

COMUNIDAD, SOCIEDAD RURAL Y CULTURA TRADICIONAL EN EL IMAGINARIO DEL PRIMER ESTUDIO DE ANTROPOLOGÍA SOBRE ANDALUCÍA

COMMUNITY, RURAL SOCIETY AND TRADITIONAL CULTURE IN THE IMAGINARY OF THE FIRST ANTHROPOLOGY STUDY ON ANDALUSIA

Juan Agudo Torrico
Universidad de Sevilla

RESUMEN

En 1963-64 tuvo lugar el trabajo de campo dentro del proyecto Etnología de Andalucía Occidental, considerado pionero en los estudios antropológicos sobre Andalucía. Nunca se publicaron sus resultados, pero se ha conservado un extraordinario material (fotografías, fichas, Memoria) que se analiza en el presente trabajo, en relación con el marco teórico-metodológico en que se fundamentó.

Palabras clave: Comunidad; Sociedad rural; Cultura tradicional; Antropología; Andalucía.

ABSTRACT

In 1963-64, fieldwork was carried out within the Ethnology of Western Andalusia project, considered a pioneer in anthropological studies on Andalusia. Its results were never published, but extraordinary material has been preserved (photographs, files, Memory) that is analyzed in this work, in relation to the theoretical-methodological framework on which it was based.

Keywords: Community; Rural society; Traditional culture; Anthropology; Andalusia.

INTRODUCCIÓN

En 1963-64 tuvo lugar el trabajo de campo, en el contexto de un proyecto de investigación inacabado, que tenía por finalidad “analizar desde el punto de vista de la Antropología Social o Etnología, una región española tan importante desde muchos puntos de vista, cuál era Andalucía Occidental” (Alcina, 1964).

Aquel trabajo¹ no tendría otra repercusión que la de su valor simbólico, referido como pionero en al ámbito de la por entonces inexistente antropología andaluza, y que apenas si dio como fruto dos breves publicaciones que recogen su finalidad y resultados. Ambas realizadas por el propio director del proyecto, el profesor José Alcina Franch, en las que refiere las motivaciones del proyecto y metodología empleada (1989); y el elaborado y complejo Guion que se empleó para la recogida de datos en el trabajo de campo y sistematización de la información obtenida (1994). Ambos documentos extraídos sin apenas modificaciones de la Memoria de dicho proyecto.

Afortunadamente, se ha conservado una parte fragmentada del material resultante del trabajo de campo, lo que vienen a ser cerca de 2000 fichas y 379 fotografías. Pero, sobre todo, en lo que a este artículo se refiere, también se ha conservado la peculiar Memoria (1964) elaborada por el profesor J. Alcina dando cuenta de las motivaciones del proyecto y avance de los resultados obtenidos; y con la que se pretendía conseguir la prórroga programada de otros dos años de investigación con los que haberla concluido.

En realidad, dicha Memoria va mucho más allá del carácter académico, formal, que hubiera debido tener, convirtiéndose en una profunda apuesta de reflexión que el autor hace de la situación de Andalucía, del pueblo andaluz. De hecho, no deja de ser significativo que esté citada, pese a ser una memoria inédita, entre sus trabajos de investigación en la relación bibliográfica de antropólogos españoles que acompañan las actas de la Primera reunión de antropólogos españoles de 1972 (Jiménez, 1975: 366).

El trabajo consta de 369 páginas, en las que 153 están dedicadas a una exhaustiva recopilación bibliografía sobre Andalucía, abarcando las más diversas temáticas: historia, geografía, economía, música y danza, costumbres, asociacionismo, etc. Y otras 86 al denso “Guion preliminar para la clasificación de los datos culturales”, elaborado a partir de trabajos de Murdock, Lebreck, Comité del Real Instituto de Antropología de Gran Bretaña e Irlanda, Montandon, Leroi-Gourhan, Imbelloni, Carvalho Neto, y Caro Baroja, (Alcina, 1964: 24), y organizado en tres grandes categorías: Ergología (cultura material), Sociología (organización social) y Animología (cultura espiritual).

En las 130 páginas restantes aborda las motivaciones del proyecto, metodología y técnicas de investigación empleadas y, sobre todo, aventura, en un denso epígrafe que lleva por título

1. Las razones, más formales que reales, que motivaron este proyecto y su vinculación con el departamento de Historia de América, así como un análisis más pormenorizado del contenido del material conservado, están desarrolladas en Agudo (2021).

“Teoría General sobre Andalucía Occidental”, lo que considera que son una serie de rasgos socioculturales distintivos; aplicables tanto a la situación socioeconómica que afectaba a la Andalucía de entonces, como a la propia identidad cultural, étnica, del pueblo andaluz.

Se trataba de un proyecto en gran medida personal y peculiar, si tenemos en cuenta la adscripción disciplinar (académica) del profesor, J. Alcina, que lo promueve, sin ser precisamente un investigador originario de Andalucía y el relativamente poco tiempo de estancia que llevaba en la misma cuando lo plantea, pero que contrasta con el conocimiento que tenía de la realidad andaluza; el departamento implicado; e investigadores que participan.

En 1945 se había creado en la Universidad de Sevilla la sección de Historia de América cuya cátedra de Historia de América Prehispánica y Arqueología será ocupada en 1959 por el profesor José Alcina. Desde entonces se implicará muy activamente tanto en el desarrollo de la línea de investigación “etnohistórica” en relación con los estudios americanistas, cómo en un proyecto más amplio, y pionero, en el que el interés por las investigaciones desde una perspectiva antropológica se va a aplicar a la cultura del presente, tanto en los estudios del área hispanoamericana cómo de la propia Península Ibérica. Proceso que se iría consolidando a partir de la creación en 1959-60 del Seminario de Antropología Americana en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla

En este contexto, el proyecto sobre Etnología de Andalucía Occidental va a suponer un planteamiento innovador en muchos aspectos, comenzando con el enfoque etnológico desde el que se plantea, lo que hace que haya sido considerado el origen y punto de partida del desarrollo de la Antropología en Andalucía (Moreno, 1971; Aguilar, 1993). Aunque, de quienes conformaron y participaron activamente en el equipo de investigadoras/es que desarrolló el trabajo de campo, posteriormente, sólo continuarían vinculados a la docencia e investigación en el campo antropológico el profesor Alfredo Jiménez Núñez (más centrado en el enfoque etnohistórico y sin desvincularse del área americanista) y, sobre todo, la profesora Pilar Sanchiz Ochoa, quien custodiaría los documentos conservados hasta su jubilación. Curiosamente, ninguno de los dos ha hecho referencia (¿valorado?) a esta participación en su extensa bibliografía y, en consecuencia, no contamos con ningún texto que nos refiera los avatares del proyecto.

Pero, además de este enfoque teórico, algo extraño a lo que estaba ocurriendo y ocurrirá en la incipiente antropología española², el proyecto trataba de rebasar los estudios de “comunidad” imperantes, para centrarse en una “subárea” de la “región” andaluza; con una perspectiva que habría que considerar como una primera aproximación antropológica al estudio de los rasgos distintivos, de la identidad étnica, del pueblo andaluz. Marco teórico expuesto por el profesor

2. Véase al efecto, el texto sobre lo que Prat i Carós considera que fueron los objetos de estudio desarrollados en lo que denomina Primer periodo (1939-1972) en el proceso de reimplantación de la disciplina y estudios antropológicos en España, en los que destacan los estudios de comunidad y sobre el campesinado (Prat, 1992: 15-61).

Alcina en la citada “Teoría General sobre Andalucía Occidental”³, con epígrafes señeros como el referido a “Clases sociales”, “Individualismo y asociación” o el “Sentimiento religioso”, en el que se apuntan cuestiones que después irán siendo ratificadas en los estudios antropológicos por venir: peculiaridades de las formas y expresiones asociativas andaluzas, humanización (antropocentrismo) de las relaciones con lo sagrado, indolencia (relativismo) frente a la dureza de la realidad social en la que se encuentra inmersa el pueblo andaluz, etc.

En realidad, esta y no otra sería la intencionalidad del proyecto, conocer la “cultura andaluza”, los rasgo que, al menos por entonces, la caracterizaban:

“... no es, pues, en resumen, la cultura de Andalucía Occidental de carácter fundamentalmente musulmán, como se ha querido ver en muchas ocasiones, sino más bien un complejo en el que se entremezclan influencias de muy diverso origen que dan como resultado una situación totalmente original y personal.

Si quisiéramos definir concretamente la cultura andaluza desde nuestro punto de vista personal y sobre la base de los datos que hasta ahora han sido examinados diríamos que esta es una cultura fundamentalmente agraria en la que predomina de una parte del señorialismo, la indolencia, la fecundidad y una especial religiosidad, la que, como consecuencia probablemente de todo ello es altamente subdesarrollada y en la que predomina un hambre endémica.

Es muy probable que las siete características que hemos dado como básicas, no sean más que un mínimo del conjunto, enormemente complejo que significa la cultura andaluza” (Alcina, 1964: 64).

Otra cosa es el contenido de las fichas (y aún del propio Guion), o de la mirada recogidas en las fotografías conservadas; donde este marco teórico se diluye en un imaginario que nos aproxima más a la búsqueda de la confirmación de unas culturas tradicionales, fundamentalmente campesinas, que tendrían en las comunidades rurales su marco de acción. Y que hay que documentar antes de que la moderna sociedad/cultura urbana las eclipse, y con ello se pierda (para lo bueno y lo malo) la base de una (peculiar) identidad cultural configurada a lo largo de los siglos.

1. JUSTIFICACIÓN DEL PROYECTO

Sin poder detenernos en más detalle en este apartado, y si, como queda de manifiesto tanto en la Memoria como en el material conservado del trabajo de campo, la razón de ser del estudio no era otra que el estudio de al menos una parte de Andalucía, no dejaba de ser extraño que fuera promovido desde un Departamento de Historia de América. Sin embargo, el hecho de que este Departamento pertenezca a la Universidad de Sevilla aportará la peculiar argumentación

3. Son 43 páginas en las que desarrolla una compleja reflexión, a partir de los escasos datos disponibles por entonces según sus propias palabras, sobre la Andalucía objeto de estudio (Agudo, 2021: 197-204).

justificativa. Y no es otra que la tan debatida cuestión del papel jugado por Sevilla, y por ende de los territorios circunvecinos de la Andalucía Occidental, en la conquista de América y, en consecuencia, de las aportaciones relevantes de la “cultura andaluza” en el proceso de colonización. Por lo tanto, a tenor no solo del conocimiento de las culturas del pasado a partir de los estudios etnohistóricos imperantes por entonces en aquel Departamento, sino también del creciente interés por el conocimiento de las sociedades campesinas hispanoamericanas en aquel presente por parte de la etnología:

“Careciéndose de buenos estudios etnológicos con referencia a España, mal podemos intentar una comparación con las culturas hispanoamericanas y las peninsulares. Teniendo en cuenta, por otra parte, que siendo cierto o no que la mayor proporción de inmigrantes en Hispanoamérica durante la Colonia sean andaluces, es al parecer bien cierto que la cultura hispanoamericana tienen más estrechas vinculaciones con Andalucía y Extremadura que con cualquier otra región española, ...” (Alcina, 1964:15).

Por las mismas fechas, aunque publicado unos años después, el trabajo de J. M. Arguedas (1968) vendría a plantear una problemática similar, de conocer las prácticas seguidas en las sociedades campesinas en España para cotejar la influencia que ello debió tener en las comunidades de los territorios colonizados. Aunque en el caso de este proyecto se trataba de ahondar en las líneas de investigación desarrollada por George M. Foster, que acaba de publicar (1962) *Cultura y conquista: la herencia española en América*. Obra reiteradamente citada en la Memoria, en la que se planteaba qué quedaba de la influencia de la herencia española en América. Para ello era preciso un mayor conocimiento (etnológico) de la cultura (“popular”) andaluza, y averiguar así que de verdad existiría, o quedaba, de la influencia que pudo tener en el periodo colonial.

2. METODOLOGÍA A EMPLEAR

La descripción detallada de los planteamientos teóricos, metodología, y técnicas de investigación empleadas ocupa una parte considerable de la Memoria. Lo ideal hubiera sido un estudio interdisciplinario (la extensa bibliografía recopilada así lo atestigua), imposible de llevar a la práctica con los recursos disponibles.

En todo caso, el enfoque dominante no será otro que el aportado por la mirada antropológica, por el “método etnológico”:

“La puesta en contacto directo entre el investigador y la comunidad que va a ser investigada. Esta puesta en contacto requiere un conocimiento personal y directo de la mayor parte de los miembros de la comunidad, la convivencia continuada con el pueblo entero durante varias semanas, durante las cuales, al mismo tiempo que se va consiguiendo progresivamente la confianza de todo el mundo, se va adquiriendo un caudal de conocimientos que no son el producto de una elaboración especial por parte de los informantes sino que son el producto de la observación directa de los acontecimientos y la realidad de la comunidad misma.

Es claro que un método como este no puede ser aplicado en sentido absoluto, ya que ello requeriría la permanencia de los investigadores durante muchísimo tiempo en la población en cuestión. Por ello, a lo largo de las primeras semanas se van seleccionando también los informantes sobre los que se va a realizar una labor de diálogo intenso, de modo que ellos, con su conocimiento mucho más hondo de las situaciones locales, completan el panorama que se intenta trazar de esa comunidad.

Estos informantes son seleccionados de acuerdo con varios criterios. Los más ancianos pueden servir para allegar datos de carácter tradicional, por lo general olvidados o mal conocidos por los jóvenes: cuentos, refranes, canciones, bailes tradicionales, etc., son de este modo sistemáticamente anotados por los medios ya señalados en párrafos anteriores. Los más jóvenes pueden dar una información mucho más correcta de la situación actual de la sociedad en que viven. Los niños son siempre un vehículo inapreciable para ganarse la confianza de las mujeres y a éstas a su vez como el mejor modo de conocer el funcionamiento de los hogares y aún los elementos humanos más apreciables para que determinados detalles, generalmente ocultos, salgan a la luz” (Alcina, 1964: 15).

Para llevar a cabo el proyecto se recurre fundamentalmente a alumnas⁴ de la licenciatura de Historia de América, prácticamente carentes de cualquier formación en el ámbito antropológico. La Memoria es prolífica no solo a la hora de perfilar las unidades de análisis y de observación, sino también en las técnicas a emplear en el trabajo de campo, detallándose tanto la finalidad como, en algunos casos, el modo de empleo de la fotografía, dibujo, grabaciones de sonido e imágenes, manejo de planimetría y estadísticas. La fotografía (y en cierta manera el dibujo), algo que con el paso del tiempo se irá olvidando tanto en los procesos formativos académicos vinculados a la antropología, como en la documentación registrada en el trabajo de campo, va a desempeñar un relevante papel. Tanto es así que llegaron a realizar una práctica de campo aprovechando la feria de Sevilla de 1963, de la que no se han conservado los negativos o fotografías, pero sí las pequeñas imágenes recortadas de las tiras de contacto que se hicieron de los negativos originales, fijadas en fichas comentadas, y clasificadas según los diferentes aspectos a tener en cuenta a la hora de hacer estos registros fotográficos.

4. Tanto en la Memoria como en uno de los artículos de Alcina (1989: 81) se citan expresamente a “Isabel Eguilaz, M^a Teresa Garrido, Cristina Zilbermann, Asunción Medel, M^a Luisa Vila, Cristina Durbán, Pilar Sanchiz, Manuel Hernández Crespo, M.^a Teresa López Narváez, M.^a Isabel González Alonso, Isidoro Moreno y algunos otros que colaboraron en el proyecto de manera más o menos parcial”, todas ellas/os licenciadas o estudiantes de la Licenciatura de Historia de América. Pero no todos llegaron a realizar trabajo de campo, mientras que desconocemos a quienes corresponden las siglas que aparecen en algunas fichas y fotografías, como es caso VCA, autor o autora del trabajo de campo en Gibralfaro, y que aporta unos de los materiales más interesantes de cuantos se han conservado, tanto en lo referente a las fichas como, sobre todo, las series de fotografías que realizó. Y también sorprende que el profesor Alfredo Jiménez Núñez (y quien fuera su mujer, B. Suñé Blanco), no sea citado en la Memoria cuando el propio Alcina refiere el papel destacado que desempeñó en la elaboración del complejo Guion para los datos culturales; y nos consta que realizó el trabajo de campo en Villamanrique de la Condesa (Agudo, 2022).

Estas imágenes, fotografías etnográficas en el pleno sentido de la palabra, (Agudo, 2021: 192) constituyen de por sí una peculiar y destacada fuente de información: por el predominio absoluto que ocupan las personas en su devenir cotidiano y temáticas abordadas. Pero también por el peculiar tratamiento que recibieron: una vez reveladas fueron fijadas en fichas, explicándose en el reverso la finalidad de las mismas, lo que no en pocos casos genera una llamativa paradoja entre lo que creemos ver y la motivación por la que fueron hechas.



Gibraleón
4.X.63

E-IV-A

Calle Cadetes de Toledo subiendo al centro.
Son las 10 de la mañana. La zampingala está ba-
rriendo su acera, es suegra de Rosario Parralo
y vive en la casa nº 4.

Foto nº 20

VCA

Imagen 1-2: Gibraleón. Fuente: Elaboración propia.



Zahara de los Atunes

E-IV-A-1-a-(5)-(e)-2)

Decoración de una habitación que hacía las veces de comedor. Hay que subrayar las afición que demuestran por las fotografías.

A.M.V

7147(6) - 8

Imagen 3-4: Zahara de los Atunes. Fuente: Elaboración propia.

3. OBJETOS DE ESTUDIO: SOCIEDAD CAMPESINA, COMUNIDADES, SOCIEDADES TRADICIONALES

El proyecto refleja meridianamente la encrucijada que, por entonces, desde la década de los cincuenta, se vivía en los estudios antropológicos, el cuestionamiento de la centralidad que ocupaba el estudio de los pueblos “primitivos” (y aún del rechazo del propio término de “primitivo”):

“Por otra parte, no debemos olvidar que en la actualidad las Ciencias antropológicas están volviendo su mirada y su interés, hasta ahora casi siempre concentrado en pueblo primitivo o de culturas extrañas a la occidental, hacia la propia cultura occidental y más específicamente hacia la cuna de esta civilización: el Mediterráneo. Buena prueba de ello es que en los últimos años se están desarrollando investigaciones individuales o de grupo en diversos puntos del Mediterráneo: Sur de Italia, Grecia, Turquía, Egipto y el norte de África. Desde este punto de vista, el desarrollo de investigaciones con esta metodología en el sur de España, viene a completar los programas que están desarrollándose en diversos países mediterráneos por parte de diferentes universidades europeas y especialmente norteamericanas” (Alcina, 1963: 38).

La aplicación de la teoría de las áreas culturales (Steward, 1955), así como los valores fundamentados en el relativismo cultural, conforman el punto de partida para una investigación en la que se ha de reconocer por igual la diversidad cultural y el respeto a la misma:

“La formación del sentido de la relatividad cultural implica que hay que saber y comprender que cada cultura posee un patrón distintivo y coherente, que ha desarrollado sus soluciones ante la vida a partir de un pasado propio y que ninguna cultura es absoluta inherentemente superior a las demás. Semejante comprensión incrementa la tolerancia del hombre común hacia otros grupos, y da al científico la actividad que debe ayudarlo a evitar el error metodológico del etnocentrismo, o sea, de usar los supuestos de su propia cultura cuando estudie otras culturas” (Alcina, 1964: 39).

Lo que vale no solo para evitar prejuicios o criterio jerárquico en la valoración de unas culturas sobre otras, sino también para reflejar la propia diversidad interna que puede darse dentro de los propios Estados-naciones, cuestionándose así cualquier discurso uniformizador. Lo que sería aplicable a la propia España, con unos planteamientos que hoy nos pueden parecer innegables, pero que para entonces (1964) no dejaba de ser aventurado formularlos. Si bien, hablando no de diversidad étnica o de pueblos, sino de diferencias regionales o áreas socioculturales:

“... la formación del sentido de la relatividad cultural, es quizá uno de los más importantes dentro de nuestro país, ya que viene a atacar uno de los más sangrantes y subterráneos problemas de nuestra patria, cuál es la incomprensión mutua entre las diferentes regiones o áreas socio culturales que forman la nación. Solo mediante una técnica científica como la puesta en práctica en nuestra investigación, puede llegar a desterrar desde un plano teórico esa incomprensión que no es otra cosa que una puesta en práctica del etnocentrismo más acentuado desde un punto de vista regional” (Alcina, 1964: 40).

Y aún se daría un paso más, afirmando la propia diversidad interna de estas “regiones”. Es lo que ocurriría con la propia Andalucía, más allá de los tópicos (incluido el “tópico árabe”):

“Por una parte nos interesaba tratar de definir el complejo cultural, si es que existe, que diferencia a Andalucía Occidental de otras áreas españolas y aún más específicamente de Andalucía Oriental. Tal presupuesto, la existencia de una cultura o subcultura que caracteriza a Andalucía Occidental, parece deducirse de los resultados provisionales a que hemos llegado, si bien, como es lógico, haya una serie de rasgos comunes con Andalucía Oriental, con otras áreas de la Península y aún con otras áreas mediterráneas extrapeninsulares. Tales diferencias y semejanzas son precisamente las que vienen a definir Andalucía Occidental como una subcultura con personalidad propia. Según el análisis comparativo nos va demostrando, los nexos de esta área con otras hacen cada vez más insostenible el tópico arábigo del andalucismo: relaciones con Oriente, con Centroeuropea y con otras áreas son tan importantes, como las que evidentemente conectan a Andalucía con el Norte de África” (Alcina, 1964: 13).

Diversidad cultural, diferenciación entre diversas áreas culturales que no sólo es aplicable entre “regiones” sino también dentro de estas mismas regiones. En el caso de Andalucía no solo habría que plantearse la diferencia entre la Andalucía Occidental y Oriental, sino también entre los territorios que conforman una y otra, de ahí que no todas las provincias que componen la primera sean homogéneas culturalmente. A las diferencias “regionales” se unirían las comarcales, y aún las locales, según la ubicación geopolítica de las poblaciones. De hecho, otra de las peculiaridades, al menos en los planteamientos teóricos del proyecto, es el interés por los lugares de “frontera”, de encuentro entre áreas y subáreas, aplicable incluso a las comarcas.

Por estas razones, Córdoba quedaría excluida del trabajo de campo: *“Si, de una parte, Andalucía Occidental, comprende las actuales provincias de Huelva, Sevilla, Cádiz y Córdoba, parece evidente que las características culturales que definen el campo cordobés, no son muy semejantes a las de las otras provincias, mientras de otra parte, Córdoba no participa tampoco de las características típicas de la Andalucía Oriental”*. (Alcina, 1964: 15), aunque nada más se nos diga en toda la Memoria acerca de qué particularizan y diferencian culturalmente la Andalucía Oriental de la Occidental.

Quedaría así establecida más que el área, la subárea de estudio, Andalucía Occidental (parte); aunque, como venimos diciendo, salvo en los epígrafes específicamente dedicados a estas cuestiones metodológicas, la referencia a los rasgos distintivos se aplicará al conjunto de Andalucía, a la cultura andaluza. Por si había alguna duda, años después, el propio Alcina explicitaría, sin dejar duda alguna, que el proyecto

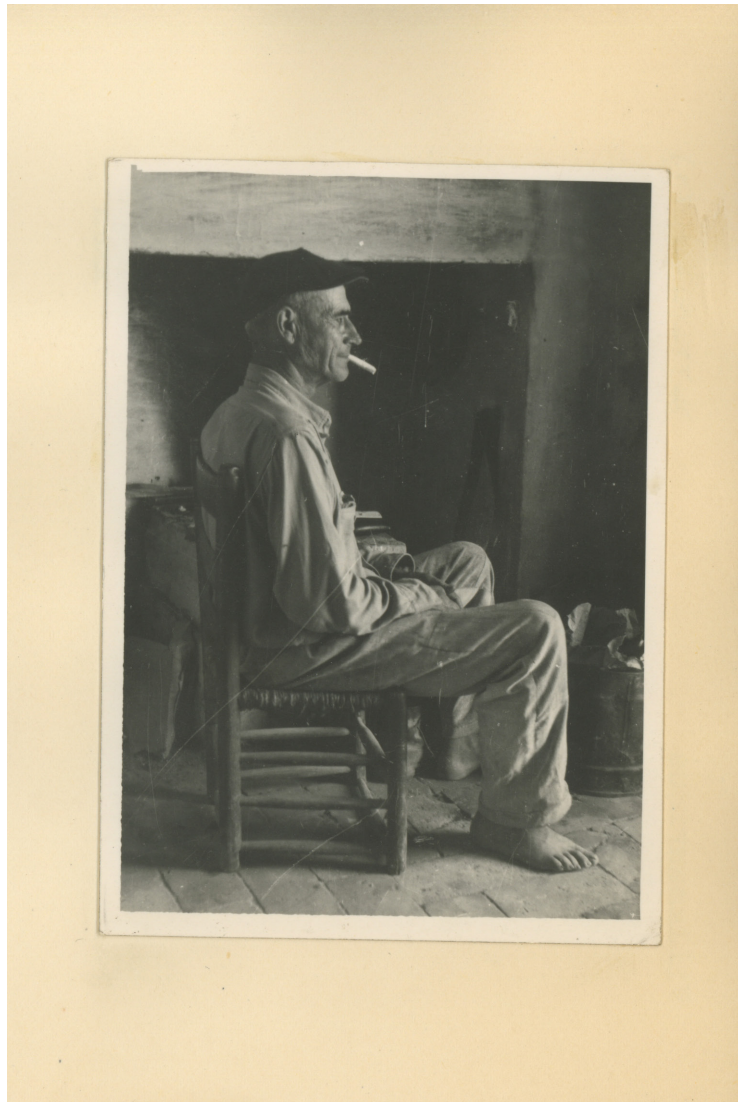
“... era un instrumento de búsqueda de la propia identidad andaluza en manos de andaluces, una recuperación de los propios métodos de identificar a su propia cultura en contraste con la castellana imperante. El hecho de que se hablase de cultura andaluza, con criterios científicos, era una manera de reafirmar la propia personalidad de un pueblo que aún no se cuestionaba conscientemente su pertenencia o no a una cultura nacional” (Alcina, 1989: 85).

Quedaba por establecer los lugares (“catas”) en los que realizar el trabajo de campo. Hasta ahora prima la originalidad respecto a otros proyectos de investigación, aún en el ámbito peninsular, de trascender lo local para abarcar el estudio de un área más extensa. Tomando incluso como contexto la propia cultura andaluza, sus particularidades étnicas. Sin embargo, a la hora de establecer los criterios para las unidades de análisis y observación, el proyecto se inscribe en la temática dominante en los estudios antropológicos de entonces: estudios de “comunidad” indisolublemente unidos a los adjetivos de rural y campesina.

Como se ha dicho repetidamente (Contreras y Terrades, 1975; Aguilar, 1996), el tránsito del interés de los estudios antropológicos de las sociedades/culturas primitivas a otros modelos sociales incluidos ahora en las culturas complejas, pasa por el imaginario de estas comunidades campesinas: estando en el presente mantienen fuertes vínculos con un pasado asociado a unos modos de vida precapitalistas; en los que prima el sentimiento de pertenencia a una comunidad local (rural), si no ajena, sí con una marcada diferencia respecto a las sociedades/culturas urbanas. Máxime en un tiempo en el que se consideraba que corrían riesgo o estaban desapareciendo frente a los implacables cambios introducidos por la sociedad/cultura urbana, y la homogeneización que ello implicaba.

Aunque, sorprendentemente, no sea citado en la Memoria, los planteamientos expuestos siguen muy de cerca las premisas expresadas por R. Redfield en sus dos trabajos pioneros, prácticamente de cita obligada a la hora de abordar esta temática, tanto en lo que serían las sociedades folk (1947), como en su interpretación como sociedades campesinas (1956). De este modo,

“La primera cuestión diferenciadora que debemos tener en cuenta en nuestro estudio es la cualidad de la cultura andaluza que vamos a tener en cuenta. Conviene que distingamos desde este mismo momento lo que entendemos por cultura folk y por cultura urbana. Esta no nos interesa fundamentalmente, salvo en aquellos aspectos en que podamos considerarla como formando parte del sentido general de la cultura folk, ya que la mayoría de sus rasgos estará compuesta por elementos no distintivos, sino por el contrario, comunes a la cultura urbana de todo el país y aún comunes a la cultura urbana de todo Occidente. Entendemos pues, que la cultura andaluza que vamos a intentar definir en el área occidental de la región, es una cultura popular y rural, a la que se atienen, por lo tanto, las gentes del pueblo, no cultas, en el campo fundamentalmente [...] En suma, todo lo que presenta el complejo cultural andaluz, dentro de un marco estrictamente rural” (Alcina, 1964: 61, subrayados en el original).



Villamanrique

E-II-C-3-a-(1)

Campeño con traje ordinario.

XAJN

Imagen 5-6: Villamanrique de la Condesa. Fuente: Elaboración propia.

Acorde con el concepto de cultura folk, los modos de vida tradicionales se habrían mantenido a lo largo del tiempo y, aunque amenazados, todavía estarían poco contaminados por la “cultura urbana”. Quedaba pues que establecer cuáles iban a ser las comunidades a elegir como unidades de observación. Como anécdota, decir que entre las labores preparatorias del estudio se hizo (lo que debió suponer un muy laborioso trabajo si tenemos en cuenta las condiciones técnicas y situación de los archivos municipales por entonces), la revisión de los censos demográficos de cada una de las poblaciones incluidas en las tres provincias, recopilando información tanto de las cabeceras municipales como de las pedanías y población diseminada. De las primeras, de forma muy desigual e imprecisa, se aportan cifras estimadas de las “profesiones” más destacadas: “propietarios”, “agricultores”, “ganaderos”, “artesanos”, “industriales”, “jornaleros”; además, con información igualmente muy imprecisa y parca, de “datos etnográficos” referentes a “casas típicas” y fiestas. También reseñar entre estos datos, en consonancia con lo que venimos diciendo acerca de una sociedad en transición, pero en la que perviven fuertes rasgos de un pasado en extinción, el interés puesto en el registro (población por población, pedanía por pedanía) de las viviendas en chozas (Agudo, 2021: 199) que aún quedaban, sorprendentemente alto todavía por aquellas fechas; interés que también se verá reflejado en el material fotográfico.



Detalle de una choza mixta de la Barqueta;
notese las pequeñas proporciones de la puerta
de entrada y ~~el-p~~ la poca altura de la pared,
asi como su aspecto limpio y blanqueado con
cal.

Imagen 7-8: La Puebla del Río. Fuente: Elaboración propia.

Las comunidades seleccionadas tenían que ser: 1) poblaciones no excesivamente grandes (entre 500 y 5000 habitantes) para que pudieran ser abarcadas por un investigador/a, pero tampoco excesivamente pequeñas cuya existencia estuviera condicionada por las poblaciones circunvecinas; 2) economía como factor determinante, eligiéndose localidades con rasgos que, esencialmente, no tuvieran las otras localidades; pero que sí fueran características de un elevado número de poblaciones del territorio en el que se encuentran; 3) reparto de la propiedad, contando con poblaciones que reflejaran “el típico latifundismo andaluz”, pero también otras en las que la propiedad estuviese bien distribuida o incluso atomizada; 4) incomunicación, aislamiento, tratando de compensar la elección de poblaciones cercanas a grandes núcleos de población (La Puebla del Río) con otras “extremadamente alejadas” (Benaocaz, Zahara de los Atunes), “... *de este modo la cultura extremadamente tradicional de los segundos, estaría compensada por la más evolucionada y en proceso de transformación de los primeros*” (Alcina, 1964: 19); 5) además de pertenecer a diferentes comarcas y, a ser posible, tener una “situación fronteriza”, de transición entre diferentes subáreas comarcales. Debían ser, en definitiva, representativas de una “sociedad campesina” que podía llegar a ser, como acabamos de decir, “extremadamente tradicional” y en riesgo de desaparición; lo que no era necesariamente negativo en todos sus aspectos.

A partir de estos rasgos potenciales, las poblaciones seleccionadas y razones por las que se eligen quedan bien explícitas en la Memoria (Alcina, 1964: 19-21):

“... los pueblos seleccionados reunieron las condiciones siguientes:

a) Gibraleón (Huelva): pueblo agricultor, típico de la llanura de Huelva. Esta población reunía además otro carácter: incluir en su población una minoría negroide que se extiende por toda la zona costera incluyendo las poblaciones de Niebla, Palos, Trigueros y Moguer. Este componente negro era interesante además desde un punto de vista histórico, para estudiar los componentes de la población andaluza diluidos en la población actual.

b) El Cerro de Andévalo (Huelva): esta población fue seleccionada, por ser el centro del país llamado el Andévalo, pero sobre todo por poseer un complejo minero que se repite en numerosas poblaciones de la misma provincia. De otra parte este complejo minero presenta problemas de readaptación en la actualidad que tiene una gran repercusión económica y social.

c) Villamanrique que la Condesa (Sevilla): pueblo agricultor que se halla en el borde mismo entre dos zonas de gran interés: el Aljarafe y las Marismas. Los cultivos del trigo y la aceituna son típicos de una multitud de otras poblaciones. Por otra parte Villamanrique es un punto de paso importante en el camino del Rocío, otra de las grandes tradiciones de la región y que puede servir de ejemplo entre otras muchas devociones semejantes de toda el área.

d) La Puebla el Río (Sevilla): La Puebla del Río, a que ante nos referíamos, representa un núcleo de población extraordinariamente extenso, pero con numerosos puntos de interés para nuestro estudio. Ganaderías bravas, típicas de toda el área han podido ser estudiadas aquí: nuevos cultivos, como el del arroz, la pesca en el río Guadalquivir, especialmente en la población inmediata de Coria del Río y algunas industrias derivadas de esta pesca, son las características más sobrealimentes que nos impulsaron a seleccionar esta localidad. Por otra parte, su proximidad a la capital andaluza, nos podía servir de contraste con las restantes localidades en el sentido de ver hasta qué punto un centro rural depende y vive en relación con una urbe.

e) Alanís (Sevilla): Esta población ha sido seleccionada por ser un centro característico de la Sierra Morena, con población agrícola y ganadera que no alcanza los 3.000 habitantes.

f) Zahara de los Atunes (Cádiz): Pequeña población cuya característica más sobresaliente es el de poseer una economía pesquera, actualmente muy decaída, pero de una gran tradición, ya que desde el siglo XV se realizaba en sus costas una de las grandes almadrabas de esta costa.

g) Benaocaz (Cádiz): Otro pequeño núcleo de población de la Serranía de Cádiz, en la que se da una ganadería de montaña muy típica, con industrias recientes derivada de esa ganadería, embutidos y cueros.

h) Linares de la Sierra (Huelva): Población agrícola, pero con propiedad muy dividida y agricultura de huerta fundamentalmente. Esta población, que viene a ser características de la Sierra de Aracena, ha sido investigada por los esposos Collier, quienes amablemente han cedido copia de sus materiales para incluirlos en el proyecto de conjunto.

La excepción a las normas referidas, aunque precisamente para ratificarlas, va a ser la selección de la localidad de La Puebla del Río. El censo que toman como referencia es el de 1956. Por entonces, según la ficha conservada, contaba con 8929 habitantes, incluyendo 1300 jornaleros y 400 labradores; residentes en 721 viviendas, y aún quedaban 10 chozas en su casco urbano. A comienzo de los años sesenta, según los datos del INE, superaba ampliamente los 12000 habitantes, aunque acorde con los planteamientos del proyecto seguía manteniendo un carácter de población rural. Si bien la proximidad de una gran ciudad (Sevilla) vendría a confirmar (y así se comenta repetidamente en las fichas conservadas) la imposibilidad de conservar el espíritu propio de las otras localidades (campesinas) seleccionadas: de ahí su elección, confirmar la transformación radical que los modelos de vida urbana moderna ocasionaban en las “sociedades tradicionales” del mundo rural.

El resto de las localidades se atienen a la norma, aunque en el caso de Huelva, Gibraleón, al igual que La Puebla del Río, la cumplirían parcialmente manteniendo de hecho hasta la fecha de hoy una relativa importancia como cabecera comarcal. La razón estaría, además de en su inequívoca condición de sociedad campesina (se conserva una extraordinaria colección de fotografías de la localidad, feria de ganado, alfarería), en la presencia de esa minoría de “morenos”, igualmente reflejada en varias de las imágenes conservadas.

La pesca, en el caso de Zahara de la Sierra, también alteraría estos criterios. Pero en realidad las imágenes que se conservan son poco representativas de dicha actividad e incluso se igualan en número a las que reflejan la vida campesina de la población. Y lo mismo ocurre con las fichas, en las que lo que verdaderamente se trata de reflejar es la vida y valores de una sociedad (comunidad) rural sin más.

Zahara de los Atunes

E-I-C-3-b

El hijo del Titín frota con sebo los calzos
para que la barca se deslice mejor.

7147(2)-32



Imagen 9-10: Zahara de los Atunes. Fuente: Elaboración propia.

Y de la minería como motivación para la selección del Cerro del Andévalo nada sabemos. Con lo cual, prácticamente en todos los casos conocidos prima el ser comunidades campesinas.

De todas las poblaciones se hizo trabajo de campo, o al menos conservamos fichas y fotografías de Gibrleón, Villamanrique de la Condesa, La Puebla del Río, Zahara de los Atunes y Benaocaz. Los datos referentes a Linares de la Sierra fueron aportados, según se nos dice, aunque no se

han conservado los materiales, por Jorge y Jane Collier, antropólogos norteamericanos que por entonces estaban realizando trabajos de campo en aquella población. Y nada se ha conservado ni se guarda ninguna referencia del Cerro del Andévalo y Alanís.

4. EL MATERIAL CONSERVADO, ENTRE LA TEÓRICA Y LA PRÁCTICA

Si nos atenemos al marco teórico, no cabe duda de que los conceptos de comunidad (rural) y sociedad campesina van a ser referentes claves en sus unidades de análisis, siguiendo el camino iniciado en el caso de Andalucía por Pitt Rivers (1954)⁵.

Sin embargo, a la hora de la verdad, y como analizaremos más adelante, hasta la fecha de hoy no se ha dejado de debatir sobre estas comunidades rurales. Sobre lo que hay de verdad en lo que tantas veces se ha insinuado que no eran sino (en el tiempo de transición de los temas de estudio de la antropología) objetos de estudio que complementaban el de aquellas otras sociedades primitivas más lejanas, con el de “nuestros primitivos” más cercanos.

En la propia Memoria, al tiempo que se da cuenta de las razones históricas y socioeconómicas que han llevado a la marginalidad a buena parte del pueblo andaluz, el modo en cómo la “cultura” que lo caracterizaría es reflejada de forma ambivalente: al tiempo que se valora la tradición, los conocimiento, saberes y prácticas sociales preservados a través del tiempo, también se cuestiona alguna de las consecuencias que ello conlleva. La cultura puede convertirse en incultura, término, éste último, que se desliza en varias ocasiones en la Memoria al referirse a cuestiones relacionadas con la alimentación, sanidad, dejadez en el cuidado de los niños, o al propio concepto de “cultura popular”: *“Entendemos pues, que... es una cultura popular y rural, a la que se atienen, por lo tanto, las gentes del pueblo, no cultas, en el campo fundamentalmente”* (J. Alcina, 1964: 61).

Dicho lo cual, comparto plenamente para el caso de estudio, la sugerente interpretación que realiza J. Prat (1992: 38) de aquellos primeros estudios de comunidad, y que creo que en gran medida queda reflejada en el contenido de las fichas:

“Así, la elección de las pequeñas unidades de observación y análisis que aparecen en el corpus, favorecía, también, el encorsamiento casi sistemático de todos los autores hacia los tópicos y los temas de la vida tradicional y una notable recurrencia del ‘primitivismo’ bajo sus múltiples formas: ... el énfasis, en segundo lugar, por todo tipo de ‘supervivencias’, ‘vigencias’ y ‘survival’ que se observaban en el plano de la tecnología, en las formas de organización económica y social, en las formas de organización política local, y fundamentalmente en el sistema de valores, que sin exagerar, pienso que es el tema auténticamente estelar ...”.

El proyecto, por lo tanto, tenía como base de partida lo que iba quedando de una sociedad campesina, de sus usos y modos de vida, en la que pervivían viejas costumbres “tradicionales”.

5. Citado varias veces en la Memoria por su “magistral análisis de la estructura sociocultural de una comunidad rural”, y cuya monografía iba a ser “papeleteada”, para incluir los datos que aportaba entre las fichas del trabajo.

Con una mirada por parte de quienes llevaron a cabo el trabajo de campo no exentas de exotismo y rareza desde la perspectiva de la cultura urbana (moderna) de la que procedían, y siempre con la convicción de que era un universo social un tanto “atrasado” vinculado a un pasado en extinción. Así queda reflejado en comentarios que se escapan en algunas de las fichas conservadas, pero, sobre todo, en las temáticas dominantes, datos que se priorizan, e incluso en las miradas registradas en las fotografías. De hecho, en gran medida, el análisis de los contenidos de las fichas viene a reflejar no tanto las diferencias objetivas entre unas y otras poblaciones, como el peculiar modo en cómo fue abordado el trabajo de campo por las/os etnógrafas/os que lo realizaron y las prioridades en las temáticas seleccionadas.

Las fichas relacionadas con las cinco poblaciones, guardadas en tres ficheros, están clasificadas a partir de dos grandes categorías: Cultura Material y Sociología; subdivididas a su vez en numerosos apartados. Aunque, como no podía ser de otro modo, el contenido de estas fichas tiene con frecuencia un carácter transversal, por lo que podrían ubicarse en diferentes apartados.

La calidad e interés de la información es también muy dispar, dependiendo en gran medida del modo cómo fue abordado el trabajo de campo, y las prioridades que cada investigadora estableció a la hora de realizarlo. La información es muy variada, aunque con unos patrones compartidos. Las fichas referentes a la cultura material (Ergología) aportan información sobre viviendas e infraestructuras urbanas, actividades (pesca, caza, ganadería, agricultura, métodos de transporte, etc.), comercio e industrias locales, etc. Así como, aunque más escasa pese a la importancia que se le da en el Guion, información sobre relaciones laborales; dejando entrever tanto viejos usos como los cambios que se estaban produciendo.

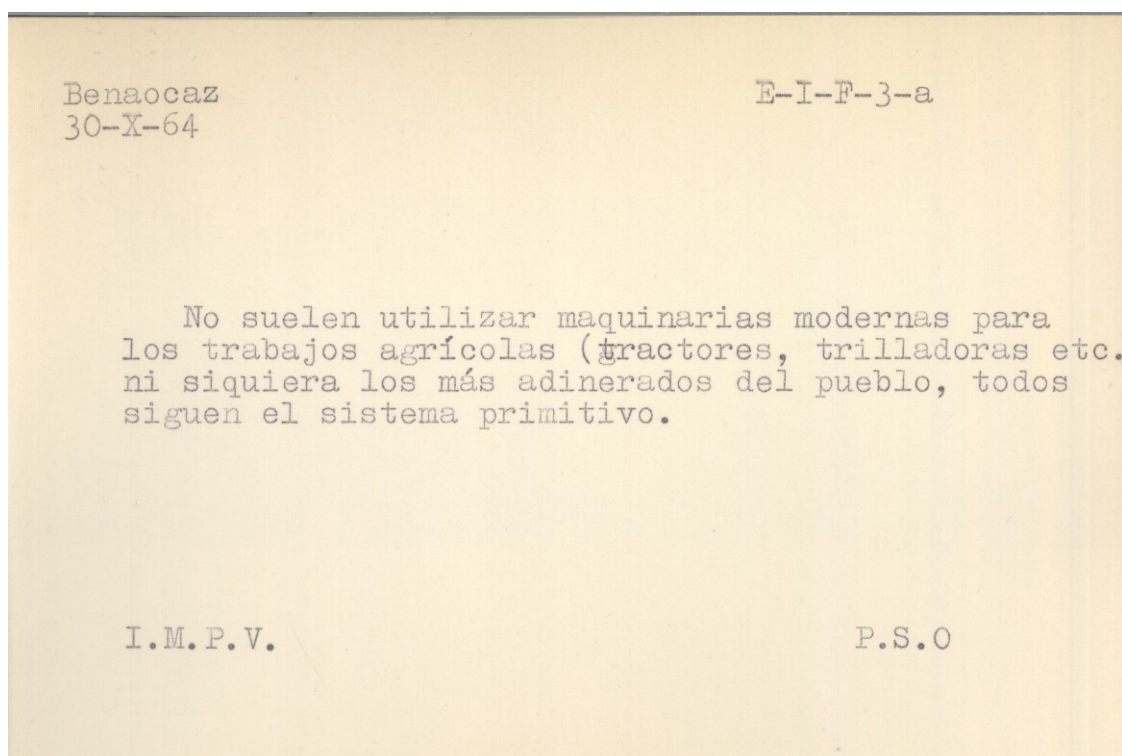


Imagen 11: Benaocaz, agricultura. Fuente: Elaboración propia.



Gibraleón
4.X.63

E-V-E

La carretera en el punto, donde está el fielato.
Son las 9 de la mañana y los hombres van al campo.

Foto nº 10

VCA

Imagen 12-13: Gibraleón. Fuente: Elaboración propia.

Pero indudablemente son las referentes a la Sociología y Animología, las más numerosas, las que revisten más interés; sobre todo en la medida que el paso del tiempo nos reflejan un mundo que empieza ya a costar trabajo imaginar.

Gibraleón
24.x.63

S-I-A-1-a

El paseo es una ocasión de trato. El paseo se hace en la plaza y en la plaza del bar Jardín. En invierno paseaban en el Zacatapón (era un baile) o en la carretera. Se paseaba y pasea todos los días, en verano de las 8 en adelante y en invierno hacia las 6: Antes se paseaba solo los domingos y ahora todos los días. Ahora se pasea también luego de misa. Antes se iba paseando y tomando el sol hasta la estación, al tren de las 6, para verse con los viajeros. Las reuniones eran en Carnaval, Navidad, en casas particulares para bailar. Para los Carnavales venía gente de Cartaya, Isla Cristina, San Juan, Trigueros, etc. No se hacen carnavales desde la guerra.

Se reúnen por clases sociales en las casas, pero el comingo de Resurrección hay baile en los casinos.

En el paseo los ricos y la clase media paseaban por la derecha de la plaza junto a los dos ayuntamientos y los pobres y morenos por la izquierda y el Mercado. No se solían mezclar y cuando se encontraban se sentían las pobres incómodas; si los ricos pasaban a su parte se encontraban como acorralados.

Cuando en el paseo una muchacha se colocaba en medio de sus amigas para no estar junto al muchacho que no era de su agrado eso significaba un no. Si le gustaba salían un tiempo juntos y luego pedía la entrada al padre, o a la madre viuda o al hermano mayor.

ABT

VCA

Imagen 14-15: Gibraleón, matrimonio. Fuente: Elaboración propia.

En este aspecto es de destacar por su interés en las fichas de la población de Gibraleón, en las que se transcriben tal cual los micro relatos aportados por los informantes, con toda su expresividad.

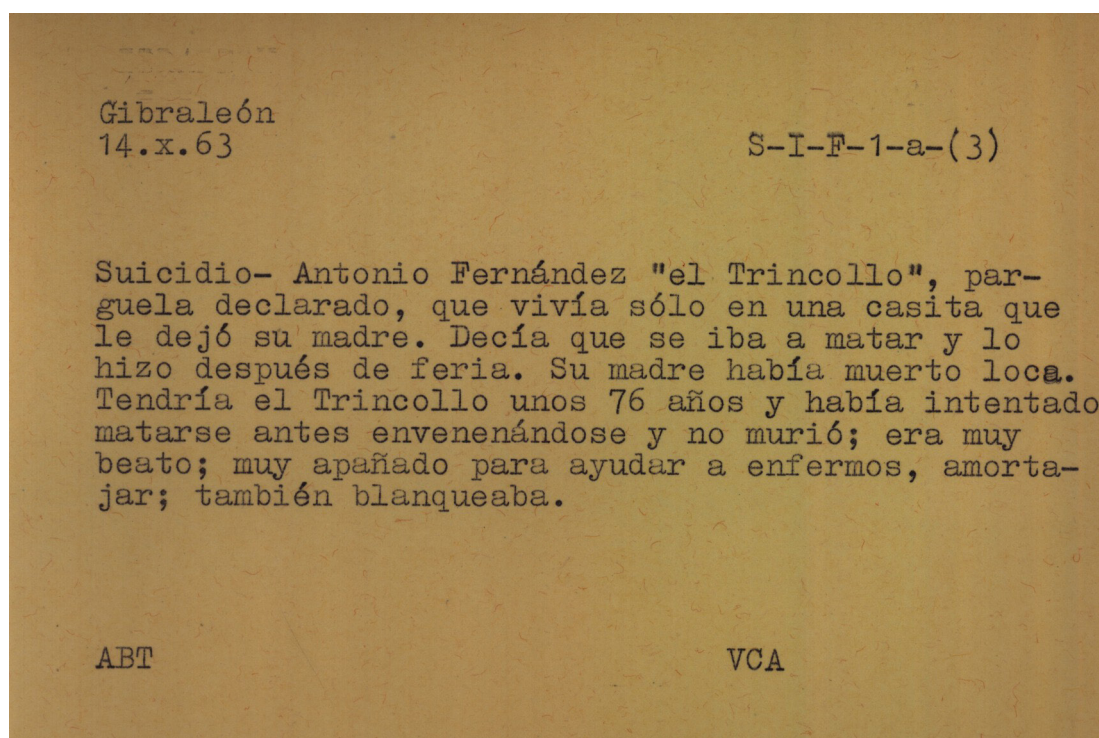


Imagen 16: Gibraleón, orden social. Fuente: Elaboración propia.

El Guion elaborado ocupa 86 páginas de la Memoria. Su pretensión holística de abarcar todo lo referente a la cultura material, creencias, y vida social de estas comunidades, hace que sea claramente inviable en su seguimiento detallado para la recogida de datos. Tal es así que, en la práctica, y como hemos indicado, se observan diferencias de unos a otros investigadores en qué apartados del mismo se priorizan, o sencillamente se tienen en cuenta. Aunque sí va a ser seguido a la hora de clasificar la información obtenida.

Sea como fuere, qué información se prioriza y cómo se registra constituye el interés de estas fichas, sobre todo a la hora de cotejarlas entre las diferentes comunidades. Centrándonos en los apartados de Sociología y Animología, indudablemente las fichas de más interés, no sorprende la priorización que se da a determinadas temáticas, acorde con la imagen esperada de aquella cultura tradicional de la que son depositarias las poblaciones seleccionadas.

Cuestiones heredadas en no pocos casos de un imaginario que cobró fuerza con el interés y recopilaciones de los folkloristas de finales del s. XIX y comienzos del XX. Y que continuará estando presente en algunos de los estudios de comunidad que por entonces se iniciaban en la propia Andalucía. Las costumbres vinculadas con la muerte y los rituales que la acompañan ocupan un papel destacado.

LA PUEBLA DEL RIO
19-X-63

S-I-F-13-e

Entierro: El cadáver a hombros de los familiares; lo llevan a la Parroquia donde le cantan un responso; a la Iglesia solo entran el féretro, familiares y amigos más íntimos, el cortejo (solo hombres) esperan a la puerta; cuando salen de la Parroquia todos a pie lo llevan al cementerio donde se procede al enterramiento que siempre se hace en la pared y en sentido horizontal solo a los ahorcados, ahogados, suicidas o hijos de padres desconocidos se entierran en el suelo, *en la Fosa Común*. Las mujeres permanecen mientras tanto en las casas rodeadas de las vecinas.

X.I.E.P.

Imagen 17: La Puebla del Río, orden social. Fuente: Elaboración propia.

Benaocaz
7-XI-64

S-I-F-13-c-(2)

Al cadáver se le amortaja con las mejores ropas que esa persona tenía: trajes, zapatos etc: incluso hay ancianas que tienen su buen traje sin estrenar para poderlo llevar de mortaja. La cabeza la apoyan sobre una almohadillita.

A.

P.S.O

Imagen 18: Benaocaz, orden social. Fuente: Elaboración propia.

Así como todo lo relacionado con el entorno familiar, sobre todo en los procesos de conformación: noviazgo, matrimonio (incluidas “otras formas de matrimonio” en referencia a viudez o uniones irregulares), apadrinamiento.

Gibraleón
3.II.64 S-I-A-1-g

Todavía se arreglan las bodas por interés por parte de la familia, y en general, los labradores se casan con las labradoras, los artesanos con las artesanas.

Los labradores no se casan (sino excepcionalmente) porque tenga alguna faltilla o sea muy viejo con muchacha pobre.

Hay más muchachas con hacienda que se casan con muchachos pobres, pero porque tienen una carrera.

Los artesanos también buscan el interés.

Clas media- las muchachas no tienen novio casi ninguna y los muchachos tampoco.

...

Los braceros son los únicos que se pueden decir se casan por amor, y no hay chicas sin novio en esta clase.

ABT VCA

Imagen 19-20: Gibraleón, matrimonio. Fuente: Elaboración propia.

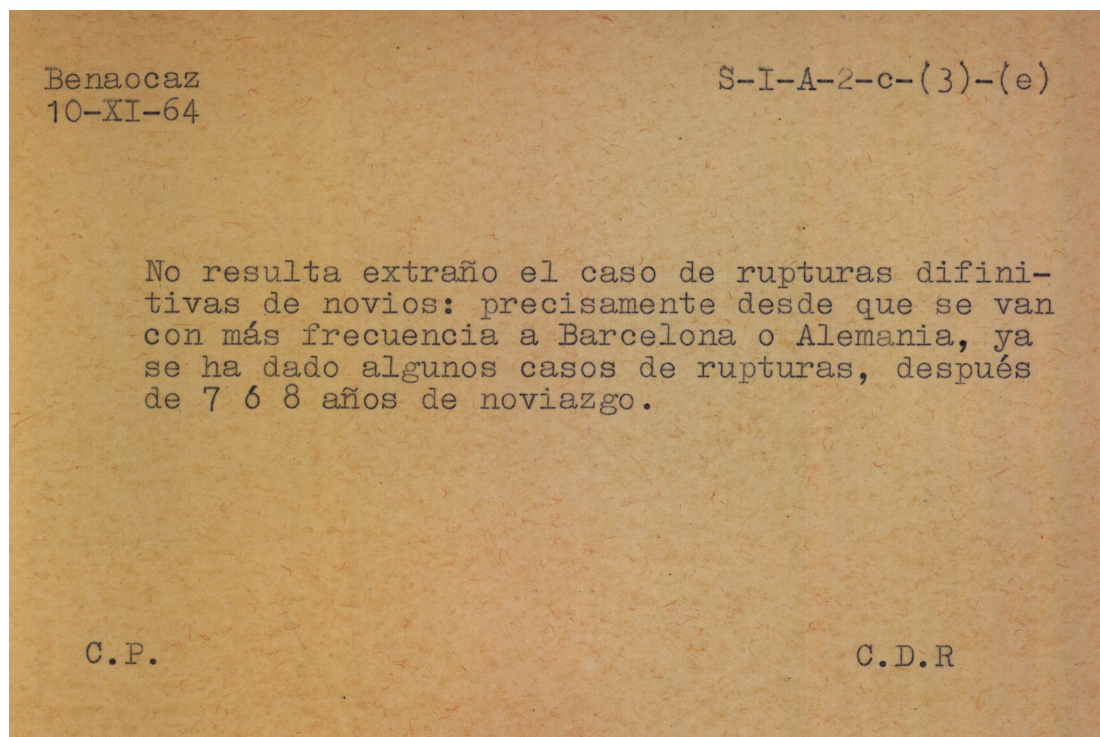


Imagen 21: Benaocaz, matrimonio. Fuente: Elaboración propia.

Sin olvidarnos de la omnipresente cuestión de los mote o apodos, que vendrían a recrear en algunos casos el imaginario de familias extensas a modo de clanes familiares como referentes locales; lo que no significa, como también se recoge en los textos, que su uso generalizado suponga una plena aceptación, sobre todo entre los sectores sociales privilegiados. En todo caso, el interés que suscita entre los investigadores queda reflejado en las propias fichas e imágenes, en las que recogen con frecuencia los apodos de las personas a las que se refieren los informantes entrevistados.

Villq.
agosto 63

S-I-C-7-b-(2)

El apodo está totalmente admitido y nadie se ofende ante él, a pesar de que hay apodos con sentido literal muy peyorativo (2el bicho") o muy cómicos ("Zaragata", "Pajarona" o "Parajona"...).

Hay easos aislados de familias venidas económicamente a más, que tratan de borrar formas y usos del pasado, tales como el apodo y que se molestan si se enteran que lo utilizan para identificarles.

o.d.

XAJN

Imagen 22: Villamanrique, familia nuclear. Fuente: Elaboración propia.

Otras cuestiones más de ámbito cotidiano, doméstico, y que hoy podríamos considerar irrelevantes, ocupan no obstante el contenido de muchas de estas fichas e incluso fotografías. Tal es el caso de usos gastronómicos, comensalismo, ajuares de las viviendas o también indumentaria.



La Puebla del Río
Verano 1963

E-II-C-3-a-(2)-(b)

Vestido típico de las ancianas. Todas visten de negro, una bata holgada, un delantal, medias gruesas negras y zapatillas de paño. Obsérvese el típico pañuelo que lleva anudado ala cabeza de crespon negro.

Imagen 23-24: La Puebla del Río. Fuente: Elaboración propia.

En su conjunto, el material conservado, aún en su fragmentación y en muchos casos anecdotismo, nos muestra una imagen caleidoscópica de un mundo que refrendaría la existencia buscada de una cultura tradicional (folk) anclada en el tiempo. De este modo, nos van a aparecer referenciadas las diferencias de clase (que no conflicto), ciclos de vida descritos sobre todo desde la perspectiva de la infancia y ancianidad (además de los ritos de paso priorizados vinculados con el matrimonio y la muerte). Así como determinados valores dominantes que, tamizando el contenido del material, son referidos en muchos contextos, tales como el patriarcalismo de unas sociedades donde las mujeres ocupan claramente un papel subordinado.

Ahora bien, pese al interés que recibe en el Guion el capítulo dedicado a Animología (cultura espiritual), la temática tiene relativamente poca presencia, salvo en lo referente a supersticiones y curanderismo.

Gibraleón
18.XII.63

A-III-B-1-a

Hechizos. Catalina la Jarenita. Matilde estaba mala con la pleura y Catalina dijo que la curaba, pero era una tragona. Curaba en la parte de la espalda del pulmón tocándole y haciendo cruces y recitaba: "Espíritu malo vete de aquí, que el Sagrado Sacramento murió por ti, y si no te quieres ir porque has pecado, vete por Jesús Sacramentado".

Venía todos los jueves, porque ese era el día de curar la pleura. (La había cogido de dibeledad durante la enfermedad del suegro, pues como lo tenía que limpiar le daba mucho asco las espectoraciones, se quedaba sin comer y se puso muy débil). La curó D. Plácido en el dispensario.

...

La curandera le echó un maleficio porque no le había hecho caso, el cual cayó sobre su hijo el que se ahogó. Fue así. Matilde tiene una hermana loca llamada Pepa, que estando con ella (luego de pasar 3 meses en la Morana y ponerse peor y se la llevó a casa). Pepa tenía la manía que el primer Ramoncito era hijo suyo y en un arrebató lo quiso tirar al pozo. Catalina llevó a mal que no le llevara a su hermana para que la curara, sabiendo que ella curaría como a ella la pleura (ella sabía que era mentira), y M. para zafarse le dijo que era Pepa la que no quería. Catalina un día le dijo en la plaza cuando estaba vendiendo cacharros que su hijo se le desgraciara. Y así fue que se ahogó.

MTPe.

VCA

Imagen 25-26: Gibraleón, creencias. Fuente: Elaboración propia.

Revisadas en su conjunto, no deja de extrañar algunas carencias e incluso contradicciones con respecto al marco teórico expuesto en la Memoria. En la presentación de esta se dice expresamente que se han alcanzado los objetivos previstos (¿trabajo de campo?), por lo que la prórroga solicitada lo era para perfeccionar y elaborar adecuadamente los datos acumulados; aventurándose, en consecuencia, algunas de las conclusiones previstas.

Pero en las fichas, al menos en las conservadas, apenas si hay referencia a algunos de los aspectos más ponderados en las reflexiones recogidas en dicha Memoria, sobre todo en relación con lo manifestado en el capítulo de Teoría general sobre Andalucía Occidental. No hay prácticamente información en la que apoyarse para un análisis que corrobore lo dicho sobre individualismo y asociacionismo, la relación entre clases sociales (incluido el particular señorialismo que las condiciona) o sobre el peculiar modo de expresar el sentimiento religioso. La religiosidad popular, y en general todo lo que tiene que ver con ella de ambiente festivo y el trato y humanización que reciben las imágenes, reseñado especialmente entre las características más destacables de la cultura popular andaluza, apenas si tiene presencia, tanto en los textos como en el material fotográfico conservado⁶.

A MODO DE CONCLUSIÓN, ENTRE LA REALIDAD Y LA TEORÍA

Dicho lo cual, textos e imágenes no harían sino corroborar la peculiar mirada pretendida en la propia base teórica del proyecto, de registrar colectividades depositarias de una cultura tradicional en riesgo de desaparición. Una cultura en la que, a su vez, predominaría el mundo campesino.

Tal y como hemos indicado, se trató del estudio de una subárea cultural andaluza, por lo que rebasaría el estudio de comunidades propio de la época. Las que fueron seleccionadas lo serían como unidades de observación, o al menos así parece quedar reflejado en la metodología recogida en la Memoria.

Pero queda la duda de si no se trataba de una suma de comunidades, dada la pretensión de la recogida de datos holística que se pretendía en cada una de ellas, sin priorizar o delimitar las temáticas relacionadas con las hipótesis de partida que podemos rastrear en el capítulo sobre Teoría General sobre Andalucía Occidental.

En todo caso, los conceptos de comunidad y sociedad/cultura campesina, así como de cultura tradicional, son incuestionablemente dominantes. Estamos en un periodo, por razones ya expuestas, en el que el concepto de comunidad rural (campesina) tienen una considerable significación; aunque no siempre quede claro si son unidades de análisis en sí mismas, o unidades de observación en las que analizar diferentes aspectos relacionados con aquella cultura tradicional en proceso de transición. Andalucía va a ser prolífica en este campo de estudio por estas fechas (Carvajal, 2021). Además del trabajo “pionero” de Pitt Rivers (1954), estarían los de I. Moreno (1972), E. Luque (1974), o P. Navarro (1979).

6. Solo se han conservado imágenes de la fiesta del Corpus en Villamanrique, y algunas otras, poco representativas, en La Puebla del Río. Aunque, al menos los rituales en torno a la Virgen del Rocío, varias veces citados en la Memoria, debieron ocupar un lugar destacado en este trabajo. Además de referirse entre las razones por las que se seleccionó Villamanrique de la Condesa, en los perdidos anexos de la Memoria se cita un mapa de la lámina 4 en la que estarían recogidos los caminos que hacían las hermandades de Almonte, Moguer, Gibraleón, La Palma del Condado, Pilas, Triana, Villamanrique y Rota. Además de 108 diapositivas perdidas de la romería de 1964, relacionadas, salvo 5 que lo son de la Hermandad de Huelva, con la Hermandad de Gibraleón.

La centralidad de los estudios de comunidad, junto al del campesinado, ha hecho que se les considere como los objetos de estudio fundamentales en el desarrollo de lo que se ha dado en llamar el Primer Periodo de la implantación institucional de la antropología en España. Tanto es así que, siguiendo de nuevo el trabajo de J. Prat (1992), dicho periodo concluiría simbólicamente en 1972, tomando como referencia la *Primera reunión de antropólogos españoles* celebrada en Sevilla. Buena parte de la sección de Etnología y Antropología Social de sus actas (Jiménez, 1975) tienen por temática la problemática de las unidades de análisis que predominaban en los estudios etnológicos, y dentro de ellas, la prioridad que se había dado a las comunidades rurales. Algunos de los textos las cuestionan radicalmente como tales unidades de análisis (Contreras y Terradas, 1975; Frigolé, 1975); pero en otros casos no queda tan claro, aventurándose incluso a aportar nuevas definiciones de las mismas (véase el extracto de cita siguiente), e incluso de plantear nuevas clasificaciones, aun reconociendo la complejidad y diversidad de situaciones que pueden darse en España (Palerm, 1975):

“cabe entender como tal un ‘un grupo local’ integrado por personas que comparten un territorio o comarca bien definidos y que están ligadas por lazos de intimidad y convivencia personal participando de una herencia cultural común. Los miembros de una comunidad pueden constituir un grupo más o menos numeroso y están ligados por el lazo de parentesco, convivencia e intereses comunes, lo que les da el sentimiento de participar en un destino común” (Gómez, 1975: 193).

Pero en lo que sí hay concordancia en todos los autores referidos es en la crítica al patrón, al enfoque funcionalista dominante, que se había aplicado a aquellas comunidades campesinas, con unos rasgos que nos remiten a los criterios de selección que fueron adoptados en el proyecto: aislamiento, tradicionalismo, estabilidad y equilibrio de su estructura social, reducido tamaño demográfico, etc.

En contraposición, además de su rechazo como unidades de análisis, se hará especial hincapié en el hecho de que no se pueden explicar estas sociedades campesinas (comunidades), sin su correlación con las sociedades urbanas. Que lo rural y no rural son parte de la misma realidad; y que las transformaciones y el dinamismo social es inherente al propio hecho cultural, incluidas las sociedades rurales. Tanto es así, que serían razones exógenas las que explicarían tanto las permanencias como las transformaciones de estas sociedades/comunidades rurales/campesinas, y no el aferrarse a unas tradiciones mantenidas al margen de los procesos sociales (Mira, 1975: 219).

Así pues, si no su cuestionamiento, al menos la compleja problemática que conlleva su elección como unidades de análisis es casi contemporánea al tiempo que se están realizando estos estudios de comunidad, además de por todo lo dicho con anterioridad, por el limitado grado de representatividad que tienen en el contexto de la cultura de la que forman parte dado su escasa entidad demográfica, o los criterios que se seguían en la selección de las mismas (Moreno, 1972b).

Otra cosa es que el tema haya quedado zanjado. Pío Navarro, autor de una de las monografías citadas, volverá a retomar el tema años después, precisamente con ocasión de un evento no menos simbólico que aquel Primer encuentro de antropólogos españoles en Sevilla en 1972: otro Primer encuentro (y por ahora último) de antropólogos, en esta ocasión andaluces, celebrado en Jerez de la Frontera en 1982. En su ponencia (Navarro, 1984), tras considerar la polémica sobre estos estudios de comunidad como algo estéril, analiza las varias decenas de definiciones del concepto de comunidad (rural) que se han hecho desde los años cincuenta del pasado siglo, recogiendo incluso un considerable número de estas definiciones en el apéndice de su texto, para terminar por apuntar cuáles serían los rasgos más sobresalientes que las caracterizaría, y que vendrían a ser una quincena:

“residencia común, continuidad temporal, relaciones sociales (interindividuales, estructurales e institucionales), pequeñez, homogeneidad, aislamiento, autonomía, autosuficiencia, vida social completa, homogeneidad, consenso cultural, representaciones colectivas, autoidentificación, cohesión, separación del resto y capacidad de acción [y concluye que] Lo que sí parece haber son comunidades que, entendida con un criterio amplio, serían ‘agrupaciones organizadas y estables de personas en un territorio determinado, cuyos componentes tienen una relativa homogeneidad cultural y de formas de vida en las cuales pueden cubrir unas necesidades materiales, sociales y morales como para desarrollar una vida humana con cierta plenitud’” (1984: 63 y 66).

Pero una vez afirmada su existencia, ello no implica su validez como objeto de estudio en sí, como unidades de análisis: *“Sin embargo, la necesaria flexibilidad de la definición le resta valor a la comunidad como concepto teórico; convirtiéndolo en un instrumento analítico impreciso y, por tanto, carente del rigor científico necesario”*. Las razones del porqué –*“El concepto analítico y operativo de comunidad no existe y con este tipo de herramientas es imposible construir teorías”* (1984:81)- las irá desgranando a lo largo del texto. Y sin embargo *“en todo caso, los estudios de comunidades están plenamente justificados”* (1984:82), tanto por la extraordinaria diversidad y riqueza cultural de los núcleos de población rurales dispersas por los campos españoles, como por lo que supone de experiencia personal y profesional para los antropólogos/as que lo abordarían.

Para concluir, añadir un nuevo dato, más que anecdótico significativo, en cómo debió de ser percibido y valorado (desvalorado) con el paso del tiempo la problemática en torno a este concepto de sociedad campesina entre los investigadores participantes en el proyecto. El profesor A. Jiménez, tal y como hemos indicado, aunque no citado en la Memoria entre los participantes en el proyecto, sí sabemos por palabras del propio J. Alcina (1989) que desempeñó un papel relevante en el mismo, y que son suyas las fichas del trabajo de campo realizado en Villamanrique de la Condesa (Agudo, 2022). Sin embargo, es muy parca (Jiménez y Suñé, 1978), por no decir inexistente, al menos que yo conozca, las referencias que hace al interés que hubiera podido tener su participación en este proyecto en el devenir de su carrera profesional.

Es más, cuando apenas 15 años después escriba su monografía *Biografía de un campesino andaluz* (1978), considerada por el propio Alcina como un libro “en el que se hace por primera vez en España un ensayo de antropología biográfica o de historia oral”, no aparece en ella ninguna referencia a esta experiencia del pasado; pese a que fue en “Villamanrique de la Condesa, allí donde se iniciaron sus primeros trabajos dentro del proyecto [Etnología de Andalucía Occidental] del que hemos tratado en estas páginas”. (Alcina, 1989: 88). Ni por supuesto entra en el debate acerca de la problemática de los estudios de campesinado o de las comunidades rurales como objeto de estudio. Antes bien, no solo no rememora ningún pasado, sino que considera que Villamanrique carece de cualquier representatividad en este mundo rural-campesino:

“[Villamanrique] no entra ni encaja claramente en ninguno de los modelos o tipos que hasta ahora poseemos sobre los pueblos españoles, cosa que no me ha sorprendido en absoluto. Puedo asegurar que Villamanrique no es un caso aberrante o extraño, porque por fuera y por dentro (es decir, en su apariencia física y en las estructuras y comportamiento de su población) el visitante no encuentra nada sorprendente o raro. Es uno de tantos pueblos como hay en España, que se parece a primera vista enormemente a otros muchos pueblos de su región y de su comarca” (Jiménez, 2014: 202).

En ello quedaría la cuestión. Queda preguntarnos por qué los resultados de este proyecto (material fotográfico, fichas, propuestas teórico-metodológicas) han sido olvidados durante más de cincuenta años, pese al carácter pionero del enfoque antropológico desde el que se realizó. Y qué hubiera supuesto su publicación en el contexto no solo de la incipiente antropología andaluza de entonces, sino de la propia construcción del imaginario de la cultura andaluza.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agudo Torrico, J. (2021) “Etnología de Andalucía Occidental (1963). Memoria inacabada de un pasado no muy lejano”. *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía*. 53: 169-204. .
- Agudo Torrico, J. (2022) “Villamanrique en el proyecto de investigación Etnología de Andalucía Occidental”, en Juan Agudo Torrico *et al.* (coords.), *Historia de Villamanrique. Un pueblo de La Marisma: su gente, tradiciones, fiestas y costumbres*. Sevilla: Diputación de Sevilla, pp. 15-58.
- Aguilar Criado, E. (1993) “Del folklore a la antropología en Andalucía: 1881-1993. Balance de un siglo de continuidades y discontinuidades”. *El folk-lore andaluz*. 10: 91-118.
- Aguilar Criado, E. (1996) “Los campesinos”, en Joan Prat i Carós y Ángel Martínez Hernáez (coords.) *Ensayos de antropología cultural: Homenaje a Claudio Esteva Fabregat*. Barcelona: Ariel, 114-127.
- Alcina Franch, J. (1964) *Memoria acerca del trabajo de investigación sobre “Etnología de Andalucía Occidental”*. Inédita.
- Alcina Franch, J. (1989) “Etnología de Andalucía occidental: Un proyecto de investigación veinte años después”. *El folk-lore andaluz*, 3: 79-90.
- Alcina Franch, J. (1994) “Guía para la obtención de datos etnográficos”. *Demófilo. Revista de Cultura Tradicional*, 12: 125-176.
- Arguedas, J. M. (1968) *Las comunidades de España y del Perú*. Lima: Universidad de San Marcos.
- Carvajal Contreras, M. A. (2021) “La antropología andaluza en el contexto de las antropologías mediterráneas”. *ANDULI. Revista Andaluza de Ciencias Sociales*, 20: 17-34.
- Contreras, J., e I. Terradas (1975) “Representatividad y significatividad cultural de la comunidad en función del trabajo de campo”, en A. Jiménez (ed.), *Primera reunión de antropólogos españoles*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 163-176.
- Frigolé Reixach J. (1975) “Algunas consideraciones sobre las unidades de análisis cultural”, en A. Jiménez (ed.), *Primera reunión de antropólogos españoles*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 177-192.
- Foster, G. M. (1962) *Cultura y conquista: la herencia española en América*. Xelape: Universidad veracruzana.
- Gómez Taberna, J. M. (1975) “La comunidad rural ante la vocación del antropólogo”, en A. Jiménez (ed.), *Primera reunión de antropólogos españoles*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 193-200.
- Jiménez, A. (ed.) (1975) *Primera reunión de antropólogos españoles*. Sevilla: Universidad de Sevilla.

- Jiménez, A. (ed.) (2014 [1978]) *Biografía de un campesino andaluz. La historia oral como etnografía*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Jiménez Núñez A, y B. Suñé Blanco (1978) “Comunicación y dependencia del exterior en un pueblo de Andalucía”. *Perspectivas de la Antropología española*, 237-255.
- Luque Baena, E. (1974) *Estudio antropológico social de un pueblo del Sur*. Madrid: Tecnos.
- Moreno Navarro, I. (1971) “La antropología en Andalucía. Desarrollo histórico y estado actual de las investigaciones”. *Éthnica*, I: 107-144.
- Moreno Navarro, I (1972) *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía*. Madrid: Siglo XXI.
- Moreno Navarro, I (1972b) “El trabajo de campo etnológico en España y el problema de la elección de comunidad”. *Éthnica*, 3: 221-240.
- Navarro Alcalá Zamora, P. (1979) *Mecina: (la cambiante estructura social de un pueblo d la Alpujarra)*. Madrid: CIS.
- Navarro Alcalá Zamora, P. (1984) “Los estudios de comunidad: posibilidades y limitaciones metodológicas”, en S. Rodríguez Becerra (ed.), *Antropología Cultural de Andalucía*. Sevilla: Junta de Andalucía, pp. 61-83.
- Palerm, J. V. (1975) “Notas para una tipología de comunidades rurales”, en A. Jiménez (ed.) *Primera reunión de antropólogos españoles*. Sevilla: Universidad de Sevilla, pp. 225-241.
- Prat i Carós, J. (1992) *Antropología y Etnología. Las Ciencias sociales en España. Historia inmediata, crítica y perspectivas*. Madrid: Editorial Complutense.
- Redfield, Robert (1947) “The Folk Society”. *The American Journal of Sociology*, 52(4): 293-308.
- Redfield, Robert (1956) *Peasant Society and Culture*. Chicago: Chicago University Press.
- Rivers, J. P. (1954) *The People of the Sierra*. London: George Weidenfeld & Nicholson.
- Steward, J. H. (1955) *Teoría y práctica del estudio de áreas. Manuales técnicos, vol. 2*. Washington: Unión Panamericana.

PROCESOS DE PATRIMONIALIZACIÓN, TURISMO DE BASE LOCAL Y SOSTENIBILIDAD. EL CASO DE EL CASTILLO (RÍO SAN JUAN, NICARAGUA)

HERITAGE PROCESSES, LOCALLY BASED-TOURISM AND SUSTAINABILITY. THE CASE OF EL CASTILLO (SAN JUAN RIVER, NICARAGUA)

Antonio Luis Díaz Aguilar
Universidad Pablo de Olavide

RESUMEN

En las últimas décadas hemos asistido a cambios importantes en los procesos de patrimonialización y en la evolución del propio concepto de patrimonio. A los procesos de activación patrimonial, antes circunscritos a la labor de técnicos y académicos, se han incorporado nuevos agentes, desde grupos empresariales hasta colectivos integrantes de movimientos sociales. En las Ciencias Sociales es cada vez más compartida la concepción del patrimonio como construcción social y como proceso, observándose asimismo una convergencia de las dimensiones cultural y natural en su conceptualización, incorporándose en los últimos años la noción de sostenibilidad. En este artículo proponemos el uso del concepto de resiliencia socioecológica para analizar en qué medida los procesos de patrimonialización generan, mantienen o merman la sostenibilidad de un socioecosistema. Como ejemplo de su operativización presentamos el caso de El Castillo, una localidad del sur de Nicaragua, cuyo proceso puede ser definido como positivo, ya que la patrimonialización llevada a cabo y el desarrollo de un turismo de base local basado en los elementos patrimonializados han contribuido al reforzamiento de los factores que componen la resiliencia social y en buena medida ecológica de este socioecosistema, contribuyendo con ello a su sostenibilidad socioecológica.

Palabras clave: Procesos de patrimonialización; Sostenibilidad; Resiliencia socioecológica; turismo de base local; El Castillo.

ABSTRACT

In recent decades we have witnessed important changes in heritage processes and in the evolution of the concept of heritage itself. The processes of heritage activation, previously confined to the work of technicians and academics, have been joined by new agents, from business groups to collectives belonging to social movements. In the Social Sciences there is a general consensus in conceiving heritage as a social construction and as a process, and there is also a convergence of the cultural and natural dimensions in its conceptualisation, with the notion of sustainability being incorporated in recent years. In this article we propose the use of the concept of socio-ecological resilience to analyse the extent to which heritage processes generate, maintain or undermine the sustainability of a socio-ecosystem. As an example of its operationalisation, we present the case of El Castillo, a locality in the south of Nicaragua, whose process can be defined as positive, since the heritageisation carried out and the development of locally based tourism based on the heritage elements has contributed to the strengthening of the factors that make up the social and, to a large extent, ecological resilience of this socio-ecosystem, thereby contributing to its socio-ecological sustainability.

Keywords: Heritage processes; Sustainability; Socio-ecological resilience; Locally-based tourism; El Castillo.

INTRODUCCIÓN

Desde la década de 1990 puede observarse un incremento exponencial a escala mundial de procesos patrimonializadores de naturalezas y culturas, donde la definición, demarcación, protección, conservación y difusión de los denominados bienes culturales y/o naturales supuestamente habrán de servir al desarrollo de los territorios donde se encuentran dichos bienes que son patrimonializados. Desarrollo etiquetado como sostenible y vinculado fundamentalmente al impulso o al fomento del turismo.

Esta locura (Jeudy, 1990) o efervescencia patrimonial (Quintero, 2009) hay que entenderla en el contexto de mundialización económica, globalización mediática, expansión de la industria del ocio, crisis ecológica, transformaciones vertiginosas en el mundo tecnológico y comunicacional y de las reactivaciones identitarias locales. Los procesos patrimonializadores se desenvuelven actualmente en el marco del neoliberalismo económico, donde las áreas en crisis o “emergentes” buscan la “solución” en las naturalezas o culturas patrimonializadas, que, entendidas como recursos, justifican propuestas de “desarrollo”, la mayoría de las ocasiones precedidas de intervenciones públicas, las cuales,

desde criterios racionalistas y burocráticos, planifican, ordenan y definen estos espacios o hechos (Córdoba y García, 2010). Procesos patrimonializadores que se han convertido en nuestra contemporaneidad en una de las modalidades principales de producción cultural, emergiendo como elemento principal de lo que algunos autores denominan una economía política cultural (Del Mármol *et al.*, 2010), cada vez más insertada en procesos de gobernanza neoliberal (Cortés Vázquez, 2018).

En paralelo a esta proliferación patrimonialista hemos asistido, por una parte, a la aparición, más allá del ámbito exclusivamente “experto”, de nuevos agentes que participan en estos procesos y, por otra, a una evolución del concepto de patrimonio, más social, abierto y complejo (Agudo, 1999; Ariño, 2002; Santamarina, 2005b, Pereiro y Prado, 2021). Entre los cambios observados podemos apuntar una creciente confluencia de las dimensiones naturales y culturales en los procesos de patrimonialización y en relación con esto, el recurso a la idea de sostenibilidad, tanto como eje analítico como justificación política.

En este texto ponemos el foco de análisis en la relación entre patrimonio y sostenibilidad, proponiendo para ello el uso del concepto de resiliencia socioecológica en el marco interpretativo de los socioecosistemas (SES por sus siglas en inglés) a partir del estudio de caso de El Castillo, localidad nicaragüense situada en el Río San Juan. Entendiendo la resiliencia socioecológica a la vez como un indicador de sostenibilidad y un factor clave en conseguirla (Ruiz, 2011; Escalera y Ruiz, 2011), el proceso estudiado puede definirse como positivo, ya que la patrimonialización llevada a cabo y el desarrollo de un turismo de base local¹ de carácter complementario con otras actividades económicas, basado en los elementos patrimonializados, ha contribuido al reforzamiento de los factores que componen la resiliencia social y en buena medida ecológica de este socioecosistema, contribuyendo con ello a su sostenibilidad socioeconómica y ecológica.

1. El turismo de base local es una modalidad de organización de la actividad turística que presenta una serie de características particulares: a) Propiedad y control sobre los recursos que se usan en torno a la actividad turística, aplicable asimismo a la infraestructura directa o indirectamente turística; b) Participación local en los procesos de planificación de la actividad turística, así como en los procesos y decisiones que tengan que ver con su desarrollo una vez puesta en marcha; c) Control local sobre la gestión y administración de los negocios turísticos, con mención especial a la generación y reparto de beneficios de la actividad turística. Dichos beneficios deben repercutir en el conjunto de la comunidad, independientemente de la participación directa de sus miembros en el negocio turístico; d) La actividad turística se conforma como complemento de la economía local y familiar; el turismo no debe erigirse en monocultivo económico, ni alcanzar el carácter de exclusividad. En ningún caso la actividad turística debe perseguir la acumulación de capital como objetivo en sí mismo; e) Carácter híbrido: la actividad turística articula la racionalidad del mercado (intercambio y beneficio económico) con la lógica comunitaria (reciprocidad y equidad) a través de diferentes interfases organizativos e institucionales. Esto permite desarrollar una cierta economía moral en torno al turismo. La actividad turística propiciará la construcción de comunidad, entendida esta como la generación sostenida de acción colectiva para perseguir objetivos comunes y la potenciación de relaciones de reciprocidad (Ruiz, 2021: 8-9).

1. LA CONVERGENCIA DE LO CULTURAL Y LO NATURAL EN LAS CONCEPTUALIZACIONES DEL PATRIMONIO Y LA INCORPORACIÓN DE LA SOSTENIBILIDAD

Actualmente es compartida la concepción del patrimonio como un producto de la modernidad. En este sentido y en correspondencia con sus fundamentos ontológicos, la idea de patrimonio se construyó en buena medida en contraposición a la de naturaleza. Frente al patrimonio del ámbito de las producciones artísticas, monumentales, arqueológicas, basado en criterios academicistas y elitistas como los de antigüedad, excepcionalidad y calidad, las primeras inquietudes relativas a la conservación de la naturaleza tuvieron lugar prácticamente en la misma época que las referidas al patrimonio cultural, el último tercio del siglo XIX. E igualmente estas respondían tanto a intereses elitistas (estéticos, cinegéticos, recreativos), como a una cierta voluntad romántica, al estilo del viejo coleccionismo, de crear museos naturales en la “naturaleza”, representando los inicios de la patrimonialización medio ambiental, al impulsar espacios acotados como fuente de contemplación y cultura (Santamarina, 2005b: 32-33).

No será hasta bien avanzada la segunda mitad del siglo XX cuando se vislumbre un punto de ruptura de dicha dicotomía. La Comisión Franceschini (1964-67) definió al bien cultural como “todo bien que constituya un testimonio material dotado de valor de civilización” y estableció la categoría de bienes ambientales (textualmente: *I beni culturali ambientali* de carácter paisajístico y urbanístico), junto a la de bienes arqueológicos, artísticos e históricos, archivísticos y librarios. Estas definiciones y su alcance conceptual fueron ratificadas por la doctrina Giannini pero fundamentalmente serán moduladas y difundidas por la UNESCO en sucesivos foros y documentos internacionales, sobre todo a partir de la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural, celebrada en París en 1972. En esta convención se instituye el Comité del Patrimonio Mundial y se comienzan a confeccionar las listas de los bienes que tienen un interés excepcional y un valor universal. Tanto cultural como natural, lo que significa que en este Patrimonio Mundial se unen las nociones de cultura y naturaleza. Entre los bienes culturales se encuentran los monumentos, los conjuntos (arquitectónicos) y los lugares; entre los bienes naturales están los monumentos naturales (formaciones físicas y biológicas), las formaciones geológicas y fisiográficas y los lugares naturales y las zonas naturales estrictamente delimitadas. Es preciso detenerse en la definición de lugares: “*obras del hombre y obras conjuntas del hombre y de la naturaleza, así como las zonas, incluidos los lugares arqueológicos, que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista histórico, estético, etnológico o antropológico*”. Su importancia radica en la relación establecida entre las dos dimensiones y en la explicitación del valor antropológico, dos cuestiones que van a ser desarrolladas en posteriores cartas y convenciones internacionales (Agudo, 1999; Santamarina, 2005; Quintero, 2009).

Una de las más relevantes fue la Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano de 1972 en Estocolmo, de donde surgió el Programa de las Naciones Unidas para el Medio Ambiente (PNUMA). Un año antes, este organismo, junto a la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN), creó el programa MAB (Hombre y Biosfera) para fomentar una relación equilibrada entre la humanidad y el medio ambiente. A partir de dicho programa se constituyó la red internacional de “Reservas de la Biosfera”, que pretendía –y pretende– conciliar la conservación de la biodiversidad y el mantenimiento de los valores culturales. En 1987, en la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo, se discutió el informe Brundtland (Nuestro Futuro Común) donde se acuñó el denominado “desarrollo sostenible”, sobre el que giraron las principales discusiones. Este informe marcará a nivel discursivo las siguientes cumbres y conferencias internacionales, adquiriendo esta noción una posición central. Así, en la Conferencia de las Naciones Unidas de Río de Janeiro (1992), además de iniciarse las conversaciones para futuros tratados sobre el cambio climático y de firmarse el Convenio sobre la Diversidad Biológica, se confeccionó el Programa 21, un plan de acción mundial para promover el desarrollo sostenible. A esta conferencia le sucedieron otras tres cumbres mundiales sobre el Desarrollo Sostenible (2002, 2012 y 2015) y de esta última nacerá la actual Agenda 2030 para el Desarrollo Sostenible (Dag Hammarskjöld, s/p).

Teniendo en cuenta estos documentos internacionales, a los que pueden añadirse otros como el Convenio del Paisaje (2000) del Consejo de Europa, en el que se contempla la protección de sus componentes naturales y culturales atendiendo a sus interconexiones y diversidad, podemos ver, al menos sobre el papel, una progresiva integración o vinculación desde lo definido como patrimonio natural con sus dimensiones culturales y, de la misma forma, desde el patrimonio cultural con sus facetas ecológicas y ambientales. De hecho, la incorporación del discurso de la sostenibilidad en el campo del patrimonio cultural (Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003, Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales de 2005, vinculada a los Objetivos del Desarrollo del Milenio (2000), Declaración de Hangzhou. Situar la Cultura en el Centro de las Políticas de Desarrollo Sostenible (2013-2015), etc.) ha marcado la agenda de los organismos internacionales en los últimos años. La UNESCO, por ejemplo, desde el año 2017 ha realizado un esfuerzo por relacionar los elementos inscritos en sus listas con los Objetivos de Desarrollo Sostenible (ODS) de la Agenda 2030 aprobados por la ONU en 2015 (Carrera, 2021). Por su parte, la cultura y el patrimonio han sido incorporados plenamente en los Objetivos de Desarrollo Sostenible 2030 (Cantar, Endere y Zulaica, 2021).

Estos planteamientos normalmente acaban siendo asimilados en las legislaciones estatales, pero, sin embargo, incluso cuando se asumen en las normativas, estas

directrices generalmente no tienen una aplicación real. Supone todo un reto conseguir las metas planteadas en la Agenda 2030 o que las formas de patrimonialización que se puedan desprender de las últimas convenciones de la UNESCO se lleven realmente a cabo. Por el contrario, las clásicas tipologías y clasificaciones patrimoniales (material/inmaterial; historia/tradición; natural/cultural...) suelen ser aún los compartimentos de gestión más asiduos. Al igual que se han generalizado y homogeneizado las narrativas internacionales patrimonialistas, convirtiéndose en un discurso que irónicamente puede bloquear alternativas diversas acordes a la propia pluralidad sociocultural, como así lo son para el caso del desarrollo sostenible el “*Sumak Kawsay*” o Buen Vivir y el “*Suma Qamaña*” o Vivir Bien (Cantar, Endere y Zulaica, 2021: 72).

Esto último nos recuerda que no podemos olvidar el terreno donde se desarrolla la partida patrimonial, es decir, los contextos locales, ya que no se da una relación meramente mecánica sino dialéctica, en la que los grupos sociales, en función de sus percepciones e intereses, y según sus posibilidades y capacidades, pueden aceptar, rechazar, remodelar, resignificar... las propuestas patrimonialistas. Así mismo, dentro de una sociedad local pueden encontrarse visiones diferentes e incluso opuestas sobre su patrimonio, y si bien predominan aquellas que actúan como mecanismos legitimadores del poder y reproducen las jerarquías (Quintero, 2022), también podemos hallar activaciones que son propuestas reivindicativas o alternativas a los procesos hegemónicos. Se puede dar lo que Santamarina y Mompó (2021, en Santamarina, 2021: 65) denominan “la oportunidad política del patrimonio”. Es decir, y para lo que nos ocupa, los procesos de patrimonialización, aunque no es frecuente, pueden coadyuvar o reforzar la sostenibilidad de los territorios.

Estas patrimonializaciones, desde el ámbito académico, técnico y administrativo, hasta no hace mucho y de manera generalizada, han venido naturalizando el elemento o espacio seleccionado –principio de autorreferenciación–, pero desde los años 90, en el contexto de la mencionada proliferación patrimonial, comienza a ubicarse la teoría patrimonialista en los entramados sociales e históricos de los que forman parte, asociándose el patrimonio a otras redes conceptuales (turismo, desarrollo urbano, mercantilización, comunicación masiva) y situándose en el marco de las relaciones sociales que lo condicionan. El patrimonio deja de ser así un conjunto neutro de bienes estables, con valores y sentidos fijos, y se conceptualiza como un proceso social donde distintos grupos e instituciones activan sus capitales en un contexto de disputa económica, política y simbólica (García Canclini, 1999: 16-24). El patrimonio pasa a ser concebido, por una parte, como una construcción social, donde los lugares, objetos, prácticas o tradiciones no tienen valor autorreferencial sino que se “convierten en” a través de una serie de actuaciones (entre otros: Prats, 1997; García, 1998; Kishemblatt-Glimblet, 1998; Smith, 2006, Quintero, 2009) y, por otra, como un sistema de mediaciones (Cruces, 1998: 78-79), un proceso que

separa objetos, lugares, expresiones de la vida social, para luego retornarlos, restituirlos a ella, si bien codificados, normalizados, interpretados por ese trabajo de mediación. De esta manera, las reservas ecológicas son naturaleza mediada, las colecciones museísticas o los bienes culturales son culturas mediadas. El carácter y los agentes de esta mediación variarán en cada caso, así como las modificaciones que operan sobre su materia prima, la cultura y/o la naturaleza.

Esta restitución (Cruces, 1998), la resemantización que tiene lugar (Ruiz, 2011), las narrativas construidas (Lejano *et al.* 2013) acompañan, exigen o justifican acciones de carácter político, económico, social y simbólico, desde la regulación jurídico-administrativa, la difusión de unos valores, la defensa de un territorio o la inclusión en los más diversos circuitos del mercado. Al concebirse el patrimonio como proceso, este se presenta no solo como resultado sino como causa y, por tanto, como un factor que puede ser relevante en el hacer social y medioambiental. Desde esta perspectiva habría que preguntarse no solo qué hace la gente con el patrimonio sino asimismo el patrimonio con la gente (Ruiz, 2011: 344).

Coincidimos con autoras como Gema Carrera (2016) o Beatriz Santamarina (2021) en que, dada la degradación ecosistémica en la que nos encontramos, es necesario plantearse el patrimonio como una herramienta para lograr la sostenibilidad. Con este propósito, nos preguntamos hasta qué punto, y cómo, los procesos de patrimonialización pueden mantener y/o generar sostenibilidad y para ello proponemos hacerlo aplicando el concepto de resiliencia socioecológica en el marco teórico de los socioecosistemas.

La convergencia antes señalada de lo cultural y lo natural en torno al patrimonio y su concepción como recurso ha derivado, en el intento de integrar lo social y lo ambiental, en una vinculación directa con la noción de desarrollo sostenible. Sin entrar en los problemas planteados a esta formulación –véase, por ejemplo, Santamarina (2006) o Martínez (2020)- parece clara y necesaria la adopción de una perspectiva sistémica que entienda lo social y lo ecológico como dimensiones profundamente interrelacionadas. Es lo que se propone desde la perspectiva teórica de los sistemas socioecológicos (socioecosistemas). No se trata de una mera suma de los componentes naturales y culturales, sino de su análisis integrado; aunque los distintos elementos de un SES han de ser identificables, no deben ser separados en su estudio (Walker y Salt, 2006).

La ecología y el pensamiento occidental sobre la naturaleza se han construido principalmente sobre el “equilibrium thinking” (Scoones, 1999, en Escalera y Ruiz, 2011: 111), sobre la visión del “instante congelado” (Thompson, 2016), sobre la equivalencia de naturalidad y sostenibilidad (Rotherham, 2014, en Bridgewater y Rotherham, 2019), lo que ha generado planteamientos estáticos y esencialistas. Se asume que la sociedad cambia, pero no la naturaleza, y si lo hace, es en negativo y por efecto antrópico. Esta

visión estática ha prevalecido en las esferas de la planificación y gestión medioambiental e incluso en las Ciencias Sociales, pero comienza a cambiar en los años 70 con enfoques basados en principios como la inestabilidad, la variación, la complejidad y la incertidumbre (Holling, 1973; Escalera y Ruiz, 2011), sentando así las bases de la resiliencia como perspectiva de análisis. Los SES se caracterizan por el cambio, no por la estabilidad, sus trayectorias responden a procesos continuos de transformación co-evolutiva (Norgaard, 1994). Desde esta perspectiva, la conservación y la sostenibilidad adquieren un carácter dinámico, es el cambio y no la estabilidad lo que caracteriza a los SES y desde esta óptica es como adquiere carácter operativo el concepto de resiliencia socio-ecológica (Escalera y Ruiz, 2011: 111-115). En este sentido, frente a los procesos de patrimonialización que tienen una orientación conservacionista fosilizadora, cada vez son más las voces que ponen el foco de atención precisamente en las dinámicas concretas de los colectivos y sus entornos, en el cambio, en la transformación. Transformación que puede contribuir al fortalecimiento de la resiliencia socio-ecológica de un socioecosistema y, por tanto, a su continuidad (Ruiz, 2011; Carrera, 2016; Díaz y Escalera, 2019).

Resiliencia entendida como la capacidad de un sistema para absorber una perturbación, para experimentar cambios al tiempo que conserva básicamente las mismas funciones, estructura, identidad y retroalimentaciones (Walker y Salt, 2006). Aquí entran en juego la creatividad, el carácter proactivo o la innovación, propiedades fundamentales desde la esfera de lo social, que presentan a los SES no necesariamente como agentes pasivos, sino proactivos en su propia configuración. De esta manera, la capacidad resiliente de los sistemas socioecológicos puede focalizarse en tres rasgos generales: 1) la capacidad de lidiar con el cambio, manteniendo función y estructura; 2) la habilidad para reorganizarse, especialmente la capacidad de reorganización endógena –ecosistema evolutivo y redes sociales- y 3) la capacidad adaptativa, que se relaciona con mecanismos para la evolución de la novedad y el aprendizaje –biodiversidad y diversidad de instituciones- (Carpenter *et al.*, 2001).

Siguiendo las propuestas teóricas de Berkes y Seixas (2005), en el terreno de lo sociocultural podemos identificar cuatro factores que generan y/o fortalecen la resiliencia de un socioecosistema: 1) la capacidad de manejarse con el cambio y la incertidumbre, la capacidad de aprender de las crisis, donde las instituciones sociales cumplen un rol primordial; 2) la habilidad para la reorganización y la renovación, aprovechando la memoria socio-ecológica como experiencia para hacer frente al cambio; 3) la combinación de diversos tipos de conocimiento, incorporando toda la potencialidad del conocimiento local y la experiencia directa en los socioecosistemas y 4) la capacidad de autoorganización, donde el capital social, las redes de comunicación y la participación conforman fortalezas para el manejo de conflictos o para responder a tendencias externas. Desde esta posición teórica abordamos los efectos de los procesos patrimonializadores

sobre estos cuatro pilares. A este respecto, la patrimonialización, como proceso, puede contribuir en mayor o menor medida a la resiliencia socio-ecológica y, por tanto, a la sostenibilidad medioambiental. *“Y lo hará en tanto en cuanto construye el propio entorno medioambiental al resemantizar algunos de sus componentes, dotando de un significado concreto al conjunto y privilegiando determinadas prácticas sociales”* (Ruiz, 2011: 351).

No obstante, como apuntan Escalera y Ruiz (2011), es importante no confundir resiliencia con sostenibilidad. La capacidad de cambio de un SES sin perder la identidad como tal puede ser o no deseada, o puede serlo para unos y no para otros. Un sistema puede ser resiliente pero no deseado, entonces el objetivo sería cambiarlo. En tal sentido la resiliencia es una herramienta analítica, no un valor en sí mismo:

“Resiliencia no es lo mismo que sostenibilidad, la resiliencia es un atributo del sistema en sí del que no se puede deducir deseabilidad o positividad. La sostenibilidad parte del análisis de la deseabilidad del estado del socioecosistema: tanto en sus aspectos biofísicos como socio-culturales” (Ibid., 2011: 115).

Así pues, nuestro objetivo es, en definitiva, analizar el efecto de la patrimonialización en la resiliencia socioecológica y, por tanto, en la sostenibilidad, tanto social como ambiental, y para ello presentamos un estudio de caso, el de El Castillo (Nicaragua), que por sus características particulares ofrecen un interesante contexto para avanzar en la operatividad analítica de esta propuesta teórica.

2. METODOLOGÍA

El trabajo de campo que sustenta este estudio se ha llevado a cabo en diferentes periodos de tiempo desde el año 2007 hasta el 2016, sumando un total de seis meses en el terreno. Durante este tiempo, además de observar las actividades de las distintas agencias de cooperación y ONGs, las diferentes iniciativas de patrimonialización que han tenido lugar, el desarrollo de la actividad turística y el resto de actividades socioeconómicas, los investigadores mantuvimos numerosas charlas informales con los lugareños y realizamos un total de 54 entrevistas en profundidad a la mayoría de los actores principales relacionados con nuestro objeto de estudio, a las autoridades locales y las organizaciones activas en el territorio. El carácter longitudinal de esta investigación, junto con el trabajo de campo realizado a lo largo de diferentes años y en diferentes momentos a lo largo del año, nos proporcionó una visión diacrónica y completa del desarrollo del turismo y del conjunto de las actividades económicas en la zona y permitió observar el día a día de la vida de los actores sociales en contextos muy diferentes: de mayor a menor número de turistas, en las estaciones seca y lluviosa, en diferentes etapas de los ciclos y actividades agrícolas, y también bajo la gobernanza de diferentes grupos políticos. Pero lo más importante es que nos ha permitido comprender cómo se forman y operan las redes sociales, iniciativas y estrategias en la nueva realidad conformada por

los procesos de patrimonialización y el desarrollo del turismo, así como la importancia de estas iniciativas para las personas y los hogares involucrados en esta dinámica en un intervalo temporal lo suficientemente amplio para que el análisis que planteamos desde la resiliencia socioecológica tenga validez.

3. UNA APROXIMACION AL CONTEXTO HISTÓRICO Y SOCIOECONÓMICO DE EL CASTILLO

El Río San Juan constituye el emisario a través del cual las aguas del Gran Lago Nicaragua (Cocibolca) vierten en el mar Caribe tras recorrer 200 km. Conocido por ello en época colonial como el “Desaguadero de la Mar Dulce”, se nutre asimismo de numerosas subcuencas que vierten, tanto del lado de Nicaragua como, sobre todo, del de Costa Rica. Esta región integra grandes humedales y bosques tropicales en distinto grado de conservación, pero también pastizales para el ganado y cultivos industriales de frutales, que en los últimos años han ido ganando terreno al bosque. El Castillo es una localidad de poco más de 2.000 habitantes, situada en la ribera sur del curso medio del Río San Juan, en el sur de Nicaragua, a unos 60 km de San Carlos, ciudad ubicada en su embocadura en el Lago Cocibolca, y a unos 140 km de San Juan de Nicaragua, en su desembocadura en el Caribe. El río es la vía de comunicación y transporte principal para esta localidad fronteriza con Costa Rica, ya que no cuenta con una conexión por tierra con el resto del país y las existentes con el estado vecino son deficientes e impracticables en época de lluvias.

El pueblo toma su nombre de la Fortaleza de la Inmaculada Concepción (1675), construida por la corona española por ser este lugar un punto estratégico para el control sobre todo el río durante la época colonial, vía fundamental en el tráfico de personas y mercancías entre el Pacífico y el Caribe. Desaparecido el dominio español, en la segunda mitad del siglo XIX, el río se convirtió de nuevo en una de las rutas principales para el tránsito de miles de personas que desde la costa este de Estados Unidos de América viajaban en barco hasta California atraídos por la denominada fiebre del oro (Ciarniello, 2013). En este periodo, El Castillo se convirtió en un punto central en el viaje, proporcionando hospedaje, comidas y avituallamiento a los pasajeros. El auge de este desarrollo logístico y hostelero entrará en rápida decadencia con la drástica disminución de este tráfico como consecuencia de su derivación hacia el canal Panamá, inaugurado en 1914. Desde entonces y hasta los años 80 del siglo XX, la región del río San Juan se verá relegada a ser zona fronteriza “periférica” entre Nicaragua y Costa Rica. En este contexto El Castillo mantendrá un cierto papel como centro logístico, pero reducido a un tráfico de carácter regional.

Hasta los años 50 del pasado siglo los pobladores de la zona vivían de pequeñas plantaciones agrícolas para el autoconsumo, de la pesca en el río y de la venta de

productos relacionados con el bosque. Hasta el final de la II Guerra Mundial fue una actividad principal la extracción del caucho, así como de la raicilla (ipécacuana), cuya producción cayó en picado a partir de 1966 en que se desarrolló la elaboración de la emetina sintética. La otra actividad económica importante en este periodo fue el cultivo de bananos en las orillas del río, producto que tuvo una buena salida exportadora a través de Costa Rica hasta que en 1970 una plaga de sigatoga (*Mycosphaerella fijiensis*) acabó con estas plantaciones. En paralelo a estos manejos, comenzó a introducirse ganado vacuno en el Río San Juan para la producción de carne para su exportación. Fue el dictador Somoza quien a partir de 1946 empezó a apropiarse de grandes extensiones de terreno y a establecer fincas para la cría de ganado. En este mismo año la compañía estadounidense Plywood empezó a sacar madera del bosque, obteniendo una concesión oficial en 1961. Unos años antes, también comenzaron a llegar jornaleros y campesinos de León y Chinandega al perder su modo de vida con la intensificación productivista del arroz en el occidente nicaragüense. Estas personas se dedicaron a aclarar zonas boscosas para un cultivo de autosuficiencia y acabaron asentándose, junto a otros muchos que llegaron en la década posterior, en este municipio. Por su parte, ganaderos de otras zonas del país fueron ocupando paulatinamente extensiones relativamente importantes del “monte” para la cría y venta de carne de ganado bovino (Rabella, 2013). Así pues, en el transcurso de dos décadas se creó una frontera agroganadera que irá mermando, de oeste a este, las grandes extensiones de bosque primario existentes.

En 1979 estalló la Revolución Popular Sandinista contra la dictadura de la familia Somoza, en cuyo desarrollo la región tuvo una destacada importancia como base de la guerrilla, iniciándose un periodo bélico que se prolongó, una vez derrocado Somoza, por la acción protagonizada por los grupos contrarrevolucionarios, “la contra”, que accedían al país desde la frontera con Costa Rica. Será después de esta etapa, en los 90, cuando se suceden los cambios que explican la realidad actual que analizamos: el estado nicaragüense se empieza a hacer presente en la región, con la dotación paulatina de servicios y el inicio de una acción gubernamental continuada para la integración de la zona en el Estado, de la que claramente forma parte el proceso de patrimonialización que a continuación trataremos. Vinculado a estas iniciativas y al importante papel que jugaron las ONGs en los 90 –entonces con un fuerte sentido ideológico- comienza el desarrollo de un incipiente turismo y, en relación con esto, el crecimiento del comercio y el transporte, así como cambios relevantes en los manejos agroganaderos y forestales.

La estructura de la propiedad de la tierra en El Castillo, a pesar de la redistribución que supuso la reforma agraria sandinista, es desigual. La mitad de la población no tiene tierra, y entre los que la poseen, el 4,8% tiene más de 100 manzanas (1 manzana (mz): 0,7 Ha), el 17,3% posee de 51 a 100 mzs, el 41,3% de 21 a 50 mzs, el 14,4% tiene de 11 a 20 mzs, el 12,5% posee de 5 a 10 mzs y el 9,6% menos de 5 mzs (Ministerio del Ambiente y

los Recursos Naturales –MARENA-, 2010: 47-48). Las grandes y medianas propiedades se han venido dedicando a pastos para la cría de ganado vacuno, con manchas de bosque secundario para el aprovechamiento doméstico de la madera. Conforme disminuye el tamaño de la propiedad, adquiere más importancia el cultivo y la cría de animales para autoconsumo, debiéndose de emplear muchos de los pequeños propietarios de manera temporal, junto a los jornaleros sin tierra, como asalariados para subsistir, bien en una plantación de palma africana existente en el municipio, bien en las explotaciones de cultivos industriales de piña, naranja y banano en Costa Rica. Pero, como decíamos, desde hace tres décadas muchos grupos domésticos se han iniciado en otras actividades y/o han accedido a otro tipo de trabajos.

4. LA PATRIMONIALIZACIÓN EN EL CASTILLO: RESERVA BIOLÓGICA Y FORTALEZA HISTÓRICA

Podemos situar el inicio de la política conservacionista -o de patrimonialización de la naturaleza- en la región del Río San Juan en los años 80 del siglo pasado, concretada en la declaración de distintos espacios protegidos, tanto en Costa Rica como en Nicaragua, y en la firma de decretos y convenios por parte de ambos estados cuyo objetivo ha sido propiciar un desarrollo compatible con la conservación del medio, donde el turismo ecológico, y de manera exigua el cultural, se ha visto como la actividad estratégica que habrá de mejorar las condiciones socioeconómicas de la población sin comprometer el valor ambiental de estas áreas protegidas. Acciones que han sido auspiciadas por instituciones internacionales como la Organización de Estados Americanos o la UNESCO y apoyadas por las agencias de cooperación internacional, especialmente de la Agencia Española de Cooperación Internacional y Desarrollo (AECID), y las numerosas ONGs que han trabajado en la zona. Por su parte, conforme se ha desarrollado este proceso, las operadoras turísticas (Vianica, Montecristo Hoteles, Audley Travel...) han comenzado a vender esta naturaleza “desbordante”, llena de biodiversidad, para ser consumida en rutas fluviales e incursiones en los espacios protegidos, lugares donde poder contemplar sus “tesoros naturales” o su “exótica flora y fauna”.

En el caso concreto de El Castillo, son tres los espacios protegidos que le afectan: 1) la Gran Reserva Biológica Indio Maíz, un espacio de 2.950 km² considerado como uno de los bosques húmedos tropicales mejor conservados del planeta; 2) el Refugio de Vida Silvestre Río San Juan, una franja de terreno que, en paralelo al río, recorre la Reserva citada desde su límite occidental hasta la desembocadura en el Caribe, constituyéndose como zona de amortiguamiento de la misma; y 3) el Monumento Histórico de la Fortaleza de la Inmaculada Concepción, un área que además de la propia fortificación y el núcleo urbano, comprende una gran extensión de espacios agroganaderos y de bosques primarios y secundarios que llega en dirección sur hasta la frontera con Costa Rica.

La Reserva es la figura de protección que representa la mayor restricción de usos y manejos del territorio, siendo muy estricta en cuanto a ocupación humana, corta de árboles, pesca, caza, etc. Las otras dos categorías señaladas zonifican el terreno con propuestas de usos diversos, con zonas agrosilvopastoriles, de recuperación por “regeneración natural”, de turismo de bajo impacto o claramente de conservación (MARENA, 2010).

Coincidiendo prácticamente con las primeras fechas de declaración de las áreas apuntadas, a principios de la década de los 90, comienzan a ponerse en marcha, por parte de la cooperación internacional, numerosos proyectos de puesta en valor medioambiental y programas de desarrollo bajo el “paradigma” de la sostenibilidad. Las primeras acciones que se llevaron a cabo en El Castillo fueron la creación de un centro de interpretación de la naturaleza, el diseño de senderos para realizar recorridos turísticos por la Reserva y, en relación con ello, la organización de cursos de formación de guías turísticos, sobre la flora y la fauna de los espacios protegidos, sobre su biodiversidad y su importante patrimonio “natural”. Por otra parte, se desarrollaron proyectos agroforestales destinados a la mejora de los pastos de las explotaciones ganaderas y a la recuperación del cultivo de la raicilla, contribuyendo con ello a la conservación de las áreas boscosas, ya que en el primer caso se impedían mayores deforestaciones y en el segundo se mantenía el bosque, puesto que este cultivo se practica en su interior.

Pero contrariamente a lo ocurrido en el resto de la región, donde lo medioambiental y lo natural han tenido un protagonismo casi absoluto, en el caso de El Castillo la Fortaleza se constituye desde el inicio del proceso como un elemento central, recibiendo la atención de las primeras intervenciones llevadas a cabo por la cooperación y las ONGs internacionales. En 1993 se acaban los primeros trabajos, consistentes en la rehabilitación básica de las dependencias y en la adecuación del edificio principal como biblioteca municipal y sala de exposiciones. Junto a estas actuaciones, en esas fechas se construye el albergue municipal, con capacidad para 33 personas y tipología arquitectónica “tradicional”, revelando el camino patrimonialista y turístico que acababa de iniciarse. También se trabajó en la mejora y limpieza de la zona central del casco urbano, destacando la creación de un muelle fluvial en el centro de la calle principal del pueblo, antigua vía –entonces pavimentada- que recorre todo el núcleo urbano en paralelo al río.

Los agentes principales de estas primeras intervenciones fueron la AECID y las ONGs Solidaridad Internacional, ACSUR Las Segovias y Amigos de la Tierra, actuando como contrapartes la Asociación de Municipios del Río San Juan, constituida en ese momento, y la Asociación para el Desarrollo y la Cooperación, con sede en San Carlos. En el caso específico de la Fortaleza se implicó directamente el Instituto Nicaragüense de Cultura, labor que continuará en años posteriores.

Sobre la base de lo realizado hasta entonces, la AECID pone en marcha el Proyecto Integral Río San Juan en el marco del programa ARAUCARIA, dirigido a la conservación de la biodiversidad y el desarrollo sostenible en América Latina, el cual tuvo continuidad con el programa ARAUCARIA XXI, que incorporaba los Objetivos del Milenio y seguía apostando por el fomento del turismo y la sostenibilidad ambiental. Esta fuerte apuesta se tradujo en una década de trabajo y activación de proyectos, desde el 2001 al 2010, en los que también participaron el MARENA, el Instituto Nicaragüense de Turismo, la alcaldía de El Castillo y eventualmente algunas ONGs como la Fundación de Amigos del Río San Juan. Las líneas de actuación básicas fueron el apoyo al control y gestión de las áreas protegidas, incluida la construcción de puestos fronterizos y de guardabosques, el apoyo a la gestión ambiental, la mejora del casco urbano, y la facilitación y el impulso a las iniciativas de empleo vinculadas al turismo y el desarrollo sostenible de la agricultura y la ganadería.

Entre las actuaciones efectuadas podemos destacar la pavimentación del resto de calles de la localidad, la mejora en el abastecimiento de luz y agua potable, la disposición de un servicio de recogida de basuras o la construcción de un mirador en la calle principal, frente a los Raudales del Diablo del Río San Juan, a los pies del montículo donde se construyó la Fortaleza siglos atrás para tener un mejor control de los barcos que habían de superar estos rápidos. En el ámbito agroforestal se siguió trabajando en la mejora de los pastos y en la introducción de algunos cultivos como el palo de canela, el mamón chino o el cacao, bajo los principios de la agroecología y la producción diversificada. Asimismo, se impartieron nuevos cursos relacionados con el turismo, la restauración, la hostelería o la atención al cliente, se formaron nuevos guías turísticos y se amplió la formación de éstos con materias como inglés o Historia del Río San Juan. Por otra parte, las personas iniciadas en la actividad turística tuvieron la posibilidad de obtener ayudas para la reforma o ampliación de hoteles y restaurantes y la compra de lanchas de transporte.

No obstante, lo más notable fueron las nuevas actuaciones en la Fortaleza, entre las que podemos resaltar la creación de un itinerario para realizar un recorrido por su exterior y la creación de un museo sobre la Historia de El Castillo y el Río San Juan. La exposición de dicho museo está organizada cronológicamente con piezas, fotografías, dibujos y paneles con leyendas explicativas de las diferentes etapas históricas y los acontecimientos seleccionados como importantes. En las primeras vitrinas y soportes se muestran cerámicas y metates indígenas, explicándose la confluencia en la zona de la tradición cultural mesoamericana con la chibchoide, que se extiende hacia América del Sur, la forma de vida cazadora recolectora y su estrecha vinculación con el río, como fuente de recursos y vía de comunicación de los indios votos y guatusos, emparentados con los ramas, de los cuales quedan algunos grupos en los márgenes de la Reserva Biológica

próxima al Caribe. A continuación se expone la etapa colonial, con información referida sobre todo a las luchas de la Corona española contra los británicos y los piratas por esta plaza de gran valor geoestratégico, destacando la hazaña de Rafaela Herrera, hija del fallecido comandante de la Fortaleza, quien, haciéndose cargo de su defensa, rechazó un ataque británico en 1762. Junto a estos paneles se pueden observar cañones, arcabuces, bayonetas y otras piezas de guerra de la época. En el siguiente y último sector se explica la Ruta del Tránsito, de los vapores que transportaban a las personas procedentes de los Estados Unidos en su viaje interoceánico en busca del oro de California a través del río San Juan, y los numerosos proyectos de construcción del deseado canal que uniera los dos océanos y que finalmente se terminó construyendo en Panamá. En la propia Fortaleza encontramos también paneles explicativos de cada una de las dependencias del edificio, de los cuarteles diferenciados para solteros, desterrados o mandos, de los nombres de los baluartes y sus funciones, de la disposición de los cañones, o de la comida de los soldados y la dificultad de conservación de los víveres. Es reseñable asimismo la entrada al recinto, presidida por un gran póster que nos advierte de estar en la Gran Reserva de la Biosfera Río San Juan, "... contando al menos con 19 ecosistemas naturales y 2 ecosistemas humanizados". Áreas que están protegidas "con el fin de garantizar la conservación de los excepcionales valores naturales y culturales que tiene este territorio para toda la humanidad". Estos "indicadores patrimoniales" se extienden de igual modo al resto del pueblo. Sus mensajes invitan a lugareños y turistas a ser cuidadosos y respetuosos con los espacios públicos, con la Fortaleza y su entorno –artificialmente libre de vegetación para su correcta contemplación desde el pueblo y el río-, y con los animales y plantas de la zona, en definitiva, con "nuestro patrimonio natural y cultural".

La relativa buena conservación de la Fortaleza, su importancia histórica y las acciones llevadas a cabo en ella para su restauración y puesta en valor, han supuesto que las narrativas patrimoniales "naturalistas" sobre el Río San Juan fueran complementadas con la puesta en valor de su patrimonio histórico y cultural, no solo de este pueblo, sino del conjunto de la región. De hecho, la restauración de dicha fortaleza (1991-1993) por la AECID y el Instituto de Cultura Nicaragüense puede ser considerada como el punto de partida con el que se inicia el proceso de patrimonialización y desarrollo turístico experimentado en El Castillo, ambos con una fuerte componente histórica y cultural, que le dotan de una marcada especificidad frente al resto de la región.

Por otra parte, se trata de una intervención integral, puesto que, si bien ha sido el turismo el sector sobre el que ha pivotado la mayoría de las actuaciones económicas ligadas a la protección, rehabilitación, acceso o valorización de los escenarios "naturales" e históricos que serán visitados, se han llevado a cabo también otras acciones en el ámbito agroganadero, urbanístico o de servicios básicos que inciden en el pueblo en su conjunto, lo cual ha evitado la creación de una fachada turística, la generación y/o acentuación de

conflictos entre grupos sociales en función de los beneficios o perjuicios esperados o el propio fracaso de las iniciativas implementadas por la cooperación, como así ha ocurrido en otros lugares de la cuenca del Río San Juan (Escalera, Cáceres y Díaz, 2013). En todo caso, se ha generado una nueva realidad a nivel socioeconómico, político-jurídico y discursivo fundamentada en un proceso de patrimonialización de las selvas “vírgenes” del río Indio y el río Maíz y de la Fortaleza de la Inmaculada Concepción.

5. EL TURISMO COMO INSTRUMENTO DE APROPIACIÓN DE LA PATRIMONIALIZACIÓN

A diferencia de otros muchos casos, en El Castillo asistimos a un proceso de patrimonialización que, aparte de su carácter híbrido entre lo natural, lo histórico y lo cultural que poseen los elementos patrimonializados, y aún sin dejar de configurarse de arriba abajo, como la mayor parte de los procesos de este tipo, desde sus inicios ha contado con la implicación, más o menos activa de algunos sectores de la población local que, de este modo, lo han hecho suyo en buena medida, apropiándose del mismo, tanto desde el punto de vista de su aprovechamiento económico, como también desde el del fortalecimiento de su identidad local y, por ende, de su fortalecimiento como sociedad local. Y en ello el turismo ha tenido un destacado papel.

Uno de los resultados más evidentes de este proceso de intervención patrimonial ha sido la generación de numerosas iniciativas económicas relacionadas con el sector turístico. Este efecto, favorecido además por un contexto internacional de fuerte crecimiento del turismo en toda Centro América, ha consolidado a El Castillo como el principal núcleo turístico en el sur del país. En 25 años se han inaugurado 16 establecimientos para hospedaje de diferentes niveles y 19 restaurantes, todos, excepto uno, de iniciativa local y que pueden ser calificados como “micro-negocios” (Banki e Ismail, 2015), porque la mayoría (16 de 27, 59’25%) no tiene empleados y ninguno llega ni cercanamente a los 10 trabajadores que se establecen convencionalmente como el límite mínimo para poder ser considerados pequeña empresa (European Commission 2011). Además, existen tres empresas de transporte público y 14 “boteros”, es decir, personas que, en botes de su propiedad, transportan a los turistas entre localidades del municipio o la región. Todos ellos son de El Castillo, y esto se debe, no solo a la iniciativa que en general muestra la población para emprender actividades en el sector servicios como luego veremos, sino al hecho de que para el ejercicio de este trabajo es primordial conocer muy bien el río (sus fondos y sus rápidos) y su comportamiento variable según las distintas estaciones. Finalmente, se contabilizan 19 guías turísticos actualmente activos, todos originarios de El Castillo, quienes realizan tours a la Reserva Biológica Indio Maíz, navegando por el Río San Juan para contemplar los restos de vapores hundidos -testimonios de la antigua Ruta del Tránsito- y para observar caimanes y cocodrilos, recorriendo fincas privadas con bosque primario o cultivos de cacao, visitando la Fortaleza o haciendo rutas etnoturísticas por el pueblo.

Por otra parte, aunque El Castillo ya ejercía para las comunidades vecinas como centro de abastecimiento e intercambio, con la llegada de visitantes y el aumento de la población atraída por el establecimiento y mejora de servicios, se ha consolidado como núcleo comercial y de ocio. Aparte de los negocios directamente relacionados con la atención del turismo, están las “pulperías”, tiendas de alimentación y todo tipo de productos de uso doméstico que, al igual que las casas de comida, los “comedores”, han visto aumentado su volumen de negocio como consecuencia de la presencia de turistas.

Asimismo, el desarrollo del turismo ha incidido en una mayor diversificación de las estrategias económicas de los campesinos, quienes, además de las actividades agroganaderas para el autoconsumo del grupo doméstico, amplían su producción para la venta directa en un mercado local asociado ahora también al negocio turístico: frijoles, arroz, verduras, bananos, palos de canela, papaya, mamón chino y cacao, producto este último que se acopia y se procesa en una cooperativa local para su exportación a Alemania.

El éxito relativo de El Castillo como experiencia de desarrollo sostenible sobre la base del proceso de patrimonialización llevado a cabo y que tiene como mejor exponente el establecimiento de un modelo de turismo de base local, entendemos que tiene que ver con una serie de factores relacionados entre sí (Escalera y Díaz, 2017). En primer lugar, y contrariamente a lo ocurrido en otros lugares de la región (Escalera, Cáceres y Díaz, 2013), el trabajo de la cooperación internacional, especialmente de la AECID, ha contribuido a una dinamización económica de la que han participado familias y personas de diferentes sectores socioeconómicos y políticos de la localidad. Ello se explica por la forma en que se han diseñado y ejecutado los programas antes mencionados: con el tiempo necesario para su implementación –el Programa Araucaria de la AECID se prolongó durante 10 años–, el control y seguimiento del desarrollo de las iniciativas sobre el terreno y, sobre todo, el haberlos planteado a partir de un conocimiento previo y en profundidad de la realidad local. Por otra parte, recordemos que El Castillo ha sido históricamente un lugar que ha ofrecido albergue y sustento a las personas que viajaban por el Río San Juan, especialmente durante la época de la Ruta del Tránsito, dejando una impronta y una “cultura hostelera” que ha facilitado la apuesta por, y el desarrollo de, las actividades terciarias propias del turismo. De hecho, la tercera parte de los negocios turísticos (9 sobre 28, el 32’14%), tiene antecedentes en actividades relacionadas con el hospedaje o la restauración.

Desde la apertura del canal de Panamá (1914) hasta los años 80 del pasado siglo, en comparación con otras zonas de Nicaragua y Centro América, esta localidad ha sufrido un aislamiento geográfico relativo –entiéndase desde la mirada del denominado mundo “occidental”–, habiendo permanecido ajena en gran medida a la acción del

Estado en cuanto a comunicaciones y servicios. El efecto limitador que esta situación de aislamiento ha tenido para el desarrollo de un modelo turístico masivo, controlado por agentes externos y operadores turísticos transnacionales, ha favorecido, en cambio, un proceso lento de consolidación de un turismo de base local, en el que las familias castillenses han podido ir iniciándose paulatinamente en las actividades turísticas, en algunos casos como estrategia económica principal, pero fundamentalmente como proyectos complementarios en el marco de sus bases económicas domésticas (Escalera y Díaz, 2017).

Y este carácter complementario del turismo en El Castillo es otra de sus características definitorias. Exceptuando un hotel, un restaurante y una de las guías, que tienen esta actividad como única fuente de ingresos, el resto (26 de 28, el 92'8%) son ocupaciones que se suman al conjunto de las estrategias empleadas en el ámbito de las economías de los grupos domésticos, las cuales son implementadas preferentemente por sus miembros (en 23 de los 28 negocios, el 82'1%), y de las que participan asimismo otros familiares, constituyéndose en un tipo de turismo de base familiar (Díaz y Escalera, 2020).

6. NUEVOS DISCURSOS Y NUEVAS PRÁCTICAS

Como podemos suponer, las personas involucradas en esta nueva realidad, vinculadas con el turismo, el comercio o el transporte aprueban y defienden este proceso de patrimonialización, introduciendo asimismo cambios en los usos y manejos del medio. Los guías turísticos, algunos dedicados preferentemente al turismo, pero otros fundamentalmente agricultores, defienden la conservación de la biodiversidad, la importancia del corredor biológico mesoamericano, de las especies autóctonas y migratorias y, por tanto, la protección de estos espacios, es decir, el control del acceso y el uso actual de estos recursos. Igualmente destacan la importancia del río desde un punto de vista ambiental, de evitar su contaminación arrojando basura, fundamentalmente objetos de plásticos, o de la necesidad de tener un control sobre la pesca dada la condición de sobreexplotación y el peligro de extinción de algunas especies. De la misma forma, los propietarios de hoteles destacan la belleza y la importancia ecológica de la Reserva y la necesidad de cuidar este patrimonio. Es muy significativo cómo el caimán, cuya cola es un manjar apreciado en la zona, ahora es alimentado por la dueña de un hotel cercano al agua para que lo vean los turistas. Y lo mismo ocurre con las tortugas, también alimento tradicional en la región y ahora regularmente cebadas para mantenerlas cerca del establecimiento y ser así fácilmente observadas. Igualmente se colocan frutas en las dependencias exteriores de los hoteles para que, al reclamo de la papaya o la sandía, algunas aves puedan ser cómodamente contempladas por sus clientes. Asimismo, se destaca la tranquilidad del pueblo, ideal para el paseo, el descanso y la contemplación: del río, de los rápidos con su “susurro” y, como fondo de escena, de la verde selva y los

sonidos de sus animales. Es revelador que ante la posibilidad del uso de vehículos a motor en el casco urbano todos se hayan negado a llevar a cabo cualquier iniciativa que lo facilite.

No obstante, en relación con los cambios y variedad discursiva, es necesario señalar también las ambivalencias existentes que surgen en la relación directa con este “otro” construido para el turista que busca la “autenticidad”. Empezando por las propias palabras, ya que la gente combina sin problemas el lenguaje turístico, letrado, científico, occidental, con el vernáculo, convirtiendo “el monte” en bosque primario, “el tigre” en jaguar, el “guajipal” en caimán o el “morro” en la fortaleza. Y al revés. Si los guías han recibido información científica sobre el medio, con nombres en latín y manejo de la actual lengua franca “mundial”, son muchos los turistas que preguntan por los nombres, usos o percepciones locales sobre el territorio y sus especies. Este es un factor que ayuda a explicar uno de los hechos más interesantes de este proceso de patrimonialización: la entrada en escena de personas que no han recibido cursos de guía turístico o de biología pero que proponen excursiones a sus fincas para ver un bosque, un guayabal o cómo se secan los frijoles o el arroz; o al río San Juan y sus afluentes, para enseñar los secretos de la pesca, el comportamiento de los caimanes o los peligros de los rápidos. Estos turistas interesados por los conocimientos ecológicos tradicionales –en buena medida guiados por la idealización “ecologista” de la relación de los indígenas o campesinos con su medio-, satisfacen su interés en el “producto turístico” ofrecido por esta estrategia de diversificación económica de algunos agricultores, hosteleros o guías.

Por supuesto, también se cuenta la historia aventurera y bélica del río y de los peligros de su navegación. Pero reformulando el discurso histórico oficial. El ejemplo más claro lo encontramos en la heroína Rafaela, defensora de los intereses de la Corona española frente a los británicos, pero hecha suya con las leyendas de la aparición de su espectro en los raudales del río y en la fortaleza, lugar este último que dejó de frecuentar una vez que se rehabilitó. Se integra de esta manera al personaje mítico y al símbolo nacional -la imagen de la fortaleza figura en los billetes de cinco córdobas - en el plano local, trascendiendo el sentido universal y nacional que suelen tener estas lecturas del pasado. Como ocurre con el propio río, transitado históricamente por barcos extranjeros pero necesitados de utilizar el tranvía tirado por mulas para transportar las mercancías que habían de descargar para poder superar los rápidos existentes, y que sólo los locales eran capaces de manejar. En este sentido, igualmente podemos mencionar la colaboración de los vecinos que han donado buena parte de las piezas que se exponen actualmente en el museo, práctica coleccionista que, como señala Bezerra (2012), ha de entenderse como una forma de apropiación de su herencia cultural, revalorizada a través de la exposición de artefactos y restos arqueológicos en unas vitrinas y en un lugar sentido como propio. A propósito de ello es importante recordar la orientación que a la rehabilitación de la

fortaleza le dio la cooperación, ya que allí se estableció la biblioteca pública municipal, donde además se organizan actividades para los escolares, constituyéndose la Fortaleza una vez restaurada, no como un espacio exclusivo para los turistas sino también un lugar para, y abierto a, los castillenses.

Como podemos ver, más allá del Río San Juan como mito de la modernidad, como vía de entrada del progreso occidental (Mojica-Mendieta, 2010), o como santuario de la biodiversidad, están las distintas lecturas, usos y percepciones de los habitantes de El Castillo sobre la variedad socioecosistémica del río. Visiones en las que, de forma generalizada, su dimensión histórica y cultural es explicitada, diferenciándose del resto de la región, pero que, como ocurre en todo proceso de patrimonialización, supone una selección, que en este caso obvia, por ejemplo, el que fuera escenario de lo que para muchos occidentales –incluidos los nicaragüenses- fue la última esperanza de liberación, la revolución sandinista.

En lo que refiere a los manejos del medio, de igual modo han tenido lugar cambios reseñables. Por obvio que parezca, hay que mencionar en primer lugar, como la declaración de estos espacios protegidos ha frenado el avance de la frontera agroganadera. Por otra parte, no pocos propietarios de tierras, tanto guías como hoteleros y boteros, están dejando que las manchas de bosque secundario existentes en sus fincas, que utilizan para uso doméstico, se “regeneren” como bosques primarios para ofertar visitas a los turistas. Algunos incluso han aprovechado algunas subvenciones para reforestar áreas de hasta 50 ó 60 manzanas con variedades de árboles que conformarán bosques densos. También hay una dinámica creciente en la siembra de palos de cacao, algunos para recibir visitas, pero otros expresamente para su comercialización a través de la cooperativa. Algo parecido pasa con algunos frutales, como la guayaba, receptora de aves que causan interés en el turista anglosajón. A lo hay que añadir, como mencionamos antes, la mayor diversidad productiva de muchos campesinos.

Por otro lado, también van calando algunas ideas directamente relacionadas con la conservación ambiental y su valor patrimonial. Todavía en un plano fundamentalmente discursivo pero con algunas traducciones prácticas interesantes. Así, por ejemplo, empieza a cobrar fuerza el manejo del ganado en terrenos con algunos pies de árboles o en un bosque clareado en lugar de en un terreno enteramente “chapiado” -rozado-. También se están sembrando árboles en las quebradas, comprobada su eficacia, para fijar la tierra en la estación de lluvias, o se está recobrando la costumbre local de crear cercas vivas, es decir, levantar o mantener alambradas con árboles de crecimiento rápido en lugar de con madera seca o hincos de metal.

No obstante, frente a ellos están las personas que se encuentran al margen de este proceso y que, por su condición de campesinas con poca tierra o jornaleras sin ella, no tienen

un posicionamiento a favor de estos lugares patrimonializados o claramente están en contra de la situación actual. Actitud relativa fundamentalmente al medio “natural”, más que a la Fortaleza o al núcleo urbano, ya que su supervivencia pasa por el trabajo en los cultivos de palma, en los cultivos industriales costarricenses, por las incursiones en los espacios protegidos para cazar animales o por la pesca en épocas de veda.

En lo relativo al casco urbano, tras la labor realizada por la cooperación, el pueblo dispone de un servicio de recogida de basuras que es utilizado por la población, notándose una disminución muy importante del impacto tanto en el pueblo como en el río, lo cual está ampliamente aceptado por los lugareños. También es cierto que al no tener luego un tratamiento acaban en un basurero para su quema y que, asimismo, no existe una depuradora de aguas negras, a pesar de estar diseñado. En cualquier caso, sí podemos confirmar una creciente conciencia en la población para mantener cuidado el casco urbano y la fortaleza, lo que se traduce en una posición que condiciona la política local en estos asuntos.

7. PATRIMONIO, SOSTENIBILIDAD Y RESILIENCIA SOCIOECOLÓGICA EN EL CASTILLO

El caso de El Castillo responde a un proceso de patrimonialización y de desarrollo turístico protagonizado por la actuación de agentes externos pero que, sin embargo, no se entiende sin la implicación activa de los actores locales que, una vez finalizada la actuación de dichos agentes a partir de 2010, se reafirman en las propuestas llevadas a cabo y consolidan un modelo de desarrollo turístico que, en contra de lo que parece ser norma en la mayor parte de las experiencias analizadas (Zapata, 2011), ha seguido incrementando el número de negocios familiares dedicados a esta actividad (Díaz y Escalera, 2020).

Desde un punto de vista social, la solidez de este desarrollo turístico pone de manifiesto el carácter resiliente que aporta su base familiar, dotándole de flexibilidad y capacidad adaptativa para hacer frente a las situaciones de crisis, no solo a los grupos familiares implicados directamente en los negocios que lo integran, sino, por extensión, a la sociedad local en la que se inserta y al conjunto del territorio del que forma parte.

Siguiendo la propuesta de Berkes y Seixas (2005) sobre las cuatro categorías de factores sociales generadores de resiliencia socioecológica por ellos identificadas, es evidente la capacidad de adaptación al cambio, de habilidad para la reorganización y la renovación. En este sentido, hay que destacar la experiencia previa en actividades relacionadas con los servicios de transporte, la hostelería y el hospedaje, dotándoles de iniciativa propia en cuanto a emprendimientos relacionados con el sector servicios, demostrada no solo por lo ocurrido hasta ahora sino por las intenciones y proyectos futuros planteados para sumar actividades a los negocios familiares turísticos existentes como, por ejemplo, la

incipiente apertura de pequeñas “casas rurales” en las fincas. Una experiencia histórica de trato y relaciones con pobladores de la región, con inversores foráneos y probadores de fortuna, con recolectores de caucho y con los primeros cooperantes, y ahora con turistas internacionales y con turistas “nicas”, es decir, con viajeros del Río San Juan y con turistas consumidores de lo patrimonializado.

También se observa la combinación de distintos saberes, locales y científicos. Sin renunciar a las propuestas llegadas desde el ámbito de lo “experto”, en su mayor parte integradas a la hora de concebir y trabajar en los espacios protegidos, no se ha renunciado al conocimiento experiencial, hasta el punto de que se puede hablar incluso de cierta recuperación y visibilización de la memoria colectiva, en lo que tiene que ver con el conocimiento del comportamiento de especies animales y vegetales o de la historia local, haciendo suyas, como dijimos anteriormente, las visiones patrimonialistas externas con las que comenzó todo este proceso. Pero también de su uso práctico, no podemos olvidar en este sentido un factor primordial como es la importante diversificación de las actividades económicas y el carácter complementario de los negocios relacionados con el turismo: se puede ser a la vez guía, restaurador, tendero, recolector de raicilla, botero o ganadero. Esta circunstancia dota a los grupos domésticos de una gran flexibilidad y capacidad de adaptación, es decir, de resiliencia ante situaciones difíciles de incertidumbres y perturbaciones.

Es igualmente reseñable el mencionado carácter complementario de la actividad turística en el marco de unas estrategias económicas fuertemente insertas en una lógica familiar, alejada de la que podría considerarse propia de un empresariado individual, basada en la asunción de riesgo y en la obtención del máximo beneficio. Una lógica orientada, por el contrario, fundamentalmente por una economía moral y por la preservación de la integridad del patrimonio familiar para hacer frente a la incertidumbre y permitir la reproducción del grupo doméstico. La posición contraria a vender un negocio turístico a inversores extranjeros –“una vez que esté la papa hervida” como ellos dicen; y de lo cual hemos conocido varios ejemplos-, o las reticencias de vender las fincas en tanto que supone un capital de reserva fácilmente monetarizable, son dos hechos relevantes para comprender su carácter resiliente. Pero en esta cuestión hay que mencionar también la importancia de la “cultura vaquera” que ha ido asentándose en la región, ya que no es un asunto meramente de rentabilidad económica sino de prestigio relacionado con el capital que se demuestra en público en las montas de toros existentes con motivo de las fiestas y en un “saber hacer” de cuidados y manejos de este ganado. En este sentido encontramos a familias que no ven bien el proceso de patrimonialización llevado a cabo, que están en contra de la Reserva Biológica Indio Maíz, y familias que, siendo igualmente ganaderas, al diversificar sus actividades con el turismo aceptan y defienden la nueva situación.

Finalmente está la capacidad de autoorganización, que demuestra la autonomía relativa del proceso una vez cesada la tutela de las instituciones y organizaciones de la cooperación internacional, así como la utilización de redes informales de cooperación y alianza que hacen poco operativa otro tipo de organización formal, como las asociaciones de empresas de turismo o la oficina municipal. Las relaciones de colaboración entre las distintas familias/negocios en las actividades más clara y específicamente relacionadas con el turismo (el transporte, el alojamiento-restauración y la realización de tours), muestran con claridad la articulación de los distintos negocios sobre la base de la organización familiar, en la que es clave el papel de la mujer y de las generaciones jóvenes de primos-hermanos (Díaz y Escalera, 2020). Estas circunstancias explican que no hayan sido necesarias estructuras formalizadas para la organización de las actividades turísticas, sustentándose éstas en un modelo de gobernanza de carácter informal notablemente horizontal y sólo muy levemente jerarquizado. Es este entramado de relaciones, junto a las basadas en la vecindad y en la amistad, y sin negar la importancia de las que tiene la filiación política partidista, el que dota de articulación y cohesión al sector de la sociedad local relacionado con el turismo y, por extensión, al conjunto de la misma. Dicho entramado permite la autoorganización, uno de los factores sociales productores de resiliencia socioecológica.

Los factores sociales expuestos por Berkes y Seixas (2005) son fácilmente identificables en los negocios/grupos domésticos que implementan las actividades turísticas en El Castillo, lo cual nos permite confirmar el carácter resiliente de la mayor parte de los mismos. Resiliencia que se extiende a la sociedad local de la que forman parte los grupos familiares que los sustentan, y al conjunto del SES en el que se inserta (Ruiz y Ramos, 2019).

Con respecto a la sociedad local, el desarrollo de esta modalidad de desarrollo turístico basado en la organización familiar ha contribuido al reforzamiento de un factor de gran relevancia para el éxito de los procesos de desarrollo local (Gobattoni *et al.*, 2015), como es el de los sentimientos de pertenencia e identidad local de muchos castillenses, para los que el interés de los turistas por su pueblo, su patrimonio histórico y el medio ambiente natural en el que se halla enclavado, han supuesto una inyección de autoestima. Estamos ante una población con desigualdades sociales pero, sin embargo, integrada simbólicamente como comunidad en torno a una identidad histórica compartida que es reactivada cíclicamente en acciones rituales como los campeonatos de beisbol, las montas de toros o las fiestas patronales, y cuyo referente simbólico principal es precisamente la Fortaleza. Sentimiento colectivo de pertenencia que la patrimonialización y el turismo ha reforzado. Esta condición se manifiesta no sólo frente al resto de núcleos de población vecinos, en su construcción identitaria local, sino también, como vimos, en

la matización de algunas de las narrativas oficiales en lo referente a las lecturas hechas sobre lo patrimonializado en el plano histórico.

Por otra parte, el reconocimiento de los valores que posee el medio en el que viven y que constituye su principal atractivo turístico ha propiciado un cambio en su percepción de la importancia de la conservación de los ecosistemas y la biodiversidad que atesoran: aumento de la preocupación por la contaminación del río, interés paulatino por la situación de las especies de la cuenca fluvial, creciente rechazo a la deforestación para la ampliación de las zonas de pasto o aprobación de la conservación de la vegetación de las quebradas para evitar el aumento de la erosión.

Aunque esta incipiente toma de conciencia sea aún más bien discursiva, y no se corresponde con el mantenimiento de algunas prácticas insostenibles hasta hace poco -ejemplo de las cuales ha sido la desaparición del camarón de río debido a la sobre explotación del mismo para abastecimiento de la demanda de los restaurantes locales-, hay algunos hechos que sí pueden considerarse contribuyen la resiliencia del SES, como puede ser la participación activa de buena parte de los guías y de alguno de los negocios que ofertan tours a la creación, mantenimiento, conservación y control del uso de los senderos que recorren la Reserva y otras zonas de interés para los itinerarios turísticos, o el rechazo a la conexión del núcleo urbano mediante caminos transitables por los vehículos motorizados que, a pesar de las ventajas que proporcionarían a la población, facilitando sus desplazamientos, y especialmente a los negocios turísticos para un más rápido y barato abastecimiento de suministros, pondrían en riesgo el mantenimiento de la tranquilidad que es considerada una de las principales características que marcan la idiosincrasia de El Castillo.

También cabría destacarse en este sentido, el incremento de la agrobiodiversidad como resultado de la recuperación de cultivos tradicionales como el cacao, o de otros nuevos, compatibles con la conservación, impulsada por diferentes proyectos de la cooperación, que vienen a enriquecer la producción local, tanto para autoconsumo, como para satisfacción de la demanda turística o incluso para la exportación, contribuyendo con ello a la diversificación de la economía de los grupos domésticos. Así mismo, el reconocimiento del valor que como atractivo turístico tiene el mantenimiento de biodiversidad (aves, caimanes, tortugas...) ha hecho que varios propietarios de negocios, especialmente aquellos que poseen fincas que lo hacen posible, hayan puesto en práctica distintas actuaciones, como conservar o plantar.

Sin embargo, existe una parte de la población que se posiciona en contra de este proceso ya que su supervivencia pasa por obviar las normativas patrimoniales. Ello nos revela una condición importante de la resiliencia socioecológica: la equidad (Escalera y Ruiz,

2011), sin la cual, a pesar de que hemos constatado la mejora en las condiciones de vida de la población en general y un descenso notable de la emigración, es difícil ampliar el carácter resiliente del socioecosistema.

A la que hay que sumar otra cuestión no menos importante, como es el necesario enfoque multinivel, que tanto desde el punto de vista analítico como de la gestión son imprescindibles como podemos demostrar con algunos hechos: a) El río San Juan ejerce de frontera entre Nicaragua y Costa Rica a nivel social pero no ecosistémico; de hecho, la contaminación principal del río llega de la vertiente costarricense, con muchos más afluentes; b) buena parte de los problemas de sobreexplotación de este río no tiene que ver con la pesca en su curso fluvial sino con su desembocadura donde la pesca extractiva dificulta las migraciones de las especies del Caribe al lago Cocibolca; c) la deriva autoritaria y corrupta del gobierno actual genera una situación de incertidumbre en el plano de la política local, en el desarrollo turístico y en el propio devenir de los lugares patrimonializados (caciquismo, redes clientelares impositivas, intereses madereros vinculados a capital transnacional...).

Sin duda un contexto actual de incertidumbre y perturbación sobre el que no podemos pronunciarnos por la imposibilidad de continuación del trabajo de campo. Sí podemos afirmar el carácter resiliente de este socioecosistema en relación con la “crisis” financiera de 2008, por todas las razones antes expuestas, pero no en relación con la pandemia COVID-19 y la situación política actual.

CONCLUSIONES

El proceso de patrimonialización llevado a cabo en El Castillo, a la luz de los datos expuestos, creemos que presenta un balance relativamente positivo en relación con el mantenimiento y refuerzo de la sostenibilidad de este socioecosistema. El aprovechamiento e integración de las propuestas patrimonializadoras por una parte significativa de la población con el inicio y desarrollo de actividades turísticas que han acabado consolidando un turismo de base local, ha contribuido al reforzamiento de los factores que componen la resiliencia social y en buena medida también ecológica de este SES, contribuyendo con ello a su sostenibilidad socioeconómica y ambiental.

Después de 30 años, en este turismo de base familiar (Díaz y Escalera, 2020) se pueden identificar los factores propuestos por Berkes y Seixas (2005), lo que nos permite confirmar su flexibilidad y capacidad adaptativa, es decir, el carácter resiliente de la mayor parte de los negocios que directamente lo integran, y, por extensión, de la sociedad local en la que se inserta y del entorno de la que forma parte (Ruiz y Ramos, 2019). Una sociedad local con una población importante que, haciendo suyas las activaciones de

patrimonialización de agentes externos, ha reforzado su identidad local, su sentimiento de pertenencia, retroalimentándose así el interés no solo por su patrimonio histórico y cultural sino también, y de manera creciente, por el ambiental.

Esta resemantización medio ambiental no es compartida por todos los grupos sociales y, tanto la situación política nacional como el contexto internacional, han generado un nuevo escenario de incertidumbre. En cualquier caso, la población de El Castillo cuenta con los mimbres de la complementariedad socioeconómica, la autoorganización social, la memoria socioecológica y un conocimiento diverso y complejo; factores fundamentales de resiliencia socioecológica que hasta ahora han alimentado y reforzado la sostenibilidad socioambiental de este SES y cuya incidencia en este nuevo panorama de perturbaciones habrá de ser constatada con nuevas etnografías.

RECONOCIMIENTOS

Las distintas fases de la investigación en cuyos resultados se basa este artículo fueron posibles gracias a la financiación de la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID) del proyecto “Turismo sostenible, desarrollo local y cooperación internacional: resiliencia socioecológica y articulación transfronteriza en el Río San Juan (Costa Rica-Nicaragua)” (A/5445/06, A/8492 /07 y A/017024/08), y del Ministerio de Economía, Industria y Competitividad de España de los proyectos “Retóricas de la naturaleza y turismo de base local: estrategias de sostenibilidad” (I+D+I CSO2012-33044) y “Turismo de base local y resiliencia socio-ecológica (I+D+I CSO2017-84893-P).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agudo Torrico, Juan (1999) “Cultura, patrimonio etnológico e identidad”. *PH: Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico*, 29: 36-45.

Ariño Villarroya, Antonio (2002) “La expansión del patrimonio cultural”. *Revista de Occidente*, 250: 129-150.

Banki, Mohamed Bala, y Hairu Nizam Ismail, H.N. (2015), “Understanding the characteristics of family owned tourism micro businesses in mountain destinations in developing countries: evidence from Nigeria”. *Tourism Management Perspectives*, 13: 18-32

Beltrán, Oriol; José Pascual, e Ismael Vaccaro (eds.) (2008) *Patrimonialización de la Naturaleza. El marco social de las políticas ambientales*. San Sebastián: Ankulegi Antropologia Elkartea

Bezerra, Marcia (2012) “Signifying heritage in Amazon: a public archaeology project at Vila de Joanes, Marajó Island, Brazil”. *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 44(3): 533-542.

Bridgewater, Peter, y Ian D. Rotherham (2019) “A critical perspective on the concept of biocultural diversity and its emerging role in nature and heritage conservation”. *People and Nature*, 00: pp.1-14.

Cantar, Nahir M.; María Luz Endere, y María Laura Zulaica (2021) “La ‘arqueología’ de la sustentabilidad en la concepción del patrimonio cultural”. *Revista de Estudios Sociales*, 75: 71-86.

Carpenter, Steve *et al.* (2001) “From metaphor to measurement. Resilience of what to what?” *Ecosystems*, 4: 765-781.

Carrera Díaz, 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. Disponible en: <https://repositorio.iaph.es/handle/11532/310566> [Consulta: 05/06/2022]

Carrera Díaz, Gema (2021) “Medio siglo y una normativa internacional de salvaguarda del patrimonio cultural inmaterial: entre la diversidad cultural y el ‘mercado’”. En Gema Carrera (coord.). *La salvaguarda del patrimonio inmaterial como acuerdo social. Propuesta metodológica para la elaboración de planes colaborativos de salvaguarda del PCI*. Sevilla: Consejería de Cultura y Patrimonio Histórico. Junta de Andalucía, pp.19-51.

Ciarniello, Nicolas (2013) *Nicaragua y el Intervencionismo Norteamericano (1820-1930)*. Buenos Aires: Dunken.

Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo. Informe Bruntland. 1987. En <https://daccess-ods.un.org/tmp/7976712.58449554.html>

Commissione d'indagine per la tutela e la valorizzazione del patrimonio storico, archeologico, artistico e del paesaggio. 1967. En http://dl.icar.beniculturali.it/biblio/view_volume.asp?ID_VOLUME=17

Conferencia de las Naciones Unidas de Río de Janeiro, 1992. En <https://www.un.org/es/conferences/environment/rio1992>

Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Medio Humano. 1972, Estocolmo. En <https://www.un.org/es/conferences/environment/stockholm1972>

Conferencia de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible, 2012, Río de Janeiro. En <https://www.un.org/es/conferences/environment/rio2012>

Convención para la Protección del Patrimonio Mundial, Cultural y Natural. París, 1972. En <https://patrimoniomundial.cultura.pe/patrimoniomundial/laconvencionde1972#:~:text=La%20Convenci%C3%B3n%20para%20la%20Protecci%C3%B3n%20del%20Patrimonio%20Mundial%2C,se%20conserven%20como%20legado%20para%20toda%20la%20Humanidad>

Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, 2003. En <https://ich.unesco.org/es/convenci%C3%B3n>

Convención sobre la Protección y la Promoción de la Diversidad de las Expresiones Culturales, 2005. En <https://es.unesco.org/creativity/convention#:~:text=Al%20reconocer%20el%20derecho%20soberano%20de%20los%20Estados,b%C3%BAsqueda%20de%20soluciones%20pol%C3%ADticas%20para%20los%20desaf%C3%ADos%20emergentes>

Convenio Europeo del Paisaje. En <https://www.bing.com/search?q=convenio+europeo+del+paisaje+pdf&FORM=R5FD>

Córdoba Azcárate, Matilde, y José Luis García García (2010) “Cuando la naturaleza se convierte en patrimonio o los usos políticos de los paraísos naturales”. En Camila del Mármol; Joan Frigolé y Susana Narotzky (eds.). *Los Lindes del Patrimonio*. Barcelona: Icaria, pp. 191-208.

Cortés Vázquez, José Antonio (2018) “De la naturaleza como mercancía a la naturaleza como empresa. Políticas de conservación en tiempos de crisis y neoliberalismo”. En Beatriz Santamarina, Agustín Coca y Oriol Beltrán (coords.). *Antropología Ambiental. Conocimientos y prácticas locales a las puertas del Antropoceno*. Barcelona: Icaria, pp. 99-116.

Cumbre Mundial sobre el Desarrollo Sostenible. 2002. Johannesburgo. En <https://www.un.org/es/conferences/environment/johannesburg2002>

Cumbre de las Naciones Unidas sobre el Desarrollo Sostenible. 2015. Nueva York. En <https://www.un.org/es/conferences/environment/newyork2015>

Cruces Villalobos, Francisco (1998) “Problemas en torno a la restitución del patrimonio”. *Política y Sociedad*, 27: 77-87.

Dag Hammarskjöld Biblioteca. Documentación de la ONU: Medio Ambiente. En <https://research.un.org/es/docs/environment/conferences>

Declaración de Hangzhou. Situar la Cultura en el Centro de las Políticas de Desarrollo Sostenible. En <https://unesdoc.unesco.org/search/N-EXPLORE-f7818d38-7e31-4a3d-a39b-6f239eb5d3aa>

Del Mármol, Camila; Joan Frigolé, y Susana Narotzky (eds.) 2010 *Los Lindes del Patrimonio*. Barcelona: Icaria.

Díaz Aguilar, Antonio Luis, y Javier Escalera Reyes (2020) “Family Relations and Socio-Ecological Resilience within Locally-Based Tourism: The Case of El Castillo (Nicaragua)”. *Sustainability*, 12: 5886.

Díaz Aguilar, Antonio Luis, y Javier Escalera Reyes (2019) “Conservación de áreas protegidas frente a resiliencia de socioecosistemas: el caso de la Huerta de Pegalajar”. En José A. Cortés y Oriol Beltran (coords.) *Repensar la conservación. Naturaleza, mercado y sociedad civil*. Barcelona: Universitat de Barcelona Edicions, pp. 215-229.

Escalera Reyes, Javier, y Díaz Aguilar, Antonio Luis (2017) “El aislamiento como factor para el desarrollo del turismo de base local. Estudio de caso en el Río San Juan, Nicaragua”. *Gazeta de Antropología*, 33(1).

Escalera Reyes, Javier; Rafael Cáceres Feria, y Antonio Luis Díaz Aguilar (2013) “‘Las apariencias engañan’. Conservación, sociedad local y relaciones de poder: el caso de Caño Negro (Costa Rica)”. *AIBR Antropólogos Iberoamericanos en Red*, 8(3): 369 -394.

Escalera Reyes, Javier, y Esteban Ruiz Ballesteros (2011) “Resiliencia socioecológica: aportaciones y restos desde la Antropología”. *Revista de Antropología Social*, 20: 109-135.

European Commission (2011) *Enterprise and industry: Small and medium-sized enterprises (SMEs). The Small Business Act for Europe*. En http://ec.europa.eu/enterprise/policies/sme/small-businessact/index_n.htm

García García, José Luis (1998) “De la cultura como patrimonio al patrimonio cultural”. *Política y Sociedad*, 27: 9-20.

García Canclini, Néstor (1999) Los usos sociales del patrimonio. En Encarnación Aguilar Criado (ed.) *Patrimonio Etnológico, Nuevas Perspectivas de Estudio*, Sevilla: IAPH, pp. 16-33.

Gobattoni, Federica *et al.* (2015) Sustainable rural development: The role of traditional activities in Central Italy. *Land Use Policy*, 48: 412–427.

Zapata, María José *et al.* (2011) “Can community-based tourism contribute to development and poverty alleviation? Lessons from Nicaragua”. *Current Issues in Tourism*, 14(8): 725-749.

Hernández Ramírez, Macarena, y Esteban Ruiz Ballesteros (2008). “El patrimonio como proceso social. Intervención, desarrollo y consumo del patrimonio minero en Andalucía”. En Iñaki Arrieta (ed.) *Participación ciudadana, patrimonio cultural y museos. Entre la teoría y la praxis*, Bilbao: Universidad del País Vasco, pp. 129-147.

Holling, Crawford Staley 1973. “Resilience and stability of ecologic systems”. *Annual Review of ecology and systematics*, 4: 1-23.

Jeudy, Henry Pierre (1990) “Introduction”. En Henry Pierre Jeudy (ed) *Patrimoines en Folie*, París: Editions de la Maison de Sciences de l’Homme, pp. 1-10.

Kishemblatt-Glimblet, Barbara (1998) *Destination Culture. Tourism, Museums and Heritage*. Los Ángeles: University of California Press.

Lejano, Raúl; Mrill Ingram, y Helen Ingram (2013) *The Power of Narrative in Environmental Networks*. Cambridge (MA): MIT Press.

Lowenthal, David (1998) *El pasado es un país extraño*. Madrid: Akal.

Martínez Fernández, Ernesto (2020) “La agricultura ecológica como “anhelo”. reflexiones sobre polisemia y sostenibilidad”. *Revista Andaluza de Antropología*, 18: pp. 21-47.

Ministerio del Ambiente y los Recursos Naturales (MARENA) (2010). *Plan de Manejo del Monumento Histórico Fortaleza de la Inmaculada Concepción de María-El Castillo*. Managua: MARENA, UNESCO, Mab, Araucaria Siglo XXI.

Mojica Mendieta, Francisco José (2010) “Imaginarios del desaguadero de la Mar Dulce: Colonialidad, intersubjetividad ambiental y resistencia en el Río San Juan entre Costa Rica y Nicaragua”. En Javier Escalera Reyes y Nuria Benavides (coords.) *Turismo sostenible, desarrollo local y articulación transfronteriza en el Río San Juan*. San José: FLACSO Costa Rica, pp.71-95.

Norgaard, Richard B. (1994) *Development betrayed. The end of progress and a coevolutionary revisioning of the future*. New York: Routledge.

Pereiro, Xerardo, y Santiago Prado Conde (2021) *Patrimonio etnológico: visiones antropológicas*. Madrid. Síntesis.

Prats, Llorenç (1997) *Antropología y Patrimonio*. Barcelona: Ariel.

Programa MAB. En <https://en.unesco.org/mab>

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

_____ (2022) Patrimonio inmaterial y memorias plurales: historias del patrimonio, olvidos y oportunidades de futuro. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 17 (2): 271-295.

Rabella y Vives, Joaquim (2013) *Aproximación a la historia del Río San Juan*. Managua: HISPAMER.

Roigé, Xavier, y Joan Frigolé (coords.) (2011) *Constructing cultural and Natural Heritage*. Girona: IRPC.

Rotherham, Ian D. (2014) *Eco-History: An Introduction to Biodiversity and Conservation*. Cambridge: The White Horse Press.

Ruiz Ballesteros, Esteban (2011) “Patrimonialización, sostenibilidad y resiliencia socioecológica”. En Antonio Miguel Nogues y Francisco Checa (coords.) *La cultura sentida, homenaje a Salvador Rodríguez Becerra*, Sevilla: Signatura Denos, pp. 341-366.

Ruiz Ballesteros, Esteban (2021) “Presentación. Turismo de base local y su estudio”. En Esteban Ruiz (ed.) *Turismo de base local. Resiliencia, alternativa socio-ambiental y comunidad*. Barcelona: Icaria.

Ruiz Ballesteros, Esteban, y Paulino Ramos Ballesteros (2019) “Social-Ecological Resilience as Practice: A Household Perspective from Agua Blanca (Ecuador)”. *Sustainability*, 11(5697).

Santamarina Campos, Beatriz (2021) “Patrimonio colectivo. Comunidades, participación y sostenibilidad”. *Revista PH*, 104: 58-77.

Santamarina Campos, Beatriz (2005) “Una aproximación al patrimonio cultural”. En Gil Manuel Hernández i Martí *et al.* (coords.) *La memoria construida. Patrimonio cultural y modernidad*. Valencia: Tirant lo Blanch, pp. 21-50.

Santamarina Campos, Beatriz (2005b) “La patrimonialización de la naturaleza: figuras (espacios protegidos) y discursos (desarrollo sostenible)”. En José Pascual Fernández y David Florido del Corral (coords.), *¿Protegiendo los recursos? Áreas protegidas, poblaciones locales y sostenibilidad*. Sevilla: FAAEE, Asociación Andaluza de Antropología y Fundación El Monte, pp. 25-44.

Santamarina Campos, Beatriz (2006) *Ecología y poder. El discurso medioambiental como mercancía*. Madrid: Los libros de la Catarata.

Santamarina Campos, Beatriz, y Eva Mompó (2021) “The political opportunity of heritage: appropriations, memories and identities in Cabanyal”. *Anthropological Quarterly*, 94(1): 34-64.

Scoones, Ian, (1999) “New ecology and the Social Science: What prospects for a fruitful engagement?” *Annual Review of Anthropology*, 28: 479-507.

Smith, Laurajane (2006) *Uses of Heritage*. London: Routledge.

Walker Brian H, y David Salt (2006) *Resilience thinking: sustaining ecosystems and people in a changing world*. Washington: Island Press.

EDUCAÇÃO E INTERCULTURALIDADE NAS ALDEIAS GUARANIMBYA DA CIDADE DE SÃO PAULO (SP/BRASIL)

EDUCATION AND INTERCULTURALITY IN THE GUARANI MBYA VILLAGES IN THE CITY OF SÃO PAULO (SP/BRAZIL)

EDUCACIÓN E INTERCULTURALIDAD EN LAS ALDEAS GUARANÍ MBYA DE LA CIUDAD DE SÃO PAULO (SP/ BRASIL)

Alzira Lobo de Arruda Campos
Marília Gomes Ghizzi Godoy
Patrícia Margarida Farias Coelho
Universidade Santo Amaro

RESUMO

Por meio de uma reflexão sobre a etnoidentidade Guarani Mbya procura-se contribuir para o entendimento da escola em uma sociedade em que os espaços são todos de aprendizagem, com o objetivo de verificar os processos de interculturalidade para os povos originários do Brasil. Os conceitos sobre os direitos indígenas à autonomia são postos em confronto com as políticas educacionais destinadas aos índios, tomando como continente empírico as escolas CECI, que abrigam em suas práticas os saberes tradicionais indígenas com a cultura inclusiva, visando à interculturalidade, tornada inevitável nas circunstâncias históricas da colonização europeia no Novo Mundo. Com base teórica em trabalhos que veem as CECI como lugares de produção, troca e consumo de bens simbólicos e culturais das comunidades Guarani, analisando a atuação de educadores indígenas, nas fronteiras interculturais e étnicas Vinicius Tupã Mirim Werá das aldeias guarani, procura-se avaliar o impacto da “educação cidadã” nos entre lugares das escolas/aldeias indígenas do Município de São Paulo. Os resultados auferidos demonstram que os Guarani Mbya conseguem aclimatar a escolarização aos seus valores tradicionais e

estão, na contemporaneidade, conquistando o poder de fala em suas relações com a sociedade não-indígena.

Palavras-chave: Etnoidentidade Guarani Mbya; Valores ancestrais e escolarização; Escolas CECI; Diversidade e interculturalidade educacional.

ABSTRACT

Through a reflection on the Guarani Mbya ethno-identity, we seek to contribute to the understanding of the school in a society where spaces are all learning spaces, with the objective of verifying the processes of interculturality for the native peoples of Brazil. The concepts of indigenous rights to autonomy are confronted with educational policies aimed at indigenous people, taking as an empirical continent the CECI schools, which house traditional indigenous knowledge in their practices with an inclusive culture, aiming at interculturality, made inevitable in the circumstances of history of European colonization in the New World. Based on theoretical works that see the CECI as places of production, exchange and consumption of symbolic and cultural goods of the Guarani communities, analyzing the performance of indigenous educators, in the intercultural and ethnic borders of the Guarani villages, it seeks to evaluate the impact of “citizen education” in the in-between places of schools/indigenous villages in the Municipality of São Paulo. The results obtained demonstrate that the Guarani Mbya manage to acclimate schooling to their traditional values and are, in contemporary times, conquering the power of speech in their relations with non-indigenous society

Keywords: Guarani Mbya Ethnoidentity; Ancestral values and schooling; CECI schools; Educational diversity and interculturality.

RESUMEN

A través de una reflexión sobre la etnoidentidad Guaraní Mbya, buscamos contribuir a la comprensión de la escuela en una sociedad donde los espacios son todos para el aprendizaje, con el objetivo de verificar los procesos de interculturalidad de los pueblos originarios de Brasil. Se confrontan los conceptos de derechos indígenas a la autonomía con las políticas educativas dirigidas a los indígenas, tomando como continente empírico las escuelas del CECI, que albergan en sus prácticas los saberes tradicionales indígenas con una cultura inclusiva, apuntando a la interculturalidad, inevitable en las circunstancias históricas de La colonización europea en el Nuevo Mundo. A partir de trabajos teóricos que ven a los CECI como lugares de producción, intercambio y consumo de bienes simbólicos y culturales de las comunidades guaraníes, analizando la actuación de los educadores indígenas, en las fronteras interculturales y étnicas de los pueblos guaraníes, se busca evaluar el impacto de “educación ciudadana” en los espacios intermedios de escuelas/pueblos indígenas en la ciudad de São Paulo. Los resultados

obtenidos demuestran que los guaraníes mbya logran aclimatar la escolarización a sus valores tradicionales y están, en la época contemporánea, conquistando el poder de la palabra en sus relaciones con la sociedad no indígena.

Palabras clave: Etnoidentidad guaraní mbya; Valores ancestrales y escolarización; Colegios CECI; Diversidad educativa e interculturalidad.

INTRODUÇÃO

Até o expansionismo geográfico europeu, *grosso modo*, estendido de 1415, com a tomada de Ceuta pelos portugueses, a 1620, quando os “pais peregrinos” do Mayflower desembarcaram no futuro estado de Massachussets, os europeus conquistaram o mundo, tal como o conhecemos. No decorrer desse movimento de amplidão planetária, os burgueses conquistadores navegaram mais ou menos às cegas, uma vez que o mundo dos intelectuais se apartava radicalmente do real. Foi preciso que os marinheiros em busca do caminho marítimo para as Índias corrigissem, à própria custa, os enganos clássicos sobre a configuração da terra e dos oceanos, para que o conhecimento adquirido por especulações puramente teóricas aceitasse a experiência como um dado fundamental para a marcha do saber. Assim, a conexão dos saberes científico e empírico caracteriza a modernidade e a sua cultura, marcando o momento em que autoconsciência invadiu a vida cotidiana, implicando que relações entre experiência e conhecimento se vinculem às formas sociais e institucionais nas quais operam. A ideia de raça impregnou todo o sistema colonial europeu, passando a ser um dos elementos fundamentais na hierarquização das relações entre colonizadores e colonizados. Portanto, o conhecimento que se pretendia construir a partir do encontro dos conquistadores com os ameríndios já tinha seu programa, seu estatuto, suas regras, e todas suas prescrições dialogavam unilateralmente com o que já tinha sido pensado na metrópole, de acordo com os cânones estabelecidos longe da colônia. Ao longo dos 500 anos de colonização, as populações originárias, duramente exploradas, tiveram os elementos próprios de sua cultura, seus “valores ancestrais”, combatidos duramente, sob a bandeira de “civilização”, no momento expressa pela adoção do cristianismo e do trabalho compulsório. Desde o início, essa tarefa foi objeto de um processo de “aculturação” que se estendeu aos ameríndios em geral. No caso da colonização ibérica, os povos tupis foram os primeiros e os mais diretamente atingidos por esse processo, que se estendeu sobre todo o território por eles ocupado. Trata-se de um cenário multissecular e de amplíssima dimensão, que se encontra, nos dias atuais, objeto de reflexão de múltiplos trabalhos acadêmicos desenvolvidos pelas ciências humanas e sociais, notadamente pela Antropologia e áreas conexas. No presente, os povos originários desenvolvem reflexões próprias, ligadas a uma etnoidentidade apoiada em sistemas de crenças e modos de vida, vinculados a uma sabedoria profunda sobre a natureza, os seres e as coisas do universo, pressuposta como distinta do modelo

hegemônico da civilização ocidental. A cosmovisão desses povos é mítica, baseada no “grande tempo”, sem começo ou fim, que interliga os elementos da natureza a valores culturais e espirituais intrínsecos, traduzidos em todos os domínios visíveis e invisíveis da vida em comunidade. Essa posição vem sendo interpretada no âmbito das políticas públicas nacionais, assinalando tendências desse debate. É uma dessas tendências que constitui o objeto desta reflexão, debruçada sobre a política educacional adotada pela Prefeitura da cidade de São Paulo para as aldeias Guarani Mbya – os CEIIs (Centro de Educação Infantil Indígena), integrantes dos CECIs (Centro de Educação e Cultura Indígena). Trata-se de uma versão das escolas indígenas previstas pela legislação federal, que é abordada a partir dos conceitos de mestiçagem entre valores tradicionais da cultura Guarani Mbya – representados pelas Opy (Casas de Rezas) – e valores da sociedade dos brancos – representados pelas escolas. Por meio desse universo empírico, procura-se investigar em que medida sistemas simbólicos, reiterados na vida das comunidades urbanas Guarani, podem ser influenciados pela presença, em suas terras, da “escola”, uma instituição que classicamente enfatiza a homogeneidade racial e de cultura, como critério-chave de sua identidade.

1. METODOLOGIA

O tema deste artigo implica a adoção de um modelo analítico multicêntrico e interdisciplinar de alta complexidade, uma vez que pretende verificar o entrelaçamento de valores ancestrais Guarani Mbya com valores interculturais inerentes à presença de escolas no espaço das aldeias, com as consequentes intervenções no cotidiano de seus moradores. O exemplo tomado é fornecido pelas escolas ligadas aos CECIs do município de São Paulo: Krukutu, Tenonde Porã e Tekoa Pyau (Jaraguá).

A seleção das escolas infantis se justifica pela importância das crianças na comunidade Guarani Mbya, vistas como garantidoras da continuidade real e mítica do povo. Em termos liminares, vale destacar que, apesar de a educação infantil ser um direito subjetivo da criança, para o caso dos indígenas ela é facultativa e apresenta, como contrapartida, a necessidade de estudos de campo empreendidos por acadêmicos que convivam com as comunidades pesquisadas. O problema desta reflexão consiste em verificar como a teoria etnoeducacional vigente nas escolas CEII pode atuar sobre a prática comunitária de uma amostragem demográfica específica e alternativa dos povos originários, representados pelos Guarani Mbya. Parte-se do pressuposto de que escolas indígenas constituem uma conquista a mais da longa luta por direitos dos ameríndios no Brasil, a ser efetivada por políticas públicas específicas, nas quais o lugar de fala pertence aos povos originários. A concepção de que a escola deve ser estendida ao meio em que está inserida é analisada em seus limites mais radicais, definidos como a imersão das aldeias Guarani Mbya nas escolas instaladas em suas terras. Esta discussão apoia-se no conceito da interculturalidade, a

partir de escolhas efetuadas pelo povo Guarani Mbya, realçando o cruzamento entre narrativas autolegitimadas de seu universo místico com a ciência ocidental.

A existência material de escolas em aldeias indígenas fornece uma base empírica com limites determinados, concernentes ao ensino/aprendizagem, em setores definidos pela proposta pedagógica: currículo, material didático, quadros de docentes e alunos, vistos especialmente nos processos relacionais entre eles mantidos. Desse prisma, considera-se que é no processo das relações entre o ancestral e o moderno que pode aparecer o significado da presença dos CECIs no cotidiano das aldeias estudadas. Esse processo é investigado por meio de observações pessoais, decorrentes de mais de quatro décadas de atuação junto aos Guarani Mbya, concentrados em aldeias paulistas, visando, em especial, aos moradores das comunidades inseridas na política educacional da cidade de São Paulo. Para os fins deste artigo, as informações foram coletadas desde a inauguração das escolas, em 2004, até 2022, incluindo o período de 2019-21, marcado pela Pandemia Covid 19. Além da pesquisa de campo, consultaram-se, como fontes inarredáveis de pesquisa, os documentos produzidos por professores/coordenadores indígenas, disponíveis na plataforma on-line da prefeitura da capital paulista. Como variável de controle, é tomado o exemplo das escolas indígenas do povo tupi Tentehar, da Bahia, que têm sido objeto de pesquisas relevantes no Brasil e no exterior.

A presente reflexão insere dados resultantes de um levantamento bibliográfico e documental, na área de pesquisas qualitativas em educação, antropologia e história, a fim de estabelecer pressupostos legais e teóricos existentes sobre a educação infantil indígena, inseridos nos parâmetros educativos nacionais. Em relação às escolas CEII, da cidade de São Paulo, a política educacional apresenta uma plataforma que registra 1.248 sites sobre unidades abertas à educação, demonstrando forte interesse pela inclusão de crianças em geral. Há uma profusão de dados sobre a educação de crianças indígenas, mas em geral encontram-se incluídas em temas mais abrangentes sobre meio-ambiente, festividades e comemorações diversas. São raros os sites que tratam das CEII instaladas nas aldeias Guarani Mbya da capital paulista. A insuficiência também se manifesta na bibliografia, da qual consta apenas uma dissertação de mestrado: *A criação do Centro de Educação e Cultura Indígena (CECI) e a educação infantil indígena na aldeia Krukutu*, de 2012, de Edna FERREIRA, além de uns poucos artigos sobre o assunto, como o de Amanda R. Marqui e Clarice Cohn, Tornar-se aluno(a) indígena – Uma etnografia de uma escola Guarani Mbya, publicado na *Revista Inter-legere*, de 2011.

2. ETNOMETODOLOGIA, EDUCAÇÃO E SABERES ANCESTRAIS

Para a conceituação do problema acima exposto, autores variados nos auxiliam, ao definirem a etnometodologia como uma sociologia das práticas cotidianas, que investiga como atores sociais conservam seus saberes associados a comportamentos rotineiros.

Coulon comparece ao modelo metodológico adotado, com suas contribuições sobre os contrassensos frequentes que acompanham a comparação entre a sociologia teórica e os raciocínios sociológicos do conhecimento provindo da prática social. A competência para colocar em rede esses saberes é exercida por todos os seres humanos em suas trocas cotidianas, e não reservada à “tribo” de cientistas humanos. O exercício da competência citada implica a adoção de três operações elementares a todos os investigadores em ciências sociais: observar, escutar e descrever. Desse ponto de observação, todos nós somos sociólogos no estado prático, uma vez que para viver em sociedade devemos entender o mundo em que vivemos, independentemente de nossa cultura, educação ou classe social. Nosso pensamento e ações fundamentam-se em elementos sociais que nos guiam na vida cotidiana: são sociológicos e práticos ao mesmo tempo e se acumulam ao longo de nossas vidas. O saber sobre o que fazemos provém de nosso fazer: porque e como são feitos. Nós somos aptos a compreender minuciosamente os mecanismos microssociais que todos compartilham, a fim de podermos viver juntos. É a partir do conjunto desses conhecimentos que a etnometodologia desenvolve uma abordagem e uma teoria que levam em conta o conhecimento e a prática que se manifestam a cada instante da vida dos indivíduos, qualquer que seja o sexo, a idade, o meio social, o trabalho de cada um deles (Coulon, 2019: 34-35).

As reflexões acima apresentam-se basilares nas investigações sobre a sociedade indígena, na qual os saberes se adquirem na prática, sem fronteiras nítidas entre o universo mágico e a realidade cotidiana, apresentando, desse ponto de vista, notável precedência sobre a concepção de ciência dos colonizadores, para os quais o território dos intelectuais não admitia a presença das pessoas comuns, destituídas de riquezas ou cabedais. O enlace entre a cultura sábia e a popular foi o acontecimento original da ciência moderna – um truísmo presente nos autores principais que estudaram os Guarani e outros povos originários do Brasil, como Schaden (1974), Nimuendajú (1987) e Meliá (1991), etnólogos clássicos que elegeram os Guarani como temas de estudo, unindo o refinamento teórico que possuíam à observação da vida nas aldeias que visitaram. Suas pesquisas demonstraram como as Casas de Reza (*Oy Guatsu*) funcionavam como centros de ensino de conhecimentos ancestrais, transmitindo e revitalizando elementos essenciais à identidade Guarani. Autores mais diretamente ligados a diálogos interculturais entre saberes e práticas sociais indígenas são referências essenciais desta reflexão. É o caso de Maria José Ribeiro de Sá e Maria das Graças Silva, que “cartografam” saberes e práticas dos Tentehar, no cenário integrado da escola e aldeia, em Amarante, no Maranhão, valorizando a língua indígena como um elemento fortalecedor do conhecimento ancestral do povo estudado, ao mesmo tempo em que criticam o uso apenas do Português, por professores e alunos, na dinâmica escolar (De Sá y Silva, 2019: 162-177). Nessa mesma linha, a seleção das escolas CECI, operando em aldeias Guarani Mbya, aponta para o “lugar de fala” indígena e espera contribuir

para “a reformulação do relacionamento entre a esfera da cultura e as diferentes esferas da recepção, da administração, da mediação e da transmissão culturais”, marcas cruciais do debate pós-moderno (Connor, 2012: 163). Debate ainda mais significativo quando se refere ao esgotamento do modelo unilateral de educação, proposto pelo liberalismo da pós-modernidade, diante da pluralidade do conhecimento produzido por grupos ou povos alternativos. De outro lado, trata-se de um ponto de observação de alta relevância para a abordagem de políticas públicas destinadas ao fortalecimento do pluralismo étnico e da diversidade cultural dos povos latino-americanos, como uma conquista de direitos das populações originárias e das nações em geral.

Os povos indígenas brasileiros, em sua pluralidade e diversidade¹, criaram uma ampla rede de saberes e práticas culturais que se expressam no seu cotidiano e em seus rituais tradicionais (De Sá y Silva, 2019: 169). O saber indígena é construído no seio de uma história coletiva, resultante de experiências dos antepassados. Constituem, portanto, formas de compreender a realidade em que todos vivem (Charlot, 2000: 63). A educação resulta em processos de “interação de saberes em graus e modos sempre amplos e profundos”, que integram a dinâmica da vida (Brandão, 2002: 26). Contar e ouvir histórias é um dos meios mais comuns para a transmissão dos saberes ancestrais. Trata-se de uma prática cultural atribuída aos mais velhos, que ensinam às novas gerações o que eles aprenderam com seus pais e avós a fim de entenderem o mundo e o seu significado. Como povos moradores ou originários das florestas, é nelas que se baseia a vida material e religiosa em suas aldeias. As propostas pedagógicas da escola indígena, portanto, são experiências de diálogos interculturais, que se apresentam como propostas de um projeto alternativo ao processo atual de globalização, com fundamento na diversidade das culturas compreendidas como bancos de reservas de humanidade, aptos a oferecer recursos para uma mundialização solidária entre povos e culturas, campo no qual a escola indígena surge como um espaço especialmente adequado para articular o diálogo intercultural, de modo prático e concreto (Santos y Battestin, 2019: 102-115).

3. EDUCAÇÃO INDÍGENA NO BRASIL

Os objetivos da educação indígena, nos primórdios da colonização do Brasil, buscavam anular os valores tradicionais dos povos autóctones, a fim de os substituírem pela ética do trabalho, criando bons súditos para a Coroa e almas para a Igreja. Os resultados desses objetivos são conhecidos. Ao perder a liberdade para viver nos valores ancestrais, os povos “descobertos” pelos portugueses perderam o sentido de suas vidas e as próprias vidas, no maior genocídio registrado pela história. A hecatombe da população ameríndia suscitou o aparecimento de leis protetoras, baseadas em bulas pontifícias, que reconheciam os

1. De acordo com o censo de 2010, o último realizado, existem, no território brasileiro, perto de 897 mil indígenas, distribuídos por 305 etnias. O Estado de São Paulo abriga 41.794 índios, 91% dos quais vivem em zonas urbanas.

indígenas como dotados de alma, condenando a sua escravização e aniquilamento. A Coroa seguiu o Altar e leis protetoras dos silvícolas brasileiros transcorreram de 1580 em diante, sem resultados definitivos para estancar a exploração de “peças de serviço” – o nome dos “negros da terra” escravizados. Nesse amplo painel, situa-se a educação indígena, tema presente nas obras de antropólogos consagrados, cujos trabalhos abrangem a infância dos Tupi, destacando a liberdade e autonomia das crianças, como Curt Nimuendaju (1924) e Egon Shaden (1962). A eles, juntam-se autores mais recentes, como Tassinari (2007), que observa que a infância, entendida como uma passagem para a vida adulta –ao contrário da concepção indígena que encara a criança como um indivíduo completo– fez com que se olhasse o respeito dos povos originários como ausência de autoridade dos pais, dificultando o aparecimento de uma pedagogia nativa. Um dos avanços principais da produção antropológica, nessa linha, aconteceu em paralelo ao reconhecimento das crianças como interlocutoras ativas de seu aprendizado. No interior dos grupos indígenas, as crianças circulam em todos os espaços, incluindo setores não percorridos por seus pais, uma vez que, para a pedagogia nativa, a observação permite o desenvolvimento dos sentidos, possibilitando às crianças apreenderem o mundo em que vivem, fortalecendo seus sentidos pela prática de ver e ouvir (Cohn, 2002). Nessa esteira conceitual, Edna Ferreira (2021) analisa o processo de ensino e aprendizagem na sociedade Guarani, contribuindo para o aprofundamento da Pedagogia Nativa. A educação infantil dos Guarani e Kaingang, na cidade de Maringá, indica o seu caráter mais assistencialista do que pedagógico, como solução às necessidades de assistência aos filhos, nas ausências de suas mães trabalhadoras. Nas terras indígenas, pelo contrário, apesar da grande perda territorial ocorrida e das alterações radicais no modelo econômico das aldeias, *“a educação das crianças continuou sendo de responsabilidade dos mais velhos e das mulheres que permaneceram aldeados”* (Vieira, 2012: 180).

Posições teóricas, alicerçadas em pesquisas de campo, seguem o ritmo das lutas indígenas na marcha por direitos, dentre os quais figura o acesso à educação específica e controlada por indígenas autônomos e conscientes, cuja origem se situa na Constituição de 1988, a primeira a reconhecer formas específicas e diferenciadas de educação, a partir da qual se organizaram políticas públicas que reconheceram os direitos dos povos originários a costumes, organização social, crenças, tradições e sobre a posse de terras por eles ocupadas. Esses direitos devem ser de responsabilidade da União, o ente jurídico indicado para proteger e respeitar a cultura e os bens dos indígenas (Brasil, 1988). Tal posição se encontra reproduzida no setor educativo, por meio da fixação de conteúdos mínimos para o ensino fundamental, de modo “a assegurar formação básica comum e respeito aos valores culturais e artísticos, nacionais e regionais” (Brasil, 1988). As políticas culturais buscam desenvolver aspectos positivos da escola referentes à formação de professores indígenas e de seu ingresso em graus superiores de ensino, assim como de lideranças

representativas em organizações de gestão ambiental de terras indígenas e em ações de defesa do patrimônio cultural dos povos originários (Gallois, 2014: 509). A educação superior seria atendida nas universidades públicas e privadas, por meio de uma assistência aos alunos e de estímulo à pesquisa e ao desenvolvimento de programas especiais.

Verifica-se, portanto, que a regulamentação da educação indígena se assenta em base etnográfica sólida, considerada essencial para assegurar uma educação diferenciada às populações autóctones americanas, reconhecendo a sua diversidade cultural e linguística e estabelecendo um diálogo intercultural democrático e consistente, que tem como ator principal o indígena. Não obstante, a intervenção da escola no âmbito material e espiritual das aldeias continua a provocar debates acalorados, a partir de um conjunto significativo de experiências centrado nos efeitos e desafios epistemológicos que se apresentam na consolidação de programas de formação indígena. A expectativa inicial de que esses programas incluíssem a valorização dos saberes ancestrais indígenas e o reconhecimento de suas demandas, frustrou-se na maior parte, fazendo com que a escola passasse a ser percebida, de um lado, como um elemento para conferir poder decisório e autonomia aos povos originários; de outro, como armadilha destinada à domesticação de conhecimentos. Esse debate tem sido resolvido, em parte, pela perspectiva do diálogo intercultural na escola indígena, no tocante aos currículos específicos, tornando factível incluir os saberes culturais de cada comunidade indígena nos conteúdos escolares. Essa possibilidade rompeu com a linearidade e a rigidez do currículo da educação escolar convencional e fez com que a própria noção do saber fosse posta em xeque. Com efeito, antes de 1988, a escola se configurava como local exclusivo do saber científico, um espaço privilegiado para ensinar o conhecimento sistematizado em que as ciências habilitam as disciplinas científicas (Novak, 2014). Na linha intercultural contemporânea, o processo educacional indígena se apoia no conceito de fronteira, pelo qual a experiência pedagógica abrange espaços expressivos dos grupos em interação, contando com um fluxo constante entre os agentes de origens diversas na criação de um modelo de escola diverso do vigente em escolas infantis não indígenas, fiel ao jeito de ser do povo a que serve. Na realidade criada, os grupos étnicos persistem como unidades significativas, apesar do fluxo de pessoas que as atravessam (Santos, 2018: 100).

A FUNAI (Fundação Nacional do Índio), responsável pelos programas de educação indígena, após a publicação do decreto presidencial nº 2.691, transferiu esse encargo ao MEC (Ministério da Educação e Cultura), vinculando a educação indígena à esfera das políticas públicas educacionais. Nesse âmbito, afirmaram-se princípios, objetivos e meios de implementação de educação escolar indígena, prevendo o desenvolvimento de programas integrados de ensino e pesquisa, para oferta de educação escolar bilíngue e intercultural aos povos originários, visando aos objetivos de proporcionar a recuperação de memórias históricas dos índios, reafirmando suas identidades étnicas e valorizando os

seus saberes e línguas próprias. Em paralelo, garantiu-se aos povos indígenas o acesso aos conhecimentos técnicos e científicos da sociedade brasileira como um todo (Secretaria Municipal de Educação de São Paulo, 2016: 31). As escolas indígenas enfrentam o desafio dessa norma, definido pela emergência do pós-modernismo na cultura mundial, que trouxe novo debate quanto ao entrelaçamento entre saberes tradicionais e a ciência moderna, que rejeita ou suprime modelos baseados em narrativas autolegitimadas pela fala indígena. Essas duas vertentes seguem caminhos adjacentes, por vezes entrecruzados, mas que, em outras ocasiões, divergem de modo significativo (Connor, 2012: 30).

4. ESCOLA, SABERES TRADICIONAIS E INTERCULTURALIDADE DOS POVOS TUPI NO BRASIL

Uma pesquisa sobre as relações da escola com os saberes culturais Tentehar traz informações substantivas sobre a escolaridade entre os povos tupi. O histórico escolar da instituição de ensino analisada pelos autores registra somente três disciplinas específicas do universo Tentehar, compondo o “núcleo diversificado” dos ensinamentos fundamental e médio: Língua Tentehar (180 horas), Arte e Cultura Indígena (80 horas), Direito Indígena (80 horas). Apenas essas disciplinas estão a cargo de docentes indígenas. As demais são ministradas por professores não indígenas. Toinho Guajajara, professor da língua Tentehar, assinala que nenhum aluno sabia escrever no idioma nativo, na aldeia Juçaral, quando começou a lecionar, esclarecendo que “os próprios índios não entendiam o som da letra, porque tem a nossa fala do dia, mas para escrever é um pouco diferente”. As dificuldades enfrentadas pelo professor Toinho Guajajara para o ensino da língua indígena assemelham-se a situações verificadas no Acre Indígena e em outros contextos latino-americanos, uma vez que a linguagem indígena, posta na forma escrita e integrada ao mundo dos não-índios, perde muito de seu sentido tradicional (Cassulla y Faustino, 2019: 59-76). Com o domínio do Português e do Tentehar, Toinho Guajajara desenvolve um ensino intercultural bilíngue, considerando que há pessoas que estudam, mas não entendem bem o Tentehar, tornando necessário o ensino híbrido da língua indígena, com a sua tradução em Português. No bilinguismo, necessário por contingências históricas, o Tentehar é o primeiro idioma utilizado, contribuindo para a valorização da língua e dos saberes locais, promovendo “o sentimento de língua”, o seu sentido comunicativo e sobretudo a consciência de como as línguas “refletem atitudes culturais, as ideias e as preocupações das pessoas que as falam” (Monserrat, 1994: 15). A estratégia utilizada para ensinar as narrativas do imaginário Tentehar consiste em convidar os velhos para participarem das aulas, pois eles conhecem histórias que os mais novos desconhecem e têm contribuído muito para fortalecer não só a oralidade, mas os saberes culturais e as práticas vivenciadas nas comunidades. Os professores indígenas ressaltam que os saberes milenares, com a marca da identidade ameríndia, não são ensinados na escola. As disciplinas do “núcleo comum” – História, Ciência e Geografia – são articuladas pelos

professores a saberes locais, de modo assistemático e dependente de afinidades que os docentes possuem em relação à matéria ensinada. Matemática e Português figuram como exceção, pois os professores consideram enfrentar muitas dificuldades para associá-las aos saberes locais. O fato de crianças e jovens serem ensinados prioritariamente em Português pode ser causa de virem a perder a língua indígena. Em desacordo com a legislação, o Português se transformou no idioma de instrução da maioria das disciplinas e no primeiro idioma curricular (Monserrat, 1994: 11). Apesar de os professores das séries iniciais do Ensino Fundamental serem majoritariamente indígenas, a formação que receberam se utilizou especialmente do Português, fator que os limita no uso da língua indígena em suas atividades de ensino. A formação bilíngue e intercultural dos professores indígenas apresenta-se como a solução exigida para que as escolas possam exercer uma crítica da cultura dominante e de elaborar sínteses a partir de seus conhecimentos tradicionais (Monserrat, 1994: 13).

A presença de igrejas cristãs em terras indígenas tem sido um elemento de oposição aos valores tradicionais das comunidades, embora pesquisas de campo tenham concluído que, mesmo convertidos ao cristianismo, a espiritualidade Guarani continua presente, ocasionando demandas frequentes para a construção ou reconstrução de Casas de Reza, como se verificou na TI Laranjinha, localizada no município de Santa Amélia (PR). Os 300 habitantes dessa comunidade, quase todos cristianizados, dispõem de duas igrejas cristãs, mas se movimentaram para a reconstrução de uma Casa de Reza, concluída em 2015. A TI possui a Escola Estadual Indígena Cacique Tujá Nhanderú, dedicada à educação infantil e aos primeiros anos iniciais do ensino fundamental. No ano de 2015, a escola atendia a 30 crianças e contava com uma equipe pedagógica híbrida, majoritariamente Guarani, com uma diretora não indígena (Cassulla y Faustino, 2019: 62).

Os batismos cristãos não impedem a frequência das Casas de Reza tradicionais, em especial nas ocasiões de festas. Os missionários atuais deveriam estar convencidos, como seus antecessores dos séculos XVI e XVII, que a conversão ao cristianismo de povos indianos e chineses, entre outros, não significava o abandono de suas religiões tradicionais, como ocorre no Ocidente, que organiza o seu pensamento em estruturas mentais antitéticas. O princípio da solidariedade para os ameríndios e outros povos atua tanto nas práticas sociais, quanto nas espirituais, ao contrário da alteridade excludente ocidental. A oposição entre o cristianismo e o politeísmo, assim como entre outros elementos culturais, só foi conseguida por meio da força dos colonizadores sobre os povos dominados. Na ausência do jugo, a alteridade se insere no edifício complexo dos saberes tradicionais, no jogo de forças divinas que o orientam e na estratégia de adaptação ao sistema não indígena.

Em presença de igrejas, a escola exerce uma espécie de função medianeira, tida pelos Guarani como um meio para a revitalização cultural (Cassulla y Faustino, 2019), na medida em que propicia conhecimentos, permitindo a adição aos conteúdos escolares dos saberes advindos de tradições e processos de transmissão próprios. Com base na THC (Teoria Histórico Cultural), “a mediação pode ocorrer de duas formas distintas. Primeiro, se refere ao conhecimento como mediador e, segundo, quando uma pessoa que possui maior experiência atua como mediadora” (Sforni, 2008). Na perspectiva pedagógica, entendemos que a criança Guarani se situe na segunda forma de mediação, por conhecer a terra de sua aldeia, a *Tekoa*, e as regras de sociabilidade do grupo ao qual pertencem.

5. CRIANÇAS GUARANI MBYA E OS CENTROS DE EDUCAÇÃO INFANTIL INDÍGENA

Nas terras paulistas, vivem perto de 4.732 índios Mbya, Tupi Guarani, Kaingang, Krenak e Terena, em nove aldeias localizadas na faixa litorânea, no Vale do Ribeira, no Oeste ou na região metropolitana da cidade de São Paulo (Fundação Nacional dos Índios, 2021). Os contingentes populacionais dessas aldeias se formaram por meio de contatos e alianças entre tribos diversas, conferindo um aspecto peculiar aos Guarani Mbya, registrado pela expressão *retarã kuere*, “todos aparentados”. Os últimos anos registraram um acréscimo de movimentos migratórios Mbya das Missiones (Argentina) e do Rio Grande do Sul para a Mata Atlântica litorânea, ocasionado por motivos essencialmente religiosos, provindos do mito ancestral de busca da “Terra sem Mal”, que teria sido perdida pelo fato de os homens se terem apartado das normas do “bom comportamento”. No presente, a sedução pelos bens materiais dos brancos provocaria novo apocalipse no mundo Mbya, o que seria evitado se o povo se deslocasse para lugares semelhantes àqueles que habitaram nos inícios de suas existências, com mata, água boa, terra para o plantio do milho e liberdade para o exercício de suas rezas (Ladeira, 2007: 48). A busca pela terra prometida junta-se a outras motivações econômicas e sociais: laços parentais, procura por melhores condições de alimentação, saúde e de moradia em aldeias situadas nas proximidades de centros urbanos. Esse fenômeno vigora nas aldeias de Tenonde Porã, Krukutu e Tekoa Pyau (Jaraguá), localizadas no município de São Paulo, e na aldeia do Ribeirão Silveira, em Boraceia, particularmente empenhadas na coexistência com os *jurua* (quem não é Guarani, termo que remete ao homem branco), como se observa, por exemplo, na presença de lideranças aptas a controlar as relações internas e externas das comunidades (Ferreira, 2021: 35).

A aldeia Krukutu, situada às margens da represa Billings, é uma das mais antigas da região e a segunda, em população, da Terra Indígena, abrigando perto de 500 moradores. Tanto ela como a aldeia Tenonde Porã conseguiram a regularização de suas terras, em 1987,

após décadas de luta, vindo a configurar as duas únicas opções de moradia no Território Indígena até a demarcação das terras tradicionais –*tekoa*– pela FUNAI. Do mesmo modo que a aldeia Krukutu, Tenonde Porã, com a área diminuta de 26 hectares, apresentou uma concentração populacional desmedida e prejudicial ao modo de vida guarani. A luta pelo aumento das terras destinadas às aldeias, com base no reconhecimento de áreas habitadas tradicionalmente pelos Guarani, conseguiu fazer com que a Terra Indígena fosse oficialmente reconhecida, em 2012, com a dimensão de 16 mil hectares e batizada de Tenonde Porã, em homenagem à mais populosa aldeia da região. Nos dias atuais, essa aldeia conta com diversas estruturas organizacionais – Escola Estadual Indígena, Posto de Saúde, CECI (Centro de Cultura e Educação Indígena) – além de roças e espaços coletivos, em que se desenvolvem diversos projetos, objetivando ao fortalecimento da cultura guarani. A educação das crianças guarani desenrola-se em toda a comunidade física e material das aldeias. As próprias crianças maiores cuidam das menores. Além dos membros em geral da aldeia, as mães e os pais orientam os seus filhos mais velhos para cuidarem dos irmãos menores, fato que é visto como uma das razões da baixa frequência escolar de alunos a partir de 10 anos. As crianças, olhadas como emanações de *Nhanderu* e, como tais, merecedoras de toda a atenção e o respeito da comunidade, vivem em liberdade, embora as orientações dos mais velhos sejam passadas sempre a elas. Não há atividade do grupo que exclua a criança, quer se trate de cerimônias, reuniões, confecção de artesanatos, ou da rotina familiar, em geral. Identificadas como pequenas divindades que protegem a aldeia do mal, as crianças são tomadas como agentes de fortalecimento da cultura e, desse modo, todo o conhecimento tradicional integra-se à educação. As crianças aprendem observando, ouvindo, tocando e aprendendo com e na natureza, dentro de suas casas ou fora delas. Na *opy* presenciam ou praticam o canto e a dança guarani, aprendendo a força da palavra e raramente recebendo negativas para as suas ações, a não ser quando os mais velhos notam que a criança pode se prejudicar por algum dos seus atos. Com a construção do CECI, os Guarani elegeram esse local como sede para suas reuniões, encontros e recepção de visitantes (Ferreira, 2021: 55-57).

A Terra Indígena Jaraguá, por sua vez, abriga uma população de 545 pessoas, em uma área de 532 hectares dos municípios de São Paulo e Osasco. Orientações complementares à criação das CEII enfatizam a necessidade de as atividades escolares refletirem as especificidades étnico-culturais indígenas quanto à organização curricular, horários de funcionamento e duração de cada período escolar. Essa organização deveria ser aprovada pelos indígenas e encaminhada à análise pelo supervisor escolar, a fim de ser homologado pela Coordenadoria de Educação. Nessa linha, a Secretaria Municipal de Educação de São Paulo contratou a consultoria antropológica da Pletora Ltda. para subsidiar a proposta pedagógica dos CEII/CECI, que nos cabe investigar. A capacitação de professores indígenas indicados pela comunidade para os CEII estaria a cargo de

antropólogos e outros especialistas, contando sempre com participantes indígenas. Nessa capacitação inscreviam-se temas relativos à Legislação Ambiental e Indigenista, Técnicas da Informática, Audiovisual e Gestão Ambiental, prevendo-se a elaboração de materiais didáticos, como textos e produtos audiovisuais, além da gravação de narrativas diversas sobre a identidade e a vida nas aldeias. Ao mesmo tempo, as preocupações estendiam-se para a capacitação de profissionais não-indígenas da Rede Municipal de Educação, que atuavam nas aldeias guarani em que se encontravam os CEII (Centro de Educação Infantil Indígena). Nesse contexto, realizam-se seminários internos ou abertos à comunidade em geral sobre os Guarani na cidade de São Paulo, versando sobre: história e religião guarani; a situação dos povos indígenas no Brasil atual; povos indígenas e pensamento antropológico; aspectos da prática indigenista no Brasil (Secretaria Municipal de Educação de São Paulo, 2016: 34). Durante os seminários, educadores indígenas e não indígenas, habitantes do município de São Paulo, abordam os desafios que enfrentam, dentro e fora das salas de aula, para o estudo das histórias e culturas indígenas, a partir de suas vivências, dada a diversidade das populações indígenas e o objetivo de fortalecer os CEII das aldeias Guarani da cidade. Em 9 de agosto, é comemorado o Dia Internacional dos Povos Indígenas, data em que se busca alertar sobre seus direitos como cidadãos e garantir a preservação da cultura tradicional de cada uma das etnias originárias. O mês todo, denominado de “Agosto Indígena”, desenvolve-se de acordo com o Currículo da Cidade e com as políticas públicas da Secretaria Municipal de Educação, que incluem no currículo oficial da rede de ensino a obrigatoriedade da temática “História e Cultura Afro-Brasileira e Indígena”. Tais seminários, desenrolados anualmente, a partir de 2015, têm o tom de denúncia e combate, manifestado, por exemplo, em 2021, no “VIII Encontro Indígena – Cultura, Lutas e Resistência”. Nesses encontros, abertos pelo Coral Guarani Amba Wera, o lugar de fala é atribuído a indígenas, que tomam a interculturalidade como conceito fundamental de suas comunicações, como ilustra a “roda de conversa”, intitulada “entre a aldeia e a cidade”, com representantes do Conselho Municipal dos Povos Indígenas de São Paulo. Em uma das sessões, “Educação Indígena Guarani: a escola que queremos”, Fábio da Costa Ramos, Coordenador Educacional do CECI Krukutu, Mateus Vidal, Educador do CECI Jaraguá e Márcio Miri, Coordenador Educacional do CECI Tenondé Porã apresentaram relatos de práticas pedagógicas sobre histórias e culturas indígenas em suas aldeias (Canal Youtube Pedagógico SME-SP).

Pela proposta pedagógica dos CII/CECIs, assuntos ligados à tradição Guarani Mbya devem constar como sugestões, a saber: trabalhos envolvendo o plantio, a pesca, a culinária, a construção de casas, o artesanato, danças, brincadeiras, o manejo da mata. O ensino de operações aritméticas básicas e o estímulo ao uso da língua guarani também integram a proposta inicial. Ademais, professores indígenas, monitores, capacitadores e diretores deveriam trabalhar com antropólogos, prevendo-se que fossem indígenas

conhecedores profundos de elementos da cultura guarani. Estão citados, nesse item, artesanato e cultura material, música, dança, brincadeiras e jogos infantis, culinária, narrativas míticas, história e vida religiosas, como vertentes temáticas que devem merecer a realização de oficinas específicas a cada uma. Por outro lado, os materiais didáticos teriam que ser elaborados a partir das experiências locais, em narrativas curtas, transmitidas em linguagem apropriada a um público infantil de até 7 anos de idade. Propunha-se também a elaboração de um cardápio baseado na culinária guarani e que deveria compor a merenda a ser servida nos CEII/CECI. É provável que essa ideia tenha sido abandonada, uma vez que os relatórios técnicos sobre as CEII/CECI não registram nenhuma referência ao assunto (Secretaria Municipal de Educação de São Paulo, 2016: 35).

A ata de uma reunião entre os responsáveis pela proposta e as diretorias regionais de educação de Parelheiros e Pirituba/Jaraguá, realizada no dia 15/03/2004, indica que os CECIs deveriam estender suas atividades para toda população das três aldeias e não apenas às crianças de 0 a 6 anos (Secretaria Municipal de Educação de São Paulo, 2016: 35). Duas semanas depois, realizou-se o III Congresso Municipal de Educação, cuja ata inscreve a solicitação de lideranças guarani para que a alimentação oferecida pelos CECI aos alunos matriculados deveria ser fornecida a todas as crianças das aldeias. As lideranças também pediram que os CEII/CECI funcionassem todos os dias, incluindo sábados e domingos e ainda que atendessem a duas faixas etárias de alunos: a primeira, de 2 a 4 anos, teria uma hora de atividades diárias; a segunda, de 4 a 6 anos, dedicaria três horas às mesmas atividades (Secretaria Municipal de Educação de São Paulo, 2016: 35). A formação de educadores é objeto de particular atenção de um encontro ocorrido no Jaraguá, em 2017, que abordou temas da cultura guarani e de suas relações com os não índios: aquecimento global, espiritualidade, medicina tradicional, plantio, artesanato e o significado do tempo guarani, por meio de conversas e interações com atividades tradicionais. Nos encontros de representantes de várias aldeias foram discutidos os fundamentos da cultura Guarani e de seu enfraquecimento perante o avanço das cidades sobre as terras indígenas e da influência da tecnologia na vida das gerações mais jovens (Instituto Rogacionista, 2018: 7-10).

O Relatório das Atividades Desenvolvidas entre 2016/2019, dos Centros de Educação Infantil Indígena Tenondé Porã, Krukutu e Jaraguá, presta informações adicionais ao quadro acima. Foram lideranças Guarani da cidade de São Paulo que levaram à concepção e inauguração, em 2004, dos Centros de Educação e Cultura Indígena (CECI), que visam à valorização e fortalecimento das raízes, tradições e autonomia do povo Guarani, a fim de assegurar “o direito das sociedades indígenas a uma educação escolar diferenciada, específica, intercultural e bilíngue” (Instituto Rogacionista, 2020). A construção de cada CECI obedeceu a projetos arquitetônicos

que respeitaram as condições culturais de cada aldeia, todos construídos em cooperação com os Guarani, resultando em complexos integrados pelos elementos seguintes: Centro de Educação Infantil, salas de aula, biblioteca, varandas de leituras, sala de informática, rádio comunitária e Centro de Cultura Indígena. Os CEII aparecem como atendendo a uma faixa etária de crianças de 0 a 5 anos, formando agrupamentos mistos e com atividades realizadas na língua Guarani, por educadores indígenas residentes nas próprias aldeias. O CEII do Jaraguá, por exemplo, atendia a 130 crianças, de dois a cinco anos e 11 meses, e a outras 210, a partir dos seis anos. As crianças matriculadas continuavam a conviver plenamente com a comunidade, e as atividades pedagógicas ocorriam em todos os espaços das aldeias (mata, Casas de Reza, CECI e CEII), com a interligação entre os saberes tradicionais e os referentes à sociedade não-indígena. A Secretaria Municipal de Educação apoiava pedagogicamente os três CEII, promovendo encontros com os educadores indígenas, destinados a debates sobre memória, história, culinária tradicional, canto, dança, música e artesanato. A partir desses encontros, lançou-se, em 2012, um caderno intitulado *Orientações Curriculares – Expectativas de Aprendizagens e Orientações Didáticas – Educação Infantil Escolar Indígena*, com o propósito de fortalecer a etnoidentidade Guarani, por meio de uma educação intercultural, ministrado por um quadro funcional misto: um deles integrado por *juruás* – brancos/não indígenas – (um gestor, um auxiliar de gestão, um coordenador pedagógico); outro, por 22 funcionários indígenas (um coordenador administrativo, um coordenador cultural, um coordenador educacional, um auxiliar de coordenação cultural e um educacional, um coordenador de informática, dez educadores, seis manipuladores de alimentos), além de voluntários da própria comunidade.

Como o CEII se localiza no centro da aldeia, acabou por se transformar em local privilegiado dos indígenas para as suas reuniões, funcionando como um elemento aglutinador de pessoas em torno de temas os mais diversos, correspondendo, nesse sentido, ao ideal de levar o projeto pedagógico para a comunidade como um todo. De fato, esse ideal educativo, consubstanciado no pensamento de Paulo Freyre, chegou ao seu ponto máximo nos CEII: a comunidade está imersa na escola.

O projeto arquitetônico dos CECIs reúne dois edifícios, um deles destinado às atividades da rotina escolar, com salas para as classes de alunos, cozinha, refeitório, diretoria e biblioteca; o outro, designado de “centro cultural”, é o espaço destinado a reuniões, festejos e comemorações da comunidade. No decorrer da pesquisa de campo, realizada neste ano de 2022 e concentrada na aldeia Tekoa Pyau, foi possível verificar o funcionamento das CEII, em setores diversos. A pesquisa desenvolvida abrangeu 111 crianças e dez educadores, além de oficineiros, contratados esporadicamente, todos indígenas. A escola tem um diretor, um administrador

e um orientador pedagógico não indígenas. Para o setor de informática, há uma sala especial, com computadores, que conta com um auxiliar de informática não indígena. Quanto às atividades escolares, decorridas das 9H00 às 17H00, elas se iniciam no refeitório, com o café da manhã (café com leite, servido com pão e manteiga ou bolachas e biscoitos). Algumas vezes, conforme informações colhidas com os educadores, também são servidos produtos da culinária indígena (milho verde, banana assada, *xipa* –panqueca feita com trigo e água–, *reviro* –cuscuz de farinha de trigo–, *rora* –cuscuz de fubá). Compõem a dieta escolar: o almoço, servido às 12H00, o lanche, às 14H00 e o jantar às 17H00. As atividades curriculares seguem a grade curricular, focando-se, em geral, em desenhos e artesanato, realizados com o uso de lápis de cor e papel, miçangas, fios de nylon, taquara e outros produtos da natureza ou industrializados. Brincadeiras infantis diversas e contação de histórias integram o cotidiano das escolas. Crianças e educadores se reúnem semanalmente com um líder religioso, na Casa de Rezas ou no pátio da escola, em danças, cantos *mborai*, acompanhados por violeiros locais. Também semanalmente há uma excursão da CEII Tekoa Pyau ao Parque Estadual do Jaraguá, que segue um roteiro pré-determinado, e das CEIIs das aldeias Krukutu e Tenonde Porã à represa Billings, por trilhas estabelecidas a partir de sinais etnoidentitários, pensadas como um prolongamento da vida *nhandereko*, pois, apesar da presença **recente do CECI no Jaraguá –pouco mais de uma década–** a educação infantil procura atender às reivindicações indígenas da época atual, apresentando um modelo antitético à educação de missionários. O modelo alternativo de educação é definido pelos próprios indígenas, perfazendo formas pedagógicas que reproduzem aspectos culturais e visões de mundo, que espelham valores tradicionais dos Guarani Mbya. Os indígenas se preocupam com a interculturalidade na educação de suas crianças, ressaltando que a escola deve priorizar os saberes ancestrais e realçar o modo de viver em contato íntimo com a natureza. O CECI Jaraguá constitui um elemento importante para fortalecer a cultura tradicional, ao inserir a cosmologia e costumes Guarani Mbya nos conteúdos escolares, conjugando elementos culturais próprios às necessidades de interpretação do mundo *juruá*.

As reflexões acima evidenciam o sucesso relativo do programa idealizado pela Prefeitura Municipal de São Paulo, na medida em que as reivindicações indígenas estenderam o sistema escolar infantil a toda a coletividade, fazendo com que a interculturalidade, adotada pelos CECIs, reforçasse a etnoidentidade Mbya. Conversas com moradores das aldeias do Tekoa Pyau, Tenonde Porã e Krukutu demonstraram a absorção dos conhecimentos ocidentais pelas comunidades, produzindo um amálgama de valores ancestrais com elementos culturais dos brancos. Nas palavras do educador do CEII Tekoa Pyau, Vinicius Tupã Mirim Werá,

As atividades realizadas no CECI, são para mim, a minha própria vida, pois gosto das crianças como meus parentes, e todos os dias estamos realizando atividades que valorizam nosso povo. Procuro manter as crianças ocupadas com o que elas gostam. Fazemos muitos desenhos da natureza e dos animais que são da nossa vida. As crianças gostam quando vamos na opy para rezar. Eu vivo com o meu salário e tenho esperança que a Prefeitura realize atividades de capacitação para nós educadores.

Como conclusão, Vinicius Tupã Mirim Werá afirma seguir as iniciativas da direção, reconhecendo sempre que o ambiente de liberdade e atuação das crianças é muito livre e que elas colaboram muito para o desenvolvimento da comunidade, sentindo-se bem com o cardápio e as atividades em geral, das quais as preferidas são as excursões ao Jaraguá e as idas à Opy. No entanto, o mesmo informante critica o fato de a Prefeitura não oferecer melhores condições para a capacitação profissionalizante dos educadores, além de lamentar que algumas mães levam seus filhos à escola apenas nos horários das refeições, deixando de seguir o expediente educacional em sua inteireza.

CONCLUSÃO

A escola dos povos originários do Brasil é um lugar de investigação ideal para que se estabeleça um diálogo intercultural entre saberes inscritos em tradições culturais ou no ambiente de ensino/aprendizagem que se instalou nas comunidades índias. Desse ponto de vista, o sistema educacional das aldeias investigadas é uma janela pela qual podemos enxergar o processo multissecular de redução dos ameríndios a interesses a eles adversos – um epifenômeno da aculturação violenta de milhares de povos, com suas línguas e culturas próprias, aos invasores ocidentais. Hoje, esse processo se exauriu na teoria e nas práticas sociais, transformando-se em um dos capítulos mais significativos da conquista de direitos das populações autóctones. A fragmentação/anulação desejada pelos colonizadores apresenta-se substituída por um sistema de ensino interativo entre a cultura ancestral e elementos da sociedade “branca”, sistema esse dirigido por lideranças próprias, no interior ou fora das aldeias. Na contemporaneidade, a diversidade cultural é eleita como tema de alta significação para direitos humanos universais ou diferenciados para grupos vulneráveis. A sobrevivência de culturas alternativas oferece um contraponto aos mitos do individualismo e da pessoa instruída para servir aos objetivos do mercado globalizado atual. Portanto, interessa a toda humanidade. Os indígenas americanos vivem a sua identidade num cenário marcado pela diversidade étnica e por situações de autonomia e autoafirmação. No drama por eles encenado, combinam-se necessidades de sobrevivência com a convicção sobre os significados positivos de seus valores ancestrais, identificando a intransigência dessas populações em abrir mão de elementos culturais que lhes são próprios. Faz-se necessário salientar que, no decorrer do século XX, o contraste entre o pensamento indígena e o acadêmico se esvaiu, e a ciência

passou a se reconhecer como uma das numerosas formas de conhecimento, abrindo-se para o diálogo e criticando o poder hegemônico do saber científico diante de formas alternativas de compreensão. Como unidades educativas, os CEII/CECI remetem à identidade infantil e ao aprendizado no âmbito mais extenso da etnoidentidade dos povos Guaraní Mbya, assim como às leis e políticas públicas existentes sobre o tema. A implementação de escolas nas aldeias Jaraguá, Krukutu e Tenonde Porã, no município de São Paulo enfrentou questões desafiadoras sobre a educação escolar indígena no Brasil contemporâneo, agravadas pelo fato de se tratar de crianças, historicamente cooptadas por missionários como indivíduos mais aptos à conversão ao monoteísmo cristão e aos parâmetros desejados pelos colonizadores, quanto aos povos subjugados. Não obstante, nas três *tekoas* Guaraní do município paulista, a escola tem sido apropriada como instrumento de luta do movimento indígena, e a pedagogia nativa se desenvolve na interculturalidade, a partir de vivências transcorridas no espaço sociológico das aldeias, refletindo a atenção que as crianças recebem dos pais e parentes próximos. Os resultados conseguidos por esta pesquisa indicam que os CEII/CECIs têm contribuído para uma melhoria geral da situação da infância e das aldeias em que estão instalados e que os seus projetos pedagógicos operam positivamente para atender às necessidades das crianças de Krukutu, Tenonde Porã e Jaraguá.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bergamaschi, M. A. (2012) “Interculturalidade nas práticas escolares indígenas e não indígenas”, em Paladino, M. e Czarny, G. (org.). *Povos indígenas e escolarização: discussões para se repensar novas epistemes nas sociedades latino-americanas*. Garamond: Rio de Janeiro.
- Brandão, C. R. (2002) *A educação como cultura*. Mercado das Letras: Campinas, SP.
- Brasil (1988) *Constituição da República Federativa do Brasil*. Brasília, DF.
- Brasil (1988) (1998) *Referencial Curricular Nacional para as escolas indígenas*. Brasília: SECAD, Ministério da Educação.
- Canal Youtube Pedagógico SME-SP. Secretaria Municipal de Educação de São Paulo. Disponível em: <https://www.youtube.com/user/pedagogicosmesp/>. Acesso: 19/09/2022.
- Cassulla, M. H., e F. Rosangela Celia (2019) “Crianças indígenas guarani Nhandewa no Norte do Paraná: aprendizagens culturais e escolares”. *Revista FAEEBA – Educação e Contemporaneidade*, 28(54): 59-76.
- Charlot, B. (2000) *Da relação com o saber - Elementos para uma teoria*. Editora Artmed: Porto Alegre.
- Cohn, C. (2002) “A criança, o aprendizado e a socialização na antropologia”, em Silva, A. L. da, Nunes, A., e Macedo A. V. L. da S. *Crianças indígenas: ensaios antropológicos*. Global: São Paulo, pp. 213-235.
- Connor, S. (2012) *Cultura Pós-Moderna. Introdução às Teorias do Contemporâneo*. Edições Loyola: São Paulo.
- Coulon, A. (2019) “Ethnomethodologie et recherche qualitative en santé: observer, écouter, décrire”. *Revista FAEEBA – Educação e Contemporaneidade*, 28(56): 33-43.
- Da Silva, A. L. (2000) “Mito, razão, história e sociedade: interrelações nos universos socioculturais indígenas”, em Da Silva, A. L. e Grupioni, L. D. B. (org.), *A Temática Indígena na escola: novos subsídios para professores de 1º e 2º graus*. Global: Brasília.
- De Sá, M. J. R. e Silva, M. G. (2019) “Educação escolar indígena e saberes culturais”. *Revista FAEEBA – Educação e Contemporaneidade*, 28(56): 162-177.
- Ferreira, E. (2012) *A criação do Centro de Educação e Cultura Indígena (CECI) e a educação infantil indígena na aldeia Krukutu*. Dissertação de Mestrado em Educação: História, Política e Sociedade, da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo.

Ferreira, E. (2021) *A Educação escolar infantil indígena nos CECIs: desafios na busca por uma educação diferenciada e intercultural*. CRV: Curitiba.

Fundação Nacional Do Índio (2021) Ministério da Justiça. Coordenação Regional do Litoral Sudeste.

Gallois, D. T. (2014) “A escola como problema: algumas posições”, em Carneiro Da Cunha, M., e Cesarino, P. N. (org.), *Políticas culturais e povos indígenas*. Unesp: São Paulo: Unesp, pp. 509-517.

Instituto Rogacionista (2020) *CECI Jaraguá, em São Paulo*. Disponível em <https://www.rogacionista.org/>

Instituto Rogacionista (2018) *1º Seminário dos Saberes Guarani Mbya na educação diferenciada*. Scortecci: São Paulo.

Ladeira, M. I. (2007) *O caminhar sob a luz: território Mbya à beira do oceano*. UNESP: São Paulo.

Meliá, B. (1991) *El Guarani: experiência religiosa*. CEPAG: Assunción.

Monserat, R. M. F. (1994) “O que é o ensino bilíngue: a metodologia da gramática contrastiva”. *Revista em Aberto*, 14(63): 11-17.

Nimuendajú, C. (1924) “Os Índios Parintintin do Alto Madeira”. *Journal de la Société des Américanistes*, XVI: 201-278.

Novak, M. S. J. (2014) *Os organismos internacionais, a educação superior para indígenas nos anos de 1990 e a experiência do Paraná: estudo das ações da universidade estadual de Maringá*. Tese Doutorado, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, PR.

Santos, C. M. S. A. (2018) “O Centro de Educação e Cultura Indígena (Ceci) da Aldeia Tekoa Pyau (Jaraguá – São Paulo/SP): a Cultura Guarani na Escola de Educação Infantil e a Atuação dos Educadores Indígenas”. *Revista Temporis [ação]*, 18(1): 99-111.

Santos, J. A., e Battestin, C. (2019) “El diálogo intercultural como método para articular una experiencia entre estudiantes de Brasil y el Reino Unido”. *Revista FAEEBA – Educação e Contemporaneidade*, 28(56): 102-115.

Schaden, E. (1974) *Aspectos fundamentais da cultura Guaraní*. Editorial Da Universidade de São Paulo: São Paulo.

Secretaria Municipal de Educação de São Paulo (2016) *Avaliação diagnóstica dos impactos das ações educativas dos CEII/CECI: relatório final*. Coordenadoria Pedagógica: São Paulo.

Sforni, M. S. de F. (2008) “Aprendizagem e desenvolvimento: o papel da mediação”, em Capellini, V. L. F., e Manzoni, R. (org.). *Políticas públicas, práticas pedagógicas e ensino-aprendizagem: diferentes olhares sobre o processo educacional*. Cultura Acadêmica: São Paulo.

Tassinari, Antonella Maria Imperatriz (2007) “Concepções indígenas de infância no Brasil”, *Tellus*, 7(13): 11-25.

Vieira, F. A. da C. (2012) *Ensino por investigação e aprendizagem significativa crítica: análise fenomenológica do potencial de uma proposta de ensino*. Tese de Doutorado, Universidade Estadual Júlio de Mesquita Filho.

ONTOLOGÍAS DUALES EN EL CAMPO DE CARTAGENA: EL MAR MENOR EN DISPUTA

DUAL ONTOLOGIES IN THE CAMPO DE CARTAGENA. THE MAR MENOR IN DISPUTE

David Avilés Conesa

Centro de Estudios Europeos de la Universidad de Murcia

RESUMEN

En el año 2016, el Mar Menor sufrió un episodio de “eutrofización”: las aguas se tornaron de un color verde que no dejaba pasar luz solar impidiendo que las colonias vegetales realizasen la fotosíntesis, algo que produjo otro fenómeno de pérdida de oxígeno llamado “anoxia”, que ha ocasionado varios episodios de muerte masiva de vegetales y animales en la laguna. Las personas científicas señalan causas diversas de este colapso y refieren que en su mayor parte se produce por vertidos de nitratos procedentes de la producción agroindustrial, que desde la década de los años 90 del s.XX se ha generalizado en el Campo de Cartagena. Estos hechos ocurridos en el Mar Menor, la laguna salada más grande de Europa y un lugar especialmente significativo para la sociedad murciana, han ocasionado gran alarma social, produciendo resistencias en contra de las causas que apuntan al colapso ecológico y se organizan en grupos que integran gran parte de la sociedad murciana en resistencias a las instancias de la actividad agroindustrial en un conflicto que posee dimensiones múltiples. En este artículo nos referiremos a una sola de estas dimensiones, relacionada con la construcción del Mar Menor y su cuenca, que hace referencia a los procesos de construcción del territorio y las identidades, presentada como una dimensión ontológica que procede de diferentes lógicas dentro de sociedades modernas que entran en conflicto.

Palabras clave: Extractivismo; Agroextractivismo; Conflicto ecosocial; Resistencias sociales; Mar Menor; Crisis ambiental.

ABSTRACT

In 2016 the Mar Menor suffered an episode of “eutrophication”, the waters turned a green color that did not let sunlight through, preventing the plant colonies from carrying out photosynthesis, something that caused another phenomenon of oxygen loss called “anoxia” that has caused several episodes of massive death of plants and animals in the lagoon. Scientists point to various causes of this collapse and report that it is mostly caused by nitrate discharges from agro-industrial production that since the 1990s (s.XX) has been widespread in the Campo de Cartagena. These events that occurred in the Mar Menor, the largest salt lagoon in Europe and a particularly significant place for Murcian society, have caused great social alarm, producing resistance against the causes of these phenomena that point to ecological collapse and they organized in groups that make up a large part of Murcian society. in resistance to the instances of industrial agrarian activity in a conflict that has multiple dimensions. In this article we will refer to only one of these dimensions related to the construction of the Mar Menor and its basin that refers to the processes of construction of the territory and the identities presented as an ontological dimension of the conflict and polarized within modern societies that come from of different logics that come into conflict.

Keywords: Extractivism; Agro-extractivism; Ecosocial conflict; Mar Menor; Environmental crisis; Ecocide.

INTRODUCCIÓN

En los años 90 del siglo XX, se consolidó un modelo de producción agrícola inscrito en un proceso de transformación y sustitución de la estructura agraria que existía en la cuenca del Campo de Cartagena, facilitado por la construcción y puesta en funcionamiento del trasvase Tajo-Segura, así como de diferentes modificaciones legislativas y fiscales. La entrada de España en la Unión Europea y la apertura a la Inversión Extranjera Directa (IED), la supresión o disminución de impuestos, la concesión de ayudas desde la Unión Europea a la actividad agrícola, la flexibilización de las normativas laborales y ambientales y, finalmente, la simplificación de los trámites administrativos para la renovación y la obtención de nuevas concesiones de actividades agrícolas de regadío (Avilés, 2021b), fueron algunas de estas causas. Estas modificaciones paulatinas concretaron la introducción del territorio y las actividades productivas dentro de este proceso, que comenzó durante las dos décadas anteriores en la cuenca del Mar Menor y supuso la

sustitución de un modelo de agricultura de secano por un modelo agroindustrial de regadío¹.

El cambio de modelo productivo implicó la sustitución del cultivo de secano predominante, una producción extensiva gestionada por agricultores y dirigida principalmente a los mercados locales y nacionales, en favor de agentes que practican un modelo de producción agraria de regadío, intensiva, altamente tecnificada y dirigida a la exportación, atributos que nos permiten identificar el nuevo modelo introducido como agroextractivismo.

Estas modificaciones, paulatinas y acumulativas, desembocaron en el cambio de modelo de producción agraria, han supuesto la transformación del Campo de Cartagena en la “Huerta de Europa” (Pedreño, 2005), una nueva concepción del territorio que es presentada por las instancias agroextractivistas como un modelo beneficioso para la economía de la región, legitimada e incentivada por el gobierno local. En realidad, nos encontramos ante una transformación de un modelo productivo tradicional, que producía vegetales para el entorno local y nacional, por otro modelo dirigido principalmente a mercados exteriores. En última instancia, este nuevo modelo se caracteriza por el exceso en la producción y por el exceso de residuos que genera, pues “se traduce en un pequeño territorio que abastece de vegetales a un territorio inmenso, el centro y norte de Europa” (Avilés, 2021b), cuando la ecuación aceptada por la ciencia económica nos muestra que “a mayor producción, mayor es la cantidad de residuos que se generan” (Alier, 2004).

Por un lado, el aumento de la cantidad de drenajes hídricos procedentes de la actividad agroindustrial ha modificado el equilibrio hídrico-salino (Esteve *et al.*, 2016) y por otro, la entrada de estas aguas ricas en nitratos utilizados en la actividad agroindustrial han facilitado en el Mar Menor diferentes episodios de “eutrofización”: las aguas se tornan de color verde, lo que la sociedad civil ha llamado “sopa verde”, un fenómeno asociado a la entrada masiva de nutrientes. Según la comunidad científica, el 85% de la entrada de nutrientes procede de los cultivos intensivos de producción agroindustrial que circundan la laguna (Martínez-Fernández *et al.*, 2013; Esteve *et al.*, 2016), lo que provocó el crecimiento desmesurado de fitoplancton (Aguilar *et al.*, 2016). A su vez, impide a las praderas marinas hacer la fotosíntesis y renovar el oxígeno, produciendo el fenómeno asociado llamado “anoxia”, que ha ocasionado en los años 2019 y 2021 diversos episodios

1. De las regiones de influencia del trasvase, la Región de Murcia es una de las mayores beneficiarias, con la asignación de una aportación de agua de 260 hm³. Dentro de la comunidad murciana, el Campo de Cartagena es la zona más favorecida con la asignación de 122 hm³. No obstante, nunca se han cubierto estas cuotas de aportación de agua procedente de trasvase Tajo-Segura, llegando tan solo y aproximadamente a la mitad de las cuotas concedidas. Estas carencias de agua han sido suplidas con la extracción de aguas de los acuíferos subterráneos, que están explotados por encima de su capacidad de recuperación (Delgado y Tudela, 2019).

de muerte masiva de animales y vegetales en la laguna, que ha perdido su capacidad de recuperación y resiliencia (Martínez y Esteve, 2019). Como señala Harvey, nos encontramos en:

“La expansión mundial del capitalismo (...) con la pretensión de (...) crear un entorno geográfico que facilite las actividades capitalistas en un lugar y momento determinado, sólo para tener que destruirlo y tener que construir un entorno totalmente diferente en un momento posterior sin poder saciar nunca su perpetua sed de acumulación” (Harvey, 2003: 88).

En este sentido, Marisol de la Cadena se pregunta: “¿Qué es el exceso? El exceso es aquello que está más allá del límite y el límite lo pienso con Ranajit Guha como ‘la primera cosa fuera de la cual no se encuentra nada, y dentro de la cual se encuentra todo’” (de la Cadena 2019: 38), que induce el cáncer exponencial provocado por el derroche del consumo (Amin, 2004).

Las empresas que realizan las actividades que han sido señaladas como las causantes del deterioro del Mar Menor destacan los beneficios económicos, obviando dimensiones ecológicas. Del mismo modo, omiten el impacto en otros sectores productivos y en el tejido empresarial que no depende de las actividades agroindustriales. Estos hechos hacen referencia a las asimetrías abismales que existen en el acceso a los territorios, a los recursos que existen en ellos, así como al acceso a los “servicios medioambientales” (Alier, 1997: 44) de las personas y las sociedades locales.

Las explicaciones que recibe la sociedad por parte de los agentes que practican el modelo agroindustrial y del gobierno local ponen el acento en la maximización de la riqueza que genera un modelo de producción de vegetales. A la vista de los acontecimientos, estos agentes incluyen correcciones y modificaciones dirigidas a continuar haciendo lo mismo.

1. CONFLICTO, MOVILIZACIÓN SOCIAL Y POLARIZACIÓN

El Mar Menor y su cuenca están incluidos en diferentes listas y clasificaciones para la conservación y protección². El actual estado de colapso ecológico de la laguna, inducen a la sociedad civil murciana a formularse preguntas acerca de la utilidad y la operatividad de estas figuras de protección en la defensa integral del Mar Menor. Los acontecimientos ocurridos en el Mar Menor han provocado la movilización de diferentes sectores de

2. El Mar Menor y su cuenca se constituye como un territorio indivisible sujeto a diferentes normativas que lo protegen, tanto a nivel local, nacional, como internacional. La laguna está incluida en la Lista de Humedales de Importancia Internacional (la lista RAMSAR), en la Zona Especialmente protegida de Importancia para el Mediterráneo dentro del Convenio de Barcelona, la calificación como Parque Regional de las Salinas y Arenales de San Pedro del Pinatar, Paisaje Protegido De Espacios Abiertos e Islas del Mar Menor, Zona de Especial Protección para las Aves y Lugar de Importancia Comunitaria adscrito a la Red Natura 2000.

la sociedad que ha conformado movimientos que generan acciones colectivas que abren nuevas oportunidades políticas y facilitan la participación de la ciudadanía en la apertura de un “ciclo de resistencia”. La sociedad civil movilizada de la Región de Murcia ante las causas identificadas del desastre ecológico, desafían las practicas extractivistas en procesos de participación y generación de acción colectiva que reducen, aunque no agotan, la incertidumbre existente respecto al futuro de la laguna.

Por un lado, a pesar de las normativas y diferentes leyes de protección, el despojo continúa con el aumento de las superficies de cultivo de regadío legales e ilegales, la sobreexplotación mediante procesos industriales de intervención sobre la tierra que se encuentra en proceso de erosión, la extracción masiva de agua y los vertidos en los acuíferos. Todas estas prácticas sobre la cuenca del Mar Menor han alterado las condiciones que hacen posible la vida de las poblaciones humanas y no-humanas. Donde antes había un ecosistema ahora hay una gran extensión de cultivo intensivo como el paisaje que produce esta “nueva” lógica de ocupación del territorio.

Por otro lado, los impactos que se están produciendo sobre el Mar Menor y los territorios ribereños resultan en un mensaje claramente decodificable que transmite la urgencia de adoptar medidas correctoras dirigidas a revertir la situación de catástrofe ambiental, pero también social y ecológica. Ante este mensaje de alerta, determinados sectores de la sociedad civil se organizan para analizar lo que está ocurriendo y, ante las actividades de las instancias agroextractivistas y la pasividad de las instituciones que tienen la obligación de hacer cumplir la ley, han tomado la iniciativa (Avilés, 2021) en un conflicto que posee dimensiones ecológicas y sociales y que parece lejos de ser resuelto debido a la inacción de las instituciones y a la resistencia de las empresas a cesar sus actividades.

Estos numerosos movimientos con intereses diversos –ecologistas, ONGS, asociaciones vecinales y empresariales en defensa de los derechos sociales y de los territorios-, más allá de las ideologías particulares de cada uno de ellos, se han unido en un sujeto colectivo integrador al que han llamado “S.O.S. Mar Menor”. Ante el colapso de la laguna, en un proceso de movilización intensa de gran parte de la sociedad murciana, en el año 2019 realizaron una manifestación en la ciudad de Cartagena que reunió a más de 50 mil personas. En el año 2021, una segunda manifestación masiva contó con la asistencia de más de 70 mil personas. En el verano de 2021, en respuesta al episodio masivo de muerte de especies vegetales y animales, tuvo lugar la acción “Abrazamos el Mar Menor”, donde unas 60 mil personas se situaron alrededor del perímetro de la laguna con las manos unidas al grito: “Queremos un Mar Menor Vivo”. La sociedad civil movilizada, articulada por “S.O.S. Mar Menor”, claman en defensa de la laguna salada más grande de Europa, como la llaman en Murcia, el Mar Menor, en contraste con el Mar Mayor, el Mar Mediterráneo (Avilés, 2021b); denunciando la situación de colapso de la laguna y exigiendo su protección integral con dos propuestas principales y complementarias:

Por un lado, que el gobierno, tanto regional, como de otros organismos integrados en los niveles local y nacional del Estado, cumplan las diferentes normativas legales de vigilancia y control inscritas en las diversas figuras de protección que existen en la laguna y sus territorios de influencia. Hasta el momento, la actitud de los organismos oficiales se traduce en una omisión continuada de las funciones y las obligaciones de conservación y protección del Mar Menor y su cuenca, lo que ha hecho posible la proliferación desmesurada de la actividad agroindustrial, un hecho que nos induce a reflexionar sobre estructuras de funcionamiento institucional y empresarial que se producen en otros lugares donde se ha implantado el modelo agroextractivista: “naturaleza, corrupción y extractivismo es la anatomía de una relación íntima”, apunta Eduardo Gudynas (2019a).

Por otro lado, bajo una propuesta pionera en Europa, que consiste en una Iniciativa Legislativa Popular (ILP). Este mecanismo constitucional permite, por parte de la ciudadanía, introducir leyes en la Cámara legislativa española. La ILP, dirigida a dotar de personalidad jurídica a la laguna y los territorios de su cuenca como un novedoso estatus jurídico del Mar Menor y su ribera, posee el potencial de equilibrar la asimetría abismal que existe actualmente en el conflicto abierto entre las instancias agroextractivistas y la sociedad, el territorio y la naturaleza local (Avilés, 2021b).

Esta propuesta legislativa en forma de ILP, admitida a trámite en el Congreso de los Diputados, introduce, como afirma Teresa Vicente, “un giro ecocéntrico en el anacrónico paradigma jurídico basado en el antropocentrismo”³. El paradigma homocéntrico que, como podemos constatar en los numerosos casos que tenemos en la Península Ibérica, América latina y África, ha mostrado su pérdida de operatividad en lugares donde los territorios, los recursos, los ecosistemas, las personas y las sociedades se encuentran en peligro y en conflicto ante amenazas de instancias procedentes de “la matriz del capitalismo extractivo”.

Estas luchas no pueden ser comprendidas en toda su complejidad si no se abordan desde una dimensión en la que las disputas se dirimen en el campo de batalla de las tensiones entre, por un lado, los intereses individuales de las instancias procedentes de una matriz global y la transgresión de la naturaleza y, por otro, los intereses colectivos de las poblaciones que actúan desde una matriz local de producción de sentido que resisten

3. Teresa Vicente es Directora de la Cátedra de Derechos Humanos y Derechos de la Naturaleza de la Universidad de Murcia, e impulsora de esta ILP dirigida a otorgar personalidad jurídica al Mar Menor y su cuenca, mismo Estatus jurídico que las empresas.

por mantener una lógica fundada en la reproducción de la vida y en una relación de reciprocidad con la Naturaleza⁴.

Un asunto importante es que, más allá de la parcelación de las tierras y la distribución en propiedades privadas fragmentadas y actividades productivas que convierten al Mar Menor en un vertedero tóxico, el Mar Menor y su cuenca constituye un territorio común, único e indivisible. Constituido por todos los elementos humanos y no-humanos que lo componen y la interrelación de estos elementos con las personas y las sociedades que lo habitan en relaciones no pueden ser cuantificadas de manera finita.

Desde esta mirada, las poblaciones ribereñas que habitan el Mar Menor y los territorios de su cuenca pueden contemplarse como una expresión de la diversidad humana, que desde una matriz local de producción de sentido otorga sentido a sus vidas y al territorio. Por contraste, los agentes agroextractivos producen sentido al territorio desde una matriz global y externa. Esta ruptura, ocurrida en el interior de estas mismas sociedades puede asimilarse al paso dado por el capitalismo extractivo en su expansión en busca de recursos en enclaves concretos, donde existen sociedades y personas que construyen el territorio desde determinados lenguajes valorativos y tienen la “maldición de poseer recursos naturales” en sus territorios.

2. ONTOLOGÍAS DUALES. MÁS DE UN MAR MENOR PERO MENOS DE DOS

Desde la práctica de esta mirada, podemos contemplar a la sociedad murciana como grupo humano que comparte un territorio y una forma particular de vivir y de habitar la tierra, enfrentada a grandes empresas que desarrollan una relación diferente con el territorio. Estas instancias, a través de lenguajes valorativos ajenos a la sociedad, imponen significados y prácticas sobre el territorio en fenómenos asociados a la expansión colonial de las fronteras de desposesión.

Estas empresas realizan actividades insertas en procesos que modifican los territorios y sustituyen a los actores que tienen acceso a los recursos, cambiando los modos de vida

4. Con la introducción de estas matrices hacemos referencia a matrices político-económicas como el lugar de origen de lógicas diferenciadas que operan en el conflicto de referencia, presentadas de manera polarizada como recurso que hace posible la utilización de una herramienta comparativa diseñada para hacer visible la polarización de las lógicas diferenciadas y los procesos desde donde se está construyendo el Mar Menor y su cuenca, y que al igual que la dicotomía norte/sur, traspasa las significaciones que hacen alusión a delimitaciones geográficas, sino que refiere a los diferentes sentidos desde los que los diferentes actores están construyendo el territorio. Esta presentación dicotómica pretende constituirse como una topografía de sentidos y lógicas como recurso operativo dirigido a sacar a la luz los procesos desde los que se construye el Mar Menor y su cuenca, insertos en estrategias trazadas por los diferentes actores dentro de una dimensión del conflicto que tiene relación con usos de poder, el poder de imponer significados.

del lugar, usurpando los recursos naturales y aniquilando los ecosistemas en fenómenos asociados a la “acumulación por desposesión” (Harvey, 2003: 117). Según la etapa en la que nos encontremos en el sistema capitalista, domina un mecanismo de acumulación y la “acumulación por desposesión” se constituye como el mecanismo de acumulación dominante en la actual etapa histórica (Sacher, 2015: 105).

Esta forma de mirar el conflicto en el Campo de Cartagena apunta más allá de las “diferencias culturales” (Blaser, 2018 y 2019) que se dirimen en dimensiones epistemológicas, pues señalan hacia cómo los diferentes actores entienden los territorios y nos introduce en una reflexión dirigida a cómo estos actores que entran en conflicto construyen el territorio. Ante la presencia actualizada de estas construcciones enfrentadas, otorgan al Mar Menor y su cuenca una nueva dimensión como “territorio en disputa” entre diferentes grupos humanos que implican concepciones y prácticas diferenciadas que se revelan incompatibles. Donde los procesos de resistencias implican un cambio en la generación de alternativas al actual modelo productivo, en diferentes dominios con la inclusión de los “lugares” (matrices de producción de sentido), desde donde se generan las distintas prácticas (Stengers, 2014: 20) y los diferentes conocimientos y saberes (Santos, 2010: 15, 57) contemplados dentro de procesos relacionales que configuran el territorio, que le aportan sentido y dibujan el paisaje.

Estamos en este momento situados en una posición desde la que contemplamos la crítica epistemológica, donde se da una apertura a formas otras de acceder al conocimiento (Gimeno y Castaño, 2016: 2) y ante una crítica desde dimensiones ontológicas en conflictos dentro de sociedades modernas atendiendo a reflexiones que se fundamentan en el llamado “giro ontológico” (González, y Carro, 2016; Holbraad y Pedersen, 2017). Desde esta dimensión es desde donde se da una apertura hacia otras formas y procesos diferenciados de construcción del territorio y las identidades y esto, en la búsqueda de un uso operativo desde, con y para las resistencias (Gimeno y Castaño, 2016: 3) en este conflicto.

3. MATRICES DE PRODUCCIÓN DE SENTIDO: MATRIZ GLOBAL VERSUS MATRIZ LOCAL

En la ribera del Mar Menor, el avance del modelo extractivista ha significado la desaparición de los ecosistemas que son sustituidos por grandes extensiones de monocultivo de producción intensiva presentados como sostenibles y respetuosos con el medioambiente. Las instancias agroextractivas desarrollan prácticas sobre el territorio desde una matriz que mantiene una concepción del territorio desde términos económicos, como: “producción”, “crecimiento” o “rentabilidad”, desde donde los bienes de la naturaleza son reducidos exclusivamente a recursos naturales.

Estas instancias, reducen y convierten el territorio heredado generación tras generación por las comunidades ribereñas en un territorio sacrificable en función de una tasa de rentabilidad empresarial (Svampa, Bottaro, y Álvarez, 2009: 44). La erosión de la tierra, la contaminación, el agotamiento del agua, los impactos sobre ecosistemas, la reducción de la diversidad biológica y las consecuencias sobre la salud de las personas, son contemplados como “externalidades” que no tienen cabida en los cálculos de gastos/beneficios. Ante la gran alarma social, los agentes que actúan desde esta matriz del capitalismo extractivo desarrollan un discurso público dirigido a generar un relato de sostenibilidad y desarrollo como “fuente de legitimación” (de la Cadena, 2019).

Bajo el disfraz de la sostenibilidad, en nombre del desarrollo, la aportación al producto interior bruto y la generación de trabajo, las instancias agroindustriales disputan no solo los enclaves donde se instalan los mega-cultivos, sino también, sus áreas de influencia (Avilés, 2020): “Somos respetuosos con el medio ambiente”, “*practicamos una agricultura sostenible y de precisión*”, “*Desarrollamos estrategias de responsabilidad social corporativa*”, “*Generamos riquezas para la región*”, “*Aportamos trabajo para las familias*”, son algunas de las afirmaciones en sus estrategias dirigidas a legitimar las actividades agroextractivas (Avilés, 2021a).

Si comparamos estas afirmaciones de los agentes de la matriz del capitalismo extractivo con las acciones que producen, podemos observar que existe una disonancia radical entre lo que las empresas dicen que hacen y lo que hacen realmente, y la generación de este relato de sostenibilidad social y ambiental no es otra cosa que una estrategia corporativa dirigida a legitimar y continuar con sus actividades (Avilés, 2021). En ese sentido, reproducen de forma generalizada un modelo de trabajo jornalero con un gran componente informal caracterizado por la eventualidad, la precariedad, los bajos salarios y segmentado por género y etnia (Pérez, y Elena, 2012; De Castro, Gadea, y Pedreño, 2014; Gadea *et al.*, 2015). Utilizan grandes cantidades de productos agroquímicos, extraen agua de los acuíferos que resultan sobreexplotados y contaminados con productos agrotóxicos, erosionan la tierra y han modificado el paisaje de tal manera que ha sido convertido en un campo de cultivo intensivo, reproduciendo un modelo de territorio des-habitado.

La raíz en sociedades modernas de ambas matrices que operan en el conflicto en el Mar Menor camufla y oculta el uso tecnológico y la sustitución del modelo de producción tradicional por el agroextractivismo, como una construcción social determinada dirigida a un desarrollo de corte global y facilitada por una producción tecno-científica mediada por intereses económicos y puesta al servicio de la ganancia particular. Esta sustitución de actores y prácticas sobre el territorio, pone en evidencia la exclusión de los saberes locales que no resultan adecuados para la producción dirigida a la “producción sin final”, en contraposición al modelo tradicional dirigido a la “re-producción”, esto es, a la sostenibilidad.

Estamos situándonos ante dinámicas y procesos diferenciados de objetivación del territorio que nos muestran las tensiones entre la lógica instrumental del capitalismo extractivo, que transforma el Mar Menor en un vertedero tóxico mediante la introducción de prácticas dirigidas a la extracción y concepciones del Mar Menor como un lugar paradisíaco donde se asientan los recuerdos de las gentes del lugar generación tras generación.

Esta caracterización dual del Mar Menor como “territorio a sacrificar” o como un vertedero tóxico, y como un “territorio heredado”, lugar en el que se asientan los recuerdos individuales y colectivos de las sociedades locales, nos revela un contraste de concepciones que apunta hacia la distinción entre las diferentes matrices de sentido desde las que se está produciendo el Mar menor y su cuenca en procesos que adquieren dimensiones ontológicas, pues aunque ambas parten del mismo sustrato físico, no es la misma cosa el “Mar Menor-Vertedero tóxico” que el “Mar Menor-lugar paradisíaco”, el “Mar Menor-Territorio sacrificable” que el “Mar Menor-Territorio heredado”.

Para hacer estas afirmaciones partimos de una definición de territorio como algo que no solo tiene dimensiones físicas, sino también culturales en proporciones que son muy difíciles de delimitar. Desde aquí, podemos contemplar que el Mar Menor y su cuenca es el espacio físico, pero también cultural donde se desenvuelven las actividades vitales, tanto individuales, como colectivas, de las personas y las sociedades. Desde este enfoque, podemos contemplar la objetivación del territorio desde diferentes “lugares” desde donde se dota de sentido al territorio en procesos que tienen que ver con el poder de imponer significados. Si no prevalecen los significados asignados desde la sociedad civil vendrán otros a imponer nuevas significaciones al Mar Menor y los territorios de su cuenca, y esos nuevos significados prescribirán determinados usos y sancionarán otros (Avilés, 2020).

Este modo de mirar el conflicto a través de los procesos de objetivación del Mar Menor que parten desde matrices de producción de sentido diferenciadas, nos muestra que más allá de una composición finita de entidades humanas y no-humanas, el Mar Menor y los territorios ribereños se nos aparece, más bien, como una representación múltiple de entidades y de relaciones que, con la entrada de los agentes agroextractivistas no queda reducida a una sola visión del mundo. Más de un Mar Menor, pero menos de dos, diría Bruno Latour (2004).

Desde esta perspectiva, para las corporaciones transnacionales productoras de semillas y agrotóxicos, las empresas agroindustriales, las comunidades de regantes, las cooperativas de exportación de vegetales y los agentes que las apoyan, el Mar Menor adquiere una dimensión de “territorio a sacrificar”, un vertedero tóxico a través de una actividad de producción de vegetales que, en última instancia, se asienta en la lógica de “dominar sin

fin la naturaleza (...) de violación comercial de la naturaleza y no de cuidado” (Marcuse, 1993: 10). Para los grupos de la sociedad civil movilizada, el Mar Menor aparece como el resultado de una forma de pensar, sentir y actuar en el mundo (Velasco, 2007). Algo mucho más complejo, que no puede ser reducido a términos económicos, sino más bien, se constituye como: “un lugar que aporta sentido a las culturas de lugar y al que, a la vez, las culturas locales aportan sentido” (Avilés, 2020). El territorio donde las sociedades del Campo de Cartagena toman tierra.

CONCLUSIONES

Las empresas y agentes que practican y favorecen el modelo agroextractivista en la cuenca del Mar Menor han implantado de manera generalizada un modelo de producción basado en: “grandes extensiones de tierra sin habitantes gestionadas mediante una racionalidad dirigida exclusivamente a la ganancia económica a través de la capitalización de la Naturaleza” (Avilés, 2021a). Los territorios son modificados y los ecosistemas eliminados y reducidos a monocultivos de producción intensiva de vegetales que hoy dominan el campo de Cartagena.

Operan desde una lógica instrumental que permite ocupar los territorios reducidos exclusivamente a enclaves de extracción, reproduciendo el fenómeno descrito como “acumulación por desposesión”. Este hecho se produce de manera primaria reduciendo exclusivamente a recurso una “cosa” mucho más compleja como es el territorio donde se desenvuelve la vida humana y no-humana, donde se reproducen las culturas y se desarrollan las sociedades.

El *modus operandi* consiste en ocupar los territorios ribereños del Mar Menor, transformarlos en espacios de desposesión para la acumulación y, cuando ya no les queden territorios que sacrificar ni recursos que desposeer, como ocurre en todos los territorios donde actúa este modelo productivo depredador, abandonar los enclaves del Campo de Cartagena, y el modo de ocupación de los territorios a través del arrendamiento de la tierra facilita la fórmula: “extraer, acaparar, desalojar y evadirse” (Avilés, 2021a). Este proceso ya lo han vivido las gentes de la zona, pues existe el precedente de la Sierra Minera (Baños y Morata, 2006; Baños, 2012; Baños-González y Baños, 2013), pero también las regiones del globo donde se introduce el extractivismo. El lobby agroextractivista que opera en la Región ha inscrito en su logo: “FUNDACIÓN INGENIO. Enraizados con la tierra”.

Con la irrupción de los agentes del capitalismo extractivo y la introducción de “recientes” concepciones del territorio, nos encontramos ante nuevas versiones de lo que Worsley (1966) llama la “Ética del conquistador” (en Carrasco, Sánchez y Tamagno, 2012). Sin embargo, aquí no estamos situados ante relaciones entre pueblos originarios y sociedades

occidentales, sino, más bien, sobre el establecimiento de este tipo de relaciones en el desarrollo de un “colonialismo interno” en el seno de sociedades modernas.

Este colonialismo es practicado desde la presencia actualizada de las instancias de la matriz del capitalismo extractivo, desde una exterioridad incompatible con la matriz local de producción de sentido. Esta matriz externa está dirigida a la transformación de los territorios para la obtención de recursos naturales mediante una expropiación forzosa, como un fenómeno asociado a fraude, engaño y violencia de varios tipos, procesos de apropiación e intercambio desigual ya descritos por Sahlins (1974) como relaciones basadas en una “reciprocidad negativa” con las personas, las sociedades y la Naturaleza.

Finalmente, existe un conflicto abierto y polarizado en la Región. Por un lado, se encuentran las empresas agroextractivas y los agentes que las apoyan y, por otro, está la sociedad civil movilizadora que operan desde matrices diferenciadas de producción de sentido al territorio. Más allá de esta polarización, existe en la Región de Murcia un conflicto no resuelto entre medioambiente y desarrollo, entre ecología y economía, entre Naturaleza y sociedad (Avilés, 2021b). Nada nuevo en la actual etapa histórica.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Aguilar, J., Giménez Casaldueiro, F., Ramos, A., y Mas, J. (2016) *Evaluación del estado y composición de la Comunidad Fitoplanctónica de las aguas del Mar Menor, Murcia [memoria técnica]*. Alicante: Departamento de Ciencias del Mar y Biología Aplicada de la Universidad de Alicante.
- Amin, Samir. (2004). *Geopolítica del imperialismo contemporáneo*. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Avilés, D. (2020). *Altiplano-Wirikuta: El amanecer amenazado. Megaproyectos mineros y resistencias sociales en el lugar donde nació el Sol*. Tesis Doctoral: Universidad Autónoma de Madrid.
- Avilés, D. (2021) Agroextractivismo depredador y resistencias sociales en el Mar Menor. Herramienta de transferencia de conocimientos. En el diario.es: https://www.eldiario.es/murcia/murcia-y-aparte/agroextractivismo-depredador-resistencias-mar-menor_132_7197473.html
- Avilés, D. (2021a) “Agri-cultura y agro-extractivismo en el Mar Menor: Una comparativa”. *El Diario.es*: https://www.eldiario.es/murcia/murcia-y-aparte/agri-cultura-agro-extractivismo-mar-menor-comparativa_132_8520694.html
- Avilés, D. (2021b) “Conflicto ecosocial en el Mar Menor: Naturaleza, sociedad y agro-extractivismo”. *El Diario.es*: https://www.eldiario.es/opinion/tribuna-abierta/conflicto-ecosocial-mar-menor-naturaleza-sociedad-agro-extractivismo_129_8415404.html
- Baños-González, I., y Baños, P. (eds.). (2013) *Portmán: del Portus Magnus del Mediterráneo occidental a la Bahía Aterrada*. EDITUM.
- Baños, P. (2012) “Recorrido histórico sobre la degradación de la Bahía de Portmán”. *Documentos de Trabajo de Sociología Aplicada*, 1: 1-51.
- Baños, P., y Costa, P. (2006) “En defensa del litoral español: una sociología globalizadora”. *Sociedad y Utopía*, 28: 205-220.
- Blaser, M. (2018) “¿Es otra cosmopolítica posible?”, *Anthropologica*, 36(41): 117-144.†
- Blaser, M. (2019) “Reflexiones sobre la ontología política de los conflictos medioambientales”. *América Crítica*, 3(2): 63-79.
- Carrasco, A. E., Sánchez, N. E., y Tamagno, L. E. (2012) *Modelo agrícola e impacto socioambiental en la Argentina: monocultivo y agronegocios*. Asociación de Universidades Grupo Montevideo y Universidad Nacional de La Plata: Montevideo.

Casaldueiro, F. G., y Fernández, J. M. (2020) “El colapso del Mar Menor: historia de una joya ecológica maltratada”. *Mètode: Revista de difusió de la Investigació*, 3(106): 22-29.

De Castro, C., Gadea, M. E., y Pedreño, A. (2014) “Inmigración, crisis del sur de Europa y sostenibilidad social de las estrategias de desarrollo. El caso de los enclaves productivos de agricultura intensiva”. *Revista Trabajo*, 11(8): 89-113.

De la Cadena, M. (2019) “Protestando desde lo común”, en Silva Santisteban, R. (2019), *Mujeres indígenas frente al cambio climático*, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas: Perú, pp. 35-48

Delgado, A., y Tudela, A. (2019) “Mar menor: Historia profunda de un desastre”. *El Diario.es*: https://especiales.eldiario.es/desastre_mar_menor/#1

Esteve S. *et al.* (2016). “Conflictos ambientales derivados de la intensificación de los usos en la cuenca del Mar Menor: Una aproximación interdisciplinar”, en V. M. León, y J. M. Bellido (eds.), *Mar Menor: Una laguna singular y sensible. Evaluación científica de su estado*. Instituto Español de Oceanografía, Ministerio de Economía y Competitividad: Madrid, pp. 79-112.

Gadea, M. E., De Castro, C., Pedreño, A., y Moraes, N. (2015) “Jornaleros inmigrantes en la agricultura murciana: reflexiones sobre crisis, inmigración y empleo agrícola”. *Migraciones. Publicación del Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones*, (37): 149-169.

Gimeno, J. C., y Castaño, A (2016) “Antropología y epistemologías del Sur: el reto de la descolonización de la producción del conocimiento”. *Revista Andaluza de Antropología*, 10: 1-9.

González Abrisqueta, O., y Carro Ripalda, S. (2016) “La apertura ontológica de la antropología contemporánea”. *Disparidades. Revista de Antropología*, 71(1): 101-128.

Gudynas, E. (2019). *Extractivismo y corrupción: Anatomía de una íntima relación*. Editorial Abya-Yala: Ecuador.

Gudynas, E. (2019a) “Cambio Climático, extractivismos y género: crisis entrelazadas dentro del desarrollo”, en Silva Santisteban, R. (2019), *Mujeres indígenas frente al cambio climático*, Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas: Perú, pp. 49-72.

Harvey, D. (2003) *El nuevo imperialismo*, Akal: Madrid.

Holbraad, M., y Pedersen, M. A. (2017) *The ontological turn: an anthropological exposition*. Cambridge: Cambridge University Press.

Latour, B. (1991) *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Editorial Siglo XXI.

Latour, B. (2004) “¿El cosmos de quién?, ¿Qué cosmopolítica? Comentarios sobre los términos de paz de Ulrich Beck”. *Common Knowledge*, 10, 463-484.

Marcuse, H. (1993). *El hombre unidimensional*. Barcelona: Planeta Agostini.

Martínez Alier, J. (1997) “Conflictos de distribución ecológica”. *Revista Andina*, 29(1): 41-66.

Martínez Alier, J. (2004). *El ecologismo de los pobres: conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: Icaria.

Martínez-Fernández, J., Fitz, C., Esteve Selma, M. A., Guaita, N., y Martínez-López, J. (2013) “Modelización del efecto de los cambios de uso del suelo sobre los flujos de nutrientes en cuencas agrícolas costeras: El caso del Mar Menor (Sudeste de España)”. *Ecosistemas*, 22(3): 84-94.

Martínez, J., y Esteve S. M. Á. (2019) “Retos de la planificación y gestión del agua en España”. *Annual Report of the Observatorio de Políticas del Agua*. Zaragoza: Fundación Nueva Cultura del Agua.

Sahlins, M. (1974) *Economía de la Edad de Piedra*. Madrid: Akal.

Pedreño, A. (2005), “Sociedades etnofragmentadas”, en A. Pedreño y M. Hernández (coords.), *La condición inmigrante. Exploraciones e investigaciones desde la Región de Murcia*. Murcia: Ediciones de la Universidad de Murcia, pp. 75-106.

Pérez, F. T., y Elena, M. (2012) “Agricultura intensiva de exportación, inmigración y transformación rural. El caso del Campo de Cartagena, 1990-2010 (Murcia)”, en *Coloquio Ibérico de Estudios Rurales. Inercias, cambios y desarrollos: desafíos para el medio rural*. Actas do IX CIER Coloquio Ibérico de estudios Rurales, pp. 348-371.

Sacher, W. (2015) “Megaminería y desposesión en el Sur: un análisis comparativo”. *Iconos Revista de Ciencias Sociales*, (51): 99-116.

Santos, B. S. (2010). *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo: Ediciones Trilce.

Stengers, I. (2014) “La propuesta cosmopolítica”. *Revista Pléyade*, 14: 17-41.

Svampa, M., Bottaro, L., y Álvarez, M. S. (2009) “La problemática de la minería metalífera a cielo abierto: modelo de desarrollo, territorio y discursos dominantes”, en M. Svampa y M. Antonelli (eds.), *Minería transnacional, narrativas del desarrollo y resistencias sociales*, Buenos Aires: Biblos, pp. 29- 50.

Velasco, H. (2007) *Cuerpo y espacio. Símbolos y metáforas, representación y expresividad de las culturas*. Madrid: Universitaria Ramón Areces.

RESEÑA A KENDALL, MIKKI (2022) FEMINISMO DE BARRIO. LO QUE OLVIDA EL FEMINISMO BLANCO. MADRID: CAPITÁN SWING

Jose Mansilla

Observatori d'Antropologia del conflicte Urbà (OACU)

Palabras clave: Reseña; Feminismo; Manifiesto; Interseccionalidad; Mikki Kendall.

Keywords: Review; Feminism; Manifesto; Intersectionality; Mikki Kendall.

FEMINISMO DE BARRIO: POR UN TIEMPO DE MANIFIESTOS

En una reciente entrevista¹, el periodista Pablo Caruana preguntaba a Ismael Serrano sobre el futuro de su editorial “Hoy es siempre ediciones”. Ante ella, el cantautor madrileño respondía comentando las dificultades que un proyecto de tales características tiene actualmente en España: una empresa pequeña que ha de competir con grandes proyectos en uno de los países que más volúmenes publica anualmente. No obstante, el también poeta no duda ni un segundo en su apuesta por la editorial señalando, como no podía ser de otra manera conociendo aunque sea levemente al personaje, los nuevos rumbos que pensaba que esta debía tomar, “creo que es tiempo de manifiestos”.

Es en este sentido que podríamos acercarnos al libro *Feminismo de barrio. Lo que olvida el feminismo blanco*, de Mikki Kendall, editado recientemente por Capitán Swing. Un manifiesto, casi un panfleto, que, como la portada diseñada por la editorial parece auspiciar, te grita en cada una de sus 238 páginas. La historia de Mikki es una historia muy norteamericana. Hija de la clase trabajadora negra, se alistó muy joven en el ejército y, gracias a ello, con posterioridad pudo acceder a unos estudios universitarios que le permitieron un cierto *salto* en la rígida estructura de clases estadounidense. Al hecho

1. Disponible en https://www.eldiario.es/cultura/teatro/ismael-serrano-gente-izquierdas-sumidos-melancolia_1_8836659.html.

de nacer en el seno de una sencilla familia de un barrio negro de Chicago, Hyde Park, la autora le une lo que, para ella, es un hecho fundamental y que supone el elemento principal y vertebrador del libro: ser mujer y, como tal, abrazar la causa feminista desde una aproximación interseccional.

El feminismo interseccional es una propuesta surgida durante los años 80 del pasado siglo en Estados Unidos. La profesora de derecho Kimberlé Crenshaw señaló que las aproximaciones realizadas hasta el momento sobre la cuestión del género, o los referidos a la raza, no eran suficientes para explicar la opresión sufrida por las mujeres negras del país, ya que no se trataba de una simple suma de sometimientos, sino una combinación –intersección– que genera elementos y conductas concretas. De esta forma, tal y como señala la geógrafa catalana María Rodó de Zárata, el “concepto de interseccionalidad a nivel internacional permitió la profundización teórica en relación a las interconexiones de las estructuras de poder como el género, la etnicidad, la sexualidad, la clase social, la edad o la discapacidad” (2015: 3). Es así que a lo largo de los 18 capítulos del libro, Mikki Kendall introduce esta perspectiva para explicar elementos dispares y parcialmente exclusivos de la cotidianeidad de una mujer negra estadounidense, como la presencia de armas, el problema de la alimentación y el hambre, la belleza, la educación, la vivienda, etc., todo un continuo de referentes que son interpretados a la luz de una epistemología distinta.

En el protagonismo de la *interseccionalidad*, pero también en el de la presencia permanente del concepto de *comunidad*, es donde podría decir que se encuentran los elementos más destacables de la obra. Ambos son, además, características muy representativas de la izquierda estadounidense. En nuestro contexto territorial y político, el feminismo interseccional tiene una presencia pujante, aunque todavía minoritaria, a nivel académico y activista, no así el segundo de los términos, la comunidad, que nosotros hemos adaptado, en cierta medida aunque con los mismos objetivos y consecuencias, bajo el concepto de *barrio*. A lo largo de la obra, *la comunidad* emerge una y otra vez siempre como una especie de esfera de relaciones secundarias fuertes, de apoyo mutuo, de autoidentificación, de resistencia y de proyectos de vida alternativos. Esa comunidad a la que se refiere la autora es, de hecho, un fenómeno propio de Estados Unidos. No podemos olvidar que las bases constitutivas del país norteamericano se encuentran, precisamente, en el establecimiento de formas de organización con fuerte componente individual, donde factores como la religión, el origen étnico, la clase, etc., son teóricamente relegados a la esfera privada, mientras que el cuerpo político se constituye como ámbito por excelencia para discusión y el planteamiento de debates públicos de forma libre. Esas asociaciones, desconfiadas de administraciones burocráticas y coartadoras de la libertad, inspiran muchos grupos sociales de la izquierda estadounidense hoy día, tal y como la cultura popular se encarga una y otra vez de mostrarnos. Así, en la película *Sicko*, del cineasta norteamericano

Michael Moore, esto queda muy bien explicado cuando, en un momento del documental, él mismo señala cómo en Estados Unidos “los ciudadanos tienen miedo del Gobierno, mientras en Europa, es el Gobierno el que tiene miedo de los ciudadanos”. Por otro lado, en nuestras latitudes, el concepto de barrio se encuentra más relacionado con aquello que Michel de Certeau, Luce Giard y Pierre Mayol destacaron en *La invención de lo cotidiano. Habitar, Cocinar*, como “privatización progresiva del espacio público” (1999: 10), es decir, un ámbito de la ciudad que no es el hogar, pero tampoco acaba por ser la ciudad abierta y hostil y donde se dan formas de sociabilidad específicas que han sido elevadas a la categoría de utopías por parte de ciertos movimientos sociales. Ambos marcos, sin embargo, nos muestran sus limitaciones como formas de *particularismo militante* (Harvey, 2003), limitando su actuación a ámbitos estrechamente vinculados a niveles territoriales locales e incapaz de superar una dimensión que es desbordada por procesos sociales, económicos y políticos de carácter global.

Mikki Kendall propone, de esta forma, un uso simbólico del concepto de barrio o comunidad. El *feminismo de barrio* sería, de este modo, un feminismo interseccional, contestatario y de origen popular, que persigue poner el acento en las particularidades de la opresión sufrida por la mujer negra desde el contexto de los guetos norteamericanos que suponen su propio origen biográfico. El establecimiento de alianzas con otros feminismos se muestra, de esta manera, complicado, pues el objetivo del *manifiesto* de Kendall es, precisamente, denunciar cómo el feminismo blanco hegemónico ha olvidado, históricamente, los problemas propios de las mujeres negras, pero también de las trans, de las indígenas, de aquellas con diversidad funcional, etc. Es así, que el libro acaba con una exigencia, o condición, para el establecimiento de alianzas y complicidades: “ser cómplice significa que el feminismo blanco destinará sus plataformas y sus recursos para apoyar a las personas que llevan a cabo una tarea feminista en el seno de las comunidades marginalizadas” (2022: 238). La salida, de esta forma, del particularismo militante del feminismo de barrio pasaría por la asunción por parte de la visión feminista hegemónica de la agenda interseccional.

El libro de Mikki Kendall forma parte de los últimos ensayos publicados en Estados Unidos al calor de fenómenos como *Black Live Matters* y otros, y que Capitán Swing está traduciendo y editando para los lectores españoles. De interés para introducirse en la cultura política del país norteamericano, a veces queda demasiado alejado de las condiciones propias sociales del lector europeo. Esto se puede ver, por ejemplo, en el capítulo dedicado a las armas, donde una vez declarado su amor por las armas, “No me dan miedo las armas. De hecho, me encantan”, Kendall pasa a comentar la problematización de las mismas desde un punto de vista feminista (sic!). Como manifiesto interseccional, por supuesto, funciona. Una obra llena de datos empíricos que, como hemos dicho, te grita desde la primera página y que nos muestra que otras formas de hacer, pensar y escribir son posibles cuando nos encontramos en tiempo de manifiestos.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Caruana, Pablo (2022) *Ismael Serrano: “La gente de izquierdas estamos sumidas siempre en la melancolía”*. Recuperado de https://www.eldiario.es/cultura/teatro/ismael-serrano-gente-izquierdas-sumidos-melancolia_1_8836659.html

De Certeau, Michel; Giard, Luce; y Mayol, Pierre (1999) *La invención de lo cotidiano. Habitar, Cocinar*. México: Universidad Iberoamericana.

Harvey, David (2003) *Espacios de esperanza*, Madrid: Akal.

Kendall, Mikki (2022) *Feminismo de Barrio. Lo que olvida el feminismo blanco*, Madrid: Capitán Swing.

Rodó de Zárate, María (2015) “El acceso de la juventud al espacio público en Manresa. Una aproximación desde las geografías feministas de la interseccionalidad”, *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Recuperado de <http://www.ub.es/geocrit/sn/sn-504.pdf>

OBITUARIO...

LUIGI M. LOMBARDI SATRIANI (1936-2022)

Isidoro Moreno Navarro
Catedrático emérito de Antropología
Universidad de Sevilla



Imagen: Luigi M. Lombardi Satriani durante una intervención

El pasado 30 de mayo murió uno de los *grandes* de la Antropología italiana, precisamente cuando yo estaba revisando la traducción de una larga e interesante entrevista que hace unos meses le hicieron en su país. Luigi me había sugerido su publicación en España y le propuse que fuera en la RAA, lo que aceptó al instante. Su inopinado fallecimiento, cuando aún estaba en plena actividad intelectual, hizo que esa planificación se detuviera, con vista a dedicar un próximo número de nuestra revista a su figura y, en general, a la Antropología Cultural-Etnología italiana, tan poco conocida, lamentablemente, entre nosotros.

Lombardi Satriani era calabrés, fue profesor en Messina, Nápoles y, desde 1978, ordinario (catedrático) en La Sapienza de Roma, los últimos años como emérito. La mayoría de sus investigaciones tuvieron como objetivo el análisis de la cultura de las clases populares, especialmente las campesinas del sur de Italia, con una perspectiva gramsciana. Desde algunas de sus primeras obras, como *El folklore como cultura de contestación* (1966) o *Antropología Cultural y análisis de la cultura subalterna* (1968), pasando por la que quizá sea la más conocida, *Il ponte di San Giacomo* (1982), hasta las más recientes, siempre mantuvo una posición de análisis riguroso y de atención a las estrategias, conscientes o simbólicas, de las clases subordinadas ante los poderes dominantes. De ahí su posición fuertemente crítica ante los procesos de mercantilización de las culturas locales.

Nombrado a veces como “el barón rojo”, por su origen aristocrático y su firme compromiso de izquierda, durante la legislatura 1996-2001 fue senador por Calabria en la lista de El Olivo, participando activamente en la Comisión de Educación Pública y Patrimonio Cultural y en la Comisión de Investigación sobre la Mafia y otras organizaciones criminales, aportando su conocimiento antropológico sobre dichos temas.

Como ocurre siempre con los *maestros*, formó a numerosos discípulos que ocupan hoy puestos universitarios en diversas universidades y continúan sus líneas investigadoras. Dirigía la revista *Voici* y era activo organizador y/o participante de reuniones y congresos de escala internacional. La tierra (su tierra calabresa de la que tan orgulloso estaba) le sea leve.