

**LA ALGODONERA DE PARQUE ALCOSA.
REIVINDICACIÓN Y REINVENCIÓN DE ESPACIOS A
TRAVÉS DE ESTRATEGIAS DE PATRIMONIALIZACIÓN**
**THE COTTON FACTORY OF PARQUE ALCOSA.
RECLAIMING AND REINVENTING SPACES THROUGH
STRATEGIES OF PATRIMONIALISATION**

Juan Diego Asencio García
Universidad Pablo de Olavide

RESUMEN

En este texto queremos dar luz a la movilización surgida de un grupo vecinal del barrio de Parque Alcosa, en Sevilla, por la patrimonialización de la antigua fábrica de algodón “Virgen de los Reyes” y en contra del proyecto de urbanización que se está desarrollando sobre la misma. Con ello, queremos conocer la relación existente entre las demandas sociales que han motivado las acciones de determinados colectivos por la definición y apropiación de este espacio, y el contexto urbano, producto de políticas neoliberales como es el Distrito Este de Sevilla, en el que aquella tiene lugar. Desde una perspectiva antropológica, queremos comprender la estrategia de patrimonialización como reivindicación del derecho a la ciudad en este caso concreto y atendiendo a su encaje en dinámicas globales.

Palabras clave: Patrimonialismo; Ciudad Neoliberal; Derecho a la Ciudad; Participación

ABSTRACT

In this text we want to shed light on the mobilisation that has arisen from a neighbourhood group in the Parque Alcosa neighbourhood (Seville), for the patrimonialisation of the

old cotton factory “Virgen de los Reyes” and against the urbanisation project that is being developed on the site. With this, we want to understand the relationship between the social demands that have motivated the actions of certain groups for the definition and appropriation of this space, and the urban context, product of neoliberal policies such as the Eastern District of Seville, in which it takes place. From an anthropological perspective, we want to understand the strategy of patrimonialisation as a vindication of the right to the city in this specific case and in terms of how it fits into global dynamics.

Keywords: Patrimonialism; Neoliberal City; Right to the City; Participation

INTRODUCCIÓN

En este trabajo abordamos el caso de la antigua factoría de algodón “Virgen de los Reyes”, en el barrio sevillano de Parque Alcosa, como ejemplo de lucha social a través del intento de patrimonialización de dicho bien. Queremos comprender, desde una mirada antropológica, qué significados e intereses alimentan la estrategia de patrimonialización de una plataforma ciudadana, en el seno de unas relaciones conflictivas con instituciones políticas y económicas, en un barrio sevillano marcado por políticas urbanas neoliberales. ¿Qué efectos puede tener el carácter periférico derivado de la construcción neoliberal del territorio en las demandas sociales que sustentan la defensa del patrimonio industrial y urbano?

En el primer apartado abordaremos el desarrollo de los barrios en torno a la Algodonera, cuyas funciones fundamentalmente residenciales y comerciales de los enclaves de que están formados responden a la acumulación de capital en torno al que orbita el desarrollo de la ciudad (sus planes, inversiones, colaboraciones con agentes privados). En el segundo, veremos la movilización por la patrimonialización de la Algodonera, como proceso que vincula a sujetos y objeto en el contexto previamente esbozado, en el que tienen sentido unas demandas, conflictos e intereses. En última instancia, pretendemos mostrar este espacio de lucha dibujado por lo patrimonial como escenario de aspiraciones de cambio en el contexto neoliberal de la ciudad, espacio en el que el encuentro y la creatividad son tan poco favorecidas.

Para conocer las visiones e intereses de los actores sobre la Algodonera y la situación barrial se han usado distintas técnicas: a través de la observación participante, mediante la involucración en tareas y encuentros en el seno de la plataforma durante los meses de 2021; además de la lectura de distintos mensajes provenientes de dichos actores, en distintos formatos (periodísticos, manifiestos, páginas web).

1. URBANISMO NEOLIBERAL EN EL DISTRITO ESTE DE SEVILLA

Entendemos que el barrio es conformado en tanto que, en él, la presencia del mercado, las redes sociales y la acción pública toman formas concretas, que dependerán en gran medida de los papeles y funcionalidades que dicho enclave tenga dentro de las dinámicas más generales de la ciudad (Blanco y Subirats, 2011). La comprensión de estas unidades territoriales pasa por el bosquejo del modelo neoliberal que se impone en las agendas urbanas en el Estado Español de manera generalizada a partir de los noventa, tras la reestructuración económica de finales del siglo XX y principios del XXI. Resumiremos en estas líneas este modelo a partir de 3 elementos: el pensamiento económico que se impone, la gubernamentalidad restringida y la zonificación de la ciudad; con lo que buscamos obtener una panorámica para después abordar los efectos de aquel en el Distrito Este y, en concreto, qué implicaciones tiene dicha construcción del territorio sobre la gestión de la antigua factoría. El modelo neoliberal se manifiesta de forma variable en los distintos contextos de ciudad, en los que existen dinámicas y rasgos que le son propios.

De acuerdo con esta nueva agenda, las intervenciones y cambios en las ciudades van a gravitar sobre el crecimiento económico y un posicionamiento favorable en el marco competitivo entre espacios urbanos. En pos de estos objetivos, que adquieren el estatus de mantras, los sectores de la construcción y el turismo adquieren en Sevilla un dinamismo y sobredimensión conocidas, de tal modo que aparecerán corporaciones con nuevos roles en la política urbana: “las decisiones estratégicas relativas al desarrollo urbano pasaron a ser pactadas entre el sector privado y las autoridades locales, regionales y, en su caso, centrales, presentándose posteriormente a la opinión pública como opciones sin alternativa posible” (Díaz Orueta, 2013: 86). La expulsión de gente de zonas céntricas de la ciudad debida a procesos de gentrificación está relacionada con la preexistencia de una demanda en el mercado inmobiliario que es satisfecha en otras zonas con carácter residencial. “La producción del espacio pasó a ser la actividad económica central, abriéndose una enorme brecha entre las necesidades de las mayorías sociales y el papel creciente asumido por el espacio como acumulador estable de riqueza” (Díaz Orueta, 2013: 92).

El predominio de este pensamiento económico en las políticas locales, de acuerdo con Alguacil (2014), está vinculado con la presencia de redes mixtas público-privadas en la gestión, lo que se materializa en la privatización y externalización de servicios y la reducción de inversión en equipamientos públicos. Es decir, esta alianza da lugar a una gubernamentalidad restringida, en la que instituciones públicas y agentes del mercado articulados transnacionalmente participan en el conocimiento y toma de decisiones, pero de la que se excluye parcial o totalmente a la sociedad civil. Dicha segregación es

visible en el poco o nulo margen de participación ciudadana que dejan estas políticas, en la opacidad y la falta de transparencia (Díaz Orueta, 2013).

La influencia de estos procesos se traduce dentro de las ciudades de distinta manera, según qué parte de esta se trate; pues una de las características de las ciudades que adoptan el modelo neoliberal señalado es precisamente la segmentación de los barrios según su funcionalidad, según el papel que desempeñen de cara a esa acumulación de capital que orbita sobre las actividades financieras, constructoras y turísticas. La zonificación de las ciudades es un fenómeno documentado en estudios a nivel internacional (Bergero, 2013; Cano Orellana y Márquez Guerrero, 2000; Degen, 2003; Gil y Bucarey, 2019; Montes Ruíz y Durán Segura, 2019; Paasche *et al.*, 2014), que entra en interacción con dinámicas locales y provoca una descohesión de los barrios y un aumento de la desigualdad y las diferencias que previamente existían entre ellos; lo que hace que vivir en determinado barrio tenga efectos sobre la vida de la gente en cuanto al acceso a distintos recursos (Blanco y Subirats, 2011; Torres *et al.*, 2015).

En los siguientes párrafos vamos a resumir la génesis de los barrios que se erigen en torno a la Algodonera, para tomar una perspectiva histórica de cómo el modelo neoliberal de urbanismo se materializa acorde a unas especificidades en esta zona. El recorrido temporal de esta mirada nos servirá de antesala para abordar cómo la política urbana actual se plasma en los barrios, especificando con datos los efectos de la zonificación, la reducción de inversión en equipamientos públicos, la exclusión de la participación ciudadana y la extensión de estilos de vida que gravitan cada vez más sobre el mercado (formas de ocio, de movilidad, de sociabilidad). Abordaremos, a fin de cuentas, el Distrito Este como formación espacial heterogénea, cuyas funciones fundamentalmente residenciales y comerciales de los enclaves de que está formada responden a la acumulación de capital en torno al que orbita el desarrollo de la ciudad (la gestión de sus planes, inversiones, colaboraciones con otros agentes que en este caso son privados); desarrollo cuya impronta en este Distrito, por tanto, queremos comprender.

1.1 Génesis conflictiva del barrio

En estos párrafos resumiremos la evolución de dos de los barrios que conforman el Distrito Este: Parque Alcosa y Sevilla Este. La construcción de cada uno se produce en décadas distintas y con lógicas diferentes, y estas divergencias son manifiestas hoy día en las composiciones sociales, en los trazados urbanos o en el diseño de las viviendas. Sin embargo, es necesaria una aproximación a los dos, pues a pesar de estas diferencias poseen rasgos comunes, en base al estatus periférico del área que conforman dentro de la ciudad neoliberal, cuyos efectos detallaremos luego. Este estatus periférico es inseparable del conflicto que sopesa sobre la antigua Fábrica de Algodón que separa a ambos barrios: los planes de gestión municipal y las reivindicaciones sobre la mismas,

no se comprenden sin tener en cuenta el papel que este sector de la ciudad y las naves de la antigua algodonera en particular desempeñan dentro de Sevilla, cuya política urbana gravita sobre el modelo liberal. Hemos dejado fuera del foco a la barriada de Torreblanca pues, aunque forma parte del distrito, representa una realidad socioespacial aparte, lejana a la Algodonera y que merecería un análisis distinto.

La barriada de Parque Alcosa está enclavada en el noroeste del núcleo urbano de Sevilla. Durante los años 1969 a 1972, parte de la finca de la familia Marañón fue cedida por una cantidad simbólica para la construcción de vivienda, en un contexto de desarrollo industrial y crecimiento demográfico que va a originar una expansión urbana en algunas ciudades españolas como Sevilla. La creación del Parque Alcosa viene así a satisfacer una demanda de vivienda que existe en esos años 60 y 70, continuando un proceso por el que años antes se construyen otros barrios como Polígono San Pablo, Nervión o San José Obrero, que absorben población proveniente de otros barrios tradicionales o de zonas rurales que, en cambio, pierden población (APGHA, s.f.). Se construye un polígono de 10.640 viviendas de promoción privada barata por parte del constructor Alfredo Corral (quien hiciera proyectos similares en otras ciudades españolas). Dicha construcción, que forma parte de un paquete de medidas sociales impulsadas por el sindicato Fet de la Jons durante el régimen franquista, sigue la lógica de otros barrios obreros en la extensión norte de la ciudad: viviendas a precios asequibles para población trabajadora en el sector servicios o, sobre todo, industrial. (FEA Alcosa, 2013) . A ellas se sumaría la construcción de otros bloques en las décadas siguientes, siguiendo la dinámica de expansión del tejido residencial entorno al barrio y en el distrito en general hasta nuestros días, con el mayor número de viviendas de nueva creación (612) y la mayor superficie edificada (58.115 m²) en Sevilla en 2019 (Ayuntamiento de Sevilla, 2020; APGHA, s.f.).

Las viviendas, dispuestas en bloques de 5, 6 y hasta 11 pisos, en torno a plazas con grandes espacios para jardines y aparcamientos, son de 90 metros aproximadamente, diseñadas para aprovechar al máximo el espacio. El constructor dejó el proyecto inacabado: calles sin terminar, bloques en cimentación, acerados en malas condiciones, etc., siendo la empresa Comercial Guadalquivir quien lo finalizó. El barrio, además, surge alejado del centro y queda fuera de los planes urbanísticos de la ciudad, lo que conllevó una falta de equipamientos (como la insuficiencia de colegios) y saneamientos básicos y sanitarios, como ocurrió con el desabastecimiento de agua.

“Desde entonces, Alcosa era una realidad: la ‘ciudad dormitorio’ destinada a dar cobijo a ese sector social sin cabida ni identidad en el viejo y colapsado recinto urbano de la ciudad, siendo una muestra más de cómo se estaban estableciendo los límites de ubicación geográfica de cada grupo social dentro de ella” (APGHA, s.f.: 3).

El acceso a estos y otros servicios, así como la inclusión dentro de los planes urbanísticos de la ciudad, ha sido posible al cabo de los años, fundamentalmente a través de la lucha vecinal en manifestaciones, boicots, denuncias en medios de comunicación, etc. Asociaciones y partidos políticos clandestinos (destacando a la Asociación de Vecinos Antonio Machado) actúan como canalizadores de esta organización y acción colectiva. En los 80 surge el Centro de Educación de Personas Adultas como principal dinamizador de la lucha vecinal, y la asociación Antonio Machado, que pasa a estar controlada por militantes del PSOE por entonces gobernante en muchos ámbitos institucionales, cambia su papel de promotora a sabotadora de todas las iniciativas sociales propuestas por cualquier colectivo o vecino hasta el día de hoy, según la Asociación Prometeo de Geógrafos e Historiadores de Alcosa (s.f.). Con este panorama, en 1989 se constituye la Coordinadora de Vecinos y Entidades de Alcosa, manteniendo el seudónimo de su nombre inicial (FEA Alcosa, 2013), para dar respuesta a las necesidades de varios colectivos: parroquias, partidos políticos, intercomunidades de vecinos, etc. La construcción y protección del Parque del Tamarguillo o de los equipamientos del Centro Cívico, son los logros más significativos que se consiguen al calor de esta organización colectiva.

Casi rodeando a Alcosa se irá construyendo con posterioridad Sevilla Este, que se plantea como un megaproyecto de construcción de más de 30.000 viviendas, tras aprobarse en el 75 un decreto de expropiación para utilidad pública de los suelos rústicos de la finca de la Buenas Esperanza. Dicho proyecto cuenta al inicio con trabas legales y oposiciones, como la del Colegio Oficial de Arquitectos, por considerar que los terrenos son insalubres por su proximidad a los polígonos industriales existentes y calificar las actuaciones de ciudad dormitorio, en las que no se planteaban al inicio la relación con el resto de la ciudad, las dotaciones en transporte y otros equipamientos. Finalmente se inicia a principios de los 80, con la construcción de dos conjuntos residenciales (4 Torres y Andalucía Residencial, además del supermercado Continente) situados en los extremos opuestos del barrio, entre los cuales numerosos solares irán paulatinamente siendo edificados en las décadas de 1980, 1990 y 2000. En 2003 se aprueba una nueva ampliación del barrio, conocido este sector como Santa Bárbara, con unas 17.000 viviendas, que aún se encuentran pendiente de ejecución (“Sevilla Este, un proyecto de ciudad para 120.000 habitantes”, 1980). Debido a los efectos que la crisis tuvo sobre la actividad inmobiliaria que se venía desarrollando, actualmente hay 60.000 m² de solares abandonados, además de un edificio a medio terminar. El barrio cuenta con 25 sectores diferentes, que alternan bloques de hasta 9 pisos con urbanizaciones de casas unifamiliares.

Los distintos sectores que conforman Sevilla Este son resultado de las dinámicas de liberalización y venta de suelos e infraestructuras, que pasan a manos privadas con el fin de generar beneficios económicos ajenos a la ciudadanía (como ha ocurrido recientemente

con dos parcelas desde hace tiempo en desuso, pues difícilmente se contempla otro uso que el lucrativo por parte de aquellos agentes que forma parte de esa gobernanza restringida). Este ha sido un escenario de la brecha que define Díaz Orueta, entre las “necesidades de las mayorías sociales y el papel creciente asumido por el espacio como acumulador de riqueza” (2013:92)

1.2 El Distrito hoy

El Distrito Este-Alcosa-Torreblanca es el más habitado de la ciudad, con 153.000 habitantes (23.000 en Alcosa), lo que representa el 15% de la población. Por ello que cuenta con el mayor volumen de población juvenil de Sevilla (0-24 años), con un 17% del total de dicha franja etaria, según datos del Ayuntamiento de Sevilla (2019). Sin embargo, el hecho de que sea el distrito con más gente y, en particular, con más gente joven, se debe al papel residencial que ha representado esta zona dentro de la ciudad. Con bloques de pisos y casas de creación reciente, especialmente en Sevilla Este, en estos barrios vemos una expansión urbana en las últimas décadas que es, no obstante, satisfecha en gran parte por una demanda de vivienda existente. Además del crecimiento general que ha experimentado la población desde los años 80, este Distrito absorbe población que antes vivía en otros barrios como San Bernardo, Triana y zonas del Casco Antiguo, cuyas condiciones de acceso a la vivienda son menos accesibles debido a la gentrificación que han experimentado en dichas décadas. El Distrito Este dentro del cual se insertan estos barrios representa una realidad socio-urbana heterogénea, con zonas bien diferenciadas que son producto de las dinámicas de liberalización de suelo e insuficiente planificación del crecimiento urbano.

Al mismo tiempo que se dan esos procesos de gentrificación en otros barrios de la ciudad, aquí vemos cómo se dan las otras dinámicas que, de acuerdo con Monreal (2016), configuran la ciudad posfordista. Cierta deterioro y estigmatización de algunos enclaves (en concreto, partes del Parque Alcosa y el área de Sevilla Este que limita con aquel en su cara Este), en los que se asocian pobreza, drogas e inseguridad (N.E.L., 2012), se conjugan con una suburbanización mayoritaria, aunque diferenciada, en zonas donde viven clases medias y trabajadoras. En las manzanas de bloques y las residencias de viviendas unifamiliares que conforman los sectores priman la seguridad y la comodidad: esta, garantizada mediante el acceso a unos recursos privados como piscinas y jardines, a menudo estos con especies vegetales ajenas a las condiciones climáticas locales; mientras que la seguridad es escenificada por el diseño cerrado de estas manzanas, la presencia habitual de cámaras y vigilantes (Díaz Orueta, 2013). De esta manera se configuran espacios controlables, en los que la sociabilidad queda dentro del ámbito familiar o vecinal próximo, y que, exceptuando aquellos nodos comerciales y lúdicos, dejan una sensación de vacío social en muchas calles.

El espacio público en estos barrios es por tanto reducido, deteriorado o directamente inexistente en algunos enclaves de más reciente creación; lo que dificulta los procesos de cohesión social, de creación de identidad, de solidaridad y memoria colectiva (Monreal, 2016). Los ámbitos de encuentro y sociabilidad, en cambio, a menudo privados, actúan a la vez como mecanismos de creación de riqueza; parte de la cual sirve al sustento de familias (bares, locales de restauración, centros deportivos, etc.). Insertos con posiciones centrales en el plano urbanístico, pero aparentemente ajenos a la vida del mismo, están el centro comercial Zona Este y el Palacio de Congresos y el Auditorio FIBES, escenarios de eventos y de actividades de importancia otorgada dentro de la ciudad, pero cuyo acceso y funcionamiento, a pesar de la propiedad del ayuntamiento de estos dos últimos, quedan sujetos a la mercantilización por parte de iniciativas privadas, al marketing de la ciudad mediante la presentación de una imagen competitiva en el contexto internacional y, frecuentemente, a la reproducción de patrones de ocio de la sociedad de consumo. Aunque estas dos últimas construcciones tienen una posición central desde el punto de vista geográfico, debido a la forma de gestión público-privada, la participación y el espacio-tiempo que recrean las actividades que en ellas se dan, no tienen ninguna implicación simbólica en la cotidianeidad del vecindario.

La oferta cultural (bibliotecas, museos, teatros, etc.) existente y accesible en el barrio no se corresponde con aquellos números de población. En la ciudad, la mayor parte de esta oferta es privada y localizada en el centro o en su proximidad. Una de las paradojas que se desprende de esta (des)organización urbana es que, siendo el Distrito que más población joven acoge, es uno de los peores situados en cuanto al acceso a los recursos culturales, formativos y lúdicos destinados especialmente a la juventud. Refiriéndose en concreto a Alcosa, Manuel de Jerez y Medina (2017:25) dicen que funciona como una 'isla urbana' separada por barreras físicas como el canal de la Ranilla al Este, la autovía de Madrid al Norte y la Algodonera (de importantes dimensiones) al Oeste; mientras que las vías de conexión fundamentales con el resto de la ciudad son las grandes autovías (A-4, A-92 y SE-30), aparte del carril bici y un sistema de transporte público deficitario. La localización y la poca calidad del transporte público son extensibles a todos los barrios en torno a la Algodonera, lo que provoca, al igual que en otros muchos sectores de la ciudad, una dependencia del vehículo privado que es acentuada por la lejanía de servicios y equipamientos clave, como son las universidades.

1.3 La algodonera, patrimonio industrial abandonado

En 1962 se construyen las instalaciones de lo que fue, con 16 hectáreas, la factoría de algodón más grande de Europa, que pertenecería a la Cooperativa Agrícola Algodonera Nuestra Señora de Los Reyes de Sevilla. El complejo constaba de una hacienda principal de estilo regionalista, diseñada por el arquitecto Aurelio Gómez Millán, y varias naves

(Ana Meneiro, 2018). Las naves son testimonio del cooperativismo andaluz y del papel relevante que tuvo en la innovación en el campo en la segunda mitad del XX (Breuer, 1980). Gran parte de los trabajadores que alberga esta fábrica serían los residentes de Parque Alcosa, que se construye varios años después. Durante su funcionamiento, la fábrica causa problemas de contaminación y de salud en las personas trabajadoras y en el barrio, entre otros por la presencia de amianto, cuyas consecuencias padecen personas mayores del barrio a día de hoy. Tras las crisis económicas, financieras y agrícolas de los años 80, se acaba cerrando definitivamente la fábrica y desapareciendo la citada Cooperativa. En los 90, el terreno es adquirido por un propietario con el objeto de levantar un polígono industrial, sin éxito ante el coste de dichas obras. Los terrenos pasaron de uso industrial a comercial en el plan urbanístico que hoy sigue vigente, y se llegaron a construir bloques de pisos en su parte trasera, reduciéndose su tamaño inicial a 12 hectáreas.

En la actualidad, el ayuntamiento de Sevilla y la SAREB (Sociedad de gestión de Activos procedentes de la Reestructuración Bancaria) comparten la propiedad de este inmueble, para el que tienen planteado un proyecto de construcción de vivienda libre y protegida (VPO), con la creación de equipamientos y espacios ajardinados; todo ello encaja con las previsiones del PGOU de 2006 de seguir en esta área con la dinámica de construcción de tejido residencial (La Algodonera, 2020). Más concretamente, el 2007 se diseñó e impulsó una promoción inmobiliaria por parte de Solurban Inversiones, hoy desaparecida tras la crisis, quien adquirió la antigua fábrica. Fue posteriormente retomado por Árqura Homes, una firma inmobiliaria vinculada a la SAREB, que tiene previsto para los 125.000 metros² de terreno la construcción de 919 viviendas, de las cuales, 451 serían protegidas; la disposición de 50.000 metros² de espacios verdes que incluyen ciclovías, zonas de juego y de descanso; 13.000 m² para equipamientos en suelo de interés público y social (SIPS); un hotel, y una residencia. Así mismo, prevé la conservación de la fachada principal de la antigua fábrica, mientras que se destruirían las naves antiguas. Todo ello, bajo el pretexto de cumplir con las exigencias legales y de contribuir al bienestar e integración del barrio y de la ciudad (Ayuntamiento de Sevilla, 2021).

Además del valor arquitectónico de algunas partes de la antigua fábrica, esta tuvo un papel relevante en la industrialización que se pretendió en la ciudad ligada a las actividades agrarias y textil, y supuso transformaciones en este sentido y, sobre todo, en el entorno que hoy es el Parque Alcosa y Sevilla Este, ocupando un lugar importante en la memoria de muchos de los vecinos y vecinas del primero (APGHA, s.f.). Es por ello que aquellas actuaciones son denunciadas por estos y por la FEA, quien las califica como “atentado contra el patrimonio industrial y cultural de la ciudad” (Ana Meneiro, 2020), quienes también denuncian a la Gerencia de Urbanismo por no incluir a este complejo de edificios en el catálogo regionalista de la periferia de la ciudad.

2. CONSTRUCCIÓN DEL PATRIMONIO DESDE LA REIVINDICACIÓN CIUDADANA

Una revisión teórica de los procesos a escala global de patrimonialización o museificación nos arrojará luz sobre la reivindicación que existe por parte de algunos grupos sobre la Algodonera; comprendiéndola en el seno del suburbanizado Distrito Este, en conexión con procesos globales y como expresión localizada. Desde un enfoque de antropología política, analizaremos el patrimonio en última instancia como construcción simbólica sujeta a los intereses, valores y conflictos que constituyen el contexto.

La aproximación a la activación patrimonial del caso de la Algodonera ha de ser entendida en el marco de dinámicas “procesos de mercantilización y politización del patrimonio cultural, en un contexto de “fiebre patrimonializadora” en el que el objeto patrimonial, convertido frecuentemente en algo reificado, translocado y recontextualizado, se convierte en activo de particularización y, al mismo tiempo, en bien de consumo (Santamarina Campos *et al.*, 2014). El patrimonio, como categoría institucionalizada, se va extendiendo en las últimas décadas del siglo XX, tal y como describe Heinich (2014), a múltiples objetos y expresiones, en base a la “autenticidad” como valor, el cual funciona bien como justificación de proyectos políticos, bien como producto de consumo de la “fábrica patrimonial” que viene a satisfacer una demanda creciente (Heinich *et al.*, 2014). En virtud de esta “autenticidad”, el patrimonio funcionaría como instrumento de pertenencia, cohesión y de reconocimiento de la comunidad en un contexto de desanclaje y elaboración hipermoderna: en un mundo líquido y desembocado, lleno de identidades fragmentadas, en el que somos obligados a reflexionarnos (Beck, 1998; Giddens, 1999; Santamarina Campos *et al.*, 2014: 13).

De forma paralela, la preocupación por el patrimonio se ha extendido en las últimas décadas a amplias capas de la población, pasando de ser algo elitista, casi solo circunscrito a expertos, a penetrar en múltiples foros. Se ha convertido en un tema de interés para la ciudadanía, asociándose a modelos de sociedad deseados (como veremos), afectando, en palabras de Hernández Ramírez,

“cuestiones aparentemente muy diferentes, tales como la definición de los derechos colectivos, los usos sociales de los bienes, la planificación urbanística, la protección medioambiental, la organización territorial, los modelos de desarrollo económico o la mercantilización turística.” (Hernández Ramírez, 2007: 14).

La atracción que empieza a ejercer el patrimonio hacia esta gama de cuestiones y su instrumentalización hacia modelos de sociedad y de ciudad revelan el carácter político y conflictivo que toma (Lam-Knott, 2021; Wang, 2020). Su defensa y, por ende, sus valores

e identidades esconden, de acuerdo con Santamarina *et al.* (2014), unas raíces ideológicas bajo el velo de lo estético.

Encontramos visiones críticas sobre el patrimonio, que señalan la verticalidad u horizontalidad en la producción de verdad/autenticidad. Santamarina Campos *et al.* (2014) apuntan a “tecnologías de poder”, a mecanismos de selección y jerarquización “que favorecen el control sobre ciertos modos culturales normativizados”. Quintero y Sánchez-Carretero, por su parte, retoman el concepto de Foucault (1997) de régimen de verdad para aplicarlo a la gestión del patrimonio, y hablan de régimen patrimonial (citados en Quintero y Sánchez-Carretero, 2017: 50). Este término resulta muy operativo para darle nombre al dispositivo de producción, regulación y funcionamiento de unas verdades en torno a las que se erige el patrimonio. Estas verdades refieren a los sentidos con los que se dota al patrimonio en un escenario sociocultural conformado por los usos, las interacciones de las personas entre sí y con los objetos, etc. El carácter material o inmaterial, turístico o popular, etc., son etiquetas que conforman al patrimonio como tal, y que están en el centro de su gestión, emanando de esos regímenes de verdad (Quintero y Sánchez-Carretero, 2017). Al mismo tiempo, los términos con los que se significa al patrimonio implican diversas maneras de relacionarse con él: como objeto de disfrute artístico, como bien de interés ambiental, de autoidentificación, etc.

En consonancia con esta crítica sobre la definición y apropiación del patrimonio, encontramos enfoques que abogan por una democratización del mismo, que reflejan un “giro participativo” en su definición, gestión y desarrollo; acorde con la expansión de modelos de gobernanza en las últimas décadas y la crítica de la tiranía disfrazada que estos a menudo esconden (Escalera y Guerrero, 2019; Hertz, 2015; Neal, 2015; Quintero y Sánchez-Carretero, 2017; Sánchez-Carretero *et al.*, 2019). Se parte de la existencia de un vínculo entre el objeto/saber patrimonializado y un grupo de personas, en el seno de cuyas relaciones aquel es producido y significado, y que serían esos portadores o depositarios, los sujetos que recordaba García Canclini para quienes tiene sentido, dados los usos, intereses y estrategias, a menudo diversos dentro del grupo, que envuelve el patrimonio (García Canclini, 1999; Quintero y Sánchez-Carretero, 2017). El valor de “autenticidad” sería producido y movilizado por parte de estos “portadores” de formas diversas y contextualizadas, lo que da cuenta de cómo la extensión patrimonial adquiere formas concretas a nivel local, como veremos luego. Los procesos de construcción patrimonial serían de doble vía: se constituye el elemento patrimonial al tiempo que se constituye la pertenencia en torno a ella, merced a procesos de identificación en los que se retoman y crean significados, de la memoria y del presente (Gómez Redondo, 2016).

García Canclini abre esta cuestión, alineada con el modelo participativo, que está vinculada a los regímenes de verdad: la de qué sentido tiene su uso, para quién es concebido y en

qué contexto: “hay que comprender las pautas de percepción y comprensión en que se basa la relación de los destinatarios con los bienes culturales” (García Canclini, 1999: 25). Estos autores van más allá de la “autenticidad” del patrimonio y conciben su valor en relación a unos contextos y a unos usos, en función de un vínculo con las personas: como parte de sus hábitos, sus deseos, sus aspiraciones y sus modos de vida; siendo aquel valor producido a través de un proceso intersubjetivo (*place-making process*) (Mosler, 2019). El modelo participativo está fuertemente asociado a la explosión de reivindicaciones por el patrimonio urbano en las últimas décadas en todo el mundo, emergiendo enclaves en donde la sedimentación de la memoria se conjuga con actuales o potenciales usos, y su patrimonialización por parte de grupos vecinales funciona como herramienta política reivindicativa de derechos y cohesión social (Casanova, 2021; Conget, 2018; González Bracco, 2013; Nikolopoulou, 2019; Portalés Mañanós *et al.*, 2020; Tykanova y Khokhlova, 2020). El patrimonio urbano se convierte, así, en estrategia creativa de movilización por el derecho a la ciudad (Harvey, 2013; Lefebvre, 2008; Nikolopoulou, 2019). Así mismo, dada la asociación de la industrialización al desarrollo de muchos barrios, vemos que el patrimonio industrial ocupa un lugar importante entre estas luchas por el territorio y su significación (Berríos, 2020; González Peinado, 2020; Kraser y Lorda, 2011; Oevermann *et al.*, 2016); siendo la participación ciudadana en muchos casos efectivamente llevada a cabo en colaboración con instancias gubernamentales (Checa-Artasu, 2007; Chen *et al.*, 2016; Kirschstein, 2022; Ladu, 2019).

Algunos rasgos generales de las estrategias de patrimonialización en Andalucía y en el área metropolitana de Sevilla nos darán una idea de las demandas sociales asociadas a la defensa del patrimonio y cómo el fenómeno de inflación patrimonial se plasma a nivel local, en interacción con las políticas de las administraciones y las lógicas de mercado (Hernández Ramírez, 2007). Según Hernández Ramírez el movimiento patrimonialista andaluz centraría su acción en “la oposición a las actuaciones de promotores urbanísticos e intereses turísticos que atentan contra el patrimonio” (2007: 19). El autor distingue en el contexto andaluz, dentro de la diversidad de organizaciones defensoras del patrimonio en cuanto a objetivos y visiones sobre el mismo, entre aquellas “conservacionistas”, que defienden los referentes histórico-artísticos que representan como modos de anclaje en el actual contexto de desterritorialización, y las “plataformas de activación” o “entidades de proyecto”, que resignifican el objeto patrimonial con nuevos referentes y nuevos usos, mediante los cuales utilizan dicho patrimonio para impulsar proyectos sociales de futuro (*Ibidem*). Estos último,

“conciben el patrimonio cultural no sólo como un referente del pasado al que no queda más que aferrarse ante la disolución segura de la comunidad simbólica —como ocurre con algunos grupos conservacionistas—, sino también como un instrumento de afirmación para mirar al futuro con mayor esperanza (...)

promueven el desarrollo de un pensamiento reflexivo sobre el pasado, el presente y el futuro, haciendo partícipes y protagonistas de la historia a los grupos vecinales (Hernández Ramírez, 2007: 35)”.

De estas “plataformas de activación” por la reivindicación de lugares urbanos mediante estrategias de patrimonialización existe bastante constatación en la ciudad de Sevilla, cuyas demandas y relaciones con las administraciones locales encajan perfectamente en el esquema andaluz descrito (Agudo Torrico y Jiménez de Madariaga, 2016; Hernández Ramírez, 2011; Hidalgo Jiménez, 2013). Algunos de estos casos, cuyos procesos de identificación y demandas de cohesión social tienen un sentido barrial o distrital (Disla Familia, 2017; García de la Bayonas, 2021; Hidalgo Jiménez, 2013), han de ser entendidos desde una condición periférica producto de las desigualdades espaciales generadas por la expresión local de esas dinámicas globales que hemos asociado al urbanismo neoliberal presente en Sevilla. A continuación, describiremos cómo estas tendencias se expresan en el Distrito Este a través de la defensa de la Algodonera.

2.1. Lucha simbólica y política por la algodonera

El grupo que se ha organizado y movilizado por la apropiación de la fábrica de algodón es una plataforma, que surge de la iniciativa de varias personas vinculadas a la FEA. La plataforma, en este sentido, estaba conformada entre personas de edad media y avanzada, que han participado en otras movilizaciones vecinales, y personas jóvenes, residentes en el barrio o no, la mayoría con estudios superiores. La plataforma surge en contraposición al proyecto de SAREB antes mencionado, oponiéndose a lo que se consideran efectos negativos sobre el entorno, concretamente: saturación de la población, que excede las capacidades de las infraestructuras de transporte; el aumento de las emisiones de gases que esto conlleva; la destrucción patrimonial, y mal aprovechamiento de un espacio con un valor histórico y estratégico dado. Esto último, el desaprovechamiento del espacio que se percibe supone la frustración de unas posibilidades y potencialidades alternativas (que ahora describiremos), proyectadas en la Algodonera, en pos de lo que se considera una intervención urbanística que no responde a los intereses de los vecinos y vecinas, sino de entidades financieras, constructoras y el propio ayuntamiento. Por otra parte, entre el vecindario del Parque Alcosa vemos posiciones que van desde la sintonía con las causas que defiende la plataforma Algodonera a aquellas que aprueban las intenciones de SAREB y ayuntamiento, en base a las percepciones de satisfacción de necesidades de vivienda y creación de empleo que estos promueven.

En su lugar, se planteó otra intervención sobre la antigua fábrica: una mayor conservación de los elementos de la antigua fábrica, reutilizando parte de las instalaciones que el proyecto de SAREB y Ayuntamiento derribaría, por un lado, y por otro, una reinención del

espacio distinta de la propuesta, a través de otros usos, diversos e indefinidos (educativos, medioambientales, de creación artística) y con otro tipo de beneficios sociales. Con ello se pretendía generar un desarrollo alternativo y que responda a las necesidades que se perciben sobre la población del barrio y el distrito en general, especialmente (y desde la conciencia del volumen que esta representa y de las dificultades que encuentra) la joven, a la que iría dirigida la creación de espacios de creación artística y formativos. No llegó a haber ningún proyecto cerrado de intervención, sino que se esbozaban diversos usos del espacio, como huertos ecológicos, realización de obras escénicas, talleres, eventos musicales, etc., todo lo cual entra en un horizonte de lo posible y lo deseable que está abierto a todo el mundo. La propuesta es al mismo tiempo una respuesta a las carencias de espacios de participación y creación de valor por y para la ciudadanía; a la situación física y simbólicamente periférica y dependiente, y a los defectos sobre las condiciones de vida que han provocado sucesivas gestiones.

Ahora bien, estas demandas se apoyan en la significación y protección del espacio, apelando a valores artísticos y etnológicos que representa para el vecindario. Estas consideraciones de valor que son, podríamos decir, las convencionales que definen lo patrimonial, están presentes junto a los intereses y aspiraciones de dichos grupos que quieren que se lleve a cabo una acción patrimonializadora, los cuales dotaban a la Algodonera de un valor transformador, estratégico, no definido sino abierto a un horizonte de cambio que entronca con la lucha social. Es decir, la voluntad de esta plataforma refleja el paradójico estatus simbólico de estos barrios periféricos de Sevilla, en los que conservar se torna una forma subversiva de crear. La consideración patrimonial sobre el complejo industrial viene, además de la citada plataforma, del entorno de la FEA, la Asociación Prometeo de Geógrafos e Historiadores de Alcosa y otros colectivos de la ciudad. Dicha consideración descansa en los distintos elementos que hemos esgrimidos en párrafos anteriores: el valor arquitectónico, regionalista, de parte de las instalaciones; el valor histórico que contiene como testimonio de una serie de cambios y desarrollos en la ciudad; así como el valor de tipo experiencial, de vecinos actuales o pasados del barrio que, a través de vivencias laborales o de otro tipo, han construido vínculos con la Algodonera.

La asociación ha acometido desde 2018 distintas acciones comunicativas y administrativas, dirigidas al ayuntamiento y a la Delegación de Cultura de la Junta de Andalucía, de las que no ha obtenido respuesta: alegaciones contra el proyecto de urbanización por infringir la normativa de edificabilidad, al exceder la saturación de población citada, y solicitud de Bien de Interés Cultural, en dos ocasiones. También se han realizado labores de difusión (reparto de boletines a vecinas y vecinos del barrio, presentación de la problemática ante otras entidades, redacción de notas de prensa) o de comunicación con los responsables públicos (llevando preguntas al pleno o reuniéndose con militantes de determinados partidos políticos). Sin embargo, no se ha logrado la protección deseada sobre el espacio,

y la movilización ha ido desinflándose. Esto se ha debido a distintas causas: la desilusión generalizada por la falta de logros y dificultades generadas por el bloqueo institucional, o las trabas para acometer ciertas acciones de carácter más presencial, tanto por la presencia de amianto en el lugar como por las restricciones de la pandemia.

Aunque esta iniciativa de activación patrimonial de la Algodonera difícilmente puede identificarse con las definiciones de movimiento social como las que encontramos en Touraine (1987), al tratarse de un conflicto específico con alcance limitado (aunque ramificado, encajonado en las relaciones de fuerza y las desigualdades que conforman la versión sevillana de la ciudad neoliberal), sí que posee algunas de las dimensiones que distintas autorías asocian a aquel, en tanto que existía la participación de unas personas en la lucha por unos recursos materiales y sociales, en virtud de la cual se establecen unas relaciones sociales que dan lugar a cierta cohesión o solidaridad entre ellas (Melucci, 1986). Algunas de estas son: su temporalidad de creación colectiva, que da fruto a aquellos posibles usos y aprovechamientos del espacio que son proyectados por y para la ciudadanía; la interpretación de su contexto, el del distrito dentro de la ciudad, como no deseable en base las carencias y problemas percibidos y, especialmente, con el impacto que se prevé a partir del proyecto de SAREB y Ayuntamiento; el marco de preferencias y expectativas, cuya visión queda circunscrita a lo deseable y lo posible percibido, y el autorreconocimiento de un nosotros que sirve como marco identitario (Revilla Blanco, 1996; Jiménez Solares, 2006). Estas son imprescindibles para comprender dicho valor transformador y, por tanto, la interpretación y construcción de la Algodonera como bien patrimonial. Construcción que, por otro lado, y dados los distintos aspectos que influyen en la misma, no tiene por qué ser homogénea, única para todo el mundo ni definida; más teniendo en cuenta la heterogénea y fortuita constitución de ese nosotros identitario, la cual es resultado de las distintas dinámicas urbanas que parecen sedimentarse en este rescoldo urbano.

Ahora bien, si la constitución del objeto patrimonial presupone la de una comunidad o grupo depositario, la relación sujeto-objeto implícita en aquel paradigma participativo se complica, comienzan a emerger cuestiones, como bien advierten Quintero y Sánchez-Carretero (2017). Notamos la existencia de resortes identitarios de dos de los tipos que clasifica Noyes (2012, citado en Quintero y Sánchez-Carretero, 2017). Hay una identificación fundacional, visible en la reivindicación de algunas personas de un pasado vivido en la Algodonera, de la importancia que ésta tiene en un común sentimiento de pertenencia al Parque Alcosa. Sin embargo, este sentido de pertenencia arraigado en la identidad barrial no es excluyente de otras formas de construcción patrimonial, protagonizadas por las jóvenes generaciones cuyo ámbito de residencia se extiende a Sevilla Este o incluso a otros Distritos de Sevilla, y con quienes existe un salto generacional

respecto a aquellas experiencias vitales que formaban el ser 'alcoseño' (APGHA, s.f.). Las voluntades de conservación y de dinamización de un objeto con valor simbólico como espacio alternativo, las significaciones del pasado y del futuro posible, son (a priori) perfectamente articuladas en una reivindicación común sobre la Algodonera, conectando de esta manera distintos intereses. Se abre así una comunidad performativa, que se recrea en el hacer (o en el querer hacer) patrimonio (Noyes 2012, citado en Quintero y Sánchez-Carretero, 2017)

Estos diferentes sujetos son autorreconocidos, integrados en un mismo proceso de identificación que apela a la gente del barrio (a personas mayores que fueron trabajadoras, a adultos que jugaron durante su infancia en las abandonadas instalaciones, etc.) pero, sobre todo, apela a la juventud del distrito en general, que carece de vínculos con la Algodonera, pero para quienes este espacio supone una oportunidad. A través de estas identificaciones se fragua una comunidad sensible, como la formula Stiegler (2018), un sentir conjunto y una simpatía que corren entorno al mismo deseo: la voluntad de reinención del patrimonio, a partir de elementos pasados y presentes (de memorias, de testimonios), para dotarlo de algo con sentido para nuevas generaciones, para establecer nuevos vínculos que trasciendan cualquier posible comunidad hasta ahora existente. Esta iniciativa patrimonial supone una manera de romper con la organización que supone esa experiencia impuesta de los espacios (Moriceau *et al.*, 2019). Hay una dimensión sensible, estética, en la patrimonialización y la consiguiente atribución de unos valores y unos usos a un elemento compartido, a un espacio identificable.

Lo patrimonial, de esta manera, queda asociado a un vínculo vivencial, a la interpretación y construcción creativa por parte de la ciudadanía, siendo minoritaria, subversiva, para ese régimen patrimonial sobre el que gravitan los valores y usos. Espectacularizado, turistificado, el objeto patrimonial en Sevilla supone habitualmente un recurso para la propia imagen de la ciudad, la dota de sello propio y sirve para la construcción del relato sobre sí misma, que es a menudo asumido por las mismas sevillanas y sevillanos, pero en cuya creación y recreación no toman parte, y que vende. Los valores y símbolos que se recrean en torno a la Algodonera se apartan de ese régimen, y por tanto de las políticas urbanas con las cuales se articula, en cuyo escenario están insertos estas formas predominantes de significación y gestión del patrimonio, orientados a su mercantilización a través de la participación privilegiada de entidades privadas. El relato que se cuenta viene desde el propio barrio, desde los distintos sectores que lo conforman, y habla del propio barrio: de su pasado y sus aspiraciones de futuro.

CONCLUSIÓN

Lo patrimonial, al llevar implicados procesos de identificación de la gente, representa

oportunidades de participación y de cambio social (a través de su diseño, de su gestión, de su disfrute), como también muestran las experiencias vistas bajo el modelo democratizador. Por otro lado, nuestro caso refleja un entendimiento particular del objeto patrimonial (y del sujeto colectivo), impreso por la situación de periferia simbólica en la ciudad. El carácter periférico (de la antigua factoría, del barrio en el que se encuentra) está en el centro de dicho conflicto, de la movilización social. Las funciones, accesos y oportunidades que representa el Distrito Este son resultado de unas lógicas neoliberales de construcción del territorio que rigen en Sevilla, las cuales van acompañadas de relatos (sobre la ciudad, su historia, sus gentes) que sitúan a esta como tantas otras áreas de la ciudad en la periferia simbólica. La movilización por la Algodonera, en este sentido, es una lucha contra este estatus simbólicamente periférico, al reivindicar la creación de usos y oportunidades en el territorio desde la ciudadanía, distintas a las ofertas y estilos de vida generadas por décadas de desarrollo urbano vertical. Es una lucha por el derecho a la ciudad (Harvey, 2013; Lefebvre, 2008) ante políticas urbanas y económicas locales diseñadas desde arriba, y en base a las cuales se produce el espacio sin que medien demandas ni criterios de colectivos sociales.

Esto explica que el sujeto colectivo de la patrimonialización, que partía de una entidad vecinal radicada en un barrio concreto, pronto comience a extenderse y ramificarse, alimentándose de gente de barrios adyacentes y aún de zonas lejanas, que se integran en ese indefinido espacio de creación y reivindicación. El concepto de identificación que hemos manejado aquí y que no hemos desarrollado por no desviar el foco del asunto principal, quizás merecería alguna reflexión más: su papel en distintos tipos de luchas sociales y su relación con el concepto de participación que vemos en Escalera y Coca (2013), entre otros. Esta reflexión no es sino la de las distintas articulaciones que conforman aquel sujeto colectivo y que son las que favorece el contexto urbano. Se conforma dicho sujeto, a través de la integración simbólica de sujetos, y a través de la misma significación y patrimonialización de la Algodonera, como un proceso no lineal, sino recíproco. No obstante, aquel proceso de identificación a través de la integración de preferencias y aspiraciones, y la misma lucha vecinal, acaban debilitados, por el bloqueo institucional, por la toxicidad del lugar o por las restricciones de la pandemia, que dificultan cierto tipo de actuaciones. Sería a través de una efectiva apropiación y gestión del espacio, a través de la real participación de las personas en el mismo, como habría de continuar esa doble dinámica de patrimonialización y colectivización de la acción y la experiencia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agudo Torrico, J., y Jiménez de Madariaga, C. (2016). *Fábrica La Trinidad de Sevilla: Experiencia desoladora de la «no» puesta en valora del patrimonio industrial*. <https://idus.us.es/handle/11441/72840>

Beck, U. (1998). *¿Qué es la globalización?: Falacias del globalismo, respuestas a la globalización*. Paidós.

Bergero, A. J. (2013). Front-stage/back-stage: Segundas vidas en la dimensión social del espacio de la ciudad neoliberal. *Amerika. Mémoires, identités, territoires*, 9, Art. 9. <https://doi.org/10.4000/amerika.4440>

Berríos, C. (2020). *Centro Comunitario Barrio Balmaceda: Reconversión edificio histórico industrial Metalco: rehabilitación - Vida Barrial - Patrimonio Industrial* [Thesis, Universidad Andrés Bello]. <https://repositorio.unab.cl/xmlui/handle/ria/17480>

Blanco, I., y Subirats, J. (2011). Exclusión social, territorio y políticas urbanas en España: Una mirada comparada. *Políticas urbanas en España. Grandes ciudades, actores y gobiernos locales*, 335-362.

Breuer, T. (1980). Los comienzos del cultivo del girasol español en el Bajo Guadalquivir: Un análisis de adopción. *Paralelo* 37, 4, 19-36.

Cano Orellana, A., y Márquez Guerrero, C. (2000). El impacto de la globalización en las ciudades. *Desde el Sur*, 1 (7), 3-50.

Casanova, G. E. (2021). Construcción y apropiación del territorio urbano por las comunidades: Desarrollo del movimiento ciudadano en torno a la defensa de los barrios patrimoniales en Santiago, Chile. *Encrucijada Americana*, 13(2), 19-36.

Checa-Artasu, M. (2007). *Geografías para el patrimonio industrial en España: el caso de Barcelona*.

Chen, J., Judd, B., y Hawken, S. (2016). Adaptive reuse of industrial heritage for cultural purposes in Beijing, Shanghai and Chongqing. *Structural Survey*, 34(4/5), 331-350. <https://doi.org/10.1108/SS-11-2015-0052>

Conget, L. (2018). *Usos políticos del patrimonio. Movimientos vecinales patrimonialistas en Santiago de Chile: El caso del Barrio Yungay*.

Degen, M. (2003). Fighting for the global catwalk: Formalizing public life in Castlefield

(Manchester) and diluting public life in El Raval (Barcelona). *International Journal of Urban and Regional Research*, 27(4), 867-880.

Díaz Orueta, F. (2013). Sociedad, espacio y crisis en la ciudad neoliberal. *Metamorfosis urbanas: ciudades españolas en la dinámica global*, 81-108.

Disla Familia, I. B. (2017). *Patrimonio industrial y espacio público en el distrito Macarena, estrategias de regeneración y cohesión social en el entorno de la Avenida de Miraflores, Sevilla*.

Escalera, J., y Guerrero, R. M. (2019). Conflictos y oportunidades de la participación ciudadana en procesos de patrimonialización local: Estudio de casos en España y Chile. *Apuntes. Revista de estudios sobre patrimonio cultural*, 32(2), 1-16.

Escalera Reyes, J., y Coca Pérez, A. (2013). Teoría y práctica de la participación. *Movimientos sociales, participación y ciudadanía en Andalucía*, 17-38.

FEA Alcosa (2013, enero 25). Historia de Parque Alcosa. *La FEA de Alcosa*. <https://lafaidealcosa.wordpress.com/historia/>

García de la Bayonas, C. (2021). *La Velá del Parque Estoril del Cerro del Águila (Sevilla). Estrategias vecinales para un patrimonio vivo*. *Revista Andaluza de Antropología*. <https://revistascientificas.us.es/index.php/RAA/article/view/15942>

Giddens, A. (1999). *Un mundo desbocado*. Taurus, Madrid.

Gil, D., y Bucarey, N. (2019). Derecho urbanístico y exclusión social. *Revista Chilena de Derecho*, 48(1).

González Bracco, M. de las M. (2013). *Vecinos en defensa del patrimonio urbano en la ciudad de Buenos Aires: Nuevas herramientas y nuevas alianzas*. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/28940>

González Peinado, P. (2020). *La okupación como estrategia de recuperación del patrimonio industrial y reestructuración barrial: Caso de La Molinera en Valladolid*. <https://repositorio.unican.es/xmlui/handle/10902/20087>

Harvey, D. (2013). *Ciudades rebeldes: Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*. Ediciones akal.

Heinich, N., Ruiz, D. C., y Gómez, A. Á. (2014). La fábrica del patrimonio. Apertura y extensión del corpus patrimonial: Del gran monumento al objeto cotidiano. *Apuntes, Bogotá*, 27(2), 8-25.

- Hernández Ramírez, J. (2007). El patrimonio activado. Patrimonialización y movimientos sociales en Andalucía y la ciudad de México. *Dimensión antropológica*, 41, 7-44.
- Hernández Ramírez, J. (2011). Historia, memoria y activación patrimonial: El Palacio de Pumarejo en Sevilla. *Boletín de Monumentos Históricos*, 13, 116-121.
- Hertz, E. (2015). Bottoms, genuine and spurious. *Between Imagined Communities and Communities of Practice. Participation, Territory and the Making of Heritage*, 25-57.
- Hidalgo Jiménez, M. (2013). *Reactivando Hytasa, fábrica del Cerro, Sevilla*.
- Jiménez Solares, C. (2006). *Acción colectiva y movimientos sociales. Nuevos enfoques teóricos y metodológicos*. Universidad Autónoma Chapingo Departamento de Sociología Rural.
- Kirschstein, A. (2022). *Urban Paraphrasis: Imagining urban transformation in Maastricht through localized material reuse and citizen empowerment*. <https://repository.tudelft.nl/islandora/object/uuid%3A6bae9df3-9a2c-4e45-8a78-bb9f26617267>
- Kraser, M. B., y Lorda, M. A. (2011). *Iniciativa vecinal de resguardo del patrimonio local: El caso de la Colonia Obrera Sansinena en General Cerri (Bahía Blanca, Argentina)*. <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/66982>
- Ladu, M. (2019). *Creatività e partecipazione nel governo della Smart City. Il riuso temporaneo e la gestione condivisa del patrimonio immobiliare pubblico per la rigenerazione della città storica del futuro*. <https://iris.unica.it/handle/11584/265723>
- Lam-Knott, S. (2021). Heritage movements in Asia: Cultural heritage activism, politics & identity. *International Journal of Heritage Studies*, 27(1), 107-115. <https://doi.org/10.1080/13527258.2020.1763429>
- Lefebvre, H. (2008). The Rights to the City. *Taming the Disorderly City: The Spatial Landscape of Johannesburg After Apartheid*, 15.
- Melucci, A. (1986). Las teorías de los movimientos sociales. *Estudios Políticos*, 5(2), Art. 2. <http://dx.doi.org/10.22201/fcpys.24484903e.1986.2.60047>
- Monreal, P. (2016). Ciudades neoliberales: ¿el fin del espacio público? Una visión desde la Antropología urbana. *Quaderns-e de l'Institut Català d'Antropologia*, 21 (1), Art. 21 (1).
- Montes Ruíz, A. P., y Durán Segura, L. (2019). Tres apuntes sobre la ciudad neoliberal en Costa Rica (1980-2017). *REVISTARQUIS*, 8(1), Art. 1. <https://doi.org/10.15517/ra.v8i1.35793>

- Moriceau, J.-L., Mendonça, C., y Paes, I. (2019). *Guerrilhas do Sensível: Estetização e contra-estetização do mundo*. 17.
- Mosler, S. (2019). Everyday heritage concept as an approach to place-making process in the urban landscape. *Journal of Urban Design*, 24(5), 778-793. <https://doi.org/10.1080/13574809.2019.1568187>
- Neal, C. (2015). Heritage and Participation. En E. Waterton y S. Watson (Eds.), *The Palgrave Handbook of Contemporary Heritage Research* (pp. 346-365). Palgrave Macmillan UK. https://doi.org/10.1057/9781137293565_22
- Nikolopoulou, K. (2019). Grass-Roots Initiatives and Bottom-Up Musealisation Mechanisms in Urban Space: The Case of Heraklion Crete. *Heritage*, 2(3), Art. 3. <https://doi.org/10.3390/heritage2030116>
- Oevermann, H., Degenkolb, J., Dießler, A., Karge, S., y Peltz, U. (2016). Participation in the reuse of industrial heritage sites: The case of Oberschöneweide, Berlin. *International Journal of Heritage Studies*, 22(1), 43-58. <https://doi.org/10.1080/13527258.2015.1083460>
- Paasche, T. F., Yarwood, R., y Sidaway, J. D. (2014). Territorial tactics: The socio-spatial significance of private policing strategies in Cape Town. *Urban Studies*, 51(8), 1559-1575.
- Portalés Mañanós, P., Palomares Figueras, M. T., y Sosa Espinosa, A. (2020). *Transformación urbana por movilización vecinal. Recuperación del Jardín del Turia y balance desde la actualidad*. <https://riunet.upv.es/handle/10251/160913>
- Quintero, V., y Sánchez-Carretero, C. (2017). *Los verbos de la participación social y sus conjugaciones: Contradicciones de un patrimonio” democratizador”*.
- Revilla Blanco, M. (1996). El concepto de movimiento social: Acción, identidad y sentido. *Última década*, 4(5), 9-46.
- Robertson, R. (1994). Globalisation or glocalisation? *Journal of international communication*, 1(1), 33-52.
- Robertson, R. (2003). Glocalización: Tiempo-espacio y homogeneidad-heterogeneidad. *Cansancio del Leviatán: problemas políticos de la mundialización*, 261-284.
- Sánchez-Carretero, C., Muñoz-Albadalejo, J., Ruíz-Blanch, A., y Roura-Expósito, J. (2019). El imperativo de la participación en la gestión patrimonial. *El imperativo de la participación en la gestión patrimonial*, 1-307.

Santamarina Campos, B., Mármol Cartañá, C. del, y Beltran Costa, O. (2014). *Territorios, memorias e identidades: Lógicas y estrategias en la producción patrimonial*.

Stiegler, B. (2018). *Da Miséria Simbólica/1. A Era Hiperindustrial*. Lisboa: Orfeu Negro.

Torres, F., Moncusí, A., y Esteban, F. O. (2015). Crisis, convivencia multicultural y «efectos de barrio». El caso de dos barrios de Valencia. *Migraciones. Publicación del Instituto Universitario de Estudios sobre Migraciones*, 37, Art. 37. <https://doi.org/10.14422/mig.i37.y2015.010>

Touraine, A. (1987). *El regreso del actor*. Editorial Universitaria de Buenos.

Tykanova, E., y Khokhlova, A. (2020). Grassroots Urban Protests in St. Petersburg: (Non-) Participation in Decision-Making About the Futures of City Territories. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 33(2), 181-202. <https://doi.org/10.1007/s10767-019-9324-3>

Wang, S.-Y. (2020). A social approach to preserve difficult heritage under neoliberalism – a leprosy settlement in Taiwan and beyond. *International Journal of Heritage Studies*, 26(5), 454-468. <https://doi.org/10.1080/13527258.2019.1644528>

EL YOUTUBER COMO REFERENTE EN LA ADOLESCENCIA: REFLEXIONES DESDE UNA PERSPECTIVA ANTROPOLÓGICA

THE YOUTUBER AS A REFERENCE IN ADOLESCENCE: REFLECTIONS FROM AN ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVE

María Muñiz Rivas
Universidad de Sevilla

RESUMEN

Los chicos y las chicas ven a los youtubers como personas cercanas, con unos atributos parecidos a los suyos. Este elemento facilita el reconocimiento y la afinidad con sus seguidores lo que les otorga una gran capacidad de influencia, reafirmandolos como figuras destacadas actualmente. El presente artículo tiene como objetivo realizar una aproximación teórica a la adolescencia y la socialización online para tratar de entender cómo y porqué los *youtubers* a través de una producción discursiva basada en elementos identitarios, el manejo de diferentes escenarios o el diálogo con los seguidores entre otros aspectos, se erigen como figuras de referencia. Para ello se tiene en cuenta el tipo de contenido que crean y el discurso producido en sus canales principales y secundarios y, en consecuencia, cómo contribuyen al desarrollo de nuevos modelos influyentes para la juventud.

Palabras clave: Adolescencia; Socialización; *Youtuber*; Seguidor; Referente; YouTube.

ABSTRACT

Teenage boys and girls see youtubers as people close to them, with attributes similar to

their own. This element facilitates recognition and affinity with their followers, which gives them a great capacity for influence that makes them prominent figures. The aim of this article is to make a theoretical approach to adolescence and online socialization in order to try to understand how and why youtubers, through a discursive production based on identity elements, the management of different scenarios or dialogue with followers, among other aspects, establish themselves as figures of reference. This takes into account the type of content they create and the discourse produced in their main and secondary channels and, consequently, how they contribute to the development of new influential models for young people.

Keywords: Adolescence; Socialization; *Youtuber*; Follower; Referent; Youtube

INTRODUCCIÓN¹

La adolescencia se erige como una importante etapa de desarrollo considerada como una transición vital, puesto que implica el paso progresivo de la infancia a la edad adulta (Jiménez, 2013; Ramos-Corpas, 2008). Su inicio viene marcado por la heterogeneidad y la intensidad de los cambios tanto biológicos y psicológicos como sociales. A priori, la señal más característica de la llegada de la adolescencia es la relacionada con los acontecimientos biológicos, es decir, cambios físicos vinculados a la pubertad. En cambio, su final se haya más desdibujado ya que está basado principalmente en acontecimientos sociales y, por ello, varía mucho de unas sociedades a otras y de unas etapas históricas a otras (Jiménez, 2013). La adolescencia como periodo y su duración, se delimita por construcciones culturales que relativizan el esquema universal del desarrollo humano. En este sentido, es esencial hacer hincapié en las aportaciones de la célebre antropóloga Margaret Mead, cuyos trabajos consiguieron evidenciar, sin negar los mecanismos biológicos fundamentales de la maduración física, que los procesos observados sobre la adolescencia en las culturas occidentales, no existían en todas las sociedades humanas y cuyos conocimientos sobre este periodo contribuyeron a evaluar la influencia de la cultura en el desarrollo humano (Mead, 1949 y 1954). Por tanto, una de las claves de la aproximación antropológica a la adolescencia es, sin duda, considerarla como una construcción cultural.

Conocer al adolescente desde nuestra cosmovisión, significa tener en cuenta que una parte de la realidad a conocer está en cómo las personas adultas perciben esta etapa (Funes, 2004). Una investigación sobre la realidad de los chicos y chicas adolescentes necesita necesariamente conocer como son vistos, interpretados y vividos por las

1.El presente trabajo se enmarca dentro del programa de doctorado CEES en Ciencias Económicas, Empresariales y Sociales de la Universidad de Sevilla al que la autora pertenece.

personas adultas. De esta manera se debe destacar que las relaciones con los adultos que les rodean y las vivencias derivadas de esta interacción, son gran parte de lo que son como adolescentes y de lo que la sociedad considera como el ser adolescente. En nuestra sociedad, por ejemplo, la prolongación de la duración de la etapa de educación formal obligatoria y el retraso de la adquisición de la autonomía personal y por tanto la dependencia familiar, han dado lugar a una condición social concreta (Funes, 1990, Ramos-Corpas, 2008). Es decir, la adolescencia considerada como una realidad en una cultura determinada, formando parte de un sistema social específico (Antona, Madrid y Aláez, 2003), y como tal hay que estudiarla, teniendo en cuenta las características definidas de su contexto de referencia. Es por ello que la adolescencia se ha considerado y se considera una de las etapas fundamentales en la vida de las personas.

1. LA ADOLESCENCIA: DEFINICIÓN Y CARACTERIZACIÓN DEL CONSTRUCTO

Podemos afirmar que todas las personas experimentan a lo largo de su vida un desarrollo fisiológico y cognitivo determinado por su biología, y a su vez, las distintas culturas dividen dicho desarrollo en etapas a las que otorgan unas características específicas, lo que sirve para categorizar y regular el comportamiento de los individuos en cada una de ellas. Pero las formas en que estas etapas, categorías y normas se plasman culturalmente son muy variadas. Es decir, si admitimos que no son universales las fases en que se divide el ciclo vital mucho menos lo son los contenidos culturales que se atribuyen a cada periodo. De esta forma, el concepto de adolescencia y su carga simbólica corresponden a una construcción social y cultural concreta que, a través de la historia y las diferentes transformaciones sociales, ha ido variando su significado. Así lo enunciaba Bourdieu (1990) en relación a la construcción y contraposición de determinadas etapas vitales: “la juventud y la vejez no están dadas, sino que se construyen socialmente en la lucha entre jóvenes y viejos” (Bourdieu, 1990: 164). Históricamente hablando, el estudio y análisis de la adolescencia le pertenecía a la psicología, dejando a otras disciplinas de las Ciencias Sociales y las Humanidades como la sociología, la antropología social y cultural, la historia o la educación, el constructo juventud (Bajoit, 2003; Varela, 2012). Sin embargo, a menudo, tienden a usarse indistintamente entre sí, la misma utilización de las categorías de adolescencia y juventud, especialmente en el ámbito de la psicología (Dávila, 2004), y así se contempla en el presente trabajo.

Para delimitar la adolescencia desde distintas perspectivas teóricas es esencial contemplar una gran variedad de características, particularidades y fundamentos de distinta naturaleza, que abarcan los cambios producidos tanto a nivel físico y mental, como identitarios o socio-culturales. Aunque podemos afirmar que tradicionalmente, la adolescencia se ha considerado como un periodo egocéntrico, conflictivo, y de oposición

a las normas establecidas especialmente desde teorías basadas en la psicología general, y en sus ramas de psicología social, clínica y educativa. (Blos, 1962; Freud, 1958). Esta percepción pesimista de los chicos y chicas adolescentes ha sido reemplazada por otra que conceptualizan la adolescencia como un periodo de desarrollo positivo donde se afirma que dichas características dependen de los contextos específicos, y los criterios utilizados para cuantificar dichos valores (Links, 1983; Oliva *et al.*, 2010). En las últimas décadas, en distintos trabajos se coincide en que las diversas interpretaciones sobre el periodo de la adolescencia se pueden resumir en modelos biopsicosociales, que consideran que el desarrollo del individuo se da en diversos niveles simultáneamente. En el comportamiento en el desarrollo, donde se señala la necesidad de un acercamiento interdisciplinario al estudio del desarrollo adolescente (Jessor, 1991 y 1993). O los modelos de ajuste persona-contexto, en los que se delimita el desarrollo en esta etapa como una competencia de ajuste entre las características personales y del entorno ambiental (Eccles *et al.*, 1993).

La perspectiva antropológica supone en parte una propuesta alternativa a las visiones anteriormente citadas. De hecho, antropólogas culturalistas como Ruth Benedict (1934) o la ya mencionada Margaret Mead (1939), tras estudiar durante un largo periodo de tiempo la adolescencia en sus destinos etnográficos Samoa y Nueva Guinea, respectivamente, ya consideraron que la conducta de los adolescentes dependía más de las características culturales de su entorno que de factores biológicos. Poniendo en cuestión, de esta manera, el cliché de la adolescencia como periodo tormentoso (Muñoz, 2000). Más recientemente, en nuestro país, numerosos antropólogos y antropólogas también plantean que la antropología, disciplina acostumbrada a trabajar con “el otro”, está preparada para proponer y asumir el reto de deconstruir esa idea de que las etapas infancia/adolescencia/adulthood/vejez sean un hecho natural y universal (Martínez, 2011; Téllez, 2013). Puesto que, contemplar la diversidad, desde la perspectiva de la antropología, y la relevancia otorgada a los contextos concretos en el estudio de la adolescencia, dificultan la asunción de la universalización del desarrollo de la niñez a la adultez (Jociles, Franzé y Poveda, 2011; Téllez, 2013).

En la adolescencia se dan además importantes cambios en las interacciones sociales con los iguales que diferencian las relaciones interpersonales de esta etapa de aquellas establecidas en la infancia (Brown, Dolcini y Leventhal, 1997). Así, los grupos de adolescentes tienden a ser mixtos y se comprenden como un sistema de relaciones afectivas bidireccionales, más o menos estables, basadas normalmente en la confianza, la intimidad, la comunicación, el afecto y el conocimiento mutuo (Fernández-González, 2013). Los chicos y chicas adolescentes aumentan su capacidad para establecer lazos emocionales, aprender los conceptos de lealtad y comunicación honesta y descubrir la intimidad o el amor (Povedano, 2012; Steinberg y Silverberg, 1986). La característica que define mayoritariamente al grupo de iguales, durante este periodo, es que suele

constituirse por adolescentes con el mismo nivel de desarrollo social, emocional y cognitivo, aunque no sean necesariamente de la misma edad (Ramos-Corpas, 2008). Por tanto, lo que el grupo establece como referencia pasa a ser lo adecuado, por tanto, es valorado y aprobado por todos sus miembros. Así, desarrollan un sentido de pertenencia que les da seguridad fortaleciéndose la identidad individual y colectiva (Muñiz, 2016).

Las amistades se convierten en un importante agente socializador que supone una fuerte influencia y donde la necesidad de aprobación y aceptación del grupo es un elemento esencial. De manera que, los chicos y chicas buscan relaciones con pares con los que se identifican, con los que tienen figuras de referencia en común y con los que comparten la necesidad de independencia respecto a los adultos de su entorno (Lackovic-Grgin y Dekovic, 1990). En este proceso de separación parental, de distancia con los progenitores, los amigos favorecen la conformación identitaria, la autoestima y el auto-concepto positivo a través de la aceptación y la pertenencia al grupo (Guardo, 2012). En consecuencia, las amistades les proporcionan el sentimiento de estar integrado socialmente y de permanecer en un grupo sobre el cual construir su yo con independencia de su entorno social primario, la familia (Muñiz, Cuesta, Monreal y Povedano, 2015).

La socialización en la adolescencia, la que acontece en el contexto online a través de la estructura comunicativa mediada, establecida a partir de diferentes soportes electrónicos, se nos presenta en continua evolución y renovación. En la mayor parte de las sociedades actuales, donde es posible hablar de socialización online, el equilibrio viene dado por la continua transformación de este sistema social (Callejo y Gutiérrez, 2012). La adolescencia es un nicho comunicativo específico en este contexto, son los protagonistas de esta revolución permanente que al igual que ellos mismos, se encuentra en un estado de aprendizaje continuo, transformación y novedad (Muñiz, 2016). Para los adolescentes, en las últimas décadas, la comunicación ha cambiado enormemente, y el teléfono móvil e Internet son elementos esenciales de sus relaciones interpersonales (Baker y Carreño, 2016; Mosley y Lancaster, 2019).

Pero, ¿qué sabemos hasta ahora sobre la socialización de los chicos y chicas a través de Internet? En diversas investigaciones se ha corroborado que los adolescentes interactúan en el ciberespacio transmitiendo sus creencias, pensamientos, actitudes y valores de forma similar a como ocurre en el contexto offline (Estebáñez, 2012; Muñiz *et al.*, 2015; Garmendia *et al.*, 2016). Esto significa que la socialización es un reflejo del contexto donde viven e interactúan. De esta forma, el conjunto de ideas, creencias y conductas aprendidas mediante los diferentes agentes socializadores, al igual que en el contexto offline, constituirán su identidad social (Callejo y Gutiérrez, 2012). Como ejemplo podemos observar las relaciones establecidas en la plataforma virtual Youtube, considerando esta como un agente de consumo de producciones de carácter comunicativo en continua evolución.

2. LOS YOUTUBERS COMO MODELOS DE REFERENCIA PARA LA ADOLESCENCIA

Entonces, en los procesos de interacción social que se dan en el espacio online, chicos y chicas adolescentes tienen la oportunidad de conocer e interiorizar las normas sociales, las expectativas y los roles que la sociedad les demanda. Paralelamente, las comunidades virtuales donde se desarrolla dicha socialización, proporcionan figuras de apoyo significativas (p. ej., grupos de iguales y adultos significativos) que participan en la guía y supervisión de los adolescentes y que desempeñan un papel importante en las relaciones sociales y en la construcción de la identidad en este periodo evolutivo (Buelga, Musitu, y Murgui, 2009; Gracia, Herrero y Musitu, 2002; McLear, 2016). En este sentido, la plataforma YouTube es muy popular como comunidad virtual, es un medio de entretenimiento información y comunicación, es la dirección más visitada en Internet después del motor de búsqueda Google especialmente entre los jóvenes (García, Catalina, y López de Ayala, 2016) y la gran mayoría de ellos consumen, comentan, valoran o descargan vídeos de YouTube habitualmente, aunque solo una pequeña parte de los adolescentes y jóvenes son usuarios activos (Gallardo y Jorge, 2010). En el estudio realizado por JIM- Studie (2018) sobre juventud, información y medios de comunicación, de los más de 1200 adolescentes encuestados de entre 12 y 19 años el 59% afirmaron ver vídeos de YouTube a diario o varias veces por semana y aunque sus preferencias eran diversas, las más frecuentes fueron en el ámbito de los juegos y la música. Además de para entretenimiento, también utilizan la plataforma como medio de información: el 43 % de los jóvenes encuestados confía en la información que allí se ofrece más que en otras plataformas digitales como Facebook o Twitter.

Los creadores de contenidos específicamente para YouTube conocidos como *youtubers* se han convertido en la cara más reconocible de la plataforma. Cada usuario de YouTube elige quién y qué quiere ver, por lo que unos creadores de vídeos ganan más suscriptores que otros. Esta afición a subir videos y crear contenido genuino para la plataforma ha sido un camino hacia el éxito y el reconocimiento para muchas personas. Los principales *youtubers* son, según los adolescentes españoles, considerados más populares que celebridades tradicionales, como cantantes, actores o deportistas (García *et al.*, 2016). Estos comunicadores que provienen de los ámbitos laborales más diversos, producen contenidos audiovisuales con cierta regularidad y se organizan en canales, principales y secundarios en función de la temática, reflejando valores que muy frecuentemente no coinciden con los de los medios de comunicación tradicionales (Burguess y Green, 2009). Sus canales representan un espacio para expresarse creativamente permitiéndoles la construcción de relaciones sociales con otros *youtubers* y con sus seguidores (Chau, 2010).

La mayoría de los *youtubers* suelen relacionarse activamente con sus audiencias (Pérez-Torres, Pastor-Ruiz, y Abarrou-Ben-Boubaker, 2018). La audiencia es activa ya que puede interactuar directamente con el *youtuber* al que sigue, siendo esta simetría relacional muy importante para su éxito (Berzosa, 2017). Para los *youtubers*, la participación suele pasar dinámicamente de ver a comentar y, finalmente, a hacer y compartir vídeos. La influencia de estos creadores puede ser medida a través del número de suscriptores y las visualizaciones de los vídeos en su canal (Pérez-Torres *et al.*, 2018). De hecho, la mayor estrella mundial de YouTube hasta la fecha es el sueco Felix Kjellberg (1989), cuyo canal de juegos y entretenimiento creado en 2010 “PewDiePie” tiene más de 110 millones de suscriptores y cuenta con unos 27.727 millones de visitas en sus vídeos (datos de agosto de 2021) lo que ofrece una idea sobre el alcance de su contenido.

Desde la perspectiva del marketing digital, los *youtubers* responden a una necesidad de orientación inmediata (Lammenett, 2019). Las ofertas de productos son cada vez más numerosas y las decisiones de compra más complejas, las tendencias cambian en periodos de tiempo cada vez más cortos y las tecnologías se desarrollan rápidamente. Los *youtubers* también están ganando importancia en el espacio offline apareciendo cada vez más a menudo en los medios de comunicación de masas tradicionales como radio, televisión, periódicos y revistas. Monetizan sus vídeos a través de la publicidad, y comercializan sus propios productos y servicios, como libros, merchandising, productos de maquillaje, etc. evidenciando la creciente tendencia de profesionalización y comercialización (Döring 2014; Schwemmer y Ziewiecki 2018). Actualmente, los consumidores de estos productos se agrupan cada vez más en comunidades elegidas según sus intereses que se regulan de manera autónoma e interaccionan a través de una gran cantidad de vías de comunicación (Cocker y Cronin, 2017). Este tipo de comportamientos culturales se ha intensificado en la era digital.

Paralelamente al auge del uso de YouTube, también ha habido un auge de la investigación en esta plataforma especialmente desde el ámbito de las Ciencias Sociales (Döring, 2019; Holmbom, 2015; Ladhari, Massa y Skandrani, 2020). Aunque existen pocos estudios académicos al respecto porque son un fenómeno relativamente nuevo, los *youtubers* son un caso de estudio muy interesante por el alcance que tienen como actores sociales y la capacidad de influir y crear opinión en el público al que se dirigen (Pérez-Torres *et al.*, 2018) especialmente para la adolescencia (Pérez-Torres *et al.*, 2018), pudiendo considerarse un nuevo modelo de referencia. De hecho, la producción mediática de estos “cultos” contemporáneos garantiza altos niveles de interés, debate y creación de significados entre los seguidores que otorgan al actor social, en este caso el *Youtuber*, una influencia poderosa y persuasiva en su audiencia (Cocker y Cronin, 2017).

Este tipo de devoción hacia una forma de ser y de transmitir a una audiencia determinada se ha entendido tradicionalmente como el resultado de acciones, esfuerzos propagandísticos y otras macrocomunicaciones a través de los medios de comunicación de masas, que trabajan conjuntamente para atribuir significados devotos e idealizados a un actor social entre una población mayor (Klimó, 2004). La producción mediatizada de estos cultos tradicionales garantiza altos niveles de interés, discusión y creación de significados entre audiencias colectivas que otorgan específicamente al actor social, una influencia poderosa y persuasiva en la sociedad en general. Para el *Youtuber*, su atractivo personal es la base del carisma. Este, por tanto, es un rasgo de personalidad extraordinario poseído por algunos que hace que los demás lo sigan sin importar realmente la calidad o valor del mismo, sino que dicho rasgo sea reconocido por los seguidores (Rego y Romero-Rodríguez, 2016).

Siguiendo a Pérez-Torres et al., (2018), para los chicos y chicas adolescentes, estas figuras de referencia de la era digital, son percibidos como sus iguales, en el sentido que comparten rasgos sociodemográficos parecidos ya sea por la edad, los gustos o un contexto social similar, y poseen habilidades que suelen admirar como la inventiva, el ingenio o la espontaneidad. Habitualmente son personas cercanas a su audiencia, lo que posibilita una inmediata asimilación y empatía (Westenberg, 2016), de manera que el impacto del youtuber se da por unos valores, emociones y motivaciones similares a las de los seguidores y no sólo por las producciones que generan (Yukl, 2009). Hay que destacar además la posibilidad de interacción inmediata, ya que los comentarios escritos y enviados por los adolescentes que aparecen bajo el video, sobre todo los realizados en primer lugar o los que reciben más likes por parte de otros usuarios, fácilmente pueden provocar interacciones con los creadores de contenidos que hace que sean percibidos como personas atractivas, y en cierto modo alcanzables (Berzosa, 2017; Chau, 2010; Pérez-Torres et al., 2018). Los youtubers se construyen, así como referentes sociales relevantes para la juventud y la adolescencia. Los seguidores adquieren un deber que se traduce en entrega y confianza hacia el youtuber y que este exige para sí, aunque sea, en la mayoría de los casos de manera temporal (Rego & Romero-Rodríguez, 2016).

De hecho, las prácticas de interacción social que se dan en los vídeos subidos por los *youtubers* presentan múltiples temporalidades. El término temporalidad hace referencia a la forma en que los individuos experimentan esa socialización en diferentes contextos socioculturales (Niemeyer y Gerber, 2015). De manera que el momento en que se produce una actividad es importante y tiene un significado específico, es decir, un comentario publicado en el primer momento de la publicación de un vídeo puede leerse de forma muy diferente que el mismo comentario publicado años después. De esta forma, la temporalidad en la socialización entre el youtuber y sus seguidores se da tal y como apuntan Niemeyer y Gerber (2015) en diversos niveles de análisis, el nivel

próximo puede ser el de respuesta a un solo vídeo, cuando, por ejemplo, recibe más cantidad de visualizaciones que normalmente es en unos pocos días; la mayoría de los comentarios y visualizaciones tienden a aparecer dentro de ese intervalo. De manera que el momento en que se produce una actividad es importante y tiene un significado específico, es decir, un comentario publicado en el primer momento de la publicación de un vídeo puede leerse de forma muy diferente que el mismo comentario publicado años después. Esta temporalidad también se da en niveles de observación más amplios, por ejemplo, muchos canales de YouTube suelen tener un ritmo de participación que comienza con el entusiasmo inicial de sus creadores, pasa a la participación intensiva e invita a los sentimientos de conexión.

Si es cierto que mientras que algunos *youtubers* esperan que su influencia perdure para siempre, otros prefieren que se diluya de forma paulatina al final de su ciclo vital de participación. Estos distintos ritmos y sus puntos de tensión permiten comprender las características de la participación y la temporalidad de la misma en la socialización digital (Lange, 2019). De manera que el uso de este tipo de plataformas digitales es para los adolescentes de hoy, una herramienta prácticamente ineludible de interacción y de relación interpersonal, que les permite en todo momento la posibilidad de comunicarse con los otros y hacerles partícipes de su realidad. Es decir, la adolescencia considerada como una realidad en una cultura determinada, formando parte de un sistema social específico (Antona, Madrid y Aláez, 2003), y como tal hay que estudiarla, teniendo en cuenta las características definidas de su contexto de referencia. Es por ello que la adolescencia se ha considerado y se considera una de las etapas fundamentales en la vida de las personas.

Además, el carácter decisivo de la comunicación online que se da con los *youtubers* como relaciones de poder cuenta con instrumentos que cumplen el cometido de guiar y formar a los individuos como parte de ella, construyéndose el poder, a través de la transmisión de diferentes pautas de comportamiento (Rego y Romero-Rodríguez, 2016). Para mantener dichas relaciones de poder éste necesita conseguir la aceptación y la cooperación de los seguidores creando modelos identitarios a través de la creación de contenido en la sociedad donde la juventud se convierte en soportes de consumo. Dominadores y dominados, *youtubers* y seguidores, han de converger en representaciones ideáticas compartidas, por ello, la adhesión a unas mismas ideas puede ser el instrumento más efectivo para garantizar la reproducción de las relaciones de poder y las relaciones entre elementos designados/ diseñados por los referentes (Ávila-Francés, 2005). De manera que la construcción social de figuras de referencia en la adolescencia se vincula de manera directa con otros mecanismos coercitivos derivados de las estructuras de poder en las que chicos y chicas adolescentes se encuentran inmersos.

CONCLUSIONES

Los *youtubers*, son parte integral de una cultura adolescente como figuras influyentes y protagonistas que contribuyen –directa o indirectamente– a iniciar y perpetuar a los adolescentes en comunidades online en gran medida dirigidas a ellos. El hecho de que muchos *youtubers* exitosos sean coetáneos a su joven audiencia hace que sea aún más valioso analizar su relación con los usuarios adolescentes (Westenberg, 2016), ya que pueden ser un modelo a seguir a través de mecanismos tanto de identificación como de admiración logrados mediante la socialización. Para llegar a ser un modelo a seguir, una figura de referencia, el comportamiento de una persona o su éxito deben poder ser emulados por otros, especialmente por los más jóvenes, o al menos tener esa percepción. Esta noción se relaciona con los modelos aspiracionales (reales o ficticios), los cuales deben estar lo suficientemente alejados para constituir un objeto de deseo, pero no tanto como para ser percibidos como inaccesibles, y que se pierda toda posibilidad de contacto. Esta es sin duda una de las claves del éxito en la construcción del *youtuber* como referente.

Durante la adolescencia, a pesar de que la conformación identitaria denote en gran medida el sentido de pertenencia a un grupo, la dinámica de su formación en muchos aspectos, implica una convergencia de múltiples elementos psicológicos, sociales y culturales que el individuo o grupo se esfuerza por acomodar. Mediante la socialización online, la identidad ya no es definida exclusivamente por las relaciones físicas espacio-temporales sino que encuentra fuentes y expresiones significativas en el ciberespacio como es el contenido y el lenguaje utilizado en los vídeos, el cual, suele ser muy atractivo para los adolescentes generando una gran interacción con los *youtubers* y entre los mismos. Como tal, sugiere un proceso de hibridación en el que se sintetizan diferentes elementos culturales y espacio-temporales que tienen su reflejo en la construcción de nuevos modelos de referencia específicos sustentados y legitimados por comunidades de usuarios donde la línea online/offline queda desdibujada.

CRÉDITOS

El presente trabajo se enmarca dentro del programa de doctorado CEES en Ciencias Económicas, Empresariales y Sociales de la Universidad de Sevilla al que la autora pertenece.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Antona, A., Madrid, J. & Aláez, M. (2003) “Adolescencia y Salud”. *Papeles del Psicólogo*, 84: 45-53.

Ávila Francés, M. (2005) “Socialización, educación y reproducción cultural: Bordieu y Bernstein. *Revista interuniversitaria de formación del profesorado*, 19(1): 159-174.

Bajoit, G. (2003) *Todo cambia. Análisis sociológico del cambio social y cultural en las sociedades contemporáneas*. Santiago: LOM Ediciones.

Benedict, R. (1934). *Patterns of cultura*. New York: Houghton Mifflin.

Berzosa, M. (2017) *Youtubers y otras especies*. Barcelona: Ariel-Fundación Telefónica.

Blos, P. (1962) *On adolescence: A psychoanalytic interpretation*. New York: Free Press

Bourdieu, P. (1990). *Sociología y Cultura*. Mexico: Conaculta

Brown, B.B., Dolcini, M.M. & Leventhal, A. (1997) “Transformations in peer relationships at adolescence: Implications for health-related behavior”. En J. Schulenberg, J. Maggs y K. Hurrelmann (Eds.) *Health risks and developmental transitions during adolescence*. New York: Cambridge University Press. pp. 161-189.

Buelga, S., Musitu, G., Murgui, S., & Pons, J. (2008) “Reputation, loneliness, satisfaction with life and aggressive behavior in adolescence”. *The Spanish journal of Psychology* 11(1): 192-200.

Burguess, J., & Green, J. (2009) *Youtube e a revolução digital*. São Paulo: Aleph.

Callejo, J. & Gutiérrez, J. (2012) *Adolescencia entre pantallas. Identidades juveniles en el sistema de comunicación*. Barcelona: Gedisa S.A.

Chau, C. (2010) “YouTube as a participatory culture”. *New directions for youth development* (128): 65-74.

Cocker, H. L., & Cronin, J. (2017) “Charismatic authority and the YouTuber: Unpacking the new cults of personality”. *Marketing theory*, 17(4): 455-472.

Dávila, O. (2004) “Adolescencia y juventud: de las nociones a los abordajes”. *Última Década*, 21: 83-104.

Döring, N. (2014) “Profesionalización y comercialización en YouTube. *Merz – medien + erziehung, zeitschrift für medienpädagogik* 59(1): 24–31.

Döring, N. (2019) “Producción de videos en Youtube: la importancia de las imágenes y el género”. En J. Dorer et al. (ed.), *Manual de medios y género*. Berlin: Springer Reference Sozialwissenschaften. pp. 110-121.

Eccles, J. S., Midgley, C., Wigfield, A., Buchanan, C. M. & Reuman, D. (1993) “Development during adolescence: the impact of stage-environment fit on adolescents experiences in schools and families”. *American Psychology*, 48: 90-101.

Estebañez, I. (2012) “Del amor al control del amor al control a golpe de click: La violencia de género en las redes sociales”. Comunicación presentada en la IV Jornadas ¿Violencia en género de dudas? Estella-Lizarra, Navarra, España.

Fernández-González, L. (2013) “Prevención de la violencia en las relaciones de noviazgo: Aplicación y valoración de un programa para adolescentes”. Tesis Doctoral. Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.

Freud, A. (1958) “Adolescence”. *Psychoanalytic study of the child*, 13: 255-278.

Funes, J. (2004) “El mundo de los adolescentes: propuestas para observar y comprender”. *Revista Educación social*, 29: 79-102.

Funes, J. (1990) *Nosotros, los adolescentes y las drogas*. Madrid: Ministerio de Sanidad y Consumo.

Gallardo, J., & Jorge, A. (2010) “La baja interacción del espectador de vídeos en Internet: Caso YouTube España”. *Revista Latina de Comunicación Social*, 65: 421-435.

García, A., Catalina, B., & López de Ayala, M.C. (2016) “Adolescents and YouTube: Creation, participation and consumption”. *Prisma Social: revista de investigación social* (1): 60-89.

Garmendia, M. Jiménez, E., Casado, M.A. & Mascheroni, G. (2016) *Net Children Go Mobile: Riesgos y oportunidades en internet y el uso de dispositivos móviles entre menores españoles (2010-2015)*. Madrid: Red.es

Gracia, E., Herrero, J. & Musitu, G. (2002) *Evaluación de los recursos y estresores en la intervención social*. Madrid: Síntesis.

Guardo, L. (2012) “Percepción de las relaciones de género entre adolescentes: transmisión de estereotipos y mitos de amor”. Trabajo Fin de Máster. Universidad de Salamanca, Salamanca.

Holmbom, M. (2015) *The YouTuber: A Qualitative Study of Popular Content Creators*. Umea: Umea University.

Jessor, R. (1991) "Behavioral science: an emerging paradigm for social inquiry?" En R. Jessor (ed.), *Perspectives on behavioral science: The Colorado lectures*. Colorado: Westview. pp.34-55.

Jessor, R. (1993) "Successful adolescent development among youth in high-risk settings". *American psychologist*, 48 (2): 117-124.

JIM-Studie 2018: "Juventud, Información, (Multi-) Media. Estudio básico sobre medios de comunicación de niños de 12 a 19 años en Alemania". Mpfs. Disponible en: https://www.mpfs.de/fileadmin/files/Studien/JIM/2018/Studie/JIM2018_Gesamt.pdf

Jiménez, T.I. (2013) "La familia con hijos adolescentes". En E. Estévez (coord.), *Los problemas en la adolescencia: respuestas y sugerencias para padres y educadores*. Madrid: Síntesis. pp. 21-46.

Jociles, M. I., Franzé, A., & Poveda, D. (2011) *Etnografías de la infancia y de la adolescencia*. Madrid: Catarata.

Klimó, Á.V. (2004) "A Very Modest Man': Béla Illés, or How to Make a Career through the Leader Cult" En A.V Klimó (ed) *The Leader Cult in Communist Dictatorships*. Palgrave Macmillan, London. pp. 47-62.

Lacković-Grgin, K. y Deković, M. (1990) "The contribution of significant others to adolescents' self-esteem". *Adolescence*, 25(100): 839-846.

Ladhari, R., Massa, E., & Skandrani, H. (2020) "YouTube vloggers' popularity and influence: The roles of homophily, emotional attachment, and expertise". *Journal of Retailing and Consumer Services*, 54: 102027.

Lammenett, E. (2019) *Influencer-Marketing. In Praxiswissen Online-Marketing*. Wiesbaden: Springer Gabler.

Lange, M. (2019) "The playful city: citizens making the smart city". En Glas, R., Lammes, S., de Lange, M., Raessens, J. (eds.) *The Playful Citizen: Power, Creativity, Knowledge*. Amsterdam: Amsterdam University Press. pp. 23-45.

Links, P. (1983) "Community surveys of the prevalence of childhood psychiatric disorder: A review". *Child Development*, 54: 531-548.

Martínez, L. (2011) Reseña de "Etnografías de la infancia y de la adolescencia". De M.I. Jociles, A. Franzé, A.D. Poveda (Eds.). *Etnografías de la infancia y de la adolescencia. Revista de Antropología Social* (20): 412-416.

McLear, C.M. (2016) "Adolescent hopelessness: School connectedness, community involvement, and adult supervision as protective factors in the context of adverse childhood experiences". Tesis Doctoral. Wayne State University, Michigan.

Mead, M. (1939) *From the South Seas: Studies of Adolescence and Sex in Primitive Societies*. New York: Willian Morrow.

Mead, M. (1949) *Coming of age in Samoa*. New York: Mentor Book, New American Library.

Mead, M. (1954) "Some theoretical considerations on the problem of Mother-Child separation". *American Journal of Orthopsychiatry*, 24(3): 471-483.

Muñiz, M. (2016) "Violencia virtual y ajuste psicosocial en la adolescencia desde la perspectiva de género". Tesis Doctoral, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla.

Muñiz, M., Cuesta, P., Monreal, M.C. & Povedano, A. (2015) "Violencia de pareja online offline en la adolescencia: el rol de la soledad y del género". *Revista sobre la infancia y la adolescencia*, 9: 85-97.

Muñoz, V.F. (2000) "Adolescencia y agresividad". Tesis Doctoral, Universidad Complutense de Madrid, Madrid

Niemeyer, D. J., & Gerber, H. R. (2015) "Maker culture and Minecraft: Implications for the future of learning". *Educational Media International*, 52(3): 216-226.

Oliva, A., Ríos, M., Antolín, L., Parra, Á., Hernando, Á., & Pertegal, M. Á. (2010) "Más allá del déficit: Construyendo un modelo de desarrollo positivo adolescente." *Infancia y aprendizaje*, 33(2): 223-234.

Pérez-Torres, V., Pastor-Ruiz, Y., & Abarrou-Ben-Boubaker, S. (2018) "Los youtubers y la construcción de la identidad adolescente". *Comunicar*, 26(55): 61-70.

Povedano, A. (2012) "Perfil psicosocial de adolescentes agresores y víctimas en la escuela: Un análisis desde la perspectiva de género". *Revista de Psicología Social*, 27(2):169-182.

Ramos-Corpas, M. J. (2008) "Violencia y victimización en adolescentes escolares". Tesis Doctoral, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla.

Rego, S & Romero, L. (2016) "Representación discursiva y lenguaje de los 'Youtubers' españoles: estudio de caso de los 'gamers' más populares". *Index comunicación*, 6(1): 197-224.

Schwemmer, C. & Ziewiecki, S. (2018) "Social media sellout: The increasing role of product promotion on YouTube". *Social Media + Society* 4(3): 1-20.

Steinberg, L. & Silverberg, S. B. (1986) "The vicissitudes of autonomy in early adolescence". *Child development*, 54(4): 841-851.

Téllez, A. (2013) "El análisis de la adolescencia desde la antropología y la perspectiva de género". *INTERACÇÕES*, 25: 52-73.

Varela, R. (2012) “Violencia, Victimización y Cyberbullying en adolescentes escolarizados/as: una perspectiva desde el Trabajo Social”. Tesis Doctoral, Universidad Pablo de Olavide, Sevilla.

Westenberg, W. M. (2016) “The influence of YouTubers on teenagers: descriptive research about the role YouTubers play in the life of their teenage viewers”. Tesis Doctoral, University of Twente, Países Bajos.

Yukl, G. (2009) “Leading organizational learning: Reflections on theory and research”. *The leadership quarterly*, 20(1): 49-53.

¿CÓMO LOS ADOLESCENTES DE CASTRO URDIALES (CANTABRIA) APRENDEN A SER ADULTOS?

HOW DO TEENAGERS FROM CASTRO URDIALES (CANTABRIA) LEARN TO BE ADULTS?

Joan Tahull Fort
Universidad de Lleida

RESUMEN

Los adolescentes de Castro Urdiales se tiran al mar desde diferentes lugares de la zona de San Guillén, el más conocido y popular es el puente Medieval. Se desconocen los orígenes, pero los vecinos lo sitúan entre finales del siglo XIX y principios del XX, aunque piensan que los mozos se tiraban desde la misma construcción del puente. Los chicos se lanzaban hasta la mayoría de edad, a los 18 años dejaban de tirarse y se ocupaban de las tareas adultas. En la actualidad, los adolescentes castreños siguen tirándose con más observadores y las redes sociales han amplificado el hecho social. Se presenta información obtenida mediante observación participante y se han realizado diez entrevistas a vecinos conocedores de la temática. Para los adolescentes realizar saltos arriesgados está más allá de simples momentos de ocio y constituye un ritual social de su presentación en sociedad y configuración de la identidad adulta.

Palabras clave: Adolescentes; Masculinidad; Conductas arriesgadas; Transición vida adulta y juventud.

ABSTRACT

The teenagers of Castro Urdiales are thrown into the sea from different places in the area of San Guillén, the most known and popular area is the Medieval bridge. The origins

are unknown but the neighbors located it between the end of the nineteenth century and the beginning of the twentieth although they think that the waiters were thrown from the same construction of the bridge. The boys threw themselves until the age of majority, at the age of 18 they stopped throwing themselves and took care of adult tasks. Currently, Castro adolescents continue to fuck with more observers and social networks have amplified the social fact. Information obtained through participant observation is presented and ten interviews have been conducted with neighbors who are familiar with the topic. For teenagers, making risky leaps is beyond mere moments of leisure and constitutes a social ritual of their presentation in society and the configuration of adult identity.

Keywords: Adolescents; Masculinity; Risky behaviors; Transition adult life and youth.

INTRODUCCIÓN

En esta investigación se pretende describir, analizar y reflexionar sobre los saltos de los adolescentes (menores de edad) desde el puente Medieval y otros lugares próximos de San Guillén de Castro Urdiales (Cantabria). Este hecho social lleva realizándose como mínimo desde finales del siglo XIX o principios del XX, aunque los informantes sospechan que los menores se han lanzado desde los orígenes de la construcción del puente. Los saltadores son principalmente chicos varones, menores de edad, saltan desde los lugares más elevados (desde el puente Medieval hay una altura de 14 metros) y normalmente tienen un público numeroso y perplejo observando las incidencias. En los últimos años, también algunas chicas, menores de edad, se lanzan desde los diferentes peldaños.

El estudio analiza la relación entre el hecho social de saltar y las posibles consecuencias en el turismo de la localidad, por ser un hecho singular en un contexto global competitivo. Los saltos tienen múltiples observadores y muchos son turistas. Se pretende comprender mediante las valoraciones y reflexiones de diferentes vecinos. Se han realizado 10 entrevistas en profundidad, a diferentes personas conocedoras, hombres y mujeres de diferentes edades, de los 25 a 63 años; además se ha entrevistado a un historiador local sobre posibles documentos, noticias periodísticas o cualquier escrito relevante. El investigador ha realizado observación participante durante 7 días en verano de 2020 para conocer *in situ* el hecho social. Se han obtenido datos relevantes con la observación y poder contactar con los informantes.

Esta investigación muestra un hecho social popular entre los castreños y seguido por los turistas; aunque curiosamente no ha sido analizado ni reflexionado por ningún investigador social. No se han realizado estudios antropológicos ni sociológicos, no hay documentos históricos; solamente existen experiencias y recuerdos de los vecinos

conocedores de la tradición y sus vivencias. En los últimos años, han aparecido diversas noticias en periódicos locales y nacionales, principalmente por algún accidente, nunca mortal. En la televisión han aparecido saltos temerarios y en los últimos tiempos en las redes sociales se pueden observar saltos acrobáticos.

El artículo pretende conocer la significación social y antropológica de los saltos de los adolescentes. Mostrar que los saltos son acciones arriesgadas de los menores para demostrar su valentía y masculinidad y presentarse en la sociedad, también a las chicas; como adultos de pleno derecho y con sus capacidades físicas y mentales plenamente desarrolladas. Se explica la relación entre los saltos y las redes sociales. Como los adolescentes necesitan construir su identidad digital con las fotos y videos publicados en las redes sociales. Además, señalar la importancia de los saltos de los adolescentes para mostrar una identidad local turística singular en un contexto global competitivo.

1. FUNDAMENTOS TEÓRICOS

Actualmente estamos instalados en la Posmodernidad, momento histórico caracterizado por la complejidad, el desorden, la fragmentación, y dónde, según Bauman (2003), las estructuras e interacciones sociales son líquidas e inestables. Los individuos, especialmente los adolescentes, tienen escasos referentes culturales y sociales sólidos, permanentes, previsibles y estables. Para Beck (2006) el riesgo y la incertidumbre están incrustados en el centro de la vida de los sujetos; especialmente de los jóvenes. Según Ballesteros (2008) el riesgo está intrínsecamente unido a los jóvenes; permite construir y definir su identidad y autoafirmarse. Las conductas arriesgadas ofrecen instantes únicos y especiales; dan “un subidón”. Según Gardner (1983) las conductas temerarias de los adolescentes no surgen de un razonamiento totalmente inadecuado; son elecciones racionales de preparación de la futura vida adulta (deberán tomar decisiones y arriesgarse). El riesgo es una oportunidad de desarrollo y crecimiento personal. Algunos adolescentes realizan conductas arriesgadas por la relación e integración con el grupo de iguales. Quedar al margen del grupo tiene un alto coste social, un castigo grupal; supone la exclusión y/o la marginación (Lighfoot, 1997).

Los adolescentes están en un periodo vital de su vida. La transición a la vida adulta es, en muchas ocasiones, un periodo convulso, traumático y de difícil asimilación y comprensión. Callirgos (2003) considera que las niñas alcanzan la mayoría de edad con la menarquía, sin embargo, los chicos no tienen una frontera precisa que indique claramente su adultez. En sociedades tradicionales, también en España hasta no hace mucho tiempo, los adolescentes debían superar ritos de paso para alcanzar la nueva etapa, la mayoría de edad. Según Molina (1999) el servicio militar era una etapa crucial del tránsito a la vida adulta. Las acciones propias adultas se posponían hasta el regreso del joven de la “mili”. La eliminación del servicio militar y diferentes ritos de paso han dejado huérfanos a los

jóvenes de referentes sociales para ser reconocidos socialmente adultos. Según Sanfelix *et al.* (2017) los jóvenes en las sociedades actuales buscan espontáneamente espacios públicos idóneos y tiempos específicos para demostrar públicamente su valentía y coraje. Según Carrión (2022) el género es una construcción cultural dinámica y cambiante determinada por el contexto. Los hombres y mujeres se apropian creativamente del entorno para definir su identidad. Martínez *et al.* (2019) reflexionan sobre las relaciones de poder entre hombres y mujeres en diferentes entornos y procesos. Se reproducen diferencias de rol entre hombres y mujeres; en algunos contextos ellos con un rol activo y ellas pasivo, contemplativo.

Las sociedades tradicionales, también avanzadas, descubren sus ritos y actos sagrados para separar y/o distinguir espacios y tiempos especiales, mágicos, más allá de lo inmediato y captado por los sentidos. Para Segalen (2014) lo sagrado, en las sociedades avanzadas, surge en espacios públicos y momentos concretos; en muchas ocasiones, los actores no son conscientes del significado. Según Turner (1974) el ocio, el juego, los deportes... pueden tener relación con estados sagrados y liminales. Determinados momentos de ocio se relacionan con experiencias vitales de los adolescentes. Estos retienen más las experiencias y vivencias significativas vividas en primera persona (Lipman, 1996). Los chicos deben superar retos y demostrar su masculinidad. Necesitan demostrar coraje y arriesgarse como elemento central de su masculinidad; para acceder simbólicamente a mejores posiciones de poder y superioridad respecto las mujeres (Subirats, 2013). Tradicionalmente había múltiples espacios y tiempos exclusivamente masculinos, en los cuales la presencia femenina era limitada o excluida. Según Agirre (2011: 186) todavía no hay una igualdad real entre hombres y mujeres; se tolera y acepta la entrada de mujeres en determinados espacios masculinos, aunque con limitaciones, “está bien visto que las chicas sean como los chicos, aunque sin pasarse mucho”.

El grupo de iguales ofrece una identidad y valores a los adolescentes. Las relaciones con los amigos son esenciales para construir una identidad y adquirir experiencias y conocimientos propios y significativos (Ballesteros, 2008). La esencia del “colega” reside en el grupo. El adolescente necesita el grupo de pares. El individuo en grupo siente formar parte de algo superior; están más recogidos, seguros e integrados. El grupo construye y define reglas para sus miembros (Willis, 1988). La socialización entre adolescentes permite compartir significados, construir la identidad y preparar su encaje a la vida adulta (Vander Zander, 1977). Muchos jóvenes realizan conductas temerarias, compiten y superan retos para mostrarse y exhibirse a sus compañeros (Heimer, 1998). La percepción del peligro se reduce en los momentos de ocio; también queda mitigado con la repetición y/o las conductas peligrosas socialmente aceptadas y observadas desde la infancia (Rodríguez, 2007).

En los últimos años ha habido un auge de las redes sociales y los adolescentes masivamente las han utilizado para interactuar, socializarse, mostrarse, disfrutar... Youtube, Tik Tok, Instagram... son plataformas imprescindibles en el día a día de los jóvenes. Según Díaz (2011) las redes sociales permiten nuevas modalidades de presentación pública, relaciones sociales, exhibición... de los sujetos. Aquellos desconectados prácticamente no están en la sociedad, especialmente los jóvenes. Las redes sociales han transformado la sociabilidad, mezclando y viviendo simultáneamente en entornos presenciales y virtuales; además, son un amplificador de las actividades cotidianas. Según Turkle (2011) las redes sociales fomentan actitudes narcisistas; determinando y distorsionando la identidad. McLuhan (1980) compara el mito de Narciso con la influencia de las tecnologías digitales en los adolescentes; quedan fascinados por cualquier prolongación de su imagen en cualquier dispositivo tecnológico. Las redes sociales permiten la socialización, competencia y construcción de la identidad; normalmente presentan una imagen estereotipada, distorsionada e ideal. Permiten también publicitar y transmitir información concreta de entornos específicos. Carmona *et al.* (2015) tratan sobre las características de las localidades turísticas para consolidar una cierta singularidad en un contexto global competitivo. La representación de la identidad local es un eje fundamental de presentación pública para marcar diferencias con otros entornos. Las redes sociales son un instrumento privilegiado para difundir estas peculiaridades y características específicas a todo el mundo.

2. METODOLOGÍA

Para la realización del artículo se ha utilizado principalmente información cualitativa, a partir de 10 entrevistas a informantes conocedores de la temática; también se ha realizado observación participante durante diferentes jornadas. Además, se han usado diversas fuentes digitales para tener información de la localidad y conocimientos de la zona de San Guillén.

Se han realizado entrevistas a residentes de Castro Urdiales (Cantabria). En todos los casos son conocedores de los hechos analizados y algunos han saltado desde el puente Medieval; no son personas públicas. El autor no conocía previamente a los informantes, se ha accedido a ellos preguntando directamente por su voluntad de participar en una investigación sobre los saltos de los adolescentes. En todos los casos la respuesta fue afirmativa, ninguno declinó participar. La reacción inicial fue extrañeza y curiosidad por el interés del investigador por un hecho común y natural en la localidad. Las entrevistas han sido en formato telemático, en plataforma virtual, entre el 15 de enero de 2021 al 30 de marzo de 2021. Se han entrevistado a 7 varones, de diferentes edades, de los 25 a los 63 años; también, se han realizado 3 entrevistas a mujeres, de los 30 a los 45 años. Una de ellas manifiesta haberse lanzado desde el Balconcillo. En todos los casos, las aportaciones han sido valiosas e interesantes.

El autor contactó con los informantes en las diferentes sesiones de la observación participante. Se les pidió nombre, edad, teléfono, correo electrónico, también una breve explicación de su experiencia sobre el tema abordado y si conocían algún amigo/a o conocido/a para colaborar. Las entrevistas fueron semiabiertas y grabadas con su consentimiento, tuvieron una duración de 35 a 60 minutos aproximadamente. Se preparó un guión con los principales temas a tratar. Durante las entrevistas se facilitó las reflexiones y explicaciones de los informantes. En un principio estaban un poco cohibidos, aunque con el avance estuvieron más cómodos y explicaron con más naturalidad los hechos y sus opiniones. Los entrevistados han expresado, de ser necesario, la posibilidad de realizar un segundo encuentro para profundizar, aclarar y/o ampliar la información. No se ha realizado en ningún caso.

El autor realizó observación participante en Castro Urdiales, concretamente en San Guillén, del 29 de julio al 3 de agosto de 2020. Durante estos días visitaba la zona en diferentes momentos de la jornada. Principalmente observaba y conversaba informalmente con los vecinos de la localidad y los turistas. Tomaba notas de los hechos y los comentarios más interesantes y valiosos. La observación participante consiste en observar directa e inmediatamente el fenómeno social por parte del observador, está dentro y participa del hecho social analizado. Los sentidos observan los hechos, los fenómenos y los individuos en su contexto habitual (Ander-Egg, 1971). Además, se ha buscado información relevante en diferentes fuentes digitales para comprender el contexto histórico.

Con las entrevistas realizadas y los datos obtenidos de la observación se ha tenido información suficiente para construir el relato. Los datos se han triangulado, buscando las constantes y reiteraciones entre las diferentes fuentes. Se ha construido el texto con las contribuciones más significativas de los entrevistados, la observación y los documentos digitales. Solamente aparece en los resultados la información más representativa. Con la finalización de cada entrevista, los informantes intuían y comprendían que los saltos estaban más allá de un acto simple e inmediato y era un ritual social desconocido hasta el momento.

3. ALGUNOS DATOS DE CASTRO URDIALES EN LA ACTUALIDAD

Municipio costero situado en el norte de España, en la comunidad autónoma de Cantabria. Se encuentra a 35 kilómetros de Bilbao y 75 kilómetros de Santander. Según datos del Instituto Nacional de Estadística (INE), en enero de 2020 tenía censados 32.270 habitantes. En verano, la población se incrementa de manera significativa por el turismo y las segundas residencias. Siguiendo con los datos del INE, actualmente el 3% de la población ocupada se dedica al sector primario; el 15% a la construcción; el 19% a la industria y el 63% al sector terciario. El turismo es el principal sector económico del municipio. Tradicionalmente, Castro Urdiales tenía una importante flota pesquera;

representaba un sector económico, social y cultural dinámico. Actualmente, está inmerso en una profunda crisis económica global. En referencia a la climatología, al estar situado en el norte de España y en la costa del mar Cantábrico, el clima es atlántico, con abundantes lluvias durante el año¹.

4. BREVE RECORRIDO HISTÓRICO

La zona analizada corresponde al conjunto monumental de Castro Urdiales, concretamente el paraje de San Guillén. Su origen es medieval, se encuentra lindando con el mar sobre un promontorio rocoso. Los siguientes monumentos fueron declarados conjunto histórico en 1978: iglesia de Santa María de la Asunción, castillo-faro de Santa Ana, puente Medieval y ermita de Santa Ana. En el plano se señala la ubicación de cada monumento:

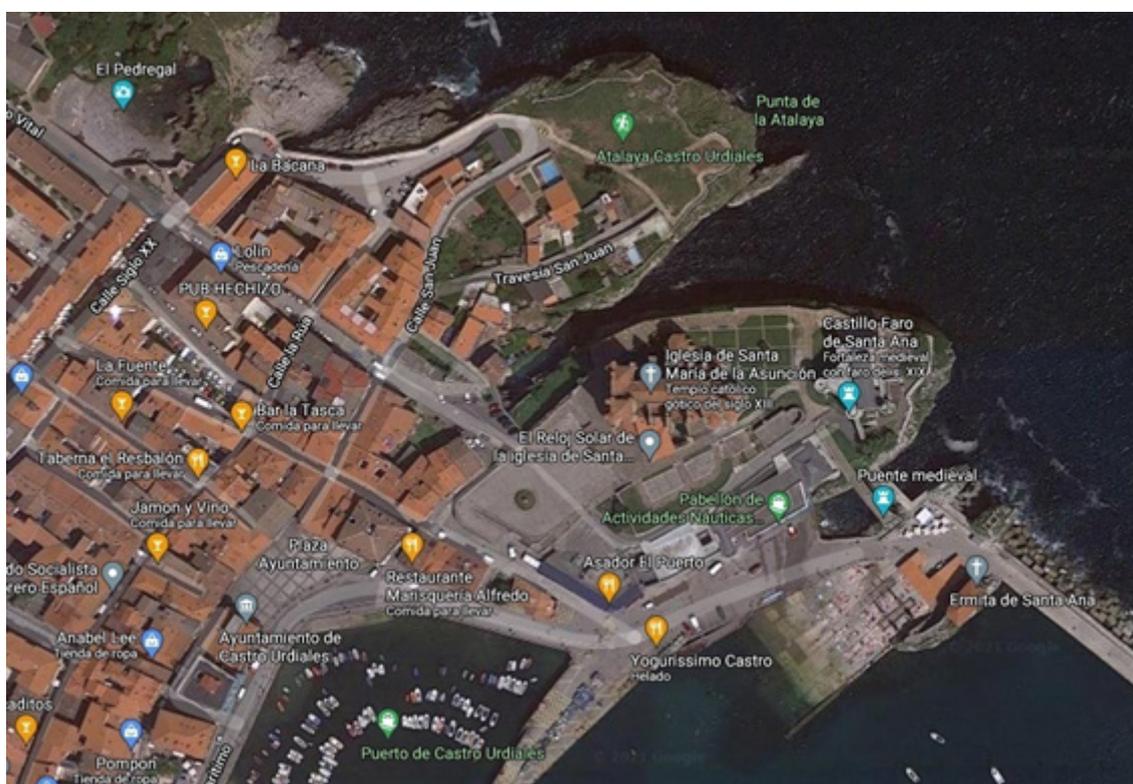


Imagen 1. Panorámica general de San Guillén. Fuente. Elaboración propia a partir de Google Maps

La iglesia de Santa María de la Asunción es gótica. Se finalizó en el siglo XV. Fue declarada Monumento Nacional en el 1931. Es propiedad de la parroquia de Castro Urdiales (Obispado de Santander). El templo era principalmente un centro religioso y defensivo.

El castillo-faro de Santa Ana está elevado respecto la ciudad, en un promontorio rocoso, mirando Castro Urdiales y al mar Cantábrico. Se desconoce quién lo construyó.

1. Información extraída del Ayuntamiento de Castro Urdiales.

Comenzaron el edificio en el siglo XII y en el XVI lo abandonaron. La fortaleza formaba parte del conjunto defensivo de la villa medieval. En una de las torres está el faro. Se observa mar adentro hasta 24 millas y tradicionalmente era un lugar de referencia de los castreños y marineros.

El puente Medieval está en el puerto, frente al peñón de Santa Ana; conocido popularmente como puente Romano. Se construyó en la edad Media, se desconoce la fecha exacta. El puente está construido en piedra con forma de arco ojival; un conjunto de puentes y pasarelas unían el castillo-faro con la ermita de Santa Ana. En los pies del puente hay un entrante del mar en forma de piscina, de piedra cuadrangular; se llena y vacía según la marea. El puente es el lugar más destacado y popular para saltar.

La ermita de Santa Ana está situada al pie del rompeolas, en un rincón del puerto; en el peñón de roca natural llamado Santa Ana. El edificio actual es de 1941, construido sobre ruinas anteriores del paleolítico superior y la época romana. El edificio era un centro religioso y administrativo. Todos estos monumentos constituyen un conjunto histórico y cultural; en la actualidad son lugar de encuentro, ocio y paseo de los turistas, adultos y también de los adolescentes.

5. ORÍGENES. ¿DESDE CUÁNDO SALTAN?

Para la realización de este apartado se han consultado fuentes digitales y se han realizado diversas entrevistas a personas conocedoras de los orígenes y tradición de los saltos desde el puente Medieval. Se han realizado diversas preguntas sobre el origen y los entrevistados lo desconocen; responden “desde siempre”, ellos lo han visto “desde la infancia” y “es una costumbre de Castro Urdiales”. Interrogados sobre un principio más exacto, responden que “sus padres y abuelos lo hacían” y “era una actividad conocida y realizada desde siempre por los menores”. Algunos explican “desde finales del siglo XIX o principio del XX”, aunque sospechan que “seguramente antes también se lanzaban”. Un entrevistado manifiesta que “seguramente el origen está en la misma construcción del puente, entonces los mozos del lugar se lanzaban para disfrutar, distraerse y refrescarse”.

Los habitantes de Castro Urdiales se dedicaban tradicionalmente a la pesca, era un municipio marinerero. La flota pesquera y empleados relacionados han disminuido notablemente en los últimos años. Los entrevistados consideran “los orígenes de los saltos desde el puente Medieval y lugares cercanos principalmente por una influencia de los marineros y pescadores”. Cuando llegaban a puerto después de una jornada laboral en alta mar, “los *chichos*² aprovechaban los momentos de ocio, descanso o finalización de la jornada laboral para lanzarse desde el puente y lugares próximos. Se tiraban al mar

2. Marineros de 10 a 18 años aproximadamente. Estos realizaban las tareas más arduas y percibían los peores salarios.

para refrescarse y divertirse, también era una actividad competitiva”. Valoraban los saltos más arriesgados, complejos... Dicen,

“los *chichos* apostaban entre ellos para destacar los mejores saltos: comidas, copas... Además, había una fuerte competencia, *piques*, entre barcos (nombres de embarcaciones: el Albu, el Vilma, la Carla...). Todos querían ser los más aguerridos, valientes, competentes, mejores... en todo; también saltando”.

Los informantes dicen, “los marineros tradicionalmente han tenido fama de ser individuos muy competitivos; siempre quieren ser los mejores. Valoraban especialmente la pesca más abundante y de mejor calidad, pero también quién llegaba primero a puerto para poder vender la mercancía en las mejores condiciones”. Los saltos seguían la misma lógica, “la competencia, ser los mejores y superar siempre los rivales”. Cerca del puente Medieval está la ermita de Santa Ana, los castreños tenían mucha devoción a la Santa; dicen,

“los pescadores cuando salían a pescar a alta mar, la ermita era el último lugar físico que divisaban (a excepción del faro); en la vuelta, era el primer indicio de tierra firme y del hogar. Para los marineros, la ermita de Santa Ana siempre ha sido un lugar de referencia y seguro frente la incertidumbre y los peligros del mar”.

Tradicionalmente, “los infantes aprendían a nadar de forma autodidacta. Ataban al niño a una cuerda y lo tiraban al mar. Poco a poco ganaba confianza en el agua. Cuando había aprendido entonces se lanzaba desde mayores alturas”. Había unos expertos, chicos mayores, con más experiencia y conocimiento, “enseñaban y orientaban a los niños para las *clavadas*³”. Históricamente,

“los chicos empezaban a saltar a los 10 años aproximadamente hasta los 18, entonces abandonaban, con la mayoría de edad. Habían regresado del servicio militar y dejaban de tirarse; lo encontraban peligroso e innecesario y se dedicaban a tareas adultas: trabajo, familia, pareja...”.

Continúa explicando el informante sobre el turismo,

“en los años 60, con la llegada del turismo en España y en Castro Urdiales, muchos turistas contemplaban extasiados los saltos y piruetas de los castreños. Estos tiraban monedas en la entrada del mar y los menores se lanzaban desde el puente para recogerlas”.

De esta forma se encontraban los turistas y adolescentes. Era una forma de patrocinar y motivar los saltos. Históricamente los saltos eran una actividad masculina,

3. La caída en el agua.

“ellas no se tiraban, no se aceptaba ni se consideraba; solamente podían observar, aplaudir y/o animar” [...] “los chicos saltadores principalmente eran de clase baja, eran los hijos de los pescadores, humildes. Los adolescentes de clase alta no saltaban; por el contrario, los observadores podían ser de diferentes clases sociales, también había *señoritos*” [...] “los menores saltaban en verano, de mayo a septiembre, cuando el agua del mar estaba más templada. Durante el resto del año estaba demasiado fría. Los chicos saltaban todos los días del verano, aunque más los festivos”.

Los saltadores debían controlar la marea, debía ser alta, “en caso contrario era peligroso, podían lastimarse con las piedras”. Los entrevistados no recuerdan accidentes mortales saltando, aunque “ha habido algunos de cierta gravedad”.

6. LOS SALTOS EN LA ACTUALIDAD. MOTIVACIONES E INTERESES

Actualmente los adolescentes de Castro Urdiales tienen diferentes zonas de ocio, la principal es San Guillén, con el castillo, el faro, el puente, la ermita y el rompeolas. En la siguiente foto panorámica se muestra una vista:



Imagen 2. Vista panorámica de San Guillén desde el municipio. Fuente: Aitor Jáuregui

En la foto se observa la zona desde el municipio, donde se encuentra el puente Medieval, el faro, la ermita y el castillo. En las siguientes vistas desde el rompeolas se aprecian la iglesia, la ermita y el castillo-faro.

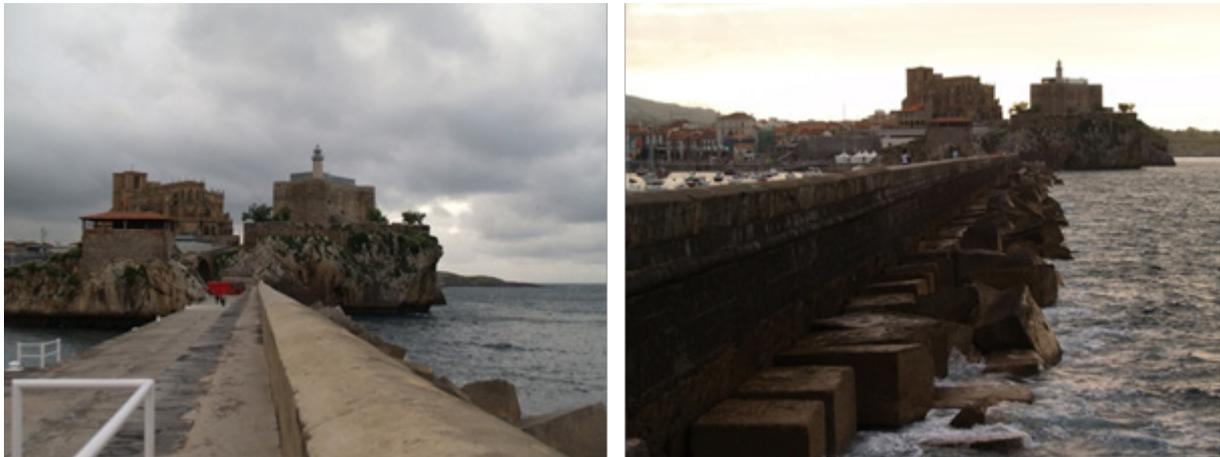


Imagen 3 y 4. Vista panorámica de San Guillén desde el rompeolas. Fuente: Miguel Pascual

En las siguientes fotos se muestra el Puente Medieval, conocido también como puente Romano. Lugar por excelencia para tirarse:

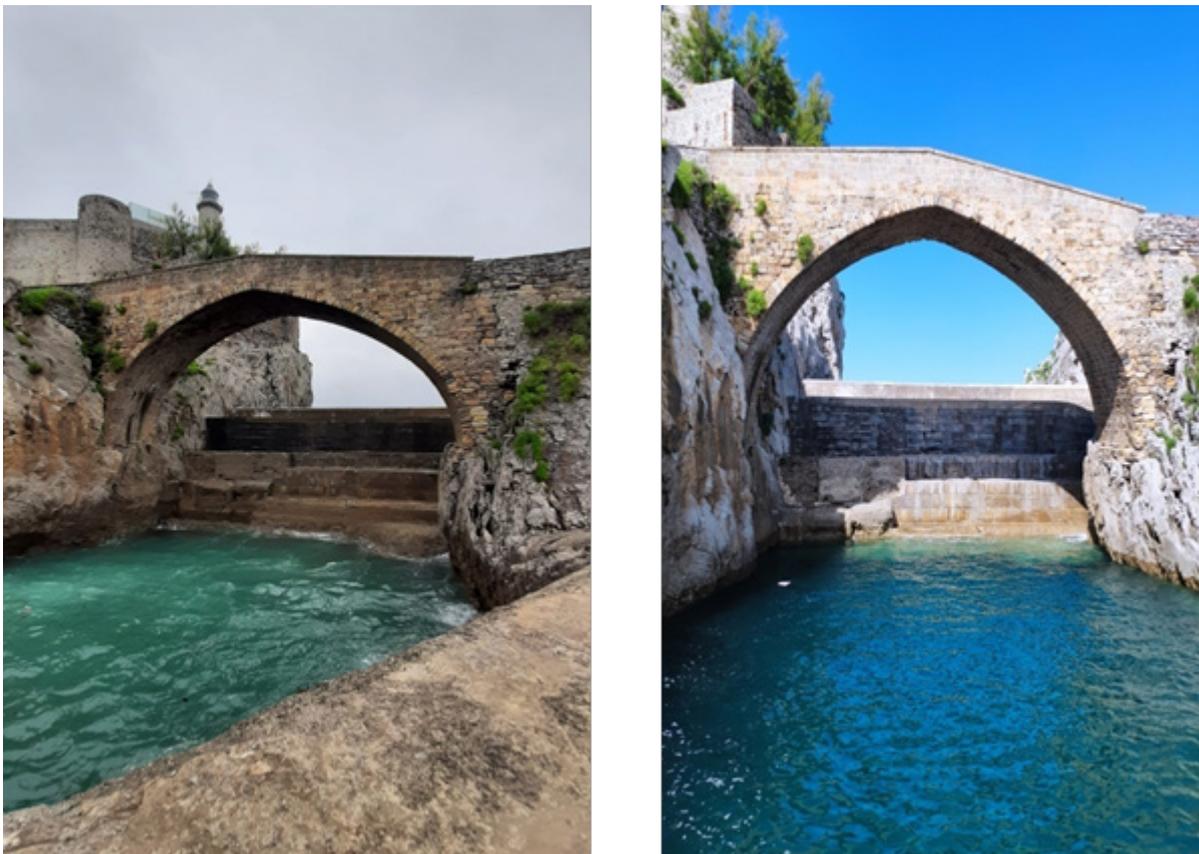


Imagen 5 y 6. Puente Medieval. Fuente: Aitor Jáuregui y Miguel Pascual

En estas fotografías está el puente Medieval sin saltadores, con todo su esplendor y lugar más emblemático y popular para saltar. La altura del puente hasta el agua es de 14 metros.



Imagen 7. Adolescentes saltando desde el Balconcillo. Fuente: Aitor Jáuregui

En esta fotografía, unos adolescentes se tiran desde el Balconcillo de Santa Ana, sitio más bajo y accesible; lugar de aprendizaje y primeros saltos.



Imagen 8 y 9. Adolescentes lanzándose desde el puente Medieval. Fuente: www.muchoCastro.com y Joan Tahul

Se han presentado fotografías de los diversos lugares de ocio de los menores castreños. Los informantes han visto y vivido los saltos con naturalidad desde la infancia. Expresan sorpresa por el interés de los turistas y también del investigador. Durante las observaciones realizadas había numeroso público de diferentes edades, vecinos y principalmente turistas.

Cuando los adolescentes finalizan el curso, la semana anterior a San Juan (24 de junio), durante todo el día los chicos se encuentran en San Guillén, zona de ocio de los adolescentes. Los fines de semana, domingos y festivos, hay mucha afluencia de público en la zona y los saltos tienen muchos observadores (centenares: principalmente turistas...). Los entrevistados destacan los asiáticos, se quedan embelesados con el espectáculo; están mucho tiempo observando, haciendo fotografías y videos. Los menores saltan desde finales de mayo a septiembre. El resto del año el agua está muy fría y pocos se atreven. Durante el verano se tiran cada día, siempre hay chicos saltando, por la mañana y tarde; aunque prefieren la tarde por la mayor afluencia de turistas. Algunos “se tiran con la marea baja, buscando el riesgo y la máxima adrenalina”.

Los momentos previos antes del salto son especiales, los menores se muestran y se sienten el centro de interés. Los turistas centran su atención en el saltador, está arriba acercándose al límite. Va mirando, dubitativo, y el proceso se alarga en el tiempo. Los chicos están semidesnudos, solamente con un mínimo bañador y mostrando sus cuerpos jóvenes y fuertes. El proceso de saltar puede durar de 5-7 minutos aproximadamente. Todos están expectantes, esperando un nuevo salto, un nuevo acto de valentía y afirmación de la masculinidad. Entre el público, hay todo tipo de personas, de diferentes edades y condiciones; además las chicas adolescentes, seguramente muchas conocidas de los chicos, observan y no pierden detalle de los hechos. Las chicas están en grupos pequeños, en las esquinas, hablando entre ellas en voz baja, no dejan de observar hacia arriba, a los saltadores. Los entrevistados utilizan frases como “cortejo”, “pavonear”, “ellos se muestran”, “se exhiben”, “te das a conocer”, “sirve para encontrar novia”, “llamar la atención”...

Los saltadores son menores de edad, de 12 a 18 años aproximadamente y casi todos varones; no se observó ninguna chica lanzándose durante la observación. Ellas tenían un rol más periférico y observador. Los entrevistados explican que algunas saltan desde el puente Medieval, aunque principalmente desde Santa Ana (el Balconcillo). Una informante dice que se lanzó una vez desde el Balconcillo, aunque no volvió a repetir nunca más, “por ser peligroso”. La principal motivación e interés por saltar es “la presión social del grupo de iguales” y el aprendizaje por copia entre pares. Los adolescentes están en un proceso de construcción de su identidad y los iguales enseñan y dan pautas de comportamiento y conocimientos. Todos los entrevistados destacan la importancia del

grupo, la integración, y sobre todo el rol del líder. Se animan y espolean entre ellos, hay una presión social para lanzarse, con frases como, “lánzate, valiente”, “venga, tu puedes”, “ánimos campeón”, “si se ha lanzado tal, tú también puedes”, “si él se ha lanzado, tú no puedes ser menos”... Expresan sentimientos “de orgullo después de cada salto”. Dicen los entrevistados, “los chicos deben ser valientes y bien considerados por el grupo”. Finalizado un salto, se aproximada un nuevo adolescente arriba del puente.

Los chicos se organizan entre ellos, arriba, todo es muy ordenado; son conscientes del peligro y actúan con sobriedad. Los informantes dicen que “no hay conflictos, nunca”, “hay muy buen rollo”, “dan el tiempo necesario a todos”, “hay peligro y todos tienen cuidado que no haya ninguna desgracia”. Cuando han caído, después de salir del agua, empiezan las bromas, las risas y los comentarios. Tal como explica un entrevistado, antes de saltar hay “miedo” pero después “alegría”, “felicidad”, “gozo” y “un subidón de adrenalina”. Después del salto tienen la sensación del “trabajo bien hecho” y “del deber cumplido”. Algunos saltan de cabeza o haciendo volteretas, aunque es peligroso. Saltar es un reto personal para mejorar, “hacer lo más difícil todavía”; demuestran valentía y hacer una acción accesible a unos pocos. Los saltos más difíciles y peligrosos tienen más reconocimiento y los saltadores más prestigio. En un momento de la observación participante, un turista hablaba con unos amigos y decía, “estos niños están locos”, “lo que estoy viendo es para alucinar”, “lo veo y no me lo creo”, “estos chavales son muy valiente, si lo vieras te quedarías alucinado”, “es realmente impresionante”... En aquellos momentos había mucho público observando, la explanada estaba completa, podían ser unos 300 individuos de diferentes edades, muchos turistas. Hacían fotografías y videos de los adolescentes saltando.

En el pasado, los adolescentes cuando volvían del servicio militar dejaban de saltar. La “mili” era un rito de paso institucionalizado de la niñez a la madurez. En España, a finales del siglo XX, desapareció el servicio militar obligatorio, aunque continuó la costumbre de dejar de saltar con la mayoría de edad. En la actualidad, los jóvenes a los 18 años dejan de saltar y “centran la cabeza”: buscan trabajo, novia (se casan cuando pueden), universidad, independizan de sus padres... No explican unas motivaciones claras por dejar de saltar, simplemente “todos lo hacen y no se tiran más”, “ya no va con ellos”. Cambian de lugar de ocio, van a la playa u otros lugares. Tirarse se asocia con una etapa pasada, la adolescencia, la consideran superada. En todo caso, “bastantes adolescentes de Castro Urdiales no se han tirado nunca desde las alturas más elevadas, solamente unos pocos”, aunque no saben concretar el porcentaje ni la clase social.

Los adolescentes hacen uso intenso de las redes sociales (Youtube, Tik Tok, Instagram...) para comunicarse, socializarse, mostrarse, exhibirse, definir su propia identidad... Durante la observación participante cientos de personas de diferentes edades miraban los

saltos. No se observó ninguna acción para limitar o prohibir la realización de fotografías, videos... de los menores saltando; parecían satisfechos de ser observados, fotografiados, filmados... Según los entrevistados, las redes sociales son actualmente “la principal motivación para lanzarse y realizar conductas arriesgadas”. Buscan las mejores fotografías, videos... y las publican en las redes sociales. Los saltos de los menores “han aparecido en las noticias de la Sexta y Antena 3”. Buscar en las redes sociales: *Castro Urdiales, puente y saltos* da múltiples entradas, con videos, fotografías y creaciones diversas. Se observan saltos temerarios: volteretas... Los entrevistados manifiestan que nunca han visto en directo saltos extremos, pero si en las redes sociales. Se ha buscado en diferentes perfiles concretos información relevante y en Instagram hay una entrada con un video que tiene “949 Me gusta”⁴. Realizan diferentes comentarios destacando los peligros de los saltos: “¿Dónde están los padres y las autoridades????”, “¿El día que se mate un chaval o se quede inválido lo prohibiréis, donde está la policía?”. Responde a estos comentarios diciendo: “Son muchas las generaciones que se han tirado desde el puente, recuerda siempre de pies, pero ahora se tiran dando vueltas hacia detrás, es una imprudencia total”, “Yo soy de Castro y tengo 54 años y lo he visto toda mi vida y nunca he visto una desgracia y mi hijo se ha tirado un montón de veces”, “Me quito el sombrero ante vosotros. Buena edición y mejores saltos. Os doy mi like. Un saludo compañero”, “¡Impresionante!!!! Saludos desde Uruguay, sigue así”, “Y te lo curras muchísimo de verdad”. Una creación de Youtube sobre los saltos de Castro Urdiales tiene 48.437 visualizaciones y un video de Facebook tiene 21.000 reproducciones. Además, destacar la presencia de Castro Urdiales en las redes sociales, configurando una cierta singularidad en un contexto global de competencia turística.

En la zona hay un cartel prohibiendo saltar al mar, pero nadie cumple. Durante los días de observación había mucho público y adolescentes en bañador dispuestos a tirarse desde diferentes alturas. En ningún momento se observó la policía ni ninguna limitación. Los entrevistados dicen, “esto no lo pueden parar, ni la policía ni nadie, siempre lo hemos hechos y siempre lo haremos”, “los castreños somos así y saltar desde el puente es nuestra forma de ser”... Un entrevistado piensa que “el cartel de prohibición está puesto para lavarse las manos las autoridades por si alguna vez pasa alguna cosa”.

CONCLUSIONES

En la investigación se ha descrito y analizado los saltos de los adolescentes (menores de edad) en diferentes partes de la zona de San Guillén. La información se ha obtenido mediante la observación participante y 10 entrevistas a personas conocedoras del hecho social; además de diferentes fuentes digitales.

4. En el momento de la consulta.

Sanfeliu *et al.* (2017) hacen referencia a la escasez de ritos de paso institucionalizados de masculinidad en las sociedades avanzadas. Los adolescentes buscan espontáneamente en espacios públicos experiencias concretas para mostrar públicamente su valentía y demostrar sus capacidades. Segalen (2014) explica que las sociedades modernas han abandonado lo sagrado y religioso institucionalizado y en la actualidad se encuentran sus manifestaciones en los espacios públicos de forma espontánea. Muchas veces los protagonistas no son conscientes de su significación social. Según Turner (1974) en las sociedades complejas (en algunos momentos) el ocio, el juego, los deportes... ofrecen experiencias sagradas y liminales. Para Agirre (2011: 186) todavía no hay una auténtica igualdad entre hombres y mujeres, no se acepta plenamente que las mujeres ocupen espacios tradicionalmente masculinos; se permite, aunque con limitaciones, “está bien que las chicas sean como los chicos, pero sin pasarse mucho”.

Los entrevistados explican que tienen constancia de saltos en el lugar desde finales del siglo XIX o principios del XX, aunque intuyen desde la construcción del puente. En la zona de San Guillén tradicionalmente había los pescadores y seguramente los *chichos* empezaron a saltar por ocio. Los marineros eran competitivos y también querían ser los mejores saltando. Según los informantes, el origen del ritual fue marinero y, progresivamente, los vecinos de Castro Urdiales integraron la tradición. Los chicos saltaban hasta la finalización del servicio militar, entonces realizaban tareas adultas: trabajar, novia, emanciparse de los padres... Un informante dice, “en los años 60, con la llegada del turismo en España y en Castro Urdiales, muchos turistas contemplaban extasiados los saltos y piruetas de los castreños. Estos tiraban monedas en la entrada del mar y los menores se lanzaban desde el puente para recogerlas”. Los turistas disfrutaban de los saltos de los adolescentes.

Actualmente el ritual es parecido a épocas pasadas, con algunas modificaciones principalmente por las nuevas tecnologías. Las redes sociales han sido determinantes para comunicarse, socializarse y construir la identidad social de los adolescentes. Además, han difundido los saltos lejos de Cantabria, llegando a todos los rincones del mundo. Algunos videos tienen visitas y comentarios de individuos de diferentes países. Resulta significativo comprobar las fotos, videos y creaciones artísticas de los adolescentes saltando y sus *likes*. Algunos videos tienen casi 50.000 visualizaciones y otros unas 21.000 reproducciones. La localidad tiene una cierta singularidad por los saltos de los adolescentes a gran altura y la difusión en las redes sociales. Centenares de turistas asombrados observaban los saltos, decían expresiones, “lo que estoy viendo es para alucinar”, “lo veo y no me lo creo”, “estos chavales son muy valientes” ...

El presente estudio tiene algunas limitaciones y muestra futuras líneas de investigación. Sería interesante conocer las posibles relaciones sentimentales entre los saltadores y las

observadoras; a partir de los saltos, ¿se han consolidado parejas y/o matrimonios? Tal como se ha mencionado, los saltos están limitados a la época estival; se podrían estudiar otros contextos significativos (y en diferentes épocas del año) de los adolescentes para tener una perspectiva más completa de sus procesos de construcción de la identidad. Resultaría interesante tener la mirada de las chicas, ¿cuáles son sus opiniones y valoraciones?; además, conocer características sociales, culturales y/o económicas de los saltadores/as y observadores/as. También se podría analizar desde las valoraciones de las voces contrarias o indiferentes. Sería interesante tener la mirada de los docentes de los centros de secundaria de Castro Urdiales, por ejemplo: ¿de qué forma tratan en el aula (tutoría) las nuevas masculinidades con sus alumnos?, ¿los chicos deben adoptar conductas de riesgo para mostrar su masculinidad?, ¿por qué tirarse desde el puente?... En todo caso, todavía quedan muchas cuestiones relevantes para abordar en futuras investigaciones. El presente estudio representa una novedad, principalmente por ser la primera investigación sobre esta temática. Destacar la potencia de los saltos como ritos de paso de los adolescentes para llegar a la vida adulta (con la mayoría de edad dejan de saltar); ser una actividad principalmente masculina (los chicos saltan de las alturas más elevadas); el hecho social atrae muchos observadores, sobretodo turistas; y tiene una importante difusión en las redes sociales y los medios de comunicación.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Agirre, A. (2011). Retos educativos para la convivencia en igualdad. *Brocar: cuadernos de investigación histórica*, 35, 179-193.
- Ander Egg, E. (1971). *Metodología y práctica del desarrollo de la comunidad*. Buenos Aires: Humanitas.
- Badinter, E. (1993). *XY, la identidad masculina*. Madrid: Alianza.
- Ballesteros, J. (2008). Riesgo, juventud y experiencias de socialización. *Revista de Estudios de Juventud*, 8(82), Recuperado de: http://www.injuve.es/sites/default/files/Rev82_5.pdf
- Bauman, Z. (2003). *Vida líquida*. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.
- Beck, U. (2006). *La sociedad del riesgo, hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Callirgos, J. (2003). Sobre héroes y batallas. Los caminos de la identidad masculina. En Lomana, C. (Comp.) *¿Todos los hombres son iguales? Identidades masculinas y cambios sociales* (pp. 52-82). Barcelona: Paidós.
- Carmona, D., Travé, R. y Nogués, A. (2015). Los misterios del patrimonio y el turismo en Elche. Lo global (UNESCO) en lo local (identidad). *Revista Andaluza de Antropología*, 8, 113-140.
- Carrión, A. (2022). Masculinidad, feminidad y sexualidad. En las dos orillas del Mediterráneo: Los discursos de varones españoles y marroquíes. *Masculinidades y cambio social*, 11(1), 52-76. Recuperado de: <https://doi.org/10.17583/MCS.2022.6185>
- Díaz, V. (2011). Mitos y realidades de las redes sociales. *Prisma Social. Revista de Ciencias Sociales*, 6, 1-26.
- Gardner, W. (1983). A life-span rational-choice theory of risk-taking. En Bell, N. et al. (Eds.). *Adolescents risks taking* (pp.66-83). Newbury Park: Sage.
- Heimer, C. (1998). *Social structure, psychology and the estimation of the risk*. Annual review of sociology, 14.
- Lighfoot, C. (1997). *The culture of adolescent risk-taking*. Nueva York: The Guilford Press.
- Lipman, M. (1996). *Natasha: aprender a pensar con Vygostky*. Barcelona: Gedisa.
- Martínez, C., Quintal, R. & Amarís, M. (2019). La violencia masculina en la pareja como proceso relacional: Un desafío de superación cultural. *Masculinidades y cambio social*, 8(3), 307-331. Recuperado de: <https://doi.org/10.17583/MCS.2019.3809>
- McLuhan, M. (1980). *Comprender los medios de comunicación: las extensiones del ser humano*. Barcelona: Paidós.

- Molina, F. (1999). *El servei militar a Lleida*. Lleida: Pagès editors.
- Rodríguez, E. (2007). *Sexo y riesgo: la dialéctica entre el placer y la razón*. Revista de Estudios de Juventud, 63.
- Sanfélix, J. y Téllez, A. (2017). Lógicas prácticas en el proceso de construcción de la masculinidad de los hombres valencianos: calle, riesgo, fútbol y arca. *Masculinidades y cambio social*, 6(2), 96-118. Recuperado de: <https://hipatiapress.com/hpjournals/index.php/mcs/article/view/1937>
- Segalen, M. (2014). *Ritos y rituales contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Subirats, M. (2013). *Forjar un hombre, moldear una mujer*. Barcelona: Editorial Aresta.
- Tahull, J.; Montero, I. y Plens, M. (2019). Mirando al cielo. El ritual de la plantada y tala del chopo en las fiestas mayores de Vallfogona de Balaguer (Lleida). *Revista de Antropología Experimental*, 19, 277-285. Recuperado de: <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/4395>
- Tahull, J. (2016). La compleja transición de los adolescentes hacia la vida adulta. *Revista de Antropología Experimental*, 16, 27-44. Recuperado de: <https://revistaselectronicas.ujaen.es/index.php/rae/article/view/2853>
- Turkle, S. (2011). *Alone together. Why we expect more from technology and less from each other*. New York: Basic Books.
- Turner, V. (1974). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Vander Zander, J. (1977). *Social Psychology*. Nueva York: Random House.
- Willis, P. (1992). *Common culture*. Milton: Open University Press.
- Willis, P. (1988). *Aprendiendo a trabajar. Cómo los chicos de clase obrera consiguen trabajos de clase obrera*. Madrid: Ediciones AKAL.

ALEGRE ALGARABÍA. CORPORALIDAD Y CIUDADANÍA A TRAVÉS DE LA FILMACIÓN DE MÚSICAS DANZANTES EN EL ESPACIO PÚBLICO DE JEREZ DE LA FRONTERA (CÁDIZ)

CHEERFUL GABBLE. CORPORALITY AND CITIZENSHIP THROUGH THE FILMING OF DANCING MUSICS IN THE PUBLIC SPACE OF JEREZ DE LA FRONTERA (CÁDIZ, SPAIN)

Antonio Girón Serrano
Universidad Complutense de Madrid

RESUMEN

En este texto comparto una breve aproximación a una perspectiva metodológica específica y situada a la hora de emplear una cámara de cine digital en un proceso de investigación sobre prácticas performativas y rituales en el espacio público de Jerez de la Frontera, ciudad gaditana de una dilatada tradición flamenca. De manera añadida, planteo el interés de la antropología del cuerpo y el uso del término “músicas danzantes” ofrecido por Ángel G. Quintero (1999) para analizar las apropiaciones performativas del espacio público urbano.

Palabras clave: Músicas danzantes; Espacio público; Ciudadanía; Antropología audiovisual; Corporalidad.

ABSTRACT

In this discussion text, I share an approach to a specific and situated methodological perspective when using a digital film camera in a process of research about performative

and ritual practices in the public space of Jerez de la Frontera (Cádiz), a city with a long flamenco tradition. In addition, I raise the interest of the anthropology of the body and the use of the term “dancing musics” by Ángel G. Quintero (1999) to analyze the performative appropriations of urban public space.

Keywords: Dancing musics; Public space; Citizenship; Audiovisual Anthropology; Corporality.

INTRODUCCIÓN

La elaboración de este contenido audiovisual¹ y la escritura de esta reflexión para el debate surge desde mi formación y mi experiencia como antropólogo y ¿Cineasta? ¿Documentalista? ¿Videomaker? Desde una actividad de límites difusos y difícil definición, conformada según expresó Bill Nichols en su clásico *La representación de la realidad* (1997) por una comunidad heterodoxa de practicantes, estilos y modalidades y una circunscripción de espectadores. Utilizo la cámara como un punto de observación y un dispositivo de inscripción que, en este caso, me permite participar y disfrutar de un pasacalles flamenco y una *pataíta* por bulerías en el espacio público urbano del céntrico barrio de San Miguel, en la ciudad gaditana de Jerez de la Frontera. Mis posiciones teóricas y metodológicas al filmar, editar y escribir están muy lejos de la pretensión de cualquier forma de inventario sistemático y objetivo. Mi intención al filmar, editar y escribir representa el intento siempre inacabado de retratar de manera vívida relatos determinados e historias específicas. No me interesa, por tanto, imponer un significado unívoco a través de las nociones de *realidad* y *verdad*, sino elaborar y compartir una perspectiva propia sobre una situación social determinada (Rosaldo, 1989; Minh.ha, 1992, *Cit.* Ardèvol, 1996). Desde estas posiciones situadas, hablaré en este texto de “músicas danzantes” para referirme a determinadas prácticas vinculadas a lo que desde mediados del siglo XIX llamamos flamenco, puesto que considero que, en numerosas situaciones, estas *performances* rituales integran el canto y el baile, la composición y la improvisación, la expresión individual y las formas comunitarias de celebración, para constituir una vía de manifestación del valor de la heterogeneidad que conforma sentidos propios de ciudadanía. En esta línea, la elección del término “músicas danzantes” significa además reconocer la heterogeneidad dialógica de prácticas que desbordan las distinciones sistematizadoras entre lo emotivo y lo conceptual, entre lo establecido y lo espontáneo, entre agentes sonoros y cuerpos danzantes (Quintero, 2009:39-66). De

1. Este texto se acompaña del contenido audiovisual disponible en <https://www.vimeo.com/716367632>, con el password: algarab. Se registran y comparten imágenes de una tarde de actividad en el espacio público urbano durante el Festival Kriatura 2021, dedicado al flamenco y la infancia.

manera añadida, considero que el protagonismo de la corporeidad y la performatividad de las mujeres filmadas en el espacio público urbano de Jerez durante este ejercicio de antropología audiovisual sugieren otras geometrías y otras ópticas para considerar formas de afirmación política en movimiento que podrían iluminar las prácticas sociales que exceden, descentran y desbordan los dualismos jerárquicos y excluyentes característicos de los patrones específicos de poder de la modernidad/colonialidad (Min.ha, 1986 y 1989, *Cit.* Haraway 2019 [1992]).

1. FILMAR “MÚSICAS DANZANTES” EN EL ESPACIO PÚBLICO COMO METODOLOGÍA EN MOVIMIENTO E INCORPORADA

Durante el proceso de rodaje ocupó una posición de camarógrafo conocido y reconocido por buena parte de las personas con quienes filmó, de manera que percibo por momentos como se entrelazan activamente corrientes de empatía entre quienes bailan y la mirada en movimiento de mi artefactualismo tecnológicamente situado. “Yo te veo y digo ole, qué arte, está como bailando”, me asegura la educadora y bailaora jerezana Almudena Navarro. “Filmar la realidad” mediante un estilo experiencial, con un equipo técnico y humano muy reducido, es también una *performance* que se sirve de los movimientos del cuerpo y la percepción de los sentidos. Mi experiencia al filmar cuerpos danzantes puede ser interpretada, al menos retóricamente, como una forma de bailar en la calle. Para algunas autoras en etnografía de la danza, la “percepción cinestésica empática” sería una herramienta fundamental para experimentar y/o comprender los significados sociales más profundos de las situaciones abordadas (Sklar, 1991: 7, *Cit.* Jiménez Sedano, 2018: 2, traducción propia). El rasgo cinestésico, la sensación y/o la percepción del movimiento de nuestro cuerpo y los cuerpos otros, es algo difícilmente ajeno a nuestras experiencias sociales. “Venimos a este mundo moviéndonos”, escribe de manera muy elocuente Sheets-Johnstone (1998), quien además ofrece el concepto de “las estructuras cardinales” del movimiento corporal humano para plantear que en sus variaciones, repeticiones, posturas, tensiones y gestualidades se constituyen los conceptos y experiencias (sociales e intersubjetivas) de la espacialidad y la temporalidad. Los movimientos y percepciones de nuestros cuerpos ofrecen por lo demás formaciones discursivas: despliegan desde posiciones sociales determinadas líneas de enunciación simbólica que desde luego son abiertas, polisémicas e interpretables, pero que, de manera más o menos explícita, dialogan con nuestros intercambios y vínculos intersubjetivos. Así las relaciones entre cinestésias e intersubjetividades pueden ofrecer un área de interés cuando investigamos y reflexionamos sobre cómo nos relacionamos con el mundo y el conocimiento a través de las músicas danzantes. Los movimientos de quienes bailan y/o de quienes acompañan a quienes bailan iluminan espacios concretos de una realidad social concreta. Mis

movimientos al filmar, además de incluir aspectos básicos como la profundidad de campo, la óptica utilizada, la exposición o el encuadre, formarían parte de una cierta “energía de mi percepción” que se hace inseparable de la “energía de la creación” que intercambiamos y negociamos entre quienes compartimos una jornada cantando y bailando por las calles y plazuelas.



Imagen 1. Miriam baila por bulerías mientras Pedro Garrido “El Niño de la Fragua” canta y yo sostengo la cámara. Manuel “El Salmonete” (con el pandero) y “El Lele” jalean durante el pasacalles flamenco. Fuente: Kirstine Hastrup.

En 1936, Marcel Mauss sostuvo que las “técnicas corporales” de cada cultura debían constituirse en objeto de estudio antropológico. A partir de la década de 1970, el paradigma de la corporalidad se revitaliza como un campo de estudios muy relacionado con los

estudios feministas y sobre los discursos sexuales y de género. Las posiciones críticas sobre la modernidad/colonialidad señalan la construcción social e histórica del cuerpo como una frontera y como un factor de individuación, lo que implicaría que *el hombre* se separa en ese proceso del cosmos, de la alteridad, incluso de su propia materialidad. Pero mediante la corporeidad, la persona hace del mundo la medida de su experiencia. Incluso “hay sentencias cuyo sentido jamás parece agotarse, como la de Spinoza en su *Ética*, favorita de Deleuze: Nadie *sabe* lo que *puede* un cuerpo” (Auserón, 2021: 50). El “giro sobre el cuerpo” además ofrece elementos para un abordaje crítico de los dualismos jerárquicos y excluyentes característicos de la modernidad/colonialidad: primacía del intelecto sobre el residuo corporal, de la racionalidad sobre el residuo de las emociones, de la cultura sobre la (pretendida y equívoca) exterioridad de la naturaleza, del varón blanco burgués etnocentrado sobre los demás sujetos de la alteridad y la diferencia.

La representación e interpretación de los cuerpos como dispositivos sociales, políticos e históricos implica su consideración como somatoteca, como archivo biopolítico y performativo constituido por lo social (como portador de significados) y constituyente (como generador de significados) (D’Angelo, 2010). El cuerpo es una construcción política, simbólica y performativa atravesada por la polisemia. Las dinámicas, los horizontes de sentido y las prácticas concretas que animan individualidades, grupos y comunidades son fenómenos corporalmente constituidos y constituyentes. La perspectiva de Le Breton (2021[2013]: 23-43) subraya que acciones perceptivas, palabras y rituales corporales producen sentidos continuamente, insertando así a la persona en un espacio social y cultural. El “giro sobre el cuerpo” de la antropología también ha implicado la búsqueda teórico-práctica de “metodologías incorporadas” (Ferrari, 2017; Coffey, 1999, *Cit.* Jiménez Sedano 2018: 2, traducción propia), de manera que me permito contemplar reflexivamente mi propia posición metodológica como antropólogo y cineasta documental desde la incorporación del dispositivo tecnológico de filmación al eje de mi mirada, a los movimientos de mis pies, al ritmo de mi respiración. Lo anterior incluye prestar atención a modos de experiencia que son menos lingüísticos, simbólicos y semióticos que sensoriales, incorporados o “más allá del texto” (Cox, Irving y Wright, 2016, *Cit.* Ferrari, 2017: 3). En esta aproximación etnográfica audiovisual observo y registro los jaleos, las letras de las canciones y las conversaciones informales, pero me intereso además en observar, registrar y compartir las imágenes de los cuerpos en movimiento, de manera que filmar se convierte en una forma de diálogo incorporado que se negocia, se interpreta, se construye y se transforma entre quien sostiene la cámara y quienes actúan frente a ella con diferentes grados de complicidad (Russell, 1999: 99). En cierto modo, la cámara también actúa, puede incluso ser considerada, al menos retóricamente, como una máscara: un objeto material y ritual que genera, concentra, transforma e

intercambia poder y que tiene la capacidad de generar comportamientos específicos. De esta manera, si la realidad es una construcción social, “filmar la realidad” implica una cierta escenificación de las construcciones sociales de lo real, una performatividad que, de manera paradójica, oculta y enseña al mismo tiempo. Así, desde mi punto de vista, “filmar la realidad” es una manera de inventar y narrar entre diferentes sujetos y desde diferentes posibilidades de enunciación, como sugieren múltiples trabajos en la línea del cineasta y antropólogo Jean Rouch. Es un proceso que implica adoptar una perspectiva, tanto desde las decisiones sobre las posiciones de la mirada como desde el orden discursivo que se elabora durante el proceso de edición. Pero además la significación atribuida por parte de quien contempla el contenido audiovisual será distinta en función de su propio bagaje, suponiendo una nueva reestructuración del acontecimiento y del relato (Rollwagen, 1995: 333).

2. CIUDADANÍA, ESPACIO PÚBLICO Y MÚSICAS DANZANTES

Mientras cae la noche, bajo la luz anaranjada de los tungstenos del centro histórico de Jerez, un grupo mayoritariamente conformado por mujeres de diferentes generaciones y posiciones étnicas y sociales bailan y jalean acompañadas de María Martínez y Lucía Aliaño al cante y Marcos de Silvia a la guitarra. Las palmas al compás resuenan en la plazuela donde se levanta una estatua dedicada a una figura icónica de la copla y la televisión: Lola Flores, nacida a escasos metros de este lugar. Cuando la pequeña Diana baila con su peto vaquero y su trenza estirada en el centro mismo del jaleo, su madre y sus tías se agitan de un modo tan poderoso que parece como si abandonaran en ese trance el recinto de su individualidad, el lugar de sus límites, de su diferencia.² Se entrelazan con y sostienen a Diana. El cuerpo individual se confunde, hasta cierto punto, con el cuerpo social. Como sucede en esta situación que acabo de describir brevemente y que comparto en el contenido audiovisual, la ritualidad comunitaria del flamenco implica que quien *flore*a en solitario sea un cuerpo sostenido por las palmas y jaleos de quienes le acompañan. “Ole significa gracias, *I love you, thank you*. El jaleo flamenco es una energía que se expande, se extiende y es como una llama que debe alimentarse y que abraza a todos los presentes”³, me cuenta el bailar sevillano José Suárez “Torombo”. Durante mis filmaciones escucho la presencia persistente de estos jaleos: “¡Agüi! ¡Échale papas Lucía! ¡Arsa y toma! ¡Aire!”. En Jerez de la Frontera, incluso, se celebra la memoria de un cualquiera, de un palmero, el Bo, por la original inspiración de sus jaleos: “¡Viva

2. Ver a partir de 5’15”. <https://www.vimeo.com/716367632>. Password: algarab

3. Entrevista José Suárez “Torombo”, 21 octubre 2021.

Jerez, que es una mina de paraos!, ¡Fuego!, ¡Huye!, ¡Cógeme que me caigo!”, lo que nos introduce en los discursos críticos que se hacen explícitos a través de las *performances* rituales de la música, el baile y la fiesta.

Filmar y escribir sobre un mundo tan intenso e inmenso como las culturas del cante y el baile en Jerez de la Frontera nos sitúa ante el fluir de los símbolos condensados, densos y articulados, ante la práctica social de *performances* rituales cuya acción simbólica hace habitable el tiempo y genera sentidos de lo común capaces de cierta armonía y un ritmo compartido. En este caso, su utilización en el espacio público urbano dentro de una estrategia de participación y expresión comunitaria recrea una experiencia abierta y altamente indeterminada de producción de lo común que convierte calles y plazas en un lugar de enunciación y en un imprevisible escenario sin paredes. En cuanto ceremonia de expresión comunitaria, la ritualidad y la performatividad del flamenco implica procesos de incorporación y escenificaciones corpóreas que generan modos de saber y memorias colectivas. Autores como Periañez (2016) nos hablan precisamente de los vínculos de las expresiones artísticas con la cotidianidad como formas de relacionalidad social que incorporan una *epistemología del sentir situada* donde, desde lo oral y lo vivencial, en procesos de aprendizaje no institucionalizados ni formales, se crean y transmiten saberes y formas de estar en el mundo. Así considero que aparecería expresado en las palabras de Manuela Vargas, quien ha viajado desde Sevilla hasta Jerez para acompañar estas actividades. Aunque desde los ocho años comparte tablaos, escenarios y festivales con su abuela Paula, su tía Angelita, su padre Isidro o su esposo Eugenio, me asegura que “a mí nadie me enseñó a bailar. Yo bailo a mi forma y no sé qué voy a hacer hasta que lo hago, ¿sabes lo que quiero decir?”⁴

Durante la celebración del pasacalles flamenco se intercambia música por verduras, una forma de interactuar con el vecindario inspirada por la noción del trueque como instrumento metodológico en el “tercer teatro” de Eugenio Barba y el Odin Teatret. Antes de dejarse ver en las calles para bailar y cantar, muchas mujeres expresan palabras de vergüenza y pudor, en gran medida debido a que la apropiación espontánea y performativa del espacio público urbano formaría parte en los imaginarios compartidos de las estrategias de supervivencia de quienes, como Manuel “El Salmonete” y “El Lele”, se buscan la vida echando cantes y *pataítas* ante quienes estén dispuestos a detenerse frente a ellos. Cantar en la calle o en los tabancos y despachos de vinos a cambio de unas

4. Entrevista Manuela Vargas, 20 octubre 2021.

monedas es finalmente una estrategia finisecular en Jerez de la Frontera, una ciudad cuya estructura social dual es un *topos*, en el sentido retórico de un *lugar común*⁵.

La superación de estas reticencias iniciales y la alegre algarabía desatada por estas mujeres que bailan y jalean juntas en las calles de Jerez tiene un sentido evidente de apropiación del espacio público y de afirmación política en movimiento. La transgresión toma la forma de una alegre fiesta callejera, como si se celebrara una manifestación ritual de ciudadanía. Los cuerpos en movimiento (sexuados, generizados y racializados, es decir, excluidos del contrato democrático ilustrado) se expresan liberados de las narrativas y entramados discursivos que los subalterizan, controlan y vigilan. Turner planteaba que una cultura se hace consciente de sí misma y se expresa plenamente en el *performance* ritual y teatral, en su dialéctica entre el *fluir* y la reflexividad. Rituales y *performances*, finalmente, no solo “amplían, focalizan, ponen de relieve y justifican lo que ya es usual en [una sociedad]” (Peirano, 2001: 8, *Cit.* Bianciotti y Ortecho, 2013: 126), sino que también pueden poner las normas sociales en tensión, cuestionarlas y contribuir a su transformación. Cuando estas mujeres muestran a través del baile sus gramáticas corporales y sus procesos de socialización, su *performance* reitera un conjunto de “cintas de conducta” aprehendidas. Al mismo tiempo, cuando deciden apropiarse del espacio público y hacerse visibles bailando en la calle, su *performance* se convierte en un dispositivo de reproducción de formas y contenidos recuperativos/regenerativos, en un altavoz de discursos sociales y de género muchas veces silenciados y subalterizados, como plantean autoras como Jiménez Sedano (2015, 2018) y López Rodríguez (2020) en la línea de obras de referencia como las de Quintero (2009), Browning (1995) y Fraser y Muñoz (1997). La potencia crítica de los cuerpos en movimiento a través del baile también se puede fundamentar en que su performatividad no está separada de las esferas de la vida cotidiana, sino que existe

5. De manera muy resumida, esta dualidad se forma social e históricamente desde la separación entre los grandes propietarios agrarios beneficiarios de las conquistas castellanas de Al-Andalus, las empresas coloniales de la modernidad y los procesos desamortizadores del XIX por un lado y las clases populares y medias-bajas por otro. Lo anterior se vincula a un patrón específico de poder constituido mediante la subalterización de la alteridad y sistemas productivos propios de una “cultura de conquista”, que actúan a lo largo del tiempo como un “campo de experimentación” o una suerte de laboratorio de modernidades híbridas. En la actualidad, esta dualidad se resume en el hecho de que un tercio de la población jerezana sufre una situación de privación multidimensional como resultado del desempleo, la infravivienda y la pobreza cronificada, lo que geográficamente se expresa en una persistente división entre las áreas residenciales distribuidas al suroeste y al noreste de la ciudad. Según los datos extraídos del INE y tratados en el informe de 2019: *Jerez, ciudad socialmente catastrófica*, presentado por la Coordinadora Sur Existe, el Observatorio Ciudadano Municipal y la asociación de vecinos del centro histórico, en el suroeste se encuentran barrios como San Telmo, Federico Mayo, San Juan de Dios o el conocido como *el Titanic* de La Cartuja, con cifras oficiales de desempleo durante los últimos 30 años siempre alrededor del 35-40%, con dinámicas de pobreza cronificada y rentas medias durante el año 2018 que no llegaron a los 15.000 euros año/hogar y que cayeron hasta 10.000-11.000 euros año/hogar durante los años más duros de la reciente crisis financiera.

una continuidad entre ambas situaciones sociales (Williams, 2004, *Cit.* Jiménez Sedano, 2015).

Durante la jornada de filmación observo y converso con personas en situación de vulnerabilidad social y con ejecutivos de multinacionales, con niñas, jóvenes y abuelas, con payas y gitanas, con agentes sociales del barrio de San Miguel y con turistas del otro lado del mundo. Un horizonte de cuerpos diversos y heterogéneos que al bailar y celebrar en el espacio público urbano se liberan, al menos temporalmente, de las jerarquías asociadas a las posiciones étnicas, sociales y de género. Ofrecen de manera enérgica una manera de estar en el mundo que confronta y suspende las relaciones sociales predominantes entre el poder y la corporeidad. Sobre este punto, es un argumento recurrente el modo en que Victor Turner observó en los procesos rituales los atributos ambiguos y el momento antiestructura de los momentos de liminaridad, así como sus dinámicas de camaradería e igualitarismo, lo que le llevó a describir estas situaciones liminares del proceso ritual a partir de la noción relacional del “nosotros esencial” de Martin Buber (1994, *Cit.* Geist 2002: 147) como contextos privilegiados para la formación de *communitas*, gracias “a la experimentación de aquellos vínculos humanos que son esenciales y genéricos y sin los cuales no podría existir ninguna sociedad” (Turner, 1988 [1969]: 104).

Estos argumentos por descontado requieren matizarse y elaborarse más, pero quisiera introducir la discusión sobre el modo en que la naturaleza transgresora y la potencia política (muchas veces camuflada) de estas músicas danzantes en el espacio público urbano se sitúa en los descentramientos y los procesos de tensión que expresan, en los intentos implícitos o explícitos de romper y superar las dicotomías conceptuales características del intento *racionalizador sistematizador* de la modernidad/colonialidad. Empleo el término “músicas danzantes” para referirme a la reunión del canto, el toque y el baile, al “diálogo entre los agentes sonoros y los cuerpos danzantes” (Quintero, 2009: 55) donde además se quiebra la distinción entre lo emotivo y lo conceptual, entre lo predecible y la sorpresa, entre la repetición y la invención, entre lo conceptual-elaborado-establecido y lo abierto a la improvisación, la espontaneidad y las formas comunitarias de celebración. Quintero nos habla de la lógica sistematizadora de la modernidad/colonialidad como “una tradición centrípeta” donde los cuerpos en movimiento gravitan hacia la sonoridad, donde armonías, ritmos, timbres y texturas son complementos a la creatividad individual de las melodías, y donde se establece una jerarquía descendente desde las autorías individuales hasta quienes interpretan sus composiciones, para llegar por último a unas audiencias fundamentalmente pasivas. La dominación de la composición sobre la improvisación, de lo verbal sobre lo corporal, de lo individual sobre lo colectivo, significaría también “el predominio de lo conceptual sobre los sentidos y las sensaciones; y de la mente, por consiguiente, sobre la naturaleza” (Quintero, 2009:54). Sin embargo, durante este pasacalles flamenco que termina con una *pataíta* por bulerías

experimentamos una apertura a la improvisación en cadena y a la participación de cualquiera, es decir, una serie de descentramientos sobre este desarrollo extraordinario y a la vez limitante del sistema de clasificaciones y denominaciones de la modernidad. Por ejemplo: una vecina lanza dos zanahorias desde su balcón y después embellece sus movimientos al agitar con la punta de los dedos su camisón, como si luciera una bata de cola flamenca. Manuel “El Salmonete” abandona los márgenes y ocupa el centro mientras se deja los nudillos y la voz al cantar “medias letritas” popularizadas por el Torta o el Capullo de Jerez. Una abuela acude con su silla plegable a la fiesta callejera y asiente con la cabeza y dice entre murmulos “ole” mientras observa a las criaturas de la escuela de Chiqui de Jerez expresar en sus gestos los doce tiempos de las bulerías ligadas. En esta multiplicidad de entrecruzamientos, desde la “alegre algarabía” de las bulerías, en las aperturas a las improvisaciones expresivas, métricas y musicales, me atrevo a plantear que se expresan y demarcan sentidos compartidos de pertenencia, es decir, de ciudadanía. Si las músicas danzantes “mulatas” afroamericanas que interesan al sociólogo boricua Ángel “Chuco” Quintero demostrarían el valor de la heterogeneidad y las diferencias, “la fuerza de las distintas maneras de expresar y sentir territorialidades y tiempos” (Quintero, 2009: 65), desde la comunicación cinestésica de los cuerpos, desde la alegría y el orden anti-orden de las músicas danzantes celebradas en el espacio público urbano, quizás se puedan ofrecer algunas anotaciones sobre el valor de la heterogeneidad a un mundo obsesionado con la idea de un solo principio rector centralizador.

CONCLUSIONES

Las dimensiones participativas y comunitarias de las celebraciones en clave flamenca que investigo, acompaño, filmo y comparto nos hablan de la invención multitudinaria de una tradición, de una formación social e histórica abierta, cambiante, múltiple y diversa. Las *performances* rituales del flamenco pueden ser estudiadas como un proceso social e histórico de hibridación y síntesis entre diferentes entramados culturales cuyas *formas en movimiento* son atravesadas por diferencias, desvíos e intervalos para formar parte de experiencias individuales y colectivas, combinando raíces sociales e históricas muy *localizadas* con intercambios y tendencias *globales* de hibridación y mestizaje, comercialización y patrimonialización, institucionalización y *massmediatización*.

Parece razonable plantear que para quienes participan de la ritualidad y la performatividad de este pasacalles y esta *pataíta* por bulerías en el espacio público urbano se recrea una cierta *communitas*, una dinámica sensorial, emocional y social que permite establecer y experimentar vínculos exteriores a las posiciones jerárquicas. Según afirma Giurchescu (2001: 114, *Cit.* Jiménez Sedano, 2018: 6, traducción propia) el baile tiene un poder unificador “para integrar a individuos de diferente afiliación social, política y étnica”. La conjugación de esta función integradora con el potencial transformador de “los

monstruos liminares” del rito pondría de manifiesto “la indeterminación subyacente al mundo culturalmente construido” (Geist, 2002: 59, *cursiva agregada*), es decir, una cierta reivindicación de las memorias y posiciones subalternas frente a los procesos de hegemonía social y cultural.

El uso del cuerpo y la *performance* ritual como vehículos donde se experimenta la superación de la ortodoxia y el miedo y donde se practica una *inversión de perspectiva* respecto al mundo de la separación y el poder nos puede informar de un pluralismo ontológico que observa otras centralidades y configuraciones frente a los dualismos jerárquicos y excluyentes característicos del sistema de denominaciones y clasificaciones de la modernidad/colonialidad. La recreación heterogénea y en más de una dimensión en *performances* rituales de cuestiones como la corporalidad y los roles de género, la identidad y la alteridad, el ritmo, el espacio o el tiempo, convierte a determinados elementos de su expresividad pública en un dispositivo de acción política donde, como sugiere Williams (2004), la liberación del espacio-tiempo y el empleo de la crítica y la corporalidad es intencional y significativa.

Mis hipótesis en construcción sospechan que algunas de estas prácticas heterogéneas de transgresión y celebración de *la creatividad de cualquiera* podrían ser consideradas como “artes de vivir en un mundo dañado”: procesos rituales y *performances* culturales son utilizadas en situaciones sociales determinadas para reparar y rehabilitar, al menos simbólicamente, los daños producidos por las fuerzas caóticas del Antropoceno, la colonialidad y el excepcionalismo falocéntrico.

En último término, no por paradójica deja de ser evidente que la construcción del costumbrismo nacionalista que cimenta las bases de la “españolada folklórica” de “coplas en la reja”, explotada hasta niveles estratosféricos por la dictadura franquista y por la estrategia de la “marca España” en el mercado de la globalización, descansa en buena medida sobre las herencias y memorias heterogéneas, mestizas y múltiples del mediodía peninsular, sobre las *performances* rituales de quienes están en las posiciones más periféricas y marginales de la modernidad desbordada. Las formas de eficacia simbólica y política de las *performances* rituales del flamenco también son reapropiadas por las lógicas institucionales predominantes en el siglo XXI dentro del paradigma orientado hacia la mercantilización de los bienes comunes y culturales de la mano de la internacionalización y financiarización de los sectores inmobiliario y turístico. En este contexto, la transformación en mercancías de las costumbres en común y las músicas danzantes del flamenco, su interpretación restrictiva como parte de una oferta de consumo cultural basada en lo pintoresco y lo singular, no deberían ocultar la parte quizás más sustantiva de sus significados y potencialidades, en cuanto a que son prácticas (re)generadoras de culturas públicas y sentidos de lo común.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Ardévol, E. (1996) “Representación y cine etnográfico”. *Quaderns de l’ICA*, 10: 125-168.
- Auserón, S. (2021) *El ritmo perdido, El influjo negro en la canción española*, Madrid: Anagrama.
- Bianciotti, M. C., y Ortecho, M. J. (2013) “La noción de performance y su potencialidad epistemológica en el hacer científico social contemporáneo”. *Tabula Rasa: revista de humanidades*, 19:119-138.
- Browning, B. (1995) *Samba: Resistance in motion*. Oxford: Westview Press.
- D’Angelo, A. (2010) “La experiencia de la corporalidad en imágenes. Percepción del mundo, producción de sentidos y subjetividad”. *Tabula Rasa: revista de humanidades*, 13: 235-251.
- Ferrarini, L. (2017) “Embodied representation: Audiovisual media and sensory ethnography”. *Anthrovision*, [Online], 5.1 | 2017, Online since 30 June 2017, connection on 02 May 2020. URL: <http://journals.openedition.org/anthrovision/2514> ; DOI : 10.4000/anthrovision.2514
- Fraser, C. y Muñoz, J. E. (1997) “Rebellions of everynight dance” en Fraser y Muñoz (Eds.) *Everynight life: culture and dance in Latin/o America*, Durham: Duke University Press, pp.11-43.
- Geist, I. (2002) “Encuentros oblicuos entre el ritual y el teatro” en Geist, I. (Comp.) *Antropología ritual. Victor Turner*, México: INAH, Instituto Nacional de Antropología e Historia, pp. 145-188.
- Haraway, D. (2019) *Las promesas de los monstruos. Ensayos sobre Ciencia, Naturaleza y Otros inadaptables*. Trad. Jorge Fernández Gonzalo. Holobionte Ediciones, Barcelona.
- Jiménez Sedano, L. (2015) “Reguetón típico de Marruecos: formas de afirmación política de las niñas a través del baile”, *Cuadernos de Trabajo Social*, 29(1): 73-81.
- Jiménez Sedano, L. (2018) “Dancing with children in the field: on the relevance of embodied knowledge and its methodological consequences”. *Ethnography and Education*, 14: 4, 498-511.
- López Rodríguez, F. (2020) *Historia queer del flamenco*, Barcelona: Egales.
- Nichols, B. (1997) *La representación de la realidad. Cuestiones y conceptos sobre el documental*, trad. Josetxo Cerdán y Eduardo Iriarte, Barcelona: Paidós

Periáñez Bolaño, I. (2016) “Ser y sentir flamenco: descolonizando la estética moderno colonial desde los bordes”, *Revista Andaluza de Antropología*, 10: 29-53.

Quintero, Á. (2009) *Cuerpo y cultura. Las músicas mulatas y la subversión del baile*, Madrid: Iberoamericana

Rollwagen, J. R. (1995) “La función de la teoría antropológica en el cine etnográfico”, en Elisenda Ardévol Piera, Luis Pérez- Tolón (Coords.) *Imagen y cultura. Perspectivas del cine etnográfico*, Granada: Diputación Provincial de Granada, pp. 325-362

Russell, C. (1999) *Experimental ethnography: The work of film in the age of video*, Durham and London: Duke University Press

Sheets-Johnstone, M. (1998) *The primacy of movement*, Amsterdam: John Benjamins Publishing Co.

Rosaldo, R. (1989) *Culture and truth. The remaking of social analysis*. Beacon Press.

Turner, V. (1988 [1969]) *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*, Trad. de la editorial revisada por María Beatriz Galán, Madrid: Taurus Alfaguara.

Williams, D. (2004) “Functional explanations” en Williams, D. *Anthropology and the dance, ten lectures*, 2nd edition, Oxford: Marston Book Services Limited.

CONTRIBUCIÓN DEL MODELO PEDAGÓGICO NATIVO A LA SISTEMATIZACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN INDÍGENA

CONTRIBUTION OF THE NATIVE PEDAGOGICAL MODEL TO THE SYSTEMATIZATION OF INDIGENOUS RESEARCH

Eva Cházaro Arellano

Instituto de Profesionalización del Magisterio Poblano

RESUMEN

Este artículo tiene como propósito contribuir a la sistematización de la investigación indígena, que en las últimas décadas ha sido desarrollado desde diferentes perspectivas epistémicas, como la antropología o la sociología; pero, sobre todo, lo que aquí se busca es ofrecer una perspectiva desde la mirada de investigadores indígenas. Para lograr esta contribución, la plataforma filosófica ideal ha sido la integración del Modelo Pedagógico Nativo (MPN), propuesta epistémica que ha sumado desde hace años a la sistematización del conocimiento en el paradigma indígena. En este contexto, dicha integración reunió datos que son valiosos para fortalecer la investigación indígena anotando los resultados a manera de “modelo”, para tomar postura propia y no en relación con las formas positivistas y fenomenológicas. Este artículo analiza un representativo de los estudios documentados sobre investigación indígena, con énfasis en los datos que recolecté con la integración del MPN en América, ofreciendo el modelo que permite comprender las características de la investigación indígena. Si bien diferentes autores registran este proceso, y otros cuantos les ofrecen su crítica, la experiencia en diálogo con los participantes y de cerca a la Sabiduría me permitió visualizar el camino que sigue la investigación desde la mirada indígena y ese resultado es el que se presenta aquí.

Palabras clave: Investigación indígena; Modelo Pedagógico Nativo; Sistematización; Crítica; América.

ABSTRACT

The purpose of this article is to contribute to the systematization of indigenous research, which in recent decades has been developed from different perspectives of knowledge, such as anthropology or sociology; but, above all, the aim here is to offer a perspective from the point of view of the indigenous researchers. To achieve this contribution, the ideal philosophical platform has been the Integration of the Native Pedagogical Model (MPN), an epistemic proposal that has added for years to the systematization of knowledge in the indigenous paradigm. In this context, this integration gathered data that are valuable to strengthen indigenous research, noting the results as a “model”, to take a position from the paradigm and not in relation to positivist and phenomenological forms. This article analyzes a representative of the documented studies on indigenous research, with emphasis on data I collected with the integration of the MPN in America, offering the model that allows us to understand the indigenous research. Although different authors record this process, and a few others offer their criticism, the experience in dialogue with the participants and close to Wisdom allowed me to visualize the path that the research follows from the indigenous perspective, and that result is the one presented here.

Keywords: indigenous research; Native Pedagogical Model; Systematisation; Critiqu; America.

INTRODUCCIÓN¹

En el contexto de análisis de este artículo, es necesario recordar que las epistemologías que ampliamente han apuntalado el desarrollo del conocimiento son conocidas como el positivismo y la fenomenología. Sin embargo, la sociedad cambiante ha exigido desde hace décadas que se admita como válidos los paradigmas emergentes provenientes de voces silenciadas a lo largo de la historia. En este sentido, es bien reconocido en el ámbito académico que el conocimiento indígena está siendo sistematizado muy recientemente.

1. Las investigaciones realizadas en el continente americano fueron posible con la colaboración de incontables colegas investigadores indígenas, familias en las comunidades, académicos nativos en las universidades. Sin ellos, sería imposible vivir la Sabiduría para poder entender de qué se trata. El camino de la reconciliación -aún en la resistencia en el sur global- se ve fortalecido por puentes de análisis como evidencia este artículo. Mi agradecimiento eterno a todos ellos y a las instancias que proporcionaron algún recurso (Conacyt, Gobierno de Puebla, Universidad de las Américas Puebla, University of Toronto).

Si se compara con el periodo positivista que llevó siglos de construcción filosófica, la filosofía indígena en sus diferentes campos de desarrollo aún está en construcción, de la mano de otra epistemología emergente como es la filosofía feminista. No obstante, son muy significativos los aportes que reorientan el rumbo de dichos aportes epistémicos.

Con esta reflexión inicial, propongo contribuir a la sistematización de la investigación científica, a partir de los elementos que aporta la integración del Modelo Pedagógico Nativo, MPN (Cházaro, 2014). Es necesario extraer los aspectos que conforman la investigación indígena desde la propia mirada nativa, para lograr la comprensión de esta postura epistémica. A fin de aclarar el papel que juega el modelo en cuestión como principal categoría de análisis, expongo enseguida los elementos teóricos y metodológicos que vertebran la investigación.

En el aspecto teórico, cabe mencionar que el Modelo Pedagógico Nativo es resultado del análisis y sistematización de modelos documentados en el mundo que surgen de comunidades nativas y que evidencian la postura de estas en torno a la construcción del conocimiento. La principal contribución del MPN es unificar patrones comunes desde la epistemología nativa, que dan cuenta de una forma que se contraponen a las formas occidentalizadas e históricamente dominantes. Es necesario aclarar que el MPN no “idealiza” a los pueblos ancestrales, más bien, como indicaría la palabra “sistematización”, contribuye a la construcción epistemológica de una postura originaria o del ser humano, que pone de relieve también la esencia de los que pudieran considerarse “no nativos”.

De la experiencia de sistematización de dicho modelo surgen suficientes elementos para problematizar ahora sobre ¿cuáles son las características de hacer investigación desde la epistemología indígena? Este problema de estudio tiene entonces como objetivo contribuir a la sistematización de la investigación indígena con los aportes del MPN, y se respalda en estas preguntas de investigación: ¿cómo hace investigación científica el investigador indígena? y ¿cuáles son las principales características de la investigación indígena?

Debido a que este problema de investigación surge como consecuencia natural de haber sistematizado el MPN, los referentes de contexto son aquellos que sirvieron para ese fin. Es decir, realicé el trabajo en un entorno de análisis comparativo en territorios del continente americano, desde Canadá hasta la tierra de la Patagonia en Argentina. El contexto no son los países como tal, sino las naciones originarias con las que interactué en una investigación participativa: anishnabwe, métis, mi'kmaq, inuit, oneida, mohawk, cherokee, tarahumara, purépecha, náhuatl, tutunakú, zapoteco, tepehua, mixteco, mixe, tlapaneco, tseltal, maya, taíno, uayúu, quichua y aymara. Trabajé con estos pueblos

originarios mediante la técnica de investigación cualitativa conocida como Snow Ball o bola de nieve, hasta obtener datos suficientes para el análisis. Es por esta razón o en este contexto, que sus aportaciones son el referente para contribuir a la sistematización de la investigación indígena.

Los resultados de investigación se exponen en este sentido: primero, reiterar los componentes metodológicos; segundo, exponer ampliamente el marco teórico que tiene como fundamento la sistematización del MPN y, finalmente como tercer aspecto, presentar los resultados de la investigación en torno a ¿qué caracteriza a la investigación indígena? La forma en que presento la información y los resultados de investigación evidencia el pensamiento integrador u holístico que caracteriza al conocimiento indígena, por ello en ocasiones sorprende al lector “occidentalizado”.

1. ARGUMENTACIÓN METODOLÓGICA

Después de años de realizar investigación *con* las comunidades nativas en todo el continente americano, encontré elementos de análisis que considero deben traerse a la luz para contribuir al fortalecimiento de la epistemología nativa en el terreno de la investigación. Los estudios han sido de corte cualitativo, con una base evidentemente en la fenomenología, pero con visos importantes de investigación indígena. Lo cual me permitió acercarme mucho más a la subjetividad de los participantes (o del sujeto) (Cházaro, 2020: 24), sin perder la cientificidad del análisis de datos y los descubrimientos. Dichos estudios cualitativos tuvieron un diseño metodológico que implicó la técnica Snow Ball (Maykut y Morhouse, 2005: 52). Se utilizaron entrevistas semiestructuradas, grupos focales, observación participante, diario de campo. Derivando de ello los diferentes niveles de abstracción del conocimiento, hasta la teorización (Martínez, 2007: 83-103).

Los focos de investigación permitieron reconocer la mirada indígena ante la condición de “analfabetismo”, así como la integración del Modelo Pedagógico basado en la Sabiduría de los Pueblos Ancestrales. Sin embargo, de manera paralela a los ejes centrales de investigación, reuní elementos con los que es posible visualizar las características de lo que pudiera llamarse investigación indígena. Ya en el apartado introductorio quedaron claros los elementos metodológicos de la investigación.

2. INVESTIGACIÓN, “LA PALABRA SUCIA”

Linda Tuhiwai Smith representa los dos paradigmas emergentes más relevantes que abren camino hacia el reconocimiento de los “otros conocimientos”: el indígena y el feminista. Contados académicos latinoamericanos han profundizado un análisis de

su investigación en el mundo maori (Juanena, 2005; Guerra, 2016). Sobre todo, se han ofrecido traducciones del libro que marcó un punto de partida para entender la investigación desde un enfoque indígena (Smith, 2016). ¿En qué sentido considera Linda Tuhiwai Smith que la palabra investigación es una “palabra sucia”? En su libro *Decolonizing Methodologies. Research and indigenous people*, analiza con profunda mirada visionaria el contexto colonizador en el que los indígenas perciben el quehacer investigativo. Tan solo en la introducción afirma que:

“El término investigación está indisolublemente ligado al imperialismo y al colonialismo europeos... Las formas en que la investigación científica ha participado de los peores excesos del colonialismo, siguen siendo una poderosa historia recordada para muchos pueblos colonizados del mundo. Es una historia que aún ofende el sentido más profundo de nuestra humanidad” (*Ibidem*: 12).

Es por esta historia de atropellos (Todd, 2010; Chilisa, 2012; Snow *et al.*, 2016; Huntley, 2021) bastante conocida que los investigadores no podemos seguir siendo quienes llegamos a “hacer investigación” con métodos provenientes de un poder colonizador. Más bien, dejarnos impregnar de la esencia nativa a la cual también pertenecemos como primera instancia: la esencia humana, originaria de la tierra, es decir, ser seres humanos nacidos en la tierra. Como ya está sucediendo tanto en el norte como en el sur global. Esta condición de naturaleza de la que aprendí en las comunidades fue la primera puerta hacia la comprensión de la investigación desde la mirada indígena. Una vez que diferentes autores nativos han alcanzado un nivel significativo de desarrollo de la filosofía indígena (Fernández, 2016; Figueira y Elizalde, 2019), es necesario avanzar hacia el método. Retomo de esta experiencia investigativa la sistematización del método de investigación indígena.

3. EL MODELO PEDAGÓGICO NATIVO Y LA INVESTIGACIÓN DESDE EL PARADIGMA INDÍGENA

El aspecto teórico central del presente análisis se encuentra en la integración del Modelo Pedagógico basado en la Sabiduría de los Pueblos Ancestrales. Para lograr mayor entendimiento del tema sobre la investigación indígena, presento enseguida tanto la base epistemológica como la base pedagógica, referente teórico indispensable.

1.1. Fundamento epistemológico del MPN

La integración del MPN tuvo dos fases claramente visibles. La primera es el fundamento epistemológico, que, a través de cuatro dimensiones filosóficas, nos permite visualizar cómo se construye conocimiento desde la mirada indígena.

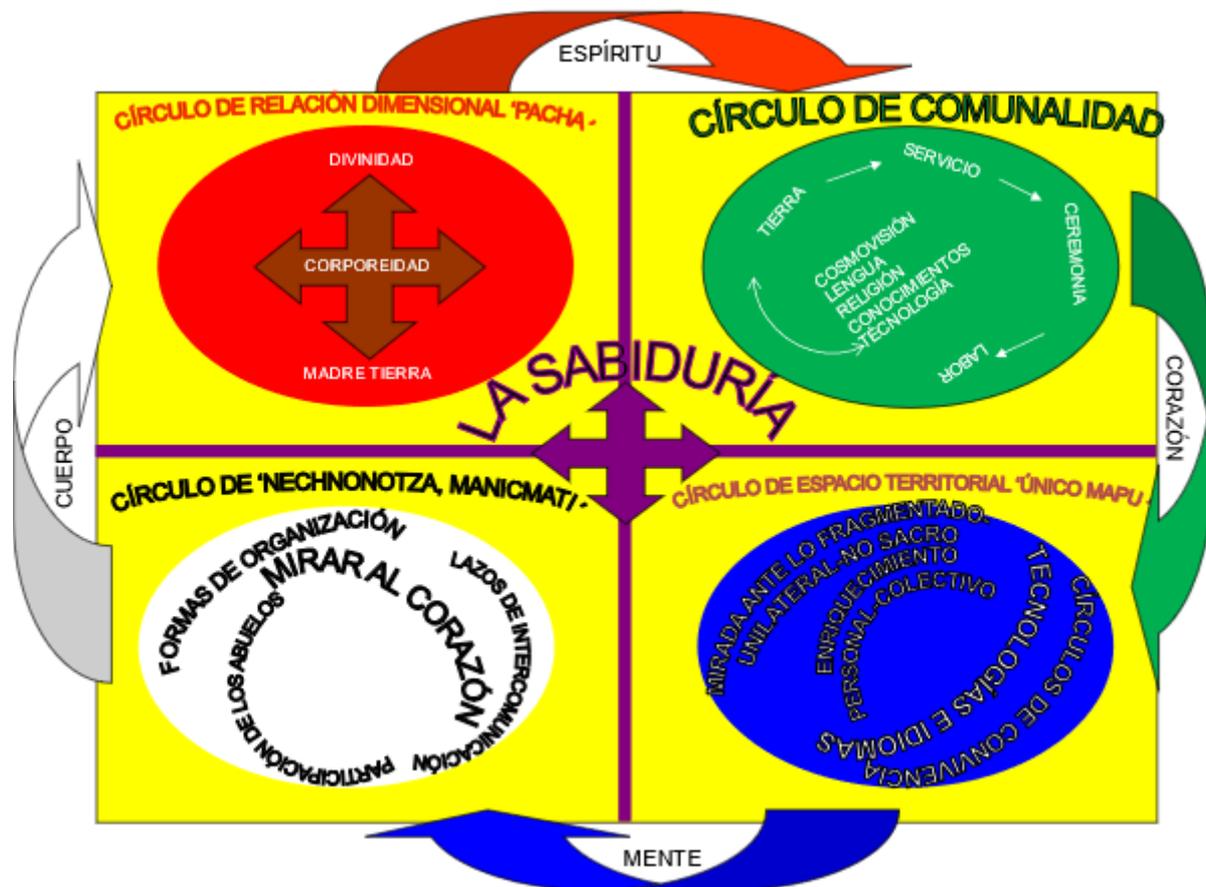


Imagen 1. Fundamento Epistemológico del MPN. Fuente: Cházaro (2014: 90)

Diseñé el modelo tomando en cuenta que las metáforas se utilizan en la Sabiduría para generar aprendizajes, a manera del kemen (náhuatl), que se utiliza como comparativo. Así mismo, el amilli (náhuatl) como tierra de regadío, o koatl que es el quinto día del calendario azteca y simboliza la tierra y la Sabiduría, como el manto (blanquet) que contiene todos los elementos. Se usa como una representación de la labor de kualitoo (abonar la tierra). Es decir, el lugar donde se pone todo para ser visto y cultivar al ser -como a la tierra- con la Sabiduría. El color amarillo significa la luz para la nación oneida, es la primavera. En First Nations es símbolo de la creatividad.

La Sabiduría (en Cree: Mom-tune-ay-chi-kuna) se encuentra en el centro, porque encierra los conocimientos que hacen al ser humano, que lo forman para desempeñarse en todos los ámbitos de la vida, representados en los círculos. Otra palabra que se ha identificado es kimün para conocimiento, es llevar una vida plena en relación armónica con la naturaleza. La Sabiduría en el centro representada por el color violeta del pensamiento trascendente.

El concepto de las cuatro esquinas y el centro para representar el universo y el ser humano se hace presente en diversas naciones originarias. Aquí lo utilizo para representar el

pensamiento holístico que emana de la Sabiduría. Las flechas y la transversalidad son una simbolización de la interconexión entre el centro, los círculos y la amilli. También introducen la transversalidad de los cuatro ámbitos que el ser humano desarrolla en balance, considerando los elementos involucrados en los círculos, de acuerdo con la enseñanza anishnawbe: mente, corazón, cuerpo y espíritu (George, 2011).

La dimensión “pacha” reúne los conceptos de relacionalidad entre madre tierra, seres vivos y divinidad. La dimensión “comunalidad” identifica “las cuatro esquinas y el centro” del saber (tierra, servicio, ceremonia y trabajo). La dimensión “nechnonotza, manicamti” evidencia el modelo de enseñanza y aprendizaje. La dimensión “espacio territorial” señala a la capacidad de convivencia con el mundo distanciado de su ser originario.

1.2. El Método en el MPN

La segunda fase es el modelo pedagógico que a su vez deja ver el método, partiendo de una base filosófica para concretar conocimientos de enseñanza y aprendizaje.

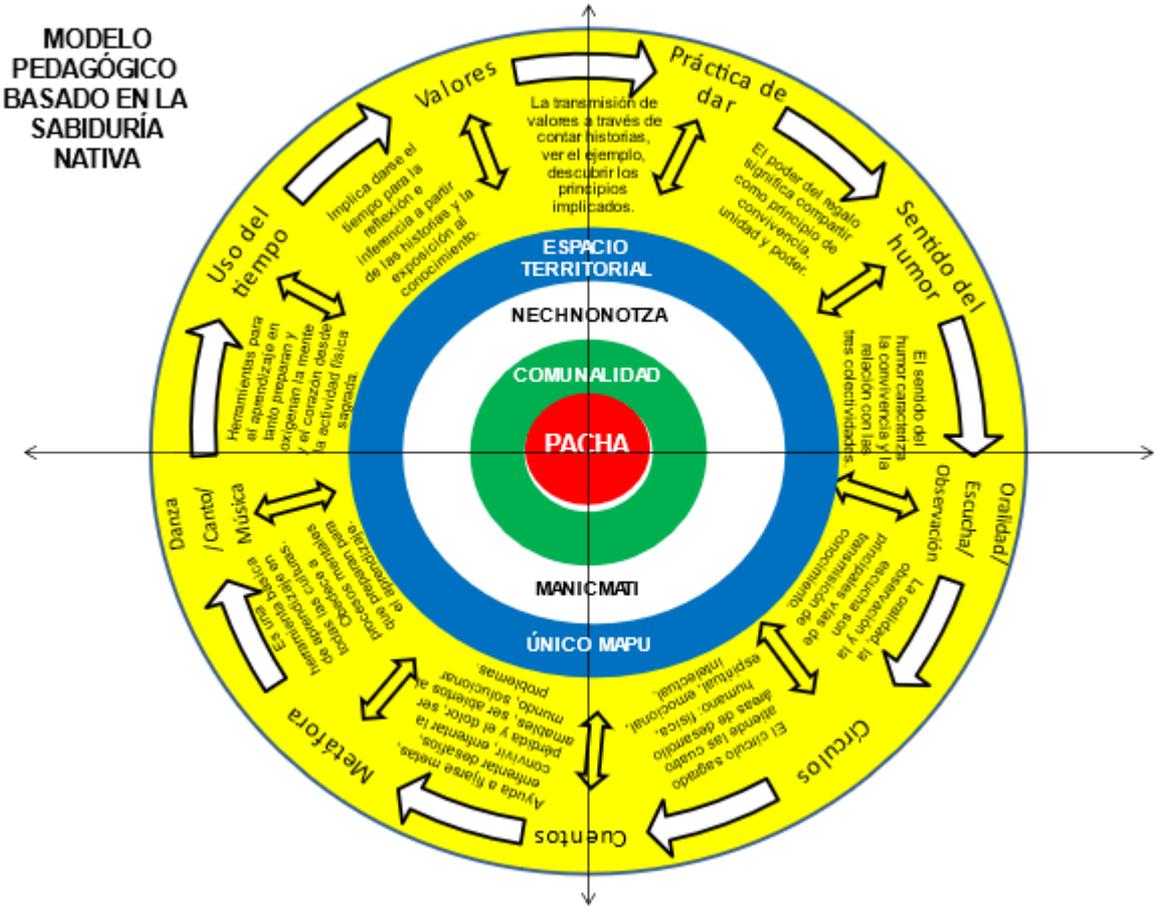


Imagen 2. El Método del MPN. Cházaro (2014: 139)

El método implica aspectos que se muestran en el “amili” o círculo amarillo, representativo de la mente dispuesta al aprendizaje. Igual que sucede con los colores, no se puede prescindir del círculo; tienen una connotación de sacralidad en el mundo indígena, como ha registrado desde 1999 George E. Sioui en su obra *Huron-Wendat, the heritage of the circle*, seguido de investigaciones que evidencian dicho aspecto (Pisi, 2008: 26-37; Villela, s,f).

“... el primer principio social es el reconocimiento del gran círculo sagrado de la vida, el círculo de las relaciones. Como todos los pueblos de pensamiento circular, consideran el universo como una gran cadena de relaciones que vinculan una infinidad de seres en una gran familia... Los humanos ocupan un lugar en este círculo que no es ni más ni menos importante que otras formas de vida. La sociedad humana debe conformarse al círculo. Todo grupo humano debe ser visto como un círculo de personas iguales e interdependientes, unidas por un sistema de relaciones (Sioui, 1999: 114).

El concepto de círculo también hace alusión al pensamiento holístico emergente de la Sabiduría. Para representar conceptos, tal como el matemático representaría la suma de los infinitos en una integral, el círculo refiere a la interconexión entre todos los elementos que conforman la vida, donde el ser humano participa, con su educación, de mantener el equilibrio. Con este fundamento epistémico, el MPN se pone en práctica en círculos, generando aprendizajes a través del cuento, el canto, la danza, las metáforas, la formación en valores, la oralidad, la escucha, la observación, y otros elementos que conforman una metodología de trabajo para la formación humana.

Este modelo se observa en los protectores de la Sabiduría en las comunidades o en las montañas, es decir, en los abuelos o sabios de las comunidades. Pero también ha sido trasladado al aula tanto por ellos como por los propios estudiantes indígenas, que no podrían prescindir de lo que son en su ser comunal, solo por estar en un espacio *per se* occidentalizado como es la escuela. Con diferentes formas y formatos tanto como permitan los sistemas de educación, tanto en el norte global como en el sur global se encuentra en acción este modelo, que muestra cómo aprenden las personas nativas.

1.3. Elementos para la integración del Modelo de Investigación Indígena

Esta integración reunió información vital sobre las características de la investigación indígena, con un avance hacia el método de esta. Debido a que el fundamento epistemológico es la base para la construcción en cualquier área del saber, una representación similar puede hacerse de la investigación indígena, considerando sus características, mismas que expongo a continuación (Cházaro, 2014: 53-56).



Imagen 3. Características de la Investigación Indígena. Fuente: Elaboración propia.

La investigación indígena puede partir de la experiencia personal (Antone, 1997: 100) para dar a saber cómo se aprende. El investigador y el investigado participan a la par de un proceso de aprendizaje como una aventura, donde se pueden acordar, más que los métodos, las intenciones de la investigación (*Ibidem*: 100). El investigador participa de un aprendizaje constante, sorpresas y descubrimientos inesperados, que añaden color y sabor a la investigación, principio de la nación anishnawbe (*Ibidem*: 104).

Los relatos suelen ser en primera persona, rompiendo el protocolo impersonal que comúnmente caracterizan los informes de investigación occidentalizados. Por ello, el calor humano y el sentimiento son rasgos distintivos de los informes de tesis en la investigación nativa, sin que la subjetividad implique falta de cientificidad. Con este fundamento, presento en primera persona alguna información de este artículo, aquella donde reflejo mi experiencia personal de aprendizaje, derivada de la realización de la investigación, de la cual surgen elementos de análisis y teorización.

Otro rasgo muy significativo es el uso de colores y dibujos, circulares de preferencia, porque son metáforas, representan los valores y las creencias nativas. Para explicar los métodos de investigación indígena, Shawn Wilson (1999) utiliza imágenes visuales y metáforas para crear la conexión entre el investigador, los investigados y los descubrimientos (también referido por Wulff, 2010: 1294). Con ello establece de manera implícita el precedente científico de la investigación nativa.

Una metodología basada en la epistemología nativa, conserva la oralidad como fuente de comunicación. (Huntley, 1998: 32; Ramírez, 2012; Gwatkin-Higson, 2017). Por tanto, las entrevistas, como las historias de vida, los relatos familiares y la experiencia personal, son fuente básica de recolección de datos. Las entrevistas pueden ser el primer paso hacia recuperar gran parte del conocimiento nativo. En este sentido, Wesley (2011: 143) señala que: “en un contexto de instrumentación metodológica pero también cosmogónica de nuestra visión nativa, existe mucha información sumamente valiosa en las expresiones de la mirada, de las sonrisas, cuando la gente habla y expresa su cosmovisión. Es ahí el valor de la Sabiduría para basar una metodología cualitativa”.

Con esta base, la narrativa o *storytelling* en la investigación indígena pueden visualizarse en la categoría de Tipo de Estudio, que precede a las técnicas (Kovach, 2009; McGregor, Restoule y Johnson, 2018: 187; Chan, 2021). Lo mismo puede decirse de los cuentos ancestrales como elemento de fuente de información. Establece el precedente el Dr. Gregory Cajete, nativo tehua, cuando desarrolla un modelo de enseñanza de las ciencias (Cajete, 1994). Basa este análisis en una historia o cuento ancestral, extrayendo de él líneas de investigación como también puede hacerse con las historias de vida a nivel de narrativas. A su vez, basado en otros autores, Hodson (2004: 52) señala también la relación recíproca entre el investigador y los participantes; donde es muy importante el camino de construcción de historias, elemento central de la Sabiduría, que permitan conectar categorías y finalmente llegar a proposiciones teóricas.

Es fundamental hablar del lugar que ocupa en la investigación indígena, la técnica que se utiliza en las asambleas comunales. “Algunos métodos y estrategias tienen inherentemente más construcción y responsabilidad relacional que otros y, por lo tanto, pueden ser más atractivos en un conocimiento indígena. Los *talking circles* (*técnica de la Asamblea Comunal*)... y la investigación-acción son buenos ejemplos” (Wilson, 2008: 39). Con una advertencia muy importante respecto de esta última: “sin seguir la axiología indígena de responsabilidad relacional, aún podría usarse de manera dañina” (*Ibidem*). Diría que tienen más construcción y responsabilidad relacional, porque pertenecen a categorías distintas, que encuentran por sí mismas su quehacer dentro de la investigación indígena. Cabe puntualizar que no es la asamblea comunal, sino lo que sucede en ella, lo que puede darnos pistas de una técnica de investigación.

En el MPN, el círculo de comunalidad relaciona cuatro elementos: tierra-servicio-ceremonia-labor. Estos se evidencian en lo que ocurre en las asambleas comunales, donde los participantes conviven con la divinidad y la madre tierra del círculo de relación dimensional “pacha” (Cházaro, 2014: 90). Es ahí donde la palabra, la participación, las voces, las miradas, las sonrisas; nos conducen a la expresión de la relacionalidad. Es en este sentido que, para hacer investigación indígena, delinean una técnica más que un espacio

de diálogo y consenso. Y solo en esa línea de pensamiento epistémico, se comprende el análisis y la razón de Shawn Wilson (2008) para decir que la investigación es ceremonia. Así que, mientras que la asamblea comunal demarca una técnica, la investigación-acción se encuentra en un nivel de metodología que, bajo el conocimiento nativo, refiere a la relacionalidad.

Ahora bien, la gran mayoría de los investigadores indios se basa en un enfoque fenomenológico, debido a que este no contradice la postura propia. Tanto en la postura interpretativista como en aspectos procedimentales relacionados con el manejo de datos, la forma de codificar y categorizar, los investigadores nativos encuentran un punto de apoyo para desarrollar su propio estilo de hacer investigación. Pero hay que tener cuidado de posicionar la filosofía indígena, por la que muchos investigadores estamos luchando. Quienes más se acercan a la sistematización del método son Shawn Wilson (2008) en su libro *Research is Ceremony. Indigenous Research Methods* y Bagele Chillisa (2019) en su libro *Indigenous Research Methodologies*. Al tiempo actual hay muchos autores que contribuyen a la sistematización del conocimiento indígena en la investigación (Cooper, 2006; Todd, 2010; Corona y Quinteros, 2012; Easby, 2016; Huntley, 2021; Virtanen, Keskitalo y Olsen, 2021; Indigenous Methodologies Research Guide, 2021).

3. ÉTICA EN LA INVESTIGACIÓN NATIVA

El concepto de ética tiene particularidades desde el MPN. El documento rector de los programas nativos en Brock University, diseñado por nativos, alude a los principios de una herencia que es compartida como un regalo del creador para beneficio de todos. La manera en que se utilice debe respetar los orígenes e intenciones (Hodson, 2004: 51). Razón por la cual el Dr. Hodson –pidiendo indulgencia y consideración al lector– señala en su propia investigación la importancia de cuidar la narrativa para no involucrar aspectos altamente sagrados en la manipulación de los datos. Esta postura se puede considerar, bajo la óptica de la investigación nativa, como un principio ético, y no como una deficiencia en los registros y por tanto en la credibilidad.

La Sabiduría se conoce y expresa mucho mejor en los idiomas originarios, lo cual contribuye a conformar una ética de investigación, ya que es esencial para el investigador indio apearse a las expresiones sagradas desde su propio idioma, a fin de mantener la fidelidad al conocimiento nativo. Por eso Marie Battiste afirma que “los investigadores no indígenas deben aprender idiomas originarios para comprender las cosmovisiones indígenas” (Battiste, 2000: 133). Es necesario comprometerse con los idiomas nativos, fortaleciendo una ética de investigación.

En este sentido, el uso de la lengua nativa es primordial, debido a que “la lengua no solamente es un medio de comunicación, es también una expresión de su cosmovisión, pues lo considera sagrado y de mayor significado en sus expresiones... la lengua significa

espiritualidad” (Cházaro, 2014a: 89). En reconocimiento de este principio ético del pensamiento nativo y para caminar hacia su entendimiento, en las investigaciones que sustentan este artículo, fundamenté el análisis en consideraciones desde lenguas nativas, que permiten precisar términos vitales.

El investigador tiene la valiosa oportunidad de participar del regalo, en la forma ética de sistematizar con compromiso los datos y devolver los resultados a la comunidad (Antone, 1997: 102). Los nativos consideran todo regalo. Cuando un investigador regresa y ofrece lo que hizo con la información que le compartieron, es un regalo (Peters, 2013: 14). De hecho, al citar a Meyer (2003), esta autora analiza que la posibilidad de basar una investigación científica en la historia de vida de uno o varios participantes, muestra un camino de recuperación epistémica, que ve lo ético en conservar el nombre de los sujetos y no el anonimato, como señala la ética de la investigación de los viejos paradigmas.

“Nombrar las voces puede ser un elemento importante en mantener el trabajo cultural y auténtico. Es fundamental para la investigación en comunidades culturales hacer trueques dentro de los puntos de referencia históricos y genealógicos, por lo tanto, saber quién habla es importante. Estar al margen de las sombras del anonimato ofrece credibilidad, autenticidad e integridad: prepara el escenario para una investigación más profunda en el análisis de procesos culturales” (Meyer, 2003, citado por Peters, 2013: 21).

Así es como se visualizan aspectos de investigación en la filosofía indígena, que van desde reconocer la epistemología y todo lo que ello implica, hasta rendir informes de investigación redactados de manera coherente con dicho conocimiento. Es vital mantener una integridad coherente con la filosofía indígena, mantenerse apegado a la Sabiduría en todo momento, no faltar al compromiso que implica la revitalización epistémica, la reconciliación con el mundo occidentalizado, escuchar las voces que han sido silenciadas y reposicionar nuestro modelo de vida en toda área del saber, como es en la investigación.

CONCLUSIONES

El MPN, como he dicho a lo largo de este artículo, evidencia el saber originario. No surge de los conceptos de interculturalidad, sino de la epistemología indígena. Razón por la cual en su sistematización no se observan autores que representan a las diferentes corrientes interculturales. El MPN no es una propuesta intercultural, luego los rasgos de investigación indígena que ha evidenciado también surgen de las llamadas “cosmovisiones” de los pueblos originarios. Esta aclaración es necesaria para quienes quieren leer en este artículo sobre procesos epistémicos interculturales o autores en esas corrientes. Este artículo contradice la postura de quienes desean entender la decolonización del saber

comparando las dos posturas epistémicas en cuestión. Sostengo que es posible entender el conocimiento nativo desde sí y sus contribuciones sin necesidad de la comparativa con las posturas colonizantes ya bastante analizadas, entendidas y conocidas.

En la conclusión de estos modelos resultado de las investigaciones, les he anotado constantemente: cerrando el círculo del aprendizaje. La razón es que el proceso cíclico, holístico o de relacionalidad implica el entendimiento entre los seres vivos que no dejamos de aprender. Y este proceso también implica a la investigación indígena en el sentido de comprender qué es, cómo se hace, en qué es diferente del quehacer investigativo dominante proveniente del Positivismo. Es así como cerrar el círculo implica un entendimiento de las formas, de los caminos y, en este caso, de las técnicas.

Las 4 R's propuestas para la decolonización en educación (Kirkness y Barnhardt, 2001) son aplicables en la investigación indígena: respeto, relevancia, reciprocidad y responsabilidad. Los mismos valores profundos entrelazan -haciendo gala de la relacionalidad- a las naciones originarias sobre la tierra, como muestran los estudios previos que sustentan este artículo, así como la observación participativa que me permitió participar del proceso investigativo desde la mirada indígena.

Aunque aún falta camino por recorrer para completar el círculo del aprendizaje en la investigación indígena, el camino es el propio, y eso marca una diferencia importante en la forma de hacer las cosas cuando se generan investigaciones en las comunidades originarias. Por todas partes del mundo los investigadores indígenas manifestamos tanto la misma epistemología como el mismo reclamo: sistematizar el conocimiento nativo para la recuperación del ser originario.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Antone, Eileen (1997) *In search of voice: A collaborative investigation on learning experiences of the Onyotaà:ka*. A thesis submitted in conformity with the requirements for the Degree of Doctor of Education. University of Toronto. Toronto, Ontario, Canada.

Battiste, Marie (2000) *Protecting Indigenous Knowledge and Heritage. A global change*. Purich's Aboriginal Issues Series. Saskatoon, Saskatchewan, Canadá. Consultado el 28 de enero de 2011 en Bora Laskin Law Library. Facultad de Leyes. Universidad de Toronto. Ontario, Canadá.

Cajete, Gregory (1994) *Look to the mountain. An ecology of indigenous education*. U.S.A.: Kivakí Press.

Cooper, Nancy (2006) *The Transformative Nature of Culture-based Literacy Provision in Native Literacy Programs*. A thesis submitted in conformity with the requirements for the degree of Master's of Arts Department of Adult Education and Counselling Psychology Ontario Institute for Studies in Education of the University of Toronto, Canada.

Corona Caraveo, Yolanda, y Graciela Quinteros Sciurano (2012) *Principios metodológicos para la investigación en culturas de tradición indígena*. México: Anuario de Investigación 2012. UAM Xochimilco.

Chan, Arienne (2021) *Storytelling, Culture, and Indigenous Methodology*. Chapter II. Consultado el 15 de abril de 2022 en <https://brill.com/view/book/9789004465916/BP000023.xml>.

Cházaro, Eva (2020). *Cómo terminar mi tesis cuando es cualitativa. Paso a paso*. México: Editorial Puente.

Cházaro, Eva (2014). *Integración del Modelo Pedagógico basado en la Sabiduría Nativa. Cerrando el círculo del aprendizaje*. Volumen II. México: Editorial Náhuatl.

Cházaro, Eva (2014a). *El concepto "Espacio Territorial" y la alfabetización desde la mirada nativa*. Volumen I. México: Editorial Náhuatl.

Chilisa, Bagele (2019) *Indigenous Research Methodologies*. África: Universidad de Botsuana. Segunda Edición. SAGE Publications Inc.

Easby, Angela (2016) *Indigenous Research Methodologies. Final Report*. Institute for Studies and Innovation in Community-University Engagement (ISICUE) University of Victoria, Canada.

Fernandez, Kepa (2016) *Paradigmas de investigación y pueblos indígenas del primer mundo: crítica cultural del trabajo social*. España: Revista Andaluza de Antropología.

Figueira, Patricia, y Paz Concha Elizalde (2019) *Desafiando la modernidad y sus cánones: experiencias de participación colectiva en el abordaje de la historia de los pueblos indígenas*. Revista TEFROS, Vol. 17, N° 1, artículos originales, enero-junio 2019: 58-75.

George, Priscilla (2011) *Entrevista realizada por la investigadora a Priscilla George, Ningwakwe Rainbow Woman, en First Nations House en la Universidad de Toronto, Canadá*, el 20 de enero.

Gwatkin-Higson, Patricia (2017) *What is the role of oral history and testimony in building our understanding of the past?* Australia: Emerging Scholars in Australian Indigenous Studies. An Student Journal from UTS ePRESS showcasing outstanding student Works

Hodson, John (2004). *Learning and Healing: A Wellness Pedagogy for Aboriginal Teacher Education*. Master Thesis. Brock University. St. Catherines. Ontario, Canadá.

Huntley, Jed (2021) *Searching for a better way: my journey into “two-eyed seeing” - Reflections on spiritual teachings from a saulteaux. Knowledge holder relevant to future Indigenous teachers*. A Thesis Submitted to the College of Graduate and Postdoctoral Studies In Partial Fulfillment of the Requirements For the Degree of Master of Education In the Department of Educational Foundations University of Saskatchewan, Saskatoon, Canada.

Huntley, Jed (1998). *Plants and Medicines: An aboriginal Way of Teaching*. In *As we see... Aboriginal Pedagogy*. Saskatoon. University Extension Press. Saskatchewan, Canada.

Indigenous Methodologies Research Guide (2021) Librería de la Universidad de British Columbia, Canadá. Consultado el 18 de abril de 2022 en <https://guides.library.ubc.ca/IndigResearch> .

Kirkness, Verna, y Ray Barnhardt (2001) *First Nations and Higher Education: The Four R's - Respect, Relevance, Reciprocity, Responsibility*. In *Knowledge Across Cultures: A Contribution to Dialogue Among Civilizations*. R. Hayoe and J. Pan. Hong Kong, eds., Comparative Education Research Centre, The University of Hong Kong.

Kovach, Margaret (2009) *Indigenous methodologies: Characteristics, conversations, and contexts*. Ontario, Canadá: University of Toronto Press.

Martínez, Miguel (2007) *La investigación cualitativa etnográfica en educación. Manual teórico-práctico*. México: Editorial Trillas.

McGregor, Deborah; Jean-Paul Restoule, y Rochelle Johnston (2018) *Indigenous Research. Theories, Practices, and Relationships*. Canadá: Canadian Scholars. CSP Books Inc.

Maykut, Pamela, y Richard Morhouse (2005) *Beginning Qualitative Research. A philosophic and practical guide*. London: The Falmer Press.

Peters, Wendy (2013) *Use of indigenous/Indigenist Research Methodologies*. Conference Paper. Seven Generations Center of Excellence in Native Behavioral Health. Consultado el 18 de abril de 2022 en <https://www.researchgate.net/publication/265728235> .

Pisi, Raquel (2008) *El simbolismo de las figuras circulares. Con un ejemplo del área andina*. Argentina: Universidad Nacional de Cuyo.

Ramírez, Nancy (2012) *La importancia de la tradición oral: El grupo Coyaima – Colombia*. Revista Científica Guillermo de Ockham, vol. 10, núm. 2, julio-diciembre, 2012, pp. 129-143. Universidad de San Buenaventura. Cali, Colombia

Sioui, Georges (1999) *Huron Wendat. The heritage of the circle*. Translated from the french by Jane Brierley. Canadá: UBC Press.

Smith, Linda (2016) *A decolonizar las metodologías. Investigación y pueblos indígenas*. Traducción de Kathryn Lehman. London: Zed Books. Segunda Edición. Chile: Santiago Lom Ediciones.

Snow, Kevin, *et.al* (2016) *Guiding principles for indigenous research practices*. U.S.A.: Action Research 2016, Vol. 14(4) 357–375

Todd, Naadli (2010) *Re-Conceptualizing Research: An Indigenous Perspective*. Canada: First People Child & Family Review. Volume 5, Number 1, 2010, p. 50-56

Villela, Samuel (s,f) *Cosmovisión Indígena*. México. Instituto Nacional de Antropología e Historia. Consultado el 19 de abril de 2022 en [https://www.nacionmulticultural.unam.mx/edespig/diagnostico_y_perspectivas/diversidad_etnica/1%20DIVERSIDAD%20ETNICA%20Y%20LINGUISTICA/4%20COSMOVISION%20INDIGENA/Estado%20del%20desarrollo%20\(Cap%2013\).pdf](https://www.nacionmulticultural.unam.mx/edespig/diagnostico_y_perspectivas/diversidad_etnica/1%20DIVERSIDAD%20ETNICA%20Y%20LINGUISTICA/4%20COSMOVISION%20INDIGENA/Estado%20del%20desarrollo%20(Cap%2013).pdf) .

Virtanen Pirjo, Kristiina; Pigga Keskitalo, y Torjer Olsen, (2021). *Indigenous Research Methodologies in Sámi and Global Contexts*. Volume II. Boston Brill Sense.

Wesley, Cinthya (2011) *Entrevista realizada por la investigadora a Cynthia Wesley-Esquimaux, en First Nations House en la Universidad de Toronto, Canadá, el 26 de enero*.

Wilson, Shawn (2008) *Research is Ceremony. Indigenous Research Methods*. Canadá: Fernwood Publishing. Halifax & Winnipeg.

Wulff, Dan (2010) *Unquestioned Answers: A Review of Research is Ceremony: Indigenous Research Methods*. Canadá: TQR. The Qualitative Report. Volume 15. Number 5.

RESEÑA A...

LAGUNAS, DAVID (2022) *DISLOCACIONES. ETNOGRAFÍAS Y ANTROPOLOGÍA EN IBEROAMÉRICA.* VALENCIA: TIRANT LO BLANCH

Cristina Oehmichen

Instituto de Investigaciones Antropológicas UNAM

Palabras clave: Reseña; Etnografía; Iberoamérica; México; España; Ensayos.

Keywords: Review; Ethnography; Ibero-America; Mexico; Spain; Essays.

Este libro hace honor a su nombre: “Dislocaciones”. Es la compilación de la obra de un investigador que desarrolla el oficio de antropólogo entre dos mundos: España y México. El autor parte de reconocer la influencia que recibió de la antropología mexicana en su formación, la que a su vez había beneficiado por la llegada grandes antropólogos españoles que arribaron a México a raíz del triunfo del franquismo en España. Lagunas hace un recorrido que alude a los vínculos académicos e institucionales que históricamente han sostenido las antropologías mexicana y española. Egresado de la Universitat de Barcelona, el autor llegó a México en el año 2000 y posteriormente ingreso a la Universidad de Sevilla, donde colabora como docente desde el año 2011.

Este libro, integrado por 20 ensayos y artículos académicos, condensa la experiencia del autor en México y en España. Es una obra que se puede leer como todos los libros, de principio a fin, pero también se puede avanzar por temas o seleccionar los artículos de interés para los lectores. Se trata de un libro agrupado en cuatro secciones temáticas y una miscelánea, que es útil tanto para la docencia como para la investigación. Si en pocas palabras se pudiera sintetizar esta obra, diremos que este es un libro que transita por las

movilidades, las fronteras y las relaciones de poder en los que se condensan más de 20 años de investigación antropológica, tanto en México como en España.

El libro abre con una primera parte, titulada “etnicidad y resistencia”, cuya sección agrupa trabajos en los que se refiere a la Otredad, tema clásico de la antropología, disciplina que nace de la necesidad de Occidente por conocer a otras culturas. Abre con el sugerente título de “La raza más desordenada del mundo: la dinámica del parentesco entre los Calós catalanes”. Se trata de un estudio etnográfico sobre un grupo gitano de origen ibérico. Los Calós han conformado un entramado de cultura romaní, un conjunto heterogéneo y disperso, difícil de comprender y reacio a ser clasificado en categorías generalizantes. Lagunas analiza la complejidad de las formas de organización social y la cultura de este importante grupo étnico europeo, a partir del análisis de las estructuras de parentesco, los sistemas de residencia, descendencia y alianza.

Más adelante y siguiendo en esa misma línea, analiza la construcción de las identidades y regímenes de circulación entre los romaníes españoles radicados en México y en Cataluña. Analiza la resistencia de los gitanos bajo el régimen franquista y su convivencia con una sociedad que, si bien se reclama multicultural, no deja de hacer señalamientos raciales discriminatorios. Cierra esta primera parte con una investigación con los Tepehuas e Huehuetla, un grupo étnico del centro de México, para hacer referencia a la influencia que tuvo en él Javier Marcos en el primer trabajo de campo que el autor llevó a cabo en México y las dificultades para acceder a la comprensión de este grupo étnico.

La segunda parte de este libro está dedicada a las “tecnologías del poder”. Desde un enfoque teórico que abreva de la antropología política, abre con un trabajo etnográfico en Real del Monte, un pueblo minero ubicado en el estado de Hidalgo, México. El autor se refiere a la cultura obrera desarrollada por quienes laboraron en las minas (ahora cerradas) pero que conservan una rica memoria sobre los saberes, los mitos y las realidades de lo que significaba vivir de la mina. ¿Cuál es la cultura obrera? se preguntaría el lector. La respuesta que le daría Antonio Gramsci sería: la cultura de los obreros del lugar, como sujetos socialmente situados en un momento histórico y social determinado. David Lagunas logra, bajo una perspectiva antropológica y etnográfica, captar algunos de los elementos más interesantes de la cultura minera. En el siguiente artículo, el autor hace un ejercicio poco usual en la antropología y en el medio académico, al analizar la conformación de cacicazgos y los ejercicios del poder al interior de una universidad. Es realmente una rareza estudiar el caciquismo en universidades, aunque todos los que laboramos en la academia de inmediato nos reconocemos en algunos pasajes, sobre todo por la manera en que se estructuran las relaciones de poder al interior de los recintos

universitarios. Lagunas tuvo la fortuna de contar con una experiencia enriquecedora como profesor –investigador en la Universidad Autónoma de Hidalgo, en México, lugar que le brindó la oportunidad de conocer la manera en que se estructuran las relaciones de poder. También tuvo la posibilidad de contar con un antecedente insuperable: el trabajo de Pierre Bourdieu en su *Homo Academicus* a partir de la teoría del campo.

Se incluye en esta sección un ensayo sobre los orígenes biológicos del poder. Para ello, estudia los procesos de socialización de la niñez y la manera en que se construye la noción y el ejercicio de la infancia, proceso que es entendido como “domesticación” toda vez que se lleva a cabo a través del ejercicio de poder legitimado por procesos culturales. Cierra con un artículo sobre la participación y el empoderamiento: estudios sobre minorías socioculturales y grupos sociales marginalizados. En este apartado, el autor recupera la discusión antropológica sobre el concepto de “empoderamiento” que ha tendido a ser muy utilizado por los gobiernos de la Unión Europea para integrar a la población que ha sido excluida y marginalizada, y abrir espacios de participación y gobernanza. Desde una perspectiva antropológica, hablar de “empoderamiento”, sin embargo, puede oscurecer el análisis si es utilizado como un concepto “comodín”. El autor recoge diferentes definiciones de este concepto, el cual habría que precisarse cuando sea utilizado en una investigación científica.

La tercera parte del libro, titulada “antropología política del turismo”, aborda la compleja problemática de la antropología del turismo, el cual involucra conceptos de cultura, poder e identidad que se imbrican en el análisis. Inicia con un tema difícil de abordar dadas las connotaciones éticas y políticas implicadas en la relación entre turismo y trabajo sexual. El turismo es una actividad que a menudo se identifica con el sexo, el cual puede ser mediado por un pago, como se da en el caso de la prostitución. Pero, por otro lado, no todo viaje turístico asociado con lo sexual está mediado por el pago. Los casos más extremos de este tipo de turismo se vinculan a la explotación sexual de mujeres y niños, temas que en este capítulo son puestos en relieve para mostrar la complejidad de la problemática y llamar a discutir desde una perspectiva antropológica para desbaratar los mitos y prejuicios.

El siguiente es un estudio sobre la peregrinación y el turismo. Se ha dicho que la peregrinación es una forma en que la población de escasos recursos accede a la experiencia del viaje. Desde esa perspectiva, la peregrinación podría verse como una forma de turismo, lo cual la distinguiría del turismo de masas. Sin embargo, David Lagunas va más allá y se pregunta si el viaje turístico es a la vez una experiencia religiosa para muchos turistas y viajeros. A continuación, cierra esta sección con un análisis sobre el discurso

en torno a la antropología del turismo. En este se hace un análisis sobre las problemáticas que enfrenta la antropología del turismo que invitan a la reflexión teórica y a repensar al turismo como un fenómeno global cada vez más presente en la sociedad contemporánea.

La cuarta sección de este libro está dedicada a la reflexión teórica y metodológica. Es un texto que puede ser de gran utilidad para la docencia. En él plantea algunas aportaciones y limitaciones de la corriente funcionalista, del enfoque marxista, procesualista y posmoderna. Diserta sobre los métodos y teorías antropológicas, para discutir el legado del funcionalismo, sus limitaciones teóricas y sus excesos etnográficos; otro más se refiere a lo híbrido y a las relaciones entre antropología y marxismo. Hace un pequeño recorrido sobre el uso académico del marxismo por la antropología, con autores como Thompson, Rey, Meillassoux, Palerm, Warman, Harris, Godelier y otros.

Analiza también la cultura y cognición, aportaciones para el estudio de la mente humana y aborda el estudio antropológico de la posmodernidad y la teoría crítica. Hace referencia a la antropología cognitiva. Señala que, si bien la antropología ha despreciado los posibles aportes de la psicología en el estudio de la mente humana, el estudio de la cognición y su imbricación en el estudio de la cultura han estado presente desde los textos de Boas y Tylor, quienes buscaban analizar la mente y el pensamiento de los pueblos “primitivos”. Recupera la perspectiva sobre la cognición de diversos autores, en un ejercicio de síntesis sobre los estudios antropológicos relacionados con la cultura y la mente humana. En seguida se presenta un ensayo sobre la antropología y el debate posmoderno en el que ha estado involucrada la antropología en las últimas décadas. Para ello recupera algunos pasajes de Derrida, quien ve la posibilidad de de-constituir los discursos hegemónicos.

En la quinta y última sección presenta textos de temas diversos. En “Nepantlismo, máscaras y disimulo en la construcción de la mexicanidad” analiza el discurso de la mexicanidad en donde el disimulo, la máscara y el “nepantlismo” expresan determinadas lógicas que constituyen el *ethos* de la sociedad mexicana. Es un tema polémico porque seguramente muchos no compartirán las consideraciones del autor. Finalmente, el libro cierra con reflexiones en torno a la obra de dos grandes antropólogos: el francés Marc Augé y el catalán Claudio Esteva Fabregat. David Lagunas dialoga con ambos autores en torno a distintos temas de interés antropológico, tales como el espacio, desterritorialización o la inmigración.