural. Más allá de sus experiencias cotidianas, tienen un gran peso simbólico en su consumo mediático estos productos globales, algo comprensible dada la generación a la que pertenecen:

“Lo que vemos es Netflix. A tope. Todo en inglés. Subtitulado en inglés. Y ahora me doy cuenta de que ya no tengo que estar mirando, me fijo en palabras, cómo se pronuncia...” (5-Sevilla, H, 28, Londres).

“Vemos muchas series en inglés, con plataformas como Netflix. Netflix la tenemos. Y una de Internet que se llama Plusdede, un portal, pirata, que vemos series y películas” (8-Cádiz, H, 24, Edimburgo).

Estas personas se confiesan consumidoras de plataformas de contenidos emitidos de manera pirata o ilegal, algo relacionado además de por su generación por las dificultades económicas derivadas de la emigración, aunque Netflix es la excepción en este caso. Aunque sus prácticas concretas difieran en función de su nivel de formación o inquietudes personales (y no tanto en cuanto al género, por ejemplo), se constata que la conexión con la producción audiovisual española tiene, en general, una escasa repercusión entre esta comunidad salvo excepciones. Su consumo predominante de ficción se identifica, también, con lo que pudiéramos identificar como una “generación joven global”:

“Por Netflix sí hay series españolas. Está ahora *La casa de papel*, una serie que se ha hecho muy famosa. Me la recomendó alguien del trabajo que es español (‘Ah, está muy bien, mírala’). Igual, la de las telefonistas, la de *Las Chicas del Cable*, pero curiosamente esa la vi porque a una amiga brasileña le habían hablado muy bien

en Brasil de esa serie, y me dijo que la viéramos juntas, y entonces empecé a verla, pero antes no me sonaba” (18-Málaga, M, 30, Berlín).

Sólo en algunos pocos testimonios se manifiesta la predilección por series españolas, sobre todo en los inicios de la experiencia residente en el exterior, lo que puede traslucir una nostalgia no asumida asociada al consumo cultural:

“Yo en TVE, a través de la web veo *El Ministerio del Tiempo* o *Cuéntame* por medio de Internet” (13-Málaga, M, 37, Edimburgo).

“Yo veo *Cuéntame* a toro pasado, una vez emitida. La veo por la web y la llevo viendo desde pequeño. Cuando llegué aquí me puse al día, porque llevaba varias temporadas sin verla” (12-Granada, H, 30, Edimburgo).

En todo caso tanto en el uso de las redes sociales como en las prácticas mediáticas se esfuerzan por recalcar una aclimatación no conflictiva en los países de destino gracias a estas herramientas tecnológicas. En resumen, a través de sus discursos, la joven comunidad andaluza emigrada en Europa se reconoce -y le gusta reconocerse- en los rasgos de los usos mediáticos y de los modos de consumo de los medios digitales y las redes sociales similares a quienes comparten su extracción generacional. Esta identidad se ve reforzada, eso sí, al equipararse a otros grupos internacionales con análoga experiencia migratoria: es más, se diría que el mito del “desplazamiento” es relegado en favor del subrayado que realizan de formar parte de un fenómeno migratorio en el que participa al mismo tiempo la juventud de otras muchas nacionalidades.

Las personas entrevistadas consideran que estas prácticas comunicativas son en cierta medida, en algunos aspectos concretos (contenidos, horas dedicadas, usos de las redes sociales o aplicaciones de mensajería) diferentes a las de la juventud residente en Andalucía, pero también a la de la juventud de su misma edad en los países de destino. Pero en principio no lo ven como un rasgo negativo, sino como una adaptación derivada del momento que viven dentro de su proceso migratorio.

Quizá el rasgo más interesante de todos sus testimonios provenga de que esta juventud emigrada es consciente en buena medida de que sus usos mediáticos pueden generarles un posible aislamiento, o forjar una especie de “burbuja mediática”, debido a una mezcla de fuerte carga simbólica: la de los contenidos con fuertes tintes globales (en el consumo de contenidos audiovisuales), sumada a la de los procedentes de su país, comunidad o localidad de origen (en cuanto a la información que reciben; o al contacto directo, continuo, con sus familiares o amistades):

“Mi madre estuvo en Francia 15 años y tuvo su gueto de españoles allí en los años 60 y 70. Ella sí adquirió cultura francesa y la lengua. Pero a pesar de estar 15 años, no se integró del todo de la cultura francesa. Yo creo que hoy en día, sin

necesidad de ese gueto, también hay muchos españoles que vienen y se van tal y como vinieron. El gueto es más global, por todas las facilidades que tenemos de comunicación” (Almería, H, 40, Londres).

Al mismo tiempo, esta juventud andaluza emigrada se reconoce como conectada a su comunidad de origen a través de las redes sociales, pero desconectada de su comunidad de destino, por la que no se suelen interesar demasiado informativamente. Ello puede generar una especie de espacio “no lugar” (en la línea de lo apuntado por Daniel Miller et al., 2021) donde sobre todo consumen ficción global internacional y mantienen sus contactos diarios en aplicaciones de mensajería como si nada hubiera cambiado. Una minoría de las personas entrevistadas, sin embargo, considera que este ecosistema digital en la emigración no permite extraer todas las posibilidades de manera completa a su experiencia en el exterior, por más que sofoque parte del duelo migratorio:

“Hoy en día es más fácil no deshacerte, no romper esas raíces, no romper esos lazos, que antes. Antes tenías que romperlos, te veías en esa necesidad porque la comunicación era mucho más difícil y tenías que romper esos lazos. A lo mejor, no lo sé, eso podía obligar un poco más a la gente a enfrentarse a la realidad y salir adelante. Ahora el cordón umbilical no se rompe del todo, o casi nada, porque realmente vives con tu familia; por el Facebook, por las redes sociales, por el WhatsApp, por la facilidad que tienes para llamar, por comer con ellos. Yo no estoy defendiendo que se vuelva atrás y no tengamos Internet ni nada de eso: prefiero que la gente esté comunicada porque afectivamente es mejor. Pero creo que antes el que se iba fuera tenía una necesidad de construcción personal mucho mayor. Ahora puede seguir manteniendo el mismo cordón umbilical” (Almería, H, 40, Londres).

Lo expuesto en líneas anteriores viene a reforzar, como apuntan Giulia Sinatti y Cindy Horst, la necesidad de profundizar en análisis de las experiencias migratorias que contemplen toda multiplicidad de aspectos involucrados, incluidos los comunicativos:

“Alongside defending the view that place does still matter, transnational scholarship has also recognized that migrants develop multiple affiliations and loyalties. This suggests a path that lies somewhere in between the mutually exclusive interpretations of migrants belonging to deterritorialized social formations and to locally bound home communities” (Sinatti y Horst, 2015: 148).

## CONCLUSIONES

La juventud andaluza emigrada en Europa, a la luz de esta investigación, mantiene unos usos y prácticas en los medios digitales y en las redes sociales que van en consonancia con los momentos iniciales de reafirmación de sus procesos migratorios. En sus discursos

verbalizados, sus integrantes subrayan sobre todo las oportunidades que les abre la experiencia en el exterior y no barajan aún con claridad la idea del retorno. Aunque también se trasluce, de sus palabras, la existencia de cierto duelo migratorio ya sea por la soledad de la distancia familiar, ya sea por la soledad de las grandes ciudades donde residen, sobre todo al inicio de sus experiencias.

Este sentimiento, no explicitado en todos los casos, pero evidente en distintos pasajes de sus declaraciones, es mitigado en buena medida por la tecnología digital. Las manifestaciones de las personas jóvenes andaluzas con residencia en el exterior definen unas prácticas tecnológicas en buena medida acompañadas a las de su generación (uso de plataformas de vídeos bajo demanda, o de las redes sociales como medios informativos; utilización intensiva la mensajería instantánea para su sociabilidad diaria). Pero en la coyuntura marcada por su residencia en el extranjero esta tecnología comunicativa adquiere una relevancia más sustancial, al ser el elemento que propicia, con diferentes adaptaciones y usos, una conexión cotidiana y natural entre su nueva experiencia migratoria y sus anteriores modos de vida en su comunidad de origen.

Además de seguir analizando estas trayectorias, y como líneas posibles de profundización de futuras investigaciones, será pertinente abordar asimismo en qué medida esta comunicación global y digital interviene o no, y de qué manera, en los procesos de decisión de retorno, especialmente tras lo acontecido por la pandemia de 2020. En la fecha de realización de este estudio las personas entrevistadas no incluían todavía ese retorno como una perspectiva cercana, algo lógico en los estados iniciales de sus experiencias: “Mi idea es quedarme y si acaso cuando me jubile igual volver a España o a la Conchinchina, pero en principio no tengo intención de moverme” (Jaén, M, 38, Berlín); “Una vez que estas en este punto que ya estás cómodo que ya estas a gusto, dices... ya no te llama tanto volver a España. Ya te llama tu futuro, tu carrera profesional...” (Málaga, M, 37, Edimburgo); “Yo confío en que voy a volver, pero no confío en mí mismo” (Granada, M, 38, Edimburgo).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

20 minutos (2017) “Hay un 4,3% más de andaluces viviendo en el extranjero que hace un año”, 01-12-2017. Disponible en: <https://bit.ly/3rHc7nS> [Consultado el 15 de abril de 2021].

Achotegui, Joseba (2020) *El síndrome de Ulises: Contra la deshumanización de la migración*. Ned Ediciones.

\_\_\_\_\_ (2012) Emigrar hoy en situaciones extremas. El síndrome de Ulises. *Aloma*, 30 (2): 79-86. <https://bit.ly/3mURaSI>

Alba, Susana; Ana Fernández y Ubaldo Martínez (2013) *Crisis Económica y Nuevo Panorama Migratorio en España*. Colección Estudios, 65. Madrid: Fundación 1 de Mayo. Disponible en: <https://bit.ly/3hy1Ky2> [Consultado el 15 de abril de 2021].

Alonso Alonso, María (2017) *Transmigrantes. Fillas da precariedade*. Axóuxere.

Andrés-Suárez, Irene (2004) Mitos e imágenes de la migración en la literatura española contemporánea. En Isaías Lerner, Roberto Nival y Alejandro Alonso, *Actas del XIV Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas*. New York, 16-21 de Julio de 2001, Vol. 3, Literatura española, siglos XVIII y XX, pp. 53-63.

Angulo Egea, María (2020) Precariedad y exilio en la juventud española actual. Discursos y semblanzas periodísticas de la crisis. *Estudios sobre el mensaje periodístico*, 26(1): 13-24. <https://doi.org/10.5209/esmp.67282>

Aparicio Gómez, Rosa (2014) *Aproximación a la Situación de los Españoles Emigrados: Realidad, Proyecto, Dificultades y Retos*. Madrid: OIM España. Disponible en: <https://bit.ly/3pCt153> [Consultado el 15 de abril de 2021].

Atique, Adrian (2016) *Transnational Audiences. Media Reception on a Global Scale*. Cambridge: Polity Books.

Bermúdez, Anastasia y Elisa Brey (2017) “Is Spain Becoming a Country of Emigration Again? Data Evidence and Public Responses”. En Jean-Michel Laffleur y Mikolaj Stanek (eds.) *South-North Migration of EU Citizens in Times of Crisis*. Nueva York: Springer, pp. 83-98.

Babiano, José y Sebastián Farré (2002) La emigración española a Europa durante los años sesenta: Francia y Suiza como países de acogida. *Historia Social*, 42: 81-98. <https://www.jstor.org/stable/40340799>

Babiano, José (2009) *La patria en la maleta. Historia social de la emigración española en Europa*. Madrid: GPS.

Björkin, Matts, y Juan Francisco Gutiérrez Lozano (2008) “European Television Audiences: Localising the viewers”. En Jonathan Bignell, y Andreas Fickers (Eds.), *A European Television History*. Wiley-Blackwell, pp. 215-229.

Calvo, Luís, Concha Langa y Moisés Prieto (2015) *Tele-revista y la Transición Un programa de la televisión suiza para emigrantes españoles (1973-1989)*. Iberoamericana-Vervuert.

Chalaby, Jean K. (2005) *Transnational Television Worldwide. Towards a New Media Order*. London: I.B. Tauris.

Díaz-Hernández, Ramón, Josefina Domínguez-Mujica, y Juan Parreño-Castellano (2015) “Una aproximación a la emigración española durante la crisis económica: herramientas de estudio”. *Ar@cne*, 198, julio. <https://bit.ly/3o34Mg7>

Domingo, Andreu, Albert Sabater, y Enrique Ortega (2014) “¿Migración neohispánica? El impacto de la crisis en la emigración española”. *Empiria*, 29(1): 39-66. <https://doi.org/10.5944/empiria.29.2014.12940>

Domínguez-Mujica, Josefina, Ramón Díaz-Hernández, y Juan Manuel Parreño-Castellano (2016) “Migrating Abroad to Get Ahead: The Emigration of Young Spanish Adults During the Financial Crisis (2008-2013)”. En Josefina Domínguez-Mujica (ed.), *Global Change and Human Mobility*. Nueva York: Springer, pp. 202-223.

Fortunati, Leopoldina, Raul Pertierra y Jane Vincent (Eds.) (2012) *Migration, Diaspora and Information Technology in Global Societies*. Routledge.

González Ferrer, Amparo (2013) *La nueva emigración española: Lo que sabemos y lo que no*. Madrid: Fundación Alternativas.

Gordano Peile Cecilia, y Adela Ros Híjar (2016) “Immigrants and mobile phone uses: Spanish-speaking young adults recently arrived in London”. *Mobile Media & Communication*, 4(3): 405-423. <https://doi.org/10.1177/2050157916655375>

Greschke, Heike Mónica (2012). *Is There a Home in Cyberspace? The internet in migrants' everyday life and the emergence of global communities*. Abingdon, Oxon; New York: Routledge.

Gutiérrez Lozano, Juan Francisco y María Teresa Vera Balanza (2016) “Fuentes orales y estudio de las audiencias: las entrevistas grupales en la investigación histórica de la recepción televisiva de la emigración española”. En Bernardo Díaz Nosty, y Ruth De Frutos, *Rumbos de la investigación en España sobre Comunicación*. Málaga: Mapcom.

Gutiérrez Lozano, Juan Francisco (2018) “TVE-Internacional: el atractivo exterior y los retos de un canal clave para la audiencia española en la emigración”. En Juan Antonio García Galindo y Laura López, *Los medios en lengua extranjera. Diversidad cultural e integración*. Granada: Ed. Comares, pp. 43-50.



Instituto de Estadística y Cartografía de la Junta de Andalucía (2019) “Aumenta el número de andaluces en el extranjero y baja el de andaluces residentes en el resto de España”. Nota divulgativa, 04/04/2019. Disponible en: <https://bit.ly/3hvGdWL> [Consultado el 1 de febrero de 2021].

Karim, Karim H., y Ahmed Al-Rawi, Ahmed (Eds.) (2018) *Diaspora and Media in Europe: Migration, Identity, and Integration*. Palgrave Macmillan.

Lotz, Amanda D. (2016) *Portals: A Treatise on Internet-Distributed Television*. Michigan Publishing, University of Michigan Library.

Madianou, Mirca, y Daniel Miller (2012) *Migration and New Media. Transnational Families and Polymedia*. Routledge.

Martín Pérez, Sonia (2012) *La representación social de la emigración española a Europa (1956-1975). El papel de la televisión y otros medios de comunicación*. Ministerio de Empleo y Seguridad Social.

Miller, D. et al. (2021). *The Global Smartphone: Beyond a youth technology*. London: UCL Press. <https://www.uclpress.co.uk/products/171335>

Navarrete Moreno, Lorenzo (2014) *La emigración de los jóvenes españoles en el contexto de la crisis. Análisis y datos de un fenómeno difícil de cuantificar*. Madrid: Observatorio de la Juventud en España.

Observatorio Permanente Andaluz de las Migraciones de la Junta de Andalucía (2013) *Informe anual Andalucía e Inmigración 2013*. Disponible en: <https://bit.ly/2L50o1B> [Consultado el 1 de febrero de 2021].

Ogunyemi, Ola (Ed.) (2015) *Journalism, Audiences and Diaspora*. Palgrave Macmillan.

Oiarzabal, Pedro J. (2012) “Diaspora Basques and Online Social Networks: An Analysis of Users of Basque Institutional Diaspora Groups on Facebook”. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 38, 9. <https://doi.org/10.1080/1369183X.2012.698216>

PERE (2020) Estadística del Padrón de Españoles Residentes en el Extranjero (PERE) a 1 de enero de 2020. Nota de prensa. Disponible en: <https://bit.ly/2KNbFUI> [Consultado el 1 de febrero de 2021].

Pérez-Caramés, Antía (2017) “Una nueva generación española en Alemania. Análisis de las motivaciones para la emigración bajo el manto de la crisis”. *Migraciones*, 43: 91-116. <https://bit.ly/3rFFrLl>

Pérez-Caramés, Antía, Belén Fernández Suárez y Alberto Capote Lama (2021) “Virtual communities in intra-European mobilities as mechanisms of integration and social

exclusion: the new Spanish migration in Europe”. En Dan Moxon (Chief editor) et al., *Young people, social inclusion and digitalisation. Emerging knowledge for practice and policy*. Youth Knowledge #27, Council of Europe and European Commission, pp. 149-162. Disponible en: <https://bit.ly/3w7k1b7>

Roca, Beltrán, y Emma Martín-Díaz (2017) “Solidarity Networks of Spanish Migrants in the UK and Germany: The Emergence of Interstitial Trade Unionism”. *Critical Sociology*, 43 (7-8): 1197–1212. <https://doi.org/10.1177/0896920516645659>

Sanz Díaz, Carlos (Coord.) (2014) “Dossier Medios de comunicación y emigración”. *Revista Migraciones y Exilios*, AEMIC, 14. <https://bit.ly/3pC0Zqp>

Sinatti, Giulia y Cindy Horst (2015) “Migrants as agents of development: Diaspora engagement discourse and practice in Europe”. *Ethnicities*, 15(1): 134-152. <https://doi.org/10.1177/1468796814530120>

Valiña, Carmen V. (2019) *Elas, as emigrantes. Mulheres da terra de Soneira na Suiça*. Santiago de Compostela: Através Editorial.

Vallejo-Martín, Macarena (2017) “Una aproximación al síndrome de burnout y las características laborales de emigrantes españoles en países europeos”. *Revista de Psicología del Trabajo y de las Organizaciones*, 33 (2): 137-145. <http://dx.doi.org/10.1016/j.rpto.2017.02.001>

Valles Martínez, Miguel S. (2002) *Entrevistas cualitativas*. Madrid: CIS.

<https://dx.doi.org/10.12795/RAA.2021.20.08>

## **POVOS INDÍGENAS E DIVERSIDADE SEXUAL E DE GÊNERO NA AMAZÔNIA: OS EFEITOS DA COLONIALIDADE DA SEXUALIDADE, DOS AFETOS E DOS DESEJOS**

## **PUEBLOS INDÍGENAS Y DIVERSIDAD SEXUAL Y DE GÉNERO EN LA AMAZONÍA: LOS EFECTOS DE LA COLONIALIDAD DE LA SEXUALIDAD, DE LOS AFECTOS E DE LOS DESEOS**

## **INDIGENOUS PEOPLE AND SEXUAL AND GENDER DIVERSITY IN AMAZONIA: THE EFFECTS OF THE COLONIALITY OF SEXUALITY, AFFECTS AND DESIRES**

**Fabiano Gontijo**

*Universidade Federal do Pará, Brasil*

### **RESUMO**

Partindo das particularidades da colonização na região amazônica, encabeçada por portugueses e espanhóis, serão elaboradas reflexões sobre o apagamento da diversidade sexual e de gênero dos povos indígenas, persistente nos dias de hoje como mais um efeito da colonialidade do poder, do saber e do ser. Os povos indígenas amazônicos têm resistido aos grandes projetos capitalistas de desenvolvimento que avançam sobre os seus territórios históricos e dizimam a sua população e ao enquadramento de suas particularidades culturais, com a universalização da biopolítica moderna. Trata-se de esboçar ideias para uma definição provisória da *colonialidade da sexualidade*, a partir das experiências dos povos indígenas amazônicos.

**Palavras-chave:** Indígenas; Sexualidade; Colonialidade; Amazônia; Antropologia.

## RESUMEN

A partir de las particularidades de la colonización en la región amazónica, encabezada por Portugal y España, propondremos reflexiones sobre la supresión de la diversidad sexual y de género de los pueblos indígenas, aún persistentes hoy en día, como un efecto de la colonialidad del poder, del saber y del ser. Los pueblos indígenas amazónicos han resistido a los grandes proyectos de desarrollo capitalista que avanzan sobre sus territorios históricos y diezman su población y al encuadre de sus particularidades culturales, con la universalización de la biopolítica moderna. Trataremos de esbozar ideas para una definición provisional de la *colonialidad de la sexualidad*, basada en las experiencias de los pueblos indígenas amazónicos.

**Palabras clave:** Indígenas; Sexualidad; Colonialidad; Amazonía; Antropología.

## ABSTRACT

Based on the particularities of the colonization in the Amazon region, headed by Portuguese and Spanish, we will propose reflections on the erasure of the sexual and gender diversity of indigenous peoples, still persistent today, as an effect of the coloniality of power, knowledge and being. The indigenous peoples of the Amazon Basin have resisted many capitalist development projects that advance over their historical territories and decimate their population and the framing of their cultural particularities, in particular with the universalization of the modern biopolitics. We will try to outline ideas for a provisional definition of the *coloniality of sexuality*, based on the experiences of the amazonian indigenous peoples.

**Keywords:** Indigenous People; Sexuality; Coloniality; Amazon Basin; Anthropology.

## INTRODUÇÃO: A AMAZÔNIA<sup>1</sup> (1)

A colonização europeia na porção setentrional da América do Sul se deu a partir do início do século XVI em três frentes. A primeira, que gerou o Brasil sob as ordens portuguesas, foi mais voltada para a costa leste, respeitando o Tratado de Tordesilhas de 1494 (firmado entre os Reinos de Portugal e Castela). A segunda instituiu o Vice-Reino do Peru (mais tarde, os Vice-Reinos de Granada ao norte e do Rio da Prata ao sul), sob as ordens espanholas, mais voltada para a costa oeste e os Andes. Enfim, a terceira,

---

1. Agradecemos ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico do Brasil pela bolsa de Produtividade em Pesquisa e a Igor Erick (Doutorando, PPGA/UFPA, Brasil) e Estêvão Fernandes (UNIR, Brasil) pelas preciosas trocas de ideias.

mais voltada para a costa norte, produziu a Amazônia, adentrando os caudalosos rios em desrespeito ao Tratado e, portanto, colocando em conflito portugueses e espanhóis – e também, em seguida, holandeses, ingleses e franceses – nas áreas de Grão-Pará e Maranhão, Rio Negro e Guianas.

Trata-se aqui de refletir sobre os efeitos da situação colonial, da diferença colonial e da colonialidade do poder (Castro-Gómez e Grosfoguel, 2007; Mignolo, 2002; Quijano, 2000, 2005) sobre a região amazônica e suas populações originárias – com ênfase no Brasil, por ser o país que engloba a parte maior dessa região. Em particular, interessamos esboçar algumas pistas para a compreensão dos impactos da colonização europeia sobre as expressões da diversidade sexual e de gênero das populações originárias a partir da imposição da hegemonia do dimorfismo sexual e do binarismo de gênero nos moldes da moralidade cristã (entre os séculos XVI e XVIII) e dos biopoderes científico-jurídicos (entre os séculos XVIII e XXI) que configuraram uma espécie de colonialidade dos afetos e dos desejos. Atualmente, formas criativas de resistência emergem contra os efeitos da colonização e desafiam a colonialidade, apesar da onda de conservadorismo que se alastra pelo mundo.

A Amazônia será definida não somente com base nos limites biofísicos relacionados à hidrografia, ao relevo ou à vegetação, nem tampouco nos limites administrativos reconhecidos pelos Estados nacionais ou territórios sob tutela (como a Guiana Francesa ou Guyane), mas, sobretudo com base nas dinâmicas sociais oriundas do colonialismo, nas particularidades culturais e nas lógicas econômicas que historicamente geraram um frágil sentimento regional de unidade, para além das fronteiras definidas administrativamente e das diferenças entre os modelos de colonização europeus<sup>2</sup>. As reflexões apresentadas aqui se baseiam principalmente em documentos históricos e em dados etnográficos produzidos por pesquisadores/as preocupados/as, em suas áreas de atuação, com os enquadramentos, ocultamentos e silenciamentos coloniais dos modos de vida das populações originárias da Amazônia.

No momento da invasão europeia viviam no território que compõe o Brasil atualmente cerca de cinco milhões de pessoas – talvez um milhão na região amazônica brasileira (Fausto, 2000; Gomes, 2016). Desde então, a história dos povos originários da Amazônia

---

2. Consideraremos, além das análises históricas de Gondim (2007) e Pizarro (2012), a definição produzida pela Rede Amazônica de Informação Socioambiental Georreferenciada (RAISG), composta por instituições de pesquisa e organizações não-governamentais dos mais diversos países da região: ver <https://www.amazoniasocioambiental.org/pt-br/> (acesso em: 23 de agosto de 2020). Consideraremos ainda a ideia de Pan-Amazônia, principalmente difundida a partir dos anos 1970 por meio da Organização do Tratado de Cooperação Amazônica, englobando partes de Bolívia, Brasil, Colômbia, Equador, Peru e Venezuela e toda a extensão da Guiana, do Suriname e da Guyane.

brasileira, assim como de toda a região pan-amazônica, é aquela da sua dizimação e resistência. Segundo a Fundação Nacional do Índio, baseada em dados do recenseamento da população de 2010, contabilizavam-se cerca de 820.000 pessoas que se autodeclaravam indígenas no Brasil, dentre as quais mais da metade vivendo na Amazônia e distribuídas em 170 povos<sup>3</sup>. Adicionando-se esse número com o de pessoas indígenas presentes em toda a região pan-amazônica (a partir de dados produzidos entre as décadas de 2000 e 2010), tem-se aproximadamente dois milhões de indígenas distribuídos em cerca de 390 povos, numa área com população total de quase 45 milhões de pessoas – se forem considerados os limites territoriais definidos pela Rede Amazônica de Informação Socioambiental Georreferenciada (RAISG)<sup>4</sup>.

Em toda a Pan-Amazônia a população vem aumentando nas últimas décadas em razão das formas de resistência adotadas pelos movimentos sociais indígenas e, em alguns casos,

3. Ver <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao> (acesso em: 23 de agosto de 2020).

4. Esses dados foram retirados das páginas eletrônicas de órgãos governamentais e não-governamentais que produzem e divulgam esse tipo de informações (todas as páginas foram consultadas em 23 de agosto de 2020):

<https://www.iwgia.org/en/suriname>

<https://minorityrights.org/minorities/indigenous-peoples-3/>

<https://moipa.gov.gy>

<https://www.iwgia.org/en/french-guiana>

<http://www.ine.gov.ve/documentos/Demografia/CensodePoblacionyVivienda/pdf/ResultadosBasicos.pdf>

<http://www.ine.gov.ve/documentos/SEN/menuSEN/pdf/subcomitedemografica/Indigena/BoletinPoblacionIndigena.pdf>

[https://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/visibilidad\\_estadistica\\_etnicos.pdf](https://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/visibilidad_estadistica_etnicos.pdf)

[https://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/visibilidad\\_estadistica\\_etnicos.pdf](https://www.dane.gov.co/files/censo2005/etnia/sys/visibilidad_estadistica_etnicos.pdf)

<http://www.ecuadorencifras.gob.ec/resultados/>

<http://bdpi.cultura.gob.pe/busqueda-localidades>

<https://pnudperu.exposure.co/la-travesia-de-los-pueblos-indigenas-en-el-peru>     [https://bolivia.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/Caracteristicas\\_de\\_Poblacion\\_2012.pdf](https://bolivia.unfpa.org/sites/default/files/pub-pdf/Caracteristicas_de_Poblacion_2012.pdf)



das políticas voltadas à promoção dos direitos das populações nativas<sup>5</sup>. Em toda a região, a situação colonial persistente tem efeitos semelhantes sobre as expressões (históricas) da diversidade sexual e de gênero, enquadrando-a no padrão moderno do dimorfismo sexual e do binarismo de gênero imposto pelas metrópoles colonizadoras como uma das marcas da colonialidade (Castro-Gómez, 2019; Lugones, 2008; Segato, 2012).

O que nos constitui como sujeitos é o conjunto de histórias que contamos e narrativas que produzimos para a nossa existência social. Ora, as narrativas que os povos originários da Amazônia produziram para se constituírem como povos foram entrelaçadas com as histórias que lhes foram impostas pelos colonizadores. Desse modo, tentaremos mostrar, inicialmente, como essas histórias foram se entrelaçando no passado e constituíram a persistente narrativa da colonialidade no presente e como foram transformadas em regimes de verdade corporificados, naturalizados, essencializados e universalizados até a atualidade. Só assim será possível, enfim, compreender as formas decoloniais que emergem na Amazônia em prol de um futuro melhor.

## 1. O COLONIALISMO

Grande parte dos livros de história insiste em iniciar a narrativa oficial da Amazônia nos séculos XVI e XVII com a invasão dos colonizadores portugueses e espanhóis (Gondim, 2007; Porro, 1993). No entanto, desde milhares de anos, muitos eram os povos nativos que viviam em toda a grande extensão de terras marcada pelo clima equatorial e a vegetação de florestas úmidas e situada entre o centro-norte do continente sul-americano (bacia do Rio Amazonas e planalto das Guianas) e as escarpas da Cordilheira dos Andes ao norte e a noroeste (Venezuela e Colômbia) e a oeste e a sudoeste (Equador, Peru e Bolívia). Essas populações articulavam-se em complexas redes de trocas inspiradoras de inúmeras pesquisas antropológicas, linguísticas e arqueológicas.

Um dos mais poderosos modelos sobre a história pré-colonial do continente foi forjado a partir da oposição entre as terras altas andinas áridas e secas e as terras baixas de florestas densas e úmidas. Na primeira área, teriam se desenvolvido sociedades complexas, politicamente centralizadas, estratificadas, urbanas e “civis”, enquanto na segunda área, sociedades simples, “sem religião”, “sem leis”, “sem reis”, “naturais”. De acordo com Fausto (2000), a essa dicotomia seriam acrescentadas outras tantas ao longo do século XIX que

---

5. Não serão abordadas as metodologias utilizadas em cada país para a definição oficial da população indígena. Muitos indígenas, sobretudo citadinos, em razão das consequências do processo de colonização, tiveram que negar suas formas de pertencimento étnico, declarando-se como não-indígenas nos recenseamentos. Os números das populações indígenas são sempre estimativas que apresentam imprecisões do ponto de vista socioantropológico.

oporiam política a parentesco, território a sangue, contrato a status, etc. Em ambos os casos, a diversidade sexual e de gênero viria a ser apagada pelo sistema colonial nos âmbitos religioso e jurídico impostos por meio da colonialidade do poder e do saber (Dynes e Donaldson, 1992; Giraldo Botero, 2002; Horswell, 2005; Johnson e Dutra, 2007; Mott, 1988; Murray, 1995a; Paredes, 2014; Rodríguez, 1995; Segato, 2012; Sigal, 2003; Trexler, 1995; William, 1986). A diversidade sexual dos povos amazônicos pré-coloniais também seria objeto de apagamento por parte da arqueologia, que nunca tratou desses aspectos em sua busca de legitimação da classificação dos modos de ocupação da região (Gontijo e Schaan, 2017).

Contudo, pesquisas realizadas sobretudo a partir das décadas de 1970 e 1980 vêm questionando essas imagens evolucionista/difusionista e dando ênfase às interações intensas e à circulação de ideias e técnicas entre os povos da costa do Pacífico, dos Andes e das florestas úmidas antes da invasão dos colonizadores. As pesquisas, por exemplo, de Roosevelt (1991), Schaan (2010), Gomes (2016), Neves (2006), Roberts *et al.* (2017) e aquelas reunidas em coletâneas tais como a organizada por Silverman e Isbell (2008) e Pereira e Guapindaia (2010), dentre outras, vêm mostrando a complexidade das maneiras como as sociedades que viveram em florestas úmidas se relacionavam com o seu ambiente. Essas pesquisas expõem sobre a maneira como essas sociedades e suas culturas – em particular ao longo dos rios e lagos amazônicos – foram negativamente afetadas pela colonização europeia (Funari e Noelli, 2014; Prous, 2006), a ponto de se tornarem menos expressivas, o que seria uma forma de resistência à dizimação perpetrada pelo colonialismo.

Embora algumas dessas pesquisas cheguem a questionar a imposição colonial de um modelo de relações de gênero europeu que destruiu os modos de vida tradicionais e diversos, nenhuma aborda diretamente a diversidade sexual e de gênero dos povos pré-coloniais, talvez por serem elas mesmas influenciadas pelas pautas acadêmicas ainda bastante marcadas pela colonialidade do saber vigentes até a atualidade, em particular em arqueologia (Gontijo e Schaan, 2017). Essas pesquisas, ainda que bastante críticas em relação aos efeitos da situação colonial, acabam por reforçar a ideia segundo a qual o apagamento colonial da diversidade sexual e de gênero não seria um tema relevante para os estudos dos povos amazônicos. São as pesquisas realizadas principalmente por feministas indígenas e pesquisadoras/es latino-americanas/os em geral desde as décadas de 1980 e 1990 que trarão evidências tanto da diversidade sexual e de gênero amazônica, quanto da intensidade das relações entre os mais diversos povos no que diz respeito à sexualidade na região (Bidaseca y Vazquez, 2011; Cusicanqui, 2010; Fernandes, 2015, 2016; Fernandes y Arisi, 2017; Gargallo, 2014; Lugones, 2008; Paredes, 2014; Segato, 2012).

Para Pizarro (2012), o discurso construído pelos primeiros colonizadores que “descobriram” a Amazônia aos olhos europeus era influenciado, por um lado, pelo imaginário que provinha da Idade Média e do obscurantismo inquisitorial e, por outro, pelos conteúdos míticos resgatados pelo Renascimento nas fantasias da Antiguidade greco-latina, o que foi confirmado por Buarque de Holanda (1992), Gondim (2007) e Todorov (2003). Esse olhar influenciou a maneira como os colonizadores imporiam a sua visão cristã de um mundo dividido em dois princípios, o masculino e o feminino, como assinalado por Lugones (2008), ao afirmar que a “invenção” moderna da raça (e do racismo), que legitima o colonialismo, se dá no momento em que também se “inventa” a “mulher” e se institui a dominação masculina (e o patriarcado) no imaginário europeu do início da colonização, por meio da colonialidade do saber e do ser (ou seja, do controle do sexo e da subjetividade).

Gondim (2007) e Pizarro (2012) mostram como as amazonas, figuras mitológicas gregas (ou anteriores, de origem persa), se consolidaram como uma das imagens mais representativas da realidade dos contatos entre colonizadores e nativos (pelo fato de serem temerárias, porém guardiãs das riquezas), a ponto de nomearem o seu rio mais caudaloso, o Amazonas, e até mesmo toda a região, a Amazônia: “[...] são mulheres solitárias que mantêm relações com homens uma vez por ano e fazem desaparecer os filhos machos. Estão relacionadas à existência de riquezas, ouro e dos acéfalos, tão presentes na Idade Média [...]” (Pizarro, 2012: 72)

O nome se consolidou (assim como a ideia da existência das perigosas amazonas) com o uso feito em pelo menos quatro textos amplamente lidos entre os séculos XVI e XVII e baseados em expedições realizadas pelo Rio Amazonas e região: (1) *Descubrimiento del Río de Orellana*, de Gaspar de Carvajal, que participou da viagem do espanhol Francisco de Orellana, realizada em 1541 entre Quito e o Oceano Atlântico pelo “rio das amazonas”, expedição que teria aberto os olhos da Europa para o universo privilegiado da multiplicidade de riquezas atreladas à natureza da região e iniciado a implantação ali da analogia com a mitologia grega; (2) *Carta al Rey Felipe II*, de Lope de Aguirre, que participou da viagem do também espanhol Pedro de Urzúa, realizada em 1559 com o intuito de encontrar o Eldorado, texto que foi considerado por Bolívar como o primeiro a reivindicar a independência de alguma parte das Américas em razão do descontentamento do autor em relação ao poder monárquico central; (3) *Relación del Descubrimiento del Río de las Amazonas, Hoy San Francisco de Quito y Declaración del Mapa en Donde Está Pintado*, do padre Alonso de Rojas; e (4) *Nuevo Descubrimiento del Gran Río de las Amazonas*, do também padre Cristóbal de Acuña, ambos espanhóis que participaram da viagem do português Pedro Teixeira, em 1639 – a *Relación del Descubrimiento* tendo tratado da viagem de ida entre o Grão-Pará português e a espanhola Quito e o *Nuevo Descubrimiento*, a viagem de volta no sentido inverso. Esses dois últimos textos foram

produzidos no contexto da negociação entre Portugal e Espanha pelo domínio da região (Carvajal, Almesto e Rojas, 1986; Porro, 1993; Acuña, 2009). Da Inglaterra, veio mais um relato, no momento da invasão das Guianas, confirmando a imagem das amazonas, com o texto de autoria do explorador Sir Walter Raleigh intitulado *The Discovery of the Large, Beautiful and Rich Empire of Guyana with a Relation of the Great and Golden City of Manoa*, relativo a uma viagem pelas Guianas e o Rio Orinoco, realizada em 1596 (Raleigh, 1848).

Essas viagens e suas narrativas ampliaram as perspectivas para outras formas de expressão humana e social. No entanto, a descrição que forjaram do mundo amazônico seria marcada com “[...] a projeção do imaginário europeu sobre uma realidade natural e humana que nada tem a ver com ela, mas que o discurso trata de modelar [...]” (Pizarro, 2012: 73-4) A visão do “paraíso” natural coabitaria contraditoriamente com o “inferno” da luxúria, da cobiça e do mal: por um lado, tratava-se de um território a ser explorado sob os auspícios do Estado mercantilista por suas riquezas inextinguíveis e, por outro, era o lugar para o qual se deviam voltar os olhares da Igreja para impedir que o inferno se instalasse definitivamente no planeta (Buarque de Holanda, 1992), sobretudo, o “inferno da depravação sexual”. Pizarro resume assim as imagens da Amazônia nos dois primeiros séculos da colonização: “(u)m mundo endemoninhado [...], já que suas formas de pensamento não respondem à lógica binária conhecida; [...] há uma permanente transgressão delas.” E mais adiante: “Esse discurso começou a fazer parte de uma literatura geográfica de caráter fantástico, estímulo à imaginação europeia, fosse ela social, comercial, erótica ou de outra índole.” (Pizarro, 2012: 90-91, grifos nossos) Nessas narrativas, as amazonas são, não somente receadas guerreiras, mas associadas sexualmente a outras mulheres que dispensam os homens, como se lê no *Tratado da Terra do Brasil*, de Pero de Magalhães Gandavo, de 1576: “[a]lgumas índias a que também entre eles determinam de ser castas, as quais não conhecem homem algum de nenhuma qualidade, nem o consentirão ainda que por isso as matem. Estas deixam todo o exercício de mulheres e imitam os homens e seguem seus ofícios [...]” (Gandavo, 2008: 136-7)

O perigo começou a vir não somente das supostas amazonas e sua feminilidade desenfreada, mas também das práticas libidinosas “contra a natureza”, não binárias, que abundavam nas narrativas dos inúmeros viajantes que percorreram a região até o século XIX (Fernandes, 2015; Fernandes e Arisi, 2017; Gontijo, Arisi e Fernandes, 2021). Reforça-se, nessas narrativas, a luxúria dos povos nativos, como no *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*, de autoria do português Gabriel Soares de Sousa, retratando o norte do Brasil: “[s]ão os tupinambás tão luxuriosos que não há pecado de luxúria que não cometam [...]. [...] os quais são tão amigos da carne que se não contentam, para seguirem seus apetites, com o membro genital como a natureza formou.” (Sousa, 1971: 308) E continua, sobre as práticas sexuais não binárias: “[...] e não contentes estes selvagens de

andarem tão encarniçados neste pecado, naturalmente cometido, são muito afeiçoados ao pecado nefando, entre os quais se não têm por afronta; e o que se serve de macho, se tem por valente, e contam esta bestialidade por proeza [...]” (ibidem, 1971: 308)

Neste relato, aparece o “pecado nefando”, termo usado paralelamente a “contra a natureza” para designar, entre outras, as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo. Bullough (1990), Johansson (1990) e Jordan (1997) mostram que a legislação que sustentava os impérios coloniais europeus entre os séculos XVI e XIX se baseava nos valores morais cristãos medievais agora içados a leis. No século V, com Santo Agostinho, houve a valorização do celibato e da abstinência sexual para controlar o desejo desenfreado e promover o casamento unicamente com a finalidade da procriação, em detrimento de todas as formas não procriadoras, como as práticas sexuais entre pessoas do mesmo sexo. No século XIII, com Santo Tomás de Aquino, as atividades homossexuais apareciam dentre os pecados da luxúria, como os piores, pois eram considerados “contra a natureza”, já que somente Deus podia mudar a ordem própria que ele mesmo deu à natureza. As leis canônicas dos séculos XII a XVII colocaram o desvio em relação aos códigos cristãos relativos ao sexo como desvios em relação à própria doutrina religiosa como um todo, possibilitando que se aplicassem às práticas homossexuais as mesmas leis relativas à heresia e permitindo, logo, que essas práticas fossem enquadradas pela Inquisição. Com a Reforma e o protestantismo do século XVI em diante reforçou-se a hostilidade em relação às práticas homossexuais e perseguiram-se os “sodomitas”.

O militar e clérigo espanhol Juan de Castellanos, por exemplo, relatou com certa surpresa as práticas sexuais de povos indígenas das regiões do que seria hoje a Colômbia e a Venezuela em seu *Elegías de Varones Ilustres de Indias*, considerado como o mais longo poema em língua espanhola, publicado em 1577, relativo à sua viagem iniciada na década de 1540, no período da conquista do Vice-Reino de Nova Granada. Religiosos franceses fizeram o mesmo: Jean de Léry em seu *Histoire d'un Voyage Faict en la Terre du Brésil*, publicado em 1578, ao falar de uma “estranha” amizade entre dois homens; André Thévet, em seu *Singularitez de la France Antarctique*, de 1558; Yves d'Évreux, em seu *Voyage au Nord du Brésil*, publicado em 1615; e Claude d'Abbeville, em seu *Histoire de la Mission des Pères Capucins en l'Isle de Maragnon et Terres Circonvoisines*, de 1614. Ou, enfim, o conquistador espanhol Gonzalo Fernández de Oviedo y Valdés, considerado como o *primer cronista del nuevo mundo* pela Real Academia de História, em seu *Historia General y Natural de Indias*, de 1551, ao relatar as práticas de “sodomia” entre nativos de ilhas do Caribe e da atual Colômbia (Cardín, 1989). Todas essas narrativas, segundo Fernandes (2016: 17), têm “[e]m comum [...] o olhar abjeto, servindo como [mais] uma justificativa para a colonização.”



Ou seja, a colonização justificar-se-ia *também* pela necessidade de se heteronormatizar os corpos em suas realidades indígenas<sup>6</sup> e pela imposição forçada por parte da Espanha e de Portugal – além de Inglaterra, França e Holanda – da adequação aos valores morais cristãos no “Novo Mundo”, segundo Eisenberg (1990) e Gomes (1990), sobretudo em relação às práticas sexuais das populações nativas e dos escravos africanos trazidos à força, como mostraram Mott (1988) e Fernandes (2015; 2016), recaindo sobre esses sujeitos a punição por meio da Inquisição (Mott, 1988; Tortorici, 2012; Trexler, 1995; Vainfas, Feitler e Lima, 2006). Depois de serem disciplinadas pelos sistemas político-administrativos coloniais baseados nas moralidades cristãs, as experiências sexuais e expressões da diversidade sexual dos povos originários e das populações escravizadas seriam controladas também pela Ciência nos séculos XIX e XX (Fernandes, 2016; Funes y Gonçalves, 2012), o que é comprovado pela maneira tímida como os estudos sobre os povos indígenas abordam essas questões até bem recentemente e, ao abordarem, o fazem com certa discrição – e por vezes sem esconder os juízos de valor dos próprios pesquisadores –, como se pode notar em Clastres (1972), Freyre (2002), Gregor (1985), Hugh-Jones (1979), Lévi-Strauss (1955), Métraux (1967), Murphy e Quain (1955), Ribeiro (1979) e Wagley (1977), dentre outros, além das sínteses de Murray (1995b). Mais recentemente ainda, vê-se despontar uma pequena produção acadêmica crítica sobre o assunto, principalmente no Brasil (Belaunde, 2015; Erick, 2020; Fernandes, 2015 e 2016; Gontijo, 2017; Gontijo, Arisi e Fernandes, 2021; Gontijo e Erick, 2015, 2020).

No Brasil, se o interesse pelas expressões da sexualidade dos povos originários parece limitado, o mesmo não se pode dizer da produção acadêmica sobre as relações afetivas entre europeus e escravizados africanos e, em particular, sobre a mestiçagem, tema central dos estudos acerca da formação da identidade nacional (assim como, em certa medida, na Venezuela e na Colômbia). Entre os séculos XIX e XX, desenvolveram-se paradigmas sobre a maneira como a luxúria (considerada “típica” do africano) e a cobiça (considerada “típica” do ibérico) teriam moldado o “caráter nacional”. Prado afirmava, sobre o português, que “[o] esplêndido dinamismo dessa gente rude obedecia a dois grandes impulsos que dominam toda a psicologia da descoberta e nunca foram geradores de alegria: a ambição do ouro e a sensualidade livre e infrene que, como culto, a Renascença fizera ressuscitar. [...]” (Prado, 1931: 11) Quanto ao indígena, “[e] ra uma simples máquina de gozo e trabalho no agreste gineceu colonial.” (ibidem: 39) Já o africano escravizado, “[a]ssim como o braço negro substituiu o trabalho indígena,

---

6. O termo heteronormatividade teria sido forjado por Michael Warner (Fear of a Queer Planet: queer politics and social theory. Minneapolis/Londres, University of Minnesota Press, 1993) para dar conta do caráter compulsório da heterossexualidade, naturalizado do dimorfismo sexual e essencializado do binarismo de gênero e a maneira como se impõem como um sistema normativo que atravessa todas as instituições sociais.



sensivelmente inferior ao africano, do mesmo modo a negra, mais afetuosa e submissa, tomou no gineceu do colono o lugar da índia.” (ibidem, 192)

Freyre, numa perspectiva menos pessimista e mais voltada para apreciar positivamente a mestiçagem, afirmava que “[o] ambiente em que começou a vida brasileira foi de quase intoxicação sexual. O europeu saltava em terra escorregando em índia nua [...]” (Freyre, 2002: 164). Revelando o início da miscigenação, continua: “[a]s mulheres eram as primeiras a se entregarem aos brancos [...]. Neste o amor foi só físico; com gosto só de carne, dele resultando filhos que os pais cristãos pouco se importaram de educar [...].” (ibidem: 164-165). Mas, Freyre pondera que a escravidão, como “sistema social e econômico”, foi responsável pela mestiçagem, não a luxúria atribuída aos africanos escravizados ou aos povos originários.

A escravidão e a violência correlata teriam transformado as/os negras/os (e também as/os indígenas) em objetos sexuais submetidos ao senhorio branco europeu – até os dias de hoje, a população negra é considerada como “sensual”, tendo seus corpos fetichizados, de forma midiática, como hipersexuais (Moutinho, 2003). Infelizmente, os autores que escreveram sobre a miscigenação se esqueceram de colocar a ênfase na violência das práticas sexuais impostas pelos homens colonizadores, assim como se esqueceram de citar as muitas formas de resistência por parte das pessoas escravizadas que desembocariam nos movimentos abolicionistas. A preocupação com a nacionalidade, no Brasil, está intimamente ligada à “questão racial”, sobretudo à miscigenação entre pessoas europeias e africanas, em razão da maneira como o discurso racial – e o racismo a ele atrelado – foi se impondo ideologicamente para explicar as diferenças no “Novo Mundo”, sustentando a colonialidade do poder-saber-ser (Quijano, 2000; Seyferth, 1993).

Na Amazônia assim nomeada, imaginada, temida e venerada, estabeleceu-se, dessa maneira, a necessidade de dominar as populações nativas para submetê-las aos interesses econômicos, políticos e administrativos, por um lado, e por outro, aos interesses missionários do cristianismo entre os séculos XVI e XVIII – ou seja, interesses *corpo-políticos* de disciplinarização das subjetividades – , mas também, a partir dos séculos XVIII e XIX, aos interesses classificatórios e reguladores da ciência e da burguesia capitalista – ou seja, interesses *bio-políticos* de controle da população (Castro-Gómez, 2019; Funes y Gonçalves, 2012). Os efeitos de poder dos interesses corpo-políticos e bio-políticos se fazem sentir, nos dias de hoje, como partes importantes dos projetos nacionais dos Estados amazônicos, impactando principalmente os modos de vida das populações mais vulnerabilizadas da região, ou seja, os indígenas, e definindo, desse modo, a colonialidade dos afetos e dos desejos.

Proponho aqui que a colonialidade do poder-saber-ser teria se revestido também da heteronormatividade, transfigurando-se numa colonialidade dos afetos e dos desejos (ou

seja, da sexualidade) como poderosa estrutura de essencialização da heterossexualidade compulsória e de universalização da rejeição de todas as formas de sexualidade não reprodutoras – a colonialidade da sexualidade teria adquirido formas globais, tornando-se imperialidade (Ballestrin, 2017).

### 3. A COLONIALIDADE

Os coletivos humanos de descendentes das populações originárias pré-coloniais, habitantes dessas terras aquáticas que seriam disputadas a partir do século XVI pelos europeus, são chamadas de *povos* ou *nações indígenas* e englobam um conjunto bastante diversificado de grupos étnicos. Por muito tempo, foram chamados de índios, por acreditarem os primeiros colonizadores que haviam “descoberto” um novo caminho para a Índia. O termo índio perduraria até o século XXI, usado voluntariamente para (de)marcar (pelas hierarquias raciais) a situação colonial, mesmo após o sucesso dos movimentos independentistas, transformando os nativos, assim, em “outros” em suas terras originárias, sobre os quais recairia o peso do colonialismo interno (González Casanova, 2006).

Na perspectiva dos estudos da decolonialidade, os *ameríndios* seriam um dos polos raciais do sistema-mundo moderno/colonial vigente a partir da colonização das Américas pelos europeus. Segundo Quijano (2005), a América constituiria o primeiro espaço-tempo de um “padrão de poder” mundial, a primeira *id-entidade* da modernidade, fruto da convergência de dois processos históricos que se estabeleceram como eixos fundamentais do novo padrão de poder: por um lado, a codificação hierarquizada das diferenças em termos biológicos, raciais; por outro, a articulação do trabalho em torno do capital e do mercado mundial. A ideia de raça, segundo o autor, não tem história conhecida antes da colonização da América. Sua elaboração teórica como naturalização das relações coloniais entre europeus e não-europeus se torna um eficaz e durável instrumento de dominação social universal. Mignolo (2005) afirma que, com a derrota dos mouros, a expulsão dos judeus e a expansão atlântica a partir do século XVI, mouros, judeus, ameríndios e africanos escravizados se tornaram a própria marca da diferença no imaginário ocidental.

As grandes transformações econômicas e políticas dos últimos quatro séculos decorrentes das novas configurações do modo de expansão capitalista euro-norte-americano baseado na colonização, na colonialidade do poder-saber-ser e na globalização (Balibar e Wallerstein, 1988; Castro-Gómez e Grosfoguel 2007), com suas consequências sociais e culturais e seus rearranjos geopolíticos, em particular na região amazônica, acarretaram uma série de alterações nos modos de vida locais, dentre as quais a dizimação, a migração e/ou a assimilação forçadas das populações nativas e o seu enquadramento na esfera dos interesses ocidentais (Roberts *et al.*, 2017; Ruiz-Peinado Alonso e Chambouleyron, 2010). No período colonial, seja nas colônias portuguesas do Maranhão e Grão-Pará ao

centro-norte e ao norte, e do Brasil ao sul e a leste, seja na espanhola Nova Granada a oeste, introduziram-se escravos africanos para o trabalho agrícola e doméstico e foram “civilizados” e “cristianizados” indígenas para o uso na extração das riquezas vegetais e minerais. Entre os séculos XVIII e XIX, a Amazônia tornou-se o cenário da instauração de tipos de relações sociais que sustentavam a economia extrativista e a atividade agrária. Em ambos os casos, baseavam-se na mão-de-obra e nos conhecimentos indígenas, inclusive por meio de processos de escravização que geralmente levavam ao extermínio ou à assimilação forçada dos nativos (Henrique, 2012; Pacheco de Oliveira, 2016; Salles, 2005). Nesse contexto, não é difícil de se entender que uma das formas da arte da resistência passa a ser, segundo Scott (1992), os *hidden transcripts* e a negação das tradições, donde o silenciamento das práticas sexuais que divergem daquelas pregadas pelos colonizadores e enquadradas e disciplinadas pelo Estado, pela Igreja cristã e pelo aparato colonial como um todo – e, posteriormente, pela Ciência.

A Amazônia, onde vive nos dias de hoje a maioria dos povos indígenas brasileiros, venezuelanos, colombianos, guianenses, surinameses e boa parte dos povos indígenas peruanos, bolivianos e equatorianos, representa a condensação prototípica das contradições resultantes dos impactos nefastos dos projetos capitalistas de desenvolvimento empreendidos nas últimas décadas: deslocamentos de populações de outras regiões em busca de melhores condições de vida, inchaço urbano, êxodo rural, acamponesamento indígena, urbanização e empobrecimento das populações nativas, desastres ambientais consequentes da expansão agrícola e do extrativismo predatório, etc. (Cardoso de Oliveira, 1978; Castro e Marín, 1993; Mello, 2006; Morán, 1990). Considerando-se os indígenas como “inferiores” racialmente, a dizimação concertada a que estão sujeitos é tratada como uma forma de genocídio e etnocídio (apagamento cultural, como o ocultamento das práticas tradicionais, dentre as quais a diversidade sexual). Dizimados ou desconhecidos, silenciados pela situação colonial, subsumidos à força na periferia da sociedade global, os povos indígenas amazônicos vêm, desse modo, resistindo à dissipação com reações multifacetadas.

Embora em outras regiões das Américas tenha-se falado de *indigenismo* para designar um movimento de resistência à situação colonial e de reivindicação de direitos por parte dos povos indígenas locais, em busca da desracialização das relações sociais, o indigenismo no Brasil esteve durante muito tempo associado à política oficial assimilacionista que pouco levava em consideração os interesses dos povos para os quais as ações eram direcionadas. Foi sobretudo a partir das décadas de 1960 e 1970 que houve o incremento do número de organizações indígenas dirigidas por lideranças dos mais diversos grupos étnicos que não se confundiam em nada com as ações integracionistas do órgão oficial indigenista. A partir daí, ao longo das décadas de 1980 e 1990, diversas organizações não-governamentais, algumas delas não-indígenas, assim como organizações religiosas

cristãs, surgiram e se juntaram, ora às lideranças indígenas, ora ao órgão oficial indigenista, ora às duas instâncias, na promoção dos direitos dos povos indígenas, principalmente após a promulgação da Constituição Federal de 1988 que assegura o direito ao território, à educação e à saúde diferenciadas, dentre outros. Atualmente, as organizações indígenas são extremamente diversificadas no Brasil, incluindo até mesmo um início de movimento social voltado para a reelaboração da imagem da diversidade sexual e de gênero entre indígenas.

De acordo com os dados oficiais mais recentes, os povos indígenas brasileiros falam 274 línguas diferentes, sendo que pouco mais de 17% não falam a língua portuguesa – vale ressaltar que a língua reconhecida oficialmente no Brasil é a portuguesa. O reconhecimento de uma única língua como oficial visou atender ao ideal de projeto nacional e, além disso, é uma das consequências do projeto de colonização empreendido no país. O povo *Tikuna*, que vive nas fronteiras do Brasil com a Colômbia e o Peru, é o que apresenta o maior número de falantes no Brasil e, portanto, o de maior população<sup>7</sup>. Muitos indígenas temem se afirmar etnicamente, devido à situação colonial persistente, ao passo que outros indígenas estão em processo de autoafirmação, emergência étnica ou etnogênese; isso faz com que os números sejam sempre passíveis de relativizações (Arruti, 2006).

Convencionou-se, no Brasil, classificar os povos indígenas, segundo alguns especialistas, em função dos tipos físicos ou composição genética e origem em uma ou duas ondas migratórias da Ásia para a América, como apontam os textos contidos nas coletâneas organizadas por Pena (2002) e por Silva e Rodrigues-Carvalho (2006); ou em função das línguas (Pena, 2002); ou, enfim, em função das diferenças culturais (Carneiro da Cunha, 1992; Ribeiro, 2009). Quanto às diferenças culturais, a produção acadêmica tem originado reflexões denunciadoras dos mecanismos (estatais) de opressão e subjugação dos povos indígenas, contribuindo para pautar as reivindicações dos movimentos sociais indígenas, tanto no Brasil, quanto em outros países da região amazônica (Cardoso de Oliveira, 1978; Pacheco de Oliveira, 1998; Viveiros de Castro, 1999, 2006). A diversidade cultural dos povos indígenas amazônicos é representada em diversas áreas temáticas, na tentativa de dar conta da complexidade dos seus modos de vida, sem deixar de levar em consideração as consequências da situação colonial, mas a diversidade sexual e de gênero não parece ser um tema relevante nos estudos sobre os povos indígenas.

O processo de colonização do território brasileiro, seguido da consolidação da República é, sobretudo, a execução de um projeto que objetivou o apagamento dos povos indígenas

---

7. Ver <http://www.funai.gov.br/index.php/indios-no-brasil/quem-sao?start=7#> (acesso em: 23 de agosto de 2020).

e, por conseguinte, de sua diversidade cultural, inclusive sexual. Este projeto nacional se arrasta até os dias atuais, ganha contornos mais complexos conforme são destacados discursos e interesses difusos e reproduz grande parte dos propósitos sobre os corpos indígenas como abjetos vistos nos textos dos viajantes e cientistas dos séculos XVI a XIX (Segato, 2012; Seyferth, 1993). Ao mesmo tempo em que a diferença colonial parece tender para o acirramento com a onda de conservadorismo que se alastra pelo mundo na atualidade, múltiplas formas de questionamento, de denúncia e de reversão da hegemonia da colonialidade e vários modos de resistência criativa e instauração de dispositivos críticos de agência são produzidos pelos povos indígenas amazônicos. A contextualização histórica apresentada nos permite entender tal tensão, que remonta à conjuntura na qual se encontravam os povos indígenas no momento da invasão dos colonizadores europeus, no século XVI, até a atualidade, com a culminância da organização política da resistência e a proposta de uma sociedade global mais justa. Nesse contexto exposto acima, como se expressa a diversidade sexual e de gênero de indígenas na Amazônia contemporânea, como uma forma de resistência à colonialidade? Não há como responder a contento, mas podemos citar pelo menos um exemplo.

### 3. A RESISTÊNCIA

Servindo-nos da narrativa etnobiográfica de um indígena *gay*, ponderaremos sobre as maneiras peculiares como sexualidade e etnicidade (mas também gênero, raça, classe e regionalidade) se relacionam na determinação das expressões sexuais na Amazônia. Trataremos das tensões vividas pelo interlocutor entre a sua noção de aldeia *vs.* realidade citadina, coletivismo indígena *vs.* individualismo ocidental, particularismo tradicional *vs.* universalismo moderno e políticas indigenistas assimilacionistas *vs.* políticas identitárias libertárias... e a tensão entre sexualidade e etnicidade. Em Santarém, no estado brasileiro do Pará, pudemos acompanhar, entre 2015 e 2017, a vida de alguns indígenas que nos narraram as suas experiências de relacionamentos afetivos com pessoas do mesmo sexo/gênero. São narrativas de desafio e resistência que servem para retirá-los do duplo anonimato – “índios” e “gays” (Fernandes e Arisi, 2017) – ao que vêm sendo historicamente submetidos pelos efeitos da colonialidade. Cauã (nome fictício)<sup>8</sup> foi um desses indígenas que nos forneceu o relato de suas experiências.

Numa maloca<sup>9</sup> em reconstrução, atrás de sua casa, havia uma mesa com um pano branco sobre a qual se encontravam diversas estátuas de santos católicos, além de imagens de

---

8. Uma versão mais longa da etnobiografia de Cauã foi apresentada no 56º Congresso de Americanistas, em Salamanca, Espanha, em 2018, publicada nos anais do congresso e em Gontijo e Erick (2020).

9. A maloca é um dos nomes dados ao local da realização das práticas xamanísticas de matriz indígena na Amazônia.

entidades espirituais mestiças, desenhos de indígenas afixados nas paredes de madeira, cabeças de “*bichos do mato*”<sup>10</sup>, penas de aves e pedaços de pau, folhas e ervas. Uns maracás e restos de cigarro de tauarí completavam a parafernália da maloca, juntamente com tambores pelo chão: com os maracás seriam “chamadas” as entidades indígenas, tais como “*caboclos*” e “*encantados*”; com os cigarros seria defumado o ambiente, sacralizando-o para receber os seres espirituais; enfim, tocavam-se os tambores para “convidar” as entidades africanas. As coisas em sua maloca e os nomes das entidades que a “visitam” mostram que estamos diante de uma pessoa que, identificando-se como indígena da região do Rio Tapajós<sup>11</sup>, experimenta o mundo à sua volta de modo múltiplo, a partir de conhecimentos tanto indígenas, quanto de matriz africana e científicos, tornando-o um jovem pajé (xamã) reconhecido.

Cauã nasceu em 1993 na zona rural do município de Santarém. Sua mãe, muito jovem à época, deixou que ele fosse registrado por seus avós maternos, pelos quais foi criado num município limítrofe. Seu avô tinha uma mercearia e sua avó vendia quitutes amazônicos. Ao longo de sua infância, ajudava os avós na venda e cultivo de frutas, legumes e verduras. O pai havia se separado da mãe logo após o seu nascimento, mudando-se para Manaus. Os avós paternos são originários de um povo indígena da região, da mesma etnia reivindicada como pertença por Cauã – sua avó é evangélica neopentecostal, considerada por ele como “*radical*”. Sua mãe, cabeleireira, que nunca morou com ele, tem dois filhos com seu padrasto. Por parte de mãe, sua avó é de origem *tapuia* da região de Santarém, enquanto seu avô teria nascido no Acre, filho de um homem que para lá migrou para trabalhar na exploração da borracha, e uma mulher indígena *kaxinawá* – sua avó materna é católica, da vertente “*carismática*”, também “*radical*”. Atualmente, reside com seus avós maternos e um tio numa comunidade rural a alguns quilômetros de Santarém. A comunidade, formada a partir de uma rodovia construída para ser o escoadouro de parte da produção do agronegócio do estado do Mato Grosso para os portos amazônicos em direção ao Oceano Atlântico, tem menos de mil e quinhentos habitantes, segundo Cauã, originários da região Nordeste do Brasil ou de comunidades indígenas deslocadas das margens dos rios.

Cauã relata que soube que, durante seus primeiros anos de vida, desmaiava e tinha convulsões com frequência diante de certas situações – quando entrava em “*mata*”

10. Colocaremos sempre entre aspas e em itálico os trechos proferidos por Cauã.

11. Na região, há etnias que resistiram com mais força ao apagamento promovido pela situação colonial e outras que, mais recentemente, têm reivindicado, através de processos de emergência étnica, em razão de seu quase desaparecimento, o reconhecimento político e étnico – ver, a respeito das dinâmicas identitárias indígenas amazônicas, Arruti (2006), Pacheco de Oliveira (1998) e Viveiros de Castro (2006).



*fechada*” ou se deparava com águas correntes, além de falar com a lua e com os animais. Os médicos nunca souberam exatamente o que lhe acontecia. Foi quando, aos onze anos, uma rezadeira, esposa de um pajé da região, detectou que lhe ocorria a manifestação da mediunidade e que Cauã seria um respeitado curador no futuro. A partir daí, começou a realizar consultas: rezava para os “anjos da guarda” e para os “*encantados*”; curava enfermidades, incorporava espíritos e misturava folhas, ervas e óleos que apanhava na floresta para fazer remédios.

Certa vez, uma vizinha o convidou para ir a um templo da Igreja da Paz, confissão neopentecostal comum na região. Cauã frequentou essa e outras igrejas evangélicas por oito anos, tornando-se um fiel rigoroso. Ele contou que frequentava essas igrejas com o intuito de “curar” a sua mediunidade, convencido também por sua avó paterna, indígena, que frequentava a Igreja Deus É Amor. Para permanecer na igreja, foi obrigado, por sua avó e os pastores, a se desfazer de seus saberes sobre curandeirismo e da parafernália indígena que usava para suas rezas, objetos considerados demoníacos. Não demorou muito para perceber que essas igrejas operavam com mecanismos muito parecidos com os do xamanismo, através das “*revelações de profecias*”, incorporações de entidades, êxtase e transe, visões, danças, etc., tudo ritmado por tambores que lembravam os templos de religiões de matriz africana. Porém, mesmo sendo “*evangélico*”, Cauã nunca conseguiu abandonar a mediunidade.

Aos 18 anos, ele se afastou das igrejas evangélicas, no momento em que se envolveu com um grupo de valorização étnica indígena da região, que tem desenvolvido um trabalho de promoção dos processos étnicos locais. Nesse momento, descobriu que, através dos cursos de Humanidades da recém-criada Universidade Federal do Oeste do Pará, poderia se instrumentalizar para a reivindicação de direitos dos povos tradicionais e respeito às culturas indígenas. Começou a frequentar também templos de religiões de matriz africana, atraído pelos tambores e respondendo aos chamados de Oxum (entidade espiritual das águas) e Oxóssi (entidade das florestas). Assim, ao se afastar das igrejas e conhecer ativistas e pesquisadores/as envolvidos nos movimentos indígenas locais, Cauã parece ter-se “descoberto” indígena; mas, um indígena interessado pelas coisas afro-brasileiras e, logo, pelo pertencimento global nacional; e enfim, um indígena consciente da necessidade de lutar pelo reconhecimento dos povos originários, através do conhecimento universitário libertador.

No grupo indígena, Cauã aprendeu o *nheengatu*, língua geral do tronco tupi usada para a catequese e importante instrumento de afirmação étnica na Amazônia brasileira, usado por povos aos quais foi negado, durante a colonização, o uso das línguas originais. Na sede do grupo, Cauã lia tudo o que dizia respeito à vida dos povos indígenas e pudesse aparelhá-lo para a compreensão dos mecanismos de manutenção da etnicidade. Ao

conhecer antropólogos/as que ajudavam a produzir o material usado, Cauã decidiu ingressar na Universidade para seguir uma carreira que contribuísse para as atividades do grupo. Assim, ele foi-se tornando uma figura central no grupo, a ponto de, em 2018, ser nomeado como conselheiro num órgão municipal, adquirir projeção nacional como compositor e letrista de músicas em línguas indígenas, além de atuar como pajé renomado na região, e enfim, ser uma importante liderança das políticas de ações afirmativas em sua universidade.

Descobrimo-se indígena, Cauã parece ter-se “descoberto” *gay*. Embora confesse que desde criança achava “*os corpos masculinos mais bonitos*”, Cauã passa a se aceitar como “*homossexual*”, “*gay*” ou “*suassu*” (em seus próprios termos, sendo o último, indígena), ao tentar, primeiramente, uma relação sexual com uma amiga, aos 19 anos de idade, e não conseguir; e em seguida, ao assumir para si mesmo que estava apaixonado por um de seus vizinhos. Quando contou para todos sobre o seu relacionamento afetivo com o vizinho, todos o aceitaram com normalidade, à exceção dos pais do vizinho. Sua avó paterna, evangélica, teve dificuldade em aceitar e tentou levá-lo novamente para frequentar sua igreja, em vão. Segundo ele, muitos dos seus familiares por parte de pai, geralmente evangélicos, passaram a evitá-lo. No grupo indígena onde milita e na universidade, todos sabem de sua homossexualidade, assim como nas comunidades e aldeias que frequenta para a realização das atividades de valorização étnica indígena.

Quando perguntado sobre a maneira como, nas comunidades que frequenta, os indígenas lidam com as suas experiências dissidentes da sexualidade, Cauã nos cita o exemplo de uma localidade às margens de um rio da região, onde anualmente acontece uma festa que congrega indígenas e cidadãos de toda a região. Durante a festa, há muita cantoria e dança, momentos durante os quais, segundo ele, sob o efeito das bebidas ingeridas, intercursos eróticos acabam acontecendo nas áreas de floresta do entorno, inclusive encontros entre rapazes indígenas. Cauã afirma que, devido a sua fama de pajé eficiente, as lideranças indígenas das aldeias, geralmente mais idosas, o tratam com muito respeito, assim como os indígenas cidadãos. Conta ainda que, na cidade, tem tido relações afetivas frequentes com outros indígenas que, em suas aldeias, não teriam a coragem de se relacionar com outros rapazes “*por medo de serem descobertos por algum branco*”. Para muitos indígenas mais idosos, a “*homossexualidade*” seria um mal trazido pelos brancos para as aldeias, embora reconheçam que, “*no passado*”, havia práticas que não se encaixam naquelas consideradas como “normais” nos dias de hoje e que, portanto, seriam consideradas como “dissidentes”.

## **5. CONCLUSÃO: A DECOLONIALIDADE**

A narrativa etnobiográfica de Cauã pode contribuir para esboçar uma forma de compreensão das articulações entre sexualidade e etnicidade em uma parte da Amazônia contemporânea, desafiando os efeitos da colonialidade. Para Cauã, a militância no

movimento indígena, o curso que faz na universidade e as desconstruções sociais promovidas pelo curso, e a sua mediunidade e atuação na pajelança e nas religiões de matriz africana conformam o seu pertencimento étnico e ajudam-no a entender melhor que sua vivência da sexualidade é só mais um aspecto na configuração de sua visão de mundo ou experiência, posto que a sexualidade, para ele, tem a ver com a maneira como percebe as pessoas enquanto entes fluidos, sensitivos e cósmicos.

Cauã aciona sinais de marcadores étnicos indígenas quando atua nas diversas atividades em prol da valorização dos povos e quando atua como pajé. Mas, aciona também sinais de marcadores de sexualidades dissidentes quando participa das inúmeras festividades, em grande parte indígenas, já que, nas cosmologias indígenas (pré-coloniais) que compartilha, há lugar para o acionamento desses sinais, sem que isso seja considerado despropositado ou... dissidente. Pelo fato de pertencer às camadas populares das áreas rurais de Santarém, talvez o acionamento de categorias de pertencimento étnico (associadas ao papel que desempenha na militância indígena, ao prestígio de sua espiritualidade junto às comunidades e ao bom desempenho nas atividades acadêmicas) permita que Cauã consiga, de certo modo, neutralizar os efeitos de seu *habitus* de classe, ressignificando os mecanismos do sistema de disposições e, assim, evitar a desclassificação social. A sexualidade, nesse caso, parece estar vinculada ao pertencimento étnico e, juntos, servem para (re)moldar o *habitus* de classe.

Cauã usa a espiritualidade como uma das marcas do pertencimento étnico, assim como a família/grupo e o sofrimento enfrentado por seu povo indígena no passado que serve de lição para o futuro: ele fala do sofrimento do desenraizamento (por força da situação colonial) e da esperança do reenraizamento (pela emergência étnica e a luta contra o apagamento social), como formas cosmopolíticas ameríndias (e também afro-americanas?) de se pensar a passagem do tempo e a superação. A memória e sua materialização nas coisas que compõem a cultura material da vida cotidiana (ervas, maracás, cocares, imagens, brincos, alargadores, etc.) operam meticulosamente como (flexíveis) padrões valorativos para fazer com que o reenraizamento seja sempre um processo, no presente, de mediação entre um passado a ser cuidadosamente re(a) apresentado ou (re)atualizado e um futuro a ser sempre construído em interação com os “outros” que formam o conjunto social mais amplo, numa tentativa resistente de superação da colonialidade. A sexualidade também é significada como ligada à espiritualidade, ao grupo e à memória, vivida como parte do pertencimento étnico.

Parece que, tanto a colonialidade, como a produção acadêmica supostamente decolonial, separaram em eixos distintos os estudos de etnicidade, por um lado, e por outro, os estudos da diversidade sexual e de gênero, como campos (do saber-poder) que teriam pouca conexão *relevante* – fragmentando o conhecimento da realidade dos povos indígenas e, assim, contribuindo para a legitimação da colonialidade dos afetos e dos

desejos. Os processos de subalternização coloniais, promovendo a heteronormatividade, o dimorfismo sexual essencialista e a heterossexualidade compulsória teriam naturalizado as divisões binárias de gênero, inscrevendo-as nos corpos, legitimando-as com os conhecimentos científicos e valorando-as com as moralidades religiosas cristãs. Os povos indígenas amazônicos vêm criativamente agindo – sobretudo os mais jovens – para romper com a colonialidade da sexualidade, no Brasil e em outros países. Isso pode ser notado nas inúmeras iniciativas que vêm despontando em eventos como os Encontros Nacionais de Estudantes Indígenas (ENEI) no Brasil, com a pauta da relação entre etnicidade e sexualidade desde sua quarta edição, realizada em 2016, precisamente na universidade onde estuda Cauã. A Articulação dos Povos Indígenas do Brasil (APIB) também vem desenvolvendo um conjunto de atividades para instigar a discussão sobre a diversidade sexual e de gênero entre os povos indígenas e minimizar os efeitos da colonialidade da sexualidade, assim como o fazem associações de defesa dos direitos de pessoas gays, lésbicas, bissexuais, transexuais e transgêneras em outros países amazônicos. Uma das principais pistas para a descolonização da história dos povos indígenas e a celebração de uma sociedade mais justa, em toda a Amazônia, passa pela necessária promoção de estudos comparativos sobre os modos de funcionamento e os meios de se neutralizar os efeitos dos dispositivos corpo-políticos de disciplinarização da subjetividade, biopolíticos de controle da população e geopolíticos de regulação do sistema-mundo que insistem (em vão?) em “modernizar” e “colonizar” o planeta a partir dos interesses do Norte Global. Formas criativas de resistência em andamento deverão comprovar se essa insistência é, de fato, “em vão”.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Acuña, Cristóbal (2009) [1641] *Nuevo Descubrimiento del Gran Río de las Amazonas*. Madrid: Biblioteca Indiana, Iberoamericana / Vervuert.
- Arruti, José (2006) “Etnogêneses Indígenas”. En Beto Ricardo y Fanny Ricardo (coords.) *Povos Indígenas no Brasil: 2001-2005*. São Paulo: ISA, pp. 50-54.
- Balibar, Étienne, y Immanuel Wallerstein (1988). *Race, Nation, Classe*. Paris: La Découverte.
- Ballestrin, Luciana (2017) “Modernidade/Colonialidade sem ‘Imperialidade’?”. *DADOS*, 60 (2): 505-540. <https://doi.org/10.1590/001152582017127>
- Belaunde, Luísa E. (2015). “O Estudo da Sexualidade na Etnologia”. *Cadernos de Campo*, 24 (24): 399-411. <https://doi.org/10.11606/issn.2316-9133.v24i24p399-411>
- Bidaseca, Karina, y Vanesa Vazquez Laba. (coords.) (2011). *Feminismos y Poscolonialidad: descolonizando el feminismo desde y en América Latina*. Buenos Aires: Ediciones Godot Argentina.
- Buarque de Holanda, Sérgio (1992) *Visão do Paraíso*. São Paulo: Brasiliense.
- Bullough, Vern (1990) “Christianity”. En: Wayne Dynes y Stephen Donaldson (coords.) *Encyclopedia of Homosexuality*. Chicago: St. James Press, pp. 221-225.
- Cardoso de Oliveira, Roberto (1978) *A Sociologia do Brasil Indígena*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.
- Carneiro da Cunha, Manuela. (coord.) (1992) *História dos Índios no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras.
- Carvajal, Gaspar de; Pedro de Alместo, y Alonso de Rojas (coords.) (1986) *La Aventura del Amazonas*. Madrid: História 16.
- Castellanos, Juan de (1857) [1577] *Elegías de Varones Ilustres de Indias*. Madrid: M. Rivadeneyra.
- Castro, Edna, y Rosa E. A. Marín. (1993) “Amazônia Oriental: territorialidade e meio ambiente”. En Lena Lavinas; Liana Carleial, y Maria R. Nabuco (coords.) *Reestruturação do Espaço Urbano e Regional no Brasil*. São Paulo: Ed. Hucitec.
- Castro-Gómez, Santiago (2019) *El Tonto y los Canallas*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Castro-Gómez, Santiago, y Ramón Grosfoguel (coords.) (2007) *El Giro Decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.

- Clastres, Pierre (1972) *Chronique des Indiens Guayaki*. Paris: Plon.
- Cusicanqui, Silvia R. (2010). *Ch'ixinakax Utxiwa: Una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*. Buenos Aires: Tinta Limón.
- d'Abbeville, Claude (1874) [1614] *História da Missão dos Padres Capuchinhos na Ilha do Maranhão e Terras Circumvizinhas*. São Luís: Typ. do Frias.
- Dynes, Wayne, y Stephen Donaldson (coords.) (1992) *History of Homosexuality in Europe and America*. New York: Routledge.
- d'Évreux, Yves (2012) [1615] *Voyage au Nord du Brésil*. Kiel: Westenseeeverlag-Verlag.
- Eisenberg, Daniel (1990) "Spain". En: Wayne Dynes, y Stephen Donaldson (coords.) *Encyclopedia of Homosexuality*. Chicago: St. James Press, pp. 1236-1243.
- Erick, Igor (2020) "Entre Corpos, Sensações e Paisagens". Tesis Master, Universidade Federal do Pará, Belém.
- Fausto, Carlos (2000) *Os Índios antes do Brasil*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Fernandes, Estêvão (2016) "Homossexualidade Indígena no Brasil". *ACENO*, 3(5): 14-38. <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/3849>
- \_\_\_\_\_ (2015). "Descolonizando Sexualidades". Tesis Doctoral, Universidade de Brasília, Brasília.
- Fernandes, Estêvão, y Barbara Arisi (2017) *Gay Indians in Brazil*. Cham: Springer.
- Freyre, Gilberto (2002) [1933] *Casa Grande e Senzala*. Rio de Janeiro: Record.
- Funes, Eurípedes A., y Adelaide Gonçalves (2012). "La Recreación de la Amazonía Brasileña a través de los Viajeros". En José María Valcuende del Río (coord.): *Amazonía. Viajeros, Turistas y Poblaciones Indígenas*. El Sauzal: ACA/PASOS/RTPC, pp. 17-48.
- Funari, Pedro Paulo, y Francisco Noelli (2014) *Pré-História do Brasil*. São Paulo: Contexto.
- Gandavo, Pero de M. (2008) [1576] *Tratado da Terra do Brasil – História da Província Santa Cruz, a que Vulgarmente Chamamos Brasil*. Brasília: Senado Federal.
- Gargallo, Francesca (2014) *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y Proposiciones de las Mujeres de 607 Pueblos en Nuestra América*. Ciudad de México: s/e.
- Gomes, Denise (2016) "O Lugar dos Grafismos e das Representações na Arte Pré-Colonial Amazônica". *Mana*, 22(3): 671-703. <http://dx.doi.org/10.1590/1678-49442016v22n3p671>
- Gomes, Júlio (1990) "Portugal". En Wayne Dynes y Stephen Donaldson (coords.): *Encyclopedia of Homosexuality*. Chicago: St. James Press, pp. 1028-30.
- Giraldo Botero, Carolina (2002) *Deseo y Represión. Homoeroticidad en la Nueva Granada (1559-1822)*. Bogotá: Centro de Estudios Socioculturales e Internacionales.



- Gondim, Neide (2007) *A Invenção da Amazônia*. Manaus: Editora Valer.
- Gontijo, Fabiano (2017) “As Experiências da Diversidade Sexual e de Gênero no Interior da Amazônia: Apontamentos para Estudos nas Ciências Sociais”. *Ciência e Cultura*, 69(1): 50-3. <http://dx.doi.org/10.21800/2317-66602017000100017>
- Gontijo, Fabiano; Barbara Arisi, y Estêvão Fernandes (2021) *Queer Natives in Latin America*. Cham: Springer.
- Gontijo, Fabiano, e Igor Erick (2020) “Diversidade Sexual e de Gênero e Pertencimento Étnico na Amazônia Brasileira”. *Revista Contemporânea*, 10(1): 57-80. <http://www.contemporanea.ufscar.br/index.php/contemporanea/article/view/821>
- \_\_\_\_\_ (2015) “A Diversidade Sexual e de Gênero em Contextos Rurais e Interioranos no Brasil”. *ACENO*, 2(4): 24-40. <https://periodicoscientificos.ufmt.br/ojs/index.php/aceno/article/view/3181>
- Gontijo, Fabiano, y Denise Schaan (2017) “Sexualidade e Teoria Queer: Apontamentos para a Arqueologia e para a Antropologia Brasileiras”. *Revista de Arqueologia*, 30(2): 51-70. <https://doi.org/10.24885/sab.v20i2.544>
- Gregor, Thomas (1985) *Anxious Pleasures*. Chicago: University of Chicago Press.
- González Casanova, Pablo (2006) “Colonialismo Interno (Una Redefinición)”. En Atilio Boron; Javier Amadeo, y Sabrina González (coords.) *La Teoría Marxista Hoy*. Buenos Aires: CLACSO.
- Henrique, Márcio (2012) *Índios na Amazônia do Século XIX*. Belém: Estudos Amazônicos.
- Horswell, Michael (2005) *Decolonizing the Sodomite*. Austin: University of Texas Press.
- Hugh-Jones, Christine (1979) *From the Milk River: Spatial and Temporal Processes in Northwest Amazonia*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Johansson, Warren (1990) “Sixteenth-Century Legislation”. En Wayne Dynes y Stephen Donaldson (coords.) *Encyclopedia of Homosexuality*. Chicago: St. James Press, pp. 198-200.
- Johnson, Harold, y Francis Dutra (coords.) (2007) *Pelo Vaso Traseiro: Sodomy and Sodomites in Luso-Brazilian History*. Tucson: Fenestra Books.
- Jordan, Mark (1997) *The Invention of Sodomy in Christian Theology*. Chicago: University of Chicago Press.
- Léry, Jean de (1880) [1578] *Histoire d'un Voyage Faict en la Terre du Brésil*. Paris; Alphonse Lemerre.
- Lévi-Strauss, Claude (1955) *Tristes Tropiques*. Paris: Plon, 1955.
- Lugones, María (2008) “Colonialidad y Género”. En Walter Mignolo (coord.) *Género y Decolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Siglo, pp. 13-55.

- Meggers, Betty, y Clifford Evans (1957) "Archaeological Investigations at the Mouth of the Amazon". *Bureau of American Ethnology Bulletin*, 167 : 1-664. <https://repository.si.edu/handle/10088/15461>
- Mello, Neli (2006) *Políticas Territoriais na Amazônia*. São Paulo: Annablume.
- Métraux, Alfred (1967) *Religions et Magies Indiennes d'Amérique du Sud*. Paris: Gallimard.
- Mignolo, Walter (2008) "Introducción - Cuáles son los Temas de Género y (Des) Colonialidad?". En Walter Mignolo (coord.) *Género y Decolonialidad*. Buenos Aires: Ediciones del Siglo, pp. 7-12.
- \_\_\_\_\_ (2005) "A Colonialidade de Cabo a Rabo". En Edgardo Lander (coord.) *A Colonialidade do Saber*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 33-49.
- \_\_\_\_\_ (2002) *Histórias Locais/Projetos Globais*. Belo Horizonte: EdUFMG.
- Morán, Emilio (1990) *A Ecologia Humana das Populações da Amazônia*. Petrópolis: Vozes.
- Mott, Luiz (1988) *O Sexo Proibido*. São Paulo: Papirus, 1988.
- Moutinho, Laura (2003) *Raça, Cor e Desejo*. São Paulo: EdUNESP.
- Murphy, Robert, y Buell Quain (1955) *The Trumai Indians of Central Brazil*. Locust Valley: Augustin Publisher.
- Murray, Stephen (coord.) (1995a) *Latin American Male Homosexualities*. Albuquerque: University of New Mexico Press.
- \_\_\_\_\_ (1995b) "'Sentimental Effusions' of Genital Contact in Amazonia". En Stephen Murray (coord.) *Latin American Male Homosexualities*. Albuquerque: University of New Mexico Press, pp. 264-273.
- Neves, Eduardo (2006) *Arqueologia da Amazônia*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Oviedo y Valdés, Gonzalo F. de (1851) [1551] *Historia General y Natural de Indias, Islas y Tierra-Firme del Mar Océano*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Pacheco de Oliveira, João (2016) *O Nascimento do Brasil e Outros Ensaio*. Rio de Janeiro: Contra Capa.
- \_\_\_\_\_ (1998) "Uma Etnologia dos 'Índios Misturados?'". *Mana*, 4(1): 47-77. <https://doi.org/10.1590/S0104-93131998000100003>
- Paredes, Julieta (2014) *Hilando Fino desde el Feminismo Comunitario*. México: Cooperativa El Rebozo.
- Pereira, Edithe, y Vera Guapindaia (coords.) (2010) *Arqueologia Amazônica*. Belém: MPEG.

- Pizarro, Ana (2012) *Amazônia*. Belo Horizonte: EdUFMG.
- Porro, Antonio (1993) *As Crônicas do Rio Amazonas*. Petrópolis: Vozes.
- Prous, André (2006) *O Brasil antes dos Brasileiros*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Pena, Sérgio (coord.) (2002) *Homo Brasilis*. Ribeirão Preto: FUNPEC.
- Quijano, Aníbal (2005) “Colonialidade do Poder, Eurocentrismo e América Latina”. En Edgardo Lander (coord.) *A Colonialidade do Saber*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 107-130.
- \_\_\_\_\_ (2000) “Colonialidad del Poder y Clasificación Social”. *Journal of World-Systems Research*, 6(2): 342-386. <http://jwsr.pitt.edu/ojs/jwsr/article/view/228>
- Raleigh, Walter (2017) [1596] *A Descoberta do Grande, Belo e Rico Império da Guiana*. São Carlos, Scienza [*The Discovery of the Large, Rich and Beautiful Empire of Guiana, with a Relation of the Great and Golden City of Manoa (which the Spaniards call El Dorado)*]. Londres: Hakluyt Society, 1848].
- Ribeiro, Berta (2009) *O Índio na História do Brasil*. São Paulo: Global.
- Ribeiro, Darcy (1979) *Os Índios e a Civilização*. Petrópolis: Vozes.
- Roberts, Patrick *et al.* (2017) “The Deep Human Prehistory of Global Tropical Forests and its Relevance for Modern Conservation”. *Nature Plants*, 3 : 17093. <https://10.1038/nplants.2017.93>
- Rodríguez, Pablo (1995) “Historia de Un Amor Lesbiano en la Colónia”. En Magdala Velásquez Toro (coord.) *Las Mujeres en la Historia de Colombia – Volume III*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, pp. 71-75.
- Roosevelt, Anna (1991) *Moundbuilders of the Amazon*. New York: Academic Press.
- Ruiz-Peinado Alonso, José, y Rafael Chambouleyron (coords.) (2010) *T(r)ópicos de História*. Belém: Açáí.
- Service, Elman (1962) *Primitive Social Organization*. New York : Random House.
- Salles, Vicente (2005) *O Negro no Pará sob o Regime da Escravidão*. Belém: IAP/Programa Raízes.
- Schaan, Denise (2010) *Cultura Marajoara*. São Paulo: Senac.
- Scott, James (1992) *Domination and the Arts of Resistance*. New Haven: Yale University Press.
- Segato, Rita (2012) “Gênero e Colonialidade”. *e-cadernos CES*, 18: 106-131. <https://journals.openedition.org/eces/1533>
- Seyferth, Giralda (1993) “A Invenção da Raça e o Poder Discricionário dos Estereótipos”. *Anuário Antropológico*, 18 (1): 175-203: <https://periodicos.unb.br/index.php/anuarioantropologico/article/view/6581>

- Silva, Hilton, y Cláudia Rodrigues-Carvalho (coords.) (2006) *Nossa Origem*. Rio de Janeiro: Vieira & Lent.
- Silverman, Helaine, y Wiliam Isbell (coords.) (2008) *Handbook of South American Archaeology*. New York: Springer.
- Sousa, Gabriel S. de (1971) [1587] *Tratado Descritivo do Brasil em 1587*. São Paulo: Companhia Editora Nacional.
- Steward, Julian (1949) *Handbook of South American Indians – Volume V*. Washington : Smithsonian Institution.
- Thévet, André (1982) [1558] *Les Singularités de la France Antarctique*. Paris: Maspéro.
- Todorov, Tzvetán (2003) *A Conquista da América*. São Paulo: Martins Fontes.
- Tortorici, Zeb (2012) “Against Nature: Sodomy and Homosexuality in Colonial Latin America”. *History Compass*, 10(2): 161-178. <https://doi.org/10.1111/j.1478-0542.2011.00823.x>
- Trexler, Richard (1995) *Sex and Conquest*. Ithaca: Cornell University Press.
- Vainfas, Ronaldo; Bruno Feitler, y Lana Lima (coords.) (2006) *A Inquisição em Xequê*. Rio de Janeiro: EdUERJ.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2006) “No Brasil, Todo Mundo é Índio, Exceto Quem Não É”. En Beto Ricardo y Fanny Ricardo (coords.) *Povos Indígenas no Brasil – 2001-2005*. São Paulo: ISA, pp. 41-49.
- \_\_\_\_\_ (1999) “Etnologia Indígena”. En Sérgio Miceli (coord.) *O Que Ler na Ciência Social Brasileira*. São Paulo: Sumaré, pp. 109-223.
- Wagley, Charles (1977) *Welcome of Tears: the Tapiré Indians of Central Brazil*. Oxford: Oxford University Press.

**MANCHA CASTRO, JOSÉ CARLOS (2021). *La Semana Santa de Huelva. Significaciones, instrumentalizaciones y ritualidad*. Huelva: Ayuntamiento de Huelva.**

**Celeste Jiménez de Madariaga**

*Universidad de Huelva*

Este libro es el resultado de una parte de la investigación desarrollada por José Carlos Mancha Castro en su tesis doctoral, realizada y defendida con honores en el Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla bajo la dirección del profesor David Florido del Corral. La obra fue galardonada con XX Premio Diego Díaz Hierro de Investigación que concede el Ayuntamiento de Huelva. Se trata de un estudio sobre la Semana Santa de Huelva que, desde la perspectiva de la antropología social y teniendo en cuenta la trayectoria histórica, muestra interesantes aportaciones sobre las diversas significaciones de este ritual festivo en la actualidad. Perteneciente a la comunidad objeto de estudio, el autor ejerce como antropólogo “at home” en una posición privilegiada desde la que produce una etnografía cercana y reflexiva, donde las dimensiones etic y emic se entrelazan para ofrecernos una reinterpretación multidimensional de este fenómeno ritual.

Lejos de ser un tema agotado, Mancha Castro nos descubre nuevos matices sobre la Semana Santa. Con el propósito desenmascarar las instrumentalizaciones políticas e ideológicas de la fiesta, cuestiona el imaginario colectivo para mostrarlo como producto de los sectores hegemónicos que juegan por monopolizar elementos festivos, sobre todo los más relevantes y significativos para sus participantes. Entender la Semana Santa supone entender las distintas significaciones que se le da, algo sobre lo que el autor se detiene y profundiza: la significación de la Semana Santa desde la perspectiva de la religiosidad popular como acto de conmemoración de la pasión y muerte de Cristo y de los dolores de la Virgen; la significación identitaria y el peso de una tradición (re) inventada en un

contexto de glocalización; las significaciones ecológica, económica, sensual, emocional, estética y sensorial; el rol y estatus de la mujer; y la Semana Santa como drama ritual urbano susceptible de mercantilización... son algunas de las cuestiones tratadas para ahondar en esta compleja trama social.

El libro supone una renovación de los estudios antropológicos sobre Semana Santa generados por la antropología andaluza desde mediados de los setenta del siglo pasado. Influida por los estudios de Isidoro Moreno Navarro sobre asociacionismo religioso andaluz y la Semana Santa sevillana, sus palabras dejan entrever el aprecio – y admiración- por los fundamentos antropológicos que el profesor Moreno Navarro ha legado. También se apoya en aportaciones teóricas de otros antropólogos que han trabajado sobre la religiosidad popular andaluza, en general, y las expresiones cofrades, en particular. Así cita autores tales como Salvador Rodríguez Becerra, Rafael Briones Gómez, Juan Agudo Torrico, Ester Fernández de Paz o Joaquín Rodríguez Mateos, este último también tratando el tema de la Semana Santa sevillana. Asimismo, las aportaciones de autores clásicos como Victor Turner, Clifford Geertz o Erving Goffman estructuran los cimientos teóricos en los que se basan los planteamientos del autor, que tiende hacia una interpretación del hecho cultural desde la antropología simbólica. En cuanto a la metodología, combina la investigación etnográfica con un tratamiento cuantitativo de datos que el mismo autor extrae mediante encuestas de elaboración propia. Los argumentos se enriquecen con la profusa información que recoge de una labor de archivo concienzuda y del valioso trabajo de campo que realiza en el contexto de la Semana Santa onubense. La observación participante se complementa con entrevistas a informantes, grupos de discusión, tertulias y conversaciones informales. Además, enriquece la investigación con el diseño de un cuestionario compuesto por un conjunto de preguntas cerradas y abiertas, que aplica a los miembros de tres cofradías de Huelva, seleccionadas como tipológicas mediante un análisis cluster. Con los resultados de este cuestionario, más que cuantificar, pretende fortalecer las argumentaciones cualitativas y la información producida mediante la observación.

José Carlos Mancha reconstruye y analiza el fenómeno de la Semana Santa de Huelva en tanto fiesta popular y complejo ritual por el que han transitado diferentes mensajes ideológicos, unas veces con contenidos muy explícitos y otras veces intencionadamente difusos, pero que en todo caso el autor explora desde una perspectiva simbólica. Explica los diferentes usos e instrumentalizaciones que los distintos poderes políticos y eclesiásticos han realizado sobre la fiesta y las cofradías en el pasado siglo XX y parte del XXI. En ocasiones, estas instrumentalizaciones son difícilmente perceptibles y se legitiman a través de una compleja “reinvención de la tradición” (en términos de Eric Hobsbawm), para dar lugar a diferentes resignificaciones en torno a la fiesta y los grupos sociales que



la producen. En otras palabras, las fiestas y rituales –como la Semana Santa- cambian a la vez que se transforman los factores ideológicos, políticos, sociales, económicos y religiosos de la sociedad que las celebran. Esos cambios, usos y transformaciones son expresados por medio de un sincrético, difuminado y denso bosque de símbolos. El desciframiento de esos cambios y de los diferentes significados en torno a la fiesta, que son expresados a través de todo un arsenal simbólico, han sido los centros de atención de este trabajo de investigación antropológico.

Para el autor, el ritual de la Semana Santa está conformado por una estructura pluridimensional y multisignificativa, y puede ser interpretado desde la pluralidad de perspectivas que ofrecen múltiples significados; estos significados pueden ser diversos, complementarios u opuestos, pero todos son válidos para entender, interpretar y explicar el fenómeno en su conjunto. Entre todos, destaca cuatro significaciones que principalmente posee la Semana Santa: 1) la religiosa popular, 2) la simbólico-identitaria, 3) la ecológica, económica y sensorial y 4) la ritual urbana, poseyendo, también, importantes significados de roles de sexo-género y de instrumentalización ideológico-política. Extraemos, a continuación, las ideas fundamentales que el autor aporta sobre estas significaciones.

La Semana Santa, entendida desde su dimensión religiosa popular, constituye un ritual de conmemoración de la pasión y muerte de Cristo, lo que para Turner sería un ritual de imitación. Se trata de su significación más obvia y evidente. Para Mancha Castro es un ritual exponente de una religiosidad diversa, plural y relativista. Las imágenes de devoción cofrades son revestidas de formas de expresión antropomórficas, de manera que los devotos mantienen con estas imágenes -iconos sagrados- una relación humanizada y personificada; es el antropocentrismo tan característico de la religiosidad popular andaluza que hace años señalara el profesor Moreno Navarro. Las tallas de los Cristos y, sobre todo, de las Vírgenes se visten según el momento del año litúrgico y salen para “andar” por las calles (sobre los pasos de los costaleros) en el ritual de la Semana Santa. La personificación de las imágenes de devoción entraña una religiosidad más sentida que razonada.

Pero, además, la Semana Santa y las cofradías ejercen como marcador de identificación. Las cofradías y las imágenes sagradas son símbolos de identificación personal y colectiva. Los vínculos que unen a las personas con una determinada imagen y hermandad pueden derivar de la tradición familiar, por redes de parentesco y de amistad, por vivir en determinados barrios, por pertenecer a determinados grupos sociales y laborales, etc. En este sentido, centrándose en el caso de Huelva, el autor nos acerca a la Semana Santa como símbolo de la identidad local onubense y andaluza. Según señala, es un mecanismo de enculturación, de socialización y de identificación que se produce desde unas formas culturales vernáculas, es decir, que reconocemos como propias, y que tiene

en la tradición –aún en constante reinención- su razón de ser y su centro de sentido. Más aún, constituye una forma de reafirmar una identidad colectiva en resistencia a los procesos de homogeneización cultural.

Mancha Castro se detiene en mostrar cómo este ritual destaca por la intensidad del polo sensorial. La Semana Santa produce un profundo goce estético y emocional, altamente sensual y sensorial, mediante el cual se expresa simbólicamente el sentido de la vida y la muerte –la dialéctica entre ambas-, y una manera de explicitar el mecanismo simbólico de adaptación de la sociedad y la cultura andaluzas al medio ambiental-temporal. Por otro lado, el autor contextualiza el ritual en el espacio donde se desarrolla: la ciudad, para mostrarnos a la Semana Santa como un drama ritual de carácter urbano. Durante al menos una semana, los espacios públicos y cotidianos se transforman en espacios rituales para desarrollar una secuencia de acontecimientos que en el libro se definen como fiesta popular, de evidentes tintes románticos, celebrada en el gran teatro urbano en el que se convierte, efímeramente, la ciudad. Se teatralizan los momentos centrales del drama sacro en una ciudad, Huelva, que se convierte en un gran templo urbano. En este capítulo, dedicado a lo que denomina “una ópera urbana-popular total”, reconstruye la historia de la Semana Santa onubense a partir del legado de Díaz Hierro. Describe el día a día ritual en Huelva atendiendo a las hermandades y cofradías que lo protagonizan, aplicando las fases del proceso ritual de Turner-Van Gennep. Observa cierta disonancia temporal entre la escenificación que se representa de la Pasión de Cristo en cada cofradía, en cada día en la que “sale”, y la secuencia de hechos que en el ritual se narra. Al igual que la asignación del día de la salida procesional de cada cofradía, el paso diario de las hermandades por la denominada Carrera Oficial tampoco guarda una lógica secuencial y diacrónica basada en la narrativa de los pasajes de la pasión y muerte de Cristo.

Al detenerse sobre las lógicas del ritual, considera que la lógica interna viene marcada más por la propia trayectoria histórica de esta celebración festiva y todos los acontecimientos ocurridos en Huelva que hayan podido influir, que por la historia representada en el ritual, o sea, la Pasión y Muerte de Cristo. La organización de secuencias del ritual viene establecida por las hermandades-imágenes que procesionan cada día de la Semana. La lógica que conforma la fiesta está basada en el prestigio y la antigüedad de cada cofradía en el día de salida establecido. La antigüedad es un criterio fundamental sobre el que se establece la organización del paso de cofradías por el recorrido oficial. También la antigüedad define el status de la cofradía en el cómputo general de la Semana Santa y en el imaginario onubense. En este sentido, la Semana Santa es un relato sobre el tiempo histórico de las hermandades y de la propia fiesta, una teatralización en la que se visualiza una compleja estructura simbólica, protocolaria, dramática y catártica.

La ciudad como espacio comunicativo de los distintos sectores sociales-cofradías, hace que el autor traduzca el uso de los espacios rituales desde el punto de vista del derecho

a la ciudad mediante lo que ocurre en el caso de Huelva. Durante la Semana Santa, se produce una ocupación del centro histórico por gente de todas las edades, ideologías y condiciones sociales, muchas de ellas procedente de barrios alejados. Si la ciudad en el tiempo ordinario no es más que una yuxtaposición de los pequeños núcleos urbanos que son los barrios, en el tiempo de fiesta reafirman su afán de ser parte del todo comunitario, es decir, ejercen su derecho a reclamar, recordar y señalar que ellos también son y pertenecen a la ciudad.

Otro aspecto interesante que el autor aborda son las significaciones de sexo-género, las transformaciones acerca de la participación y el papel asignado a la mujer en las cofradías y la Semana Santa desde el franquismo hasta nuestros días. El autor observa la transformación ocurrida en la segunda mitad de siglo XX: hermandades y cofradías que eran espacios de sociabilidad y ritualización exclusivamente masculina –clubs de varones- se transformaron en espacios de sociabilidad y ritualidad generalizada. Esto lo explica por la paulatina democratización de la fiesta y el desvanecimiento de las discriminaciones a las que estaban sometidas las mujeres. Durante el franquismo, las mujeres se encargaban fundamentalmente del trabajo reproductivo y benéfico de la hermandad. Se dedicaban a las labores caritativas y de limpieza de enseres y ajuares. No tenían ninguna presencia visible en el ritual salvo un papel de exhibición – añadiría que decorosa y devota- vistiendo luto y mantilla durante el triduo sacro. Se les prohibió participar no sólo en el cortejo ceremonial, como nazarenas, sino también pertenecer a las directivas y asistir a los cabildos. La renovación jurídica diocesana es, para el autor, el punto inicial del cambio, lo que impulsaría la apertura hacia las mujeres en las asociaciones de la Iglesia diocesana entre los años ochenta y finales de la década de los noventa. En síntesis, en Huelva, durante los años ochenta del siglo XX se permite a las mujeres salir de nazarenas y ocupar puestos directivos; durante los noventa comenzaron a formar parte de bandas de música y, algo que no ocurre en otras ciudades como Sevilla, en la primera década del siglo las mujeres han constituido hasta una cuadrilla de costaleros. Hasta tal punto José Carlos Mancha considera relevante la transformación del papel de las mujeres en la Semana Santa onubense que constituye uno de sus argumentos de mayor peso para explicar el exponencial crecimiento del ritual festivo en las décadas de los ochenta y noventa.

El último capítulo lo dedica a las significaciones políticas e ideológicas: la Semana Santa, el juego de las vanidades sociales y los intentos de manipulación. En muchas ocasiones, la Semana Santa continúa siendo una fiesta fuertemente patrimonializada por el conservadurismo político. El autor utiliza el concepto de patrimonialización como sinónimo de instrumentalización en el sentido político e ideológico. Se adentra a analizar los intentos de control ideológico de la Semana Santa durante la Segunda República y

el franquismo, para observar cómo en la actualidad muchos cofrades conservadores y tradicionalistas siguen utilizando públicamente a la Semana Santa para abrir confrontaciones en el plano ideológico y para la crítica hacia partidos políticos laicistas y de la izquierda. En el juego de las legitimidades y apropiaciones son diversos los intentos de manipulación que señala: la fiscalización o el uso político de las hermandades por parte de la jerarquía eclesiástica –sobre todo para confrontar con políticas laicistas estatales-, la manipulación ideológica de cofrades conservadores desde las tribunas de los medios de comunicación hegemónicos locales, la instrumentalización ejercida por los políticos municipales desde el franquismo hasta nuestros días, su progresiva mercantilización y turistificación o las manipulaciones personales y de poder interno de ciertos cofrades en sus hermandades, suponen para José Carlos Mancha, los mayores peligros a los que se enfrenta la popular fiesta de la Semana Santa en nuestros días.

En definitiva, el autor nos sitúa en el análisis de la Semana Santa como un ritual que contiene múltiples significaciones y dimensiones, todas ellas interrelacionadas. La Semana Santa de Huelva es un complejo fenómeno sociocultural que, sobre la base de su trayectoria histórica, implica varias dimensiones de la vida social onubense, que agrupa a diferentes sectores sociales intrasocietarios y que posee diversos niveles de significación e interpretación. Este libro invita a su comprensión desde las distintas dimensiones que abarca, desde una perspectiva holística.

<https://dx.doi.org/10.12795/RAA.2021.20.10>

**BERGEON, CÉLINE; LAGUNAS, DAVID Y TORRES, FRANCISCO (2021) *Gitanos rumanos en España. Trayectorias de vida, estrategias y políticas públicas*. Valencia: Tirant lo blanch.**

**Juan Castillo Rojas-Marcos**

Universidad de Sevilla

¿Para qué sirve un libro sobre el colectivo romá o gitano rumano? ¿Por qué invertir un tiempo (que a menudo no nos sobra) en leer esto y no cualquier otra cosa? En primer lugar, porque (y esto no debería ser ninguna gran revelación a estas alturas) aprender acerca de las circunstancias y la vida y problemas cotidianos de un colectivo marginado y estigmatizado como este tiene un valor político en sí mismo. Hacerle algo más difícil a la sociedad, y en concreto a quienes no viven situaciones de exclusión u opresión, seguir ignorando aquello que suele quedar invisibilizado: esa puede ser una de las funciones políticamente más útiles a desempeñar por la antropología, y en general por la ciencia social. Pero además, un libro de estas características puede servir para algo más. En un artículo de hace unos pocos años en esta misma revista, la antropóloga Diana Sarkis (2018: 103) señalaba que una de las mayores aportaciones de la epistemología feminista a la teoría social es haber reconocido el valor que las experiencias sociales de colectivos concretos tienen para lograr esclarecer problemas acerca de la sociedad en general. En ese sentido, un libro sobre un colectivo como el romá, en el que se interseccionan su condición migrante, su alteridad etnoracial y situaciones de extrema precariedad económica, puede servir para hacernos ver el rostro que la sociedad española ofrece a los sujetos situados en sus márgenes.

Este libro emana de un programa de investigación llamado MARG-IN, financiado por la Agence Nationale de la Recherche (ANR) francesa. Es una investigación que desde un enfoque multidisciplinar ha estudiado los efectos de las políticas públicas sobre las

vidas de los gitanos rumanos en España, Italia y Francia. Los tres coordinadores del libro, y los autores de varios capítulos más, han formado parte de ese proyecto. Así, los resultados del mismo informan buena parte de las páginas del monográfico. Además, se entiende que, para lograr una imagen más completa de la vivencia del colectivo, se han introducido capítulos escritos por otros investigadores, ajenos a MARG-IN. El resultado es una constelación de textos diversos, que comparten un enfoque de fondo que da coherencia al conjunto: los gitanos rumanos como sujetos *condicionados, pero no determinados*, por sus circunstancias, su condición de personas marginalizadas. En los capítulos sucesivos se muestra cómo el colectivo es bien ignorado, bien reprimido y expulsado a los márgenes de la vida social, así como la precariedad y desposesión económica total en que en muchos casos se ven enclaustrados. Pero al mismo tiempo, no aparecen nunca como víctimas pasivas de su situación. Más bien se nos muestran como sujetos activos y hábiles, agentes de sus vidas y sus decisiones, eficaces a la hora de trazar estrategias para resistir y sobrevivir contra viento y marea. En lo fundamental se alcanza, así, en este libro, el equilibrio (siempre complejo) de denunciar sin infantilizar.

Los 8 capítulos, además del primero de introducción, y siguiendo un poco la lógica anterior, pueden englobarse en dos bloques temáticos: primero, encontramos textos etnográficos dedicados al estudio de esas estrategias y luchas cotidianas de los romá frente a los problemas u obstáculos que enfrentan. Se trata de una mirada de abajo arriba, que entra directa al detalle de las vidas cotidianas de los gitanos rumanos, para en todo caso desde ahí examinar los efectos en esos contextos micro de los grandes procesos sociales generales. Encontramos, aquí, el capítulo 2, de Óscar López Catalán, sobre las distintas estrategias económicas, básicamente de subsistencia, puestas en juego por los gitanos rumanos en el Área Metropolitana de Barcelona, incluyendo sobre todo actividades irregulares y/o informales (chatarra, mendicidad, pequeños hurtos, etc.), que en cualquier caso varían según la posición más desesperada o menos de cada sujeto. O el capítulo 3, de Céline Bergeon, sobre las graduales, a menudo casi imperceptibles, pero efectivas, palpables, transformaciones y renegociaciones del papel de la mujer en la familia romá, a raíz del proceso de migración a España.

Después, el capítulo 4, de Francisco Torres, estudia la inserción residencial romá en Valencia. A mi juicio lo más interesante aquí son las diferentes estrategias de acceso al alojamiento que encuentra. Las reproduzco, pues me sirven para mostrar a los posibles lectores el tono general de los capítulos que englobo en este bloque: rol activo y estrategia de los romá, y relación tensa, contradictoria, que a lo largo de estos capítulos vemos entre ellos y la sociedad receptora. Además de estrategias de reagrupamiento y desagrupamiento familiar según los vaivenes de renta, hay desde estrategias de invisibilización para



acceder a vivienda irregular u ocupada lejos del radar de las autoridades, hasta otras de visibilización de su situación y necesidades especiales ante profesionales de los servicios sociales municipales. Pasando por estrategias también de aprovechamiento de oportunidades puntuales. Por ejemplo, vía organización colectiva, como cuando unos 140 individuos romá ocupan un edificio de cinco pisos. O también vía aprovechamiento de la degradación de un barrio (como El Cabanyal) que abarata los alquileres haciéndoselos accesibles. En cualquier caso, “aprovechar las oportunidades implica conocerlas y que es posible acceder a ellas”, lo cual “es posible gracias al capital relacional de las familias romá, tanto en su vertiente intra-grupo como exo-grupo, relaciones con propietarios españoles, voluntarios y técnicos municipales y de asociaciones.” La idea más destacable, así, de este capítulo de Torres, es que el alojamiento se obtiene, sobre todo, activando redes personales de apoyo.

Por último, englobaría aquí también el capítulo 6, de José David Gutiérrez. Se dedica al estudio de un asentamiento chabolista madrileño con alta población romá y su eventual desalojo, y la dispersión por otras ciudades que se genera. Si bien su lectura deja cierta sensación de no estar completo del todo, de haber asistido a una lista de datos que se exponen sin llegar a analizarse, el interés intrínseco de esos datos etnográficos hace que la lectura de este texto también valga la pena.

Todos estos capítulos, además de la minuciosidad con que relatan ese hacer cotidiano de los romá, ilustran también otra idea importante: un poco al modo de la clásica sociología de las organizaciones de un Granovetter (1985), página a página vemos cómo las conductas individuales de los romá no se entenderían si no tenemos en cuenta el entramado de relaciones sociales en que están inmersos. Al igual que ellos y ellas mismas, sus decisiones y comportamientos también están incrustados en sus universos de relaciones e interdependencias. Se ve claramente, por ejemplo, con los análisis de Torres que mostraban cómo los romá consiguen alojamiento a través de sus redes de apoyo. Así, en este libro, el individuo gitano rumano es un sujeto en la medida en que goza de capacidad de agencia para decidir sobre su propia vida, pero también en la medida en que está sujeto a relaciones que orientan y condicionan, posibilitan a la vez que limitan, los rumbos tomados por esas decisiones. Esto no es, en realidad, una paradoja, ni es contradictorio: es el modo normal de funcionar de las sociedades humanas. Y ya es valioso que este libro sirva para visualizarlo en el caso concreto de este colectivo.

En el segundo bloque temático, englobo los capítulos con una mirada al marco normativo y de políticas públicas desde el que el poder político ha gestionado la presencia de los gitanos rumanos. Son sobre todo dos: primero, el capítulo 5, de Thomas Aguilera, sobre la evolución histórica de las políticas anti-chabolistas en Madrid, forma de precariedad

habitacional estrechamente ligada al colectivo gitano en general y romá en particular. Y tras este, el capítulo 7, de Tina Magazzini, que plantea una discusión crítica de las políticas públicas destinadas a la inclusión de los gitanos en España, así como de los marcos discursivos subyacentes a las mismas. Este sector del libro, si al principio puede resultar una lectura menos cautivadora, establece un contexto, creo, necesario para comprender bien dónde se sitúan las conductas que vemos en los capítulos mencionados antes.

Como puente entre ambos bloques está el capítulo 8, en que David Lagunas analiza los activismos emergentes en el colectivo, y por tanto los conatos de interlocución entre sus emanaciones políticas y las instituciones. Dada la precariedad económica extrema, no se darían (aún) las condiciones para un asociacionismo romá como tal, y sus necesidades de autodefensa y acción colectiva se expresan a través de redes de apoyo mutuo informales, o bien vía implicación puntual en activismos gitanos españoles o no-gitanos. Este capítulo explora las implicaciones teóricas de esta situación con datos del proyecto MARG-IN y de otras investigaciones. Destaca además que es el único capítulo que, en sus primeras páginas, se centra en el problema del racismo. Es un fragmento importante del libro, pues es obvio que las vidas de los romá se ven atravesadas por la combinación del antigitanismo y la xenofobia antinmigrantes presentes en la sociedad española. Y aunque implícitamente eso sobrevuela la práctica totalidad del libro, ningún otro pasaje lo discute de forma específica, más allá de mencionarlo de pasada, o de darlo por sabido y entrar directamente a mencionar sus efectos. Así, aunque quizá es un tema que hubiera dado para un capítulo en sí mismo, al menos queda discutido y analizado en esas primeras páginas de Lagunas.

Finalmente, en el capítulo 9 Lázsló Fosztó y Stefánia Toma cierran con un texto temáticamente aparte: se observan las trayectorias migratorias de ida y vuelta entre Rumanía y España, así como sus efectos en los propios sujetos y las comunidades de origen. Esto emerge con fuerza como un añadido interesante y acertado porque, si bien esta cuestión se saldría en sentido estricto del tema del libro definido en términos de ‘la situación de los gitanos rumanos en España’, es una parte fundamental de su mundo y sus trayectorias vitales. El lector interesado en aprender sobre el colectivo se perdería mucho si todo este asunto se hubiese omitido. Con este capítulo se visualiza muy bien cómo los gitanos rumanos con los que aquí se ha estudiado no son desde luego sujetos idénticos a los individuos nativos de las sociedades receptoras, pero tampoco son del todo quienes serían de haber permanecido en las comunidades de origen. Son, en ese sentido, sujetos migrantes, translocalizados (Castaño, 2018), con dependencias, compromisos, pero también redes de apoyo y recursos disponibles en ambos extremos

del campo migratorio, y cuyas miradas al mundo tienen también trazas visibles de una construcción multilocalizada.

En conjunto, pienso que el abanico de temas abordados en los distintos capítulos ofrece una postal rica y compleja de las trayectorias vitales de los gitanos rumanos en España. Se trata, en balance general, de un libro útil para quien se interese por la situación de este colectivo, ya sea por motivos puramente académicos o por cierta inquietud política en el sentido comentado al comienzo de esta reseña. En especial, esa mayoría de capítulos contruidos como relato etnográfico de las resistencias cotidianas romá ayudan a visualizar cuál es la textura de, como decíamos también al principio, la vida en los márgenes de la sociedad española.

Entonces, profundizando en esa idea que abría la reseña: al leer sobre gitanos rumanos en España, ¿qué aprendemos sobre las relaciones entre los márgenes de la sociedad y sus espacios de poder? Junto a las muchas otras interpretaciones en este sentido que podrían hacerse (y que se harán, por obra de otros futuros lectores), propongo esta: un hilo de reflexiones interesantes podría mirar cómo los intentos del poder político de aplanar la complejidad social y someter toda Otra forma de vida a la norma dominante acaban desincentivando posibles trayectorias de integración parcial. Y fomentando en cambio situaciones de exclusión y de huida hacia la opacidad mayores de las que existían en primer momento. Se trata de una tensión presente en bastantes momentos del libro, pero se visualiza, creo, especialmente bien con estos dos: primero, en el capítulo de Lagunas encontramos que la inercia de las instituciones a buscar interlocución con grandes organizaciones burocratizadas que monopolicen la representación civil de cada grupo social hace que los activismos dispersos característicos de los gitanos rumanos queden totalmente fuera de su radar. Lo cual favorece que en realidad no se dé ninguna interlocución colectivo romá-Estado en absoluto. Segundo, en el capítulo de Óscar López Catalán sobre estrategias económicas romá, vemos cómo la agresiva persecución estatal de determinadas actividades económicas de subsistencia, irregulares o simplemente incómodas, incentiva que muchos sujetos ni siquiera intenten actuar, aunque sea de forma ocasional, dentro de los márgenes de la economía regulada. El coste de ser visible se vuelve demasiado alto, si el daño causado por los castigos a su principal actividad económica (chatarra, etc.) supera los beneficios obtenidos con otras posibles actividades complementarias que sí se considerarían legales. En ambos casos, el empeño de la autoridad pública por controlarlo y someterlo todo acaba haciendo que, desde la posición de muchos gitanos rumanos, la opción más razonable sea huir de cualquier contacto con lo público. Tenía razón Sarkis: estudiar las experiencias sociales específicas de los romá puede servirnos para pensar problemas teóricos que van mucho más allá de los límites del colectivo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bergeon, Céline, David Lagunas, y Francisco Torres (2021) *Gitanos rumanos en España. Trayectorias de vida, estrategias y políticas públicas*. Valencia: Tirant lo Blanch.

Castaño, Ángeles (2018) “Artes migrantes (de)marcando márgenes. Lugares de diverso sentido”. En *Artes, migraciones y transculturalidad*. Sevilla: Universidad Pablo de Olavide – Consejería de Conocimiento, Innovación y Universidad, pp. 13-29.

Granovetter, Mark (1985) “Economic Action and Social Structure. The Problem of Embeddedness”. *American Journal of Sociology*, 91(3), 381-510.

Sarkis, Diana (2018) “Muertas a trabajar. Consideraciones feministas sobre la crisis (de la reproducción social) en Vélez Málaga”. *Revista Andaluza de Antropología*, 14: 89-107.