

N27

DICIEMBRE 2024



VEMOS COMO PENSAMOS¹ PENSAR LA MIRADA: VISUALISMO, OBSERVACION ETNOGRÁFICA Y EPISTEMOLOGÍA FEMINISTA

WE SEE AS WE THINK^{2} THINKING THE GAZE: VISUALISM, ETHNOGRAPHIC OBSERVATION AND FEMINIST EPISTEMOLOGY*

Lourdes Méndez

Universidad del País Vasco

Euskal Herriko Unibertsitatea

RESUMEN

La antropología, que considera la observación como su método y técnica constitutiva, elude reflexionar sobre la mirada. Eso permite obviar la incidencia del visualismo en la descripción etnográfica, sea esta textual o visual, y en la construcción del conocimiento antropológico. El visualismo erige al ojo en el órgano por excelencia para captar el mundo, objetivarlo y representarlo. Las teóricas feministas desvelarán las consecuencias epistemológicas y políticas de que ese ojo que mira y que, a partir de su mirada, produce representaciones canónicas sobre el mundo y sobre los Otros, haya sido el de un sujeto masculino occidental.

Palabras clave: Mirada; Acto de mirada; Visualismo; Observación etnográfica; Epistemología feminista.

1. Para la elaboración de este artículo se ha contado con el apoyo del Proyecto Reproducción biológica, Reproducción Social y Esfera Pública (PID2020-115079RB-I) financiado por el MCIN/AEI/10.13039/501100011033.

2.* This article was written with the support of the Biological Reproduction, Social Reproduction and the Public Sphere Project (PID2020-115079RB-I) funded by the MCIN/AEI/10.13039/501100011033.

ABSTRACT

Anthropology, which considers observation as its constitutive method and technique, avoids reflecting on the gaze. This makes possible to ignore the impact of visualism in ethnographic description, whether textual or visual, and in the construction of anthropological knowledge. Visualism establishes the eye as the organ par excellence for capturing the world, objectifying and representing it. Feminist theorists will unveil the epistemological and political consequences of the fact that the eye that looks and that, from its gaze, produces canonical representations about the World and about the Other, has been that of a Western male subject.

Keywords: Gaze; Act of looking; Visualism; Ethnographic observation; Feminist epistemology

“El lenguaje, la más humana de las invenciones, posibilita algo que, en principio, no debería ser posible. Permite que todos nosotros, incluso los ciegos de nacimiento, veamos con los ojos de otro”

Oliver Sacks

INTRODUCCION

Cuando leemos descripciones etnográficas, cuando miramos las fotografías que las pueblan, ¿no estamos viendo a través de los ojos de otro? Omnipresente en la antropología a través de su método y técnica constitutiva, la observación, la mirada refracta el análisis e impide dar cuenta de dos de sus principales efectos. El primero, epistemológico, afecta a la construcción del conocimiento. El segundo, político, concierne a sujetos sexuados que ven (acto de percepción), y que, con diferentes objetivos, son mirados (acto de voluntad), por otros. Para pensar la mirada hay que considerar sus dos vertientes, la física y la cultural. La física requiere recordar que, aunque nuestro mundo físico es tridimensional, la mirada produce representaciones bidimensionales que crean una ilusión óptica de tridimensionalidad. La cultural obliga a reconocer que existe “una organización social de las percepciones que nos impide remarcar, reconocer o utilizar multitud de aspectos del mundo que nos rodea” (Christian, 1998: 20). Y, para reflexionar sobre el vínculo entre mirada y conocimiento, hay que ser conscientes de que “el conocimiento, la explicación, nunca se adecuaba completamente a la visión [...] Lo que sabemos o lo que creemos afecta al modo en el que vemos las cosas [...] Solamente vemos aquello que miramos. Y mirar es un acto voluntario” (Berger, 2000: 13-4). Ese entramado en el que se entretienen el lenguaje y la mirada, el mirar y el representar, los sujetos que ven, y los que son mirados,

observados y representados es constitutivo, entre otros conocimientos, del antropológico. Lo que significa que es producto de una tradición empírica que “descansa sobre una teoría del conocimiento que anima a la cuantificación y a la representación bajo forma de diagramas de tal modo que, la capacidad de ‘visualizar’ una cultura o una sociedad, casi significa comprenderla” (Fabian, 2006: 175). El adverbio ‘casi’ introduce un resquicio entre el ver y el comprender y apunta hacia algo básico para la antropología, a saber, a que “sin técnica de observación, sin estrategia del ojo, sin pragmática de la visión, el otro no puede aparecer ni ser objeto de un saber” (Affergan, 1987: 137).

Si la pragmática estudia los usos del lenguaje atendiendo a la relación entre enunciado, contexto e interlocutores, una pragmática de la visión estudiaría lo que denominaré ‘actos de mirada’ como John L. Austin estudió los de habla. Hecha suya por algunas antropólogas en los sesenta -entre ellas la feminista Michelle Rosaldo- su teoría sobre los actos de habla y su idea de pensar el lenguaje en términos de acción permitió, por vez primera, dar cuenta de las palabras de las mujeres (De Salvador, 2022) en diferentes contextos etnográficos.

Pero lo que es cierto para la lengua no lo es para la mirada, a pesar de que está tan reglamentada como aquella y de que, en todas las sociedades, se constata que “un hombre es aquel cuya mirada puede posarse sobre todo, incluidas las mujeres, mientras que las mujeres son aquellas cuya mirada sólo puede posarse sobre pocas cosas y, en todo caso, jamás libremente sobre los hombres” (Héritier, 2004: 93). Para Françoise Héritier las mujeres son un Otro³ al que “se le negará la mirada. La mirada del Otro carece de importancia” (*ibidem*: 97). Y cuando al Otro se le niega la mirada, las representaciones que le conciernen, visuales u otras, corren a cargo de quienes, tras habérsela negado, les miran desde una convención visual, la de la perspectiva, en la que es imposible la reciprocidad. Esa convención, que “lo centra todo en el ojo del observador [...] hace del ojo el centro del mundo visible [...] y lo ordena en función del espectador” (Berger, 2000: 23). Del espectador en el caso de las artes visuales, del observador en el caso de la etnografía. Si las ciencias sociales saben que “sea cual sea el ‘hecho social’, está tejido de miradas cruzadas en su estructura misma” (Nahoum-Grappe, 1998: 70), ¿por qué evitan construir la mirada como objeto de estudio? A mi entender porque exigiría replantear las bases epistemológicas de unas disciplinas que “sea cual sea la escala del trabajo, nunca estudian los detalles en sí mismos [...] Buscando lo común, lo compartido, lo coherente, pierden el fenómeno que se supone que deben estudiar” (Pielt, 2020: 10). Porque los actos de mirada se llevan a cabo en un contexto, porque proporcionan datos relevantes

3. El problema estaría ligado a la noción de persona y al cuerpo. Dado que a las mujeres no se les reconoce el derecho a gestionar sus cuerpos, no se les considera como personas del mismo modo en que lo son los hombres. En ese sentido, serían esa Mujer como Otro teorizada por Simone de Beauvoir en *El segundo sexo*.

sobre las relaciones sociales entre los sexos, porque observarlos permitiría perfilar una pragmática feminista de la visión, en los trabajos de campo habría que examinar “los lazos entre jerarquías sociales, posiciones de dominación e intercambio dramático de miradas” (Nahoum-Grappe, 1998: 78). Pero una cosa son los actos de mirada, y otra la mirada.

Como punto de partida para pensar la mirada retendré lo que a principios de los ochenta el antropólogo Johannes Fabian denominó ‘visualismo’, corriente constitutiva del pensamiento occidental que parte del supuesto de que el más noble de los sentidos es el de la vista. El ojo se erigirá así en el órgano por excelencia para aprehender el mundo, objetivarlo y representarlo. El visualismo estructura todas las disciplinas y, en el caso de la antropología, afecta de lleno a la práctica de la observación, a la descripción etnográfica, y a la producción visual -gráficos, dibujos, fotografías, films- que tiene lugar durante el trabajo de campo. Si, además, queremos pensar la mirada desde el feminismo, hay que añadir que hasta fechas muy recientes el ojo que miraba, el que construía el mundo y lo objetivaba, el que producía las representaciones artísticas y científicas canónicas sobre el Otro, era el de un sujeto masculino occidental (Mulvey, 1975; Haraway, 1995) que consideraba que su sexo, raza/etnicidad o clase no afectaban a sus producciones, fueran estas científicas o artísticas. Aunque las problemáticas enunciadas se expresan de forma específica en cada disciplina considero que para abordarlas, y como mínimo, hay que distinguir el mirar, siempre relacional, y la mirada, esa visión unilateral, subjetiva pero que se pretende objetivadora, “que niega la mirada mutua, el reconocimiento de sujeto a sujeto” (Kaplan, 1997: 54). La distinción es básica para, tras visibilizar los múltiples Otros a los que se les sigue negando la mirada y la interlocución (Chauvier, 2017), enfrentarse al reto epistemológico y político de pensar la mirada en clave feminista.

1. TECNIFICAR LA OBSERVACIÓN SIN PENSAR NI LA MIRADA NI LA INTERLOCUCIÓN

“Está muy extendida la opinión de que si a uno le interesa lo visual, su interés ha de limitarse a una *técnica* de tratar lo visual [...] Y lo que se olvida -como todas las cuestiones esenciales en una cultura positivista- es el significado y el enigma de la propia visualidad”

John Berger

A principios de los años cincuenta del siglo XX, en su *Observaciones sobre los colores*, escribía Ludwig Wittgenstein que observar no era lo mismo que mirar o que ver, y que observamos para ver aquello que no veríamos si no lo observáramos. Si se tiene eso en cuenta, es el ejercicio técnico de observar el que permite ver y lo hace hasta tal punto que “no sólo no se ve todo, sino que a menudo no puede verse sistemáticamente más que lo que se ha decidido observar” (Affergan, 1987: 146). La decisión consciente de observar

que orienta los actos de mirada durante el trabajo de campo oculta que “la duración paciente de la mirada no es equivalente a la decorticación científicista de la observación” (*ibidem*: 156). Así mismo, cuando en las etnografías se asocian esos productos culturales que son las imágenes textuales (descripciones) y visuales (dibujos, fotografías, films), con sus referentes empíricos, la asociación se lleva a cabo a través del prisma de tradiciones histórico-culturales que distinguen entre el ver y el mirar. Y también a través del de una epistemología clásica que, desde Platón, considera que lo que el ojo ve permite construir un conocimiento objetivo del mundo. Consideración esta asumida por la antropología en sus corrientes más positivistas y empiristas, del evolucionismo al funcionalismo, y pasando por el particularismo y el funcional estructuralismo. En una disciplina atravesada por la centralidad concedida a la visión y empeñada, desde Malinowski, en captar el ‘punto de vista nativo’, esa epistemología condujo a diseñar guías y manuales de etnografía -como los de Marcel Mauss o Georges Murdock, recomendados, generación tras generación, al alumnado de antropología- que establecían lo que los observadores debían mirar, y cómo debían hacerlo. Su finalidad era la de erradicar la subjetividad de quien miraba ya que, creían, ese era el escollo para que pudiera construirse un conocimiento objetivo sobre el Hombre. Asumiendo esa ficción que promulga que tecnificar la observación garantiza la objetividad y erradica la subjetividad, la antropología elaborará un sistema de representación lingüístico y visual, es decir, un régimen icónico⁴, en el que las imágenes -dibujos, fotografías, pinturas, films- plasman un modo de ver específico. Lo que lo caracteriza no es la relación entre realidades observadas e imágenes, sino la forma particular en la que esas imágenes pretenden dar cuenta de lo observado. En ese régimen icónico, la alteridad está omnipresente. Tanto es así que puede decirse que “existe una mirada antropológica que [...] en cierto modo, construye la alteridad” (Affergan, 1987: 148). Una mirada hacedora de alteridad que tanto las fotografías o las películas realizadas durante el trabajo de campo, como las descripciones etnográficas, objetivan, materializan, legitiman y difunden.

Para Chauvier (2017) cuatro monografías clásicas que forman parte del canon antropológico, *Los argonautas del Pacífico occidental* (Malinowski), *Dios de Agua* (Griaule), *Tristes Trópicos* (Lévi-Strauss) y *La producción de grandes hombres* (Godelier), se construyeron quitándoles a los observados el estatus de interlocutores. Aunque la estrategia utilizada por cada antropólogo para hacerlo difiere, el resultado final sería la

4. En los noventa se produjo un debate sobre el ‘giro pictorial’ de Mitchell, muy influyente en la segunda ola de una antropología visual que había iniciado su andadura a finales de los sesenta; y el ‘icónico’ de Boehm. Ambos giros abren nuevas vías para investigar sobre las imágenes. En el caso del primero se parte de que estamos pasando de una cultura de las palabras a una de las imágenes, lo que condiciona nuestras formas de aproximarnos a la realidad y nuestras formas de comunicación. Desde el segundo se incide en que esa transformación requiere pensar las condiciones del conocimiento y se insiste en que cualquier ciencia debería reflexionar sobre qué condiciones lo hacen posible.

‘desinterlocución’⁵. Siguiendo a Fabian -no en lo referido al ‘visualismo’ sino en lo relativo al tiempo-, Chauvier propone pensar el tiempo que observador y observado comparten durante los trabajos de campo como “situaciones de comunicación que ponen en escena a interlocutores que juegan roles cuyos efectos casi siempre son políticos” (Chauvier, 2017: 70). Para él, habría que volver a una pragmática del lenguaje, lo que significaría dar cuenta de los ‘actos de habla’ “propios a todo intercambio lingüístico entre interlocutores” (*ibidem*: 75); ‘actos de habla’ que se producen en el contexto del trabajo de campo, atendiendo a las disonancias, es decir, a las situaciones de anomalía comunicacional. ¿Qué sucedería, epistemológicamente, si a los actos de habla se les sumasen los de mirada, es decir, si a la pragmática del lenguaje se le añadiera la de la visión? Los primeros desarrollos de la denominada antropología visual⁶ (Collier y Collier, 1967; Hockings, 1975; De France, 1979) no permiten responder a esa pregunta. Podría creerse que, en los noventa, gracias al ‘giro visual’ que afectó a la disciplina, y a las denuncias que sujetos minorizados por su sexo, raza u orientación sexual hacían sobre cómo habían sido pensados y representados (Méndez, 2019), la antropología -incluida la visual- aprovecharía para plantear “las condiciones de un saber de la mirada” (Affergan, 1987: 156). Pero no sólo no lo hizo sino que, pasando por alto la pragmática de la visión, propuso sus representaciones visuales -en especial las filmicas- como alternativas a la descripción etnográfica. Tendríamos así una etnografía textual (las monografías), y una etnografía visual (las películas). Desde la antropología visual se ha reflexionado sobre el etnógrafo-cineasta y la cámara (Rouch, 1975), sobre el uso de las tecnologías audiovisuales para construir conocimiento, sobre las imágenes y el montaje, sobre cómo recoger datos visuales (Ardévol, 1998; Buxó y de Miguel, 1999; MacDougall, 2004; Belting, 2009; Banks, 2010). Desde mi punto de vista el problema reside en que al seleccionar la imagen -y no la mirada- como objeto de estudio, al no ahondar en las consecuencias epistemológicas de la naturalización del ver y del mirar, al no reflexionar sobre los resultados del haber tecnificado la observación, la antropología visual no ha contrarrestado, como Fabian esperaba que hiciera, “los efectos limitativos del visualismo sobre una teoría del conocimiento” (Fabian, 2006: 199).

Si el visualismo tiene efectos sobre el conocimiento, y sobre las descripciones etnográficas, también los tiene sobre las representaciones -dibujos, pinturas, fotografías, documentales, films- ya que, de hecho y como parte del quehacer etnográfico, “el uso de la fotografía como ‘representación descriptiva’ asumirá la presencia de un ‘comentario

5. La ‘desinterlocución’ se produce mediante cuatro estrategias en las que el informante deviene Testigo Muestra en *Los Argonautas...*; Testigo Seleccionado en *Dios de Agua*; Testigo Estructurante en *Tristes Trópicos* y Testigo Significante en *La producción de grandes hombres*.

6. Aunque desde sus orígenes la antropología ha producido numeroso material visual, la antropología visual emerge a mediados de los sesenta del siglo XX. Para algunos autores la denominación plantea problemas ya que aísla una única facultad sensorial, la vista, a pesar de que muchas de sus producciones son audiovisuales.

descriptivo' para identificar el objeto o la situación representada, e indicar el modo de empleo de esa representación" (Sperber, 1982: 18). Esa suele ser la habitual función de los pies de foto que ilustran las monografías. Además de no contrarrestar los efectos del visualismo, y quizás como consecuencia de haber asumido una reflexividad no epistémica en la práctica de la autoetnografía y de la etnografía visual, en estos últimos años algunos antropólogos visuales proponen redefinir el trabajo de campo "como *image-work* (trabajo con imágenes)" (Andrade y Elhaik, 2018: 3), y afirman que el comisariado "de las imágenes surge como un sustituto posible, entre otros, del método comparativo" (*ibidem*: 3). Tres décadas separan la propuesta del artista como etnógrafo, formulada en el campo del arte contemporáneo (Foster, 1995), de la del antropólogo como comisario de exposiciones en las que exhibiría *images-work*. Todo un programa que no ayuda a pensar la mirada (Méndez, 2023), y que obvia que hablar de método requiere formular los principios teóricos que lo constituyen como tal. Lejos queda la exigencia del antropólogo visual Jay Ruby, que mediados los setenta, en *Is an Ethnographic Film a Filmic Ethnography?*, afirmaba que la reflexividad era una necesidad científica que exigía exponer la metodología utilizada. Tampoco piensan la mirada quienes defienden una "etnografía sensorial feminista" que sería

"un enfoque metodológico y político que se aparta sin reparos de la tradición de observación del cine etnográfico [...] Esta praxis se basa en los puntos fuertes de los métodos cinematográficos feministas y decoloniales [...], y trata de construir mundos sensoriales que reflejen las experiencias corporales tanto del cineasta como de los 'sujetos' de la película" (Guzman y Hong, 2023: 184).

El tiempo dirá a dónde conduce el 'image-work' y la 'etnografía sensorial feminista' pero hoy por hoy ambas prácticas, y las representaciones visuales que generan, están más cerca del arte contemporáneo y de la *performance*, que del propósito de construir conocimiento desde una disciplina cuya metodología rechazan aunque sigan utilizando, al menos en parte, su terminología. Terminología a la que, sin ser ni etnógrafos ni antropólogos, también recurren algunos comisarios de arte contemporáneo, y algunos directores y directoras de museos, para justificar proyectos expositivos atentos a la decolonialidad y respetuosos de la diversidad. Esta situación, que lejos de ser ajena al visualismo, lo incrementa, contribuye desde hace al menos dos décadas, a la estetización de las luchas políticas de los sujetos históricamente minorizados. Como he indicado, para Fabian las descripciones etnográficas están filtradas por el visualismo, siendo este una forma de conocimiento que

"puede ponerse directamente en relación con la hegemonía política de un grupo de edad, de una clase o de una sociedad sobre otra. [...] (*Al definir la etnografía*) esencialmente como una actividad visual y espacial, [...] se trataba de hecho de

establecer relaciones de poder entre las sociedades que envían investigadores de campo, y las que constituyen ese campo” (Fabian, 2006: 197-8).

Si aceptamos que el visualismo es una forma de conocimiento, habría que dar cuenta de cuáles son las estructuras de la mirada sobre las que se ha construido puesto que, necesariamente, también afectarán a los ‘actos de mirada’. Y, si en el contexto del trabajo de campo se atendiera a dichos actos, habría que plantearse cómo dejar constancia de que lo que se mira es la relación entre las cosas que se miran, y quien las mira. Para contrarrestar el visualismo habría que insistir en que solemos confundir la realidad y lo visible, olvidando que lo visible es ese conjunto de imágenes que el ojo humano crea cuando mira. Pero hay más, y más grave. ¿Por qué ni la sensibilidad de Johannes Fabian ante el visualismo, ni la de Eric Chauvier ante la desinterlocución, ni la de Francis Affergan ante la alteridad, les llevan a retener analíticamente que el sujeto que mira, al igual que el que es mirado, y al igual que el que produce conocimiento, es un sujeto sexuado? Los tres pasan por alto el carácter estructural de la variable sexo, y el impacto de la valencia diferencial de los sexos (Héritier, 1996) sobre los actos de mirada y sobre la construcción de conocimiento. Como acaba de verse para Fabian dentro de cada sociedad, y como forma de conocimiento, el visualismo podría relacionarse con la hegemonía política de grupos de edad o de clase. Y, entre sociedades, tendría que ver o con la hegemonía política de una sociedad sobre otra, o con las relaciones de poder entre las sociedades de origen de quien investiga, y las de quienes son investigados. Lo que no se planteó es que el visualismo, como forma de conocimiento, también había que relacionarlo con la hegemonía política de una ‘clase/sexo’ (Delphy, 1970) sobre otra. Dicho llanamente, salvo para algunas autoras feministas, visualismo, desinterlocución y alteridad se plantean en abstracto y como ajenas al sexo -que no a la raza o a la etnicidad- del sujeto que mira, que es mirado, o que produce conocimiento. Antes de esbozar esa problemática que nos llevará a transitar por las rutas de una posible epistemología feminista de la mirada propongo, siguiendo a dos antropólogos, que nos acerquemos a cómo usaron un instrumento que detiene el tiempo.

2. PARAPETADOS TRAS LA CAMARA

“Bateson: Me preguntaba sobre el hecho de mirar a través de una cámara

Mead: Tú siempre usabas la cámara para hacer fotos (no para mirar)”

El exergo con el que inicio este epígrafe está extraído de una conversación que ambos antropólogos mantuvieron en 1977 sobre el uso de la cámara fotográfica en antropología⁷. Bateson y Mead están en desacuerdo, entre otras cuestiones, en que mientras que para el primero el registro fotográfico tiene que ser una forma de arte, para la segunda eso significaría alterar la realidad captada. A lo largo de la conversación se van perfilando las posiciones de cada uno sobre la diferencia entre arte y ciencia y, al final, pasando de la fotografía al cine, Mead menciona *Dead Birds*, un documental de 1963 sobre los Dani de Nueva Guinea y hace la siguiente reflexión: “Yo ya sabía eso, lo había leído, pero no significó nada para mí hasta que vi esas imágenes”. Lo que ya sabía era que las mujeres, desde niñas, se cortaban una falange por cada muerto y que, llegadas a la edad adulta, en vez de manos tenían muñones. Reconoce Mead que saberlo a través de la lectura no había significado nada para ella, que fue el impacto sensorial que le causaron las imágenes filmadas⁸ el que le hizo ser consciente del significado de una práctica cultural y de sus consecuencias para las mujeres Dani, y para los hombres, al menos en lo referido a la división sexual del trabajo. ¿Conocimiento frente a emoción? ¿Texto frente a imagen? ¿Mirar o fotografiar? Si la fotografía se impuso “como un ‘lenguaje natural’ fue porque la selección que opera en el mundo sensible está absolutamente de acuerdo, en su lógica, con la representación del mundo que se impuso en Europa después del quattrocento” (Bourdieu, 2003: 135-6). Una representación relacionada con la mirada en la que la cámara fotográfica sería una especie de prótesis, que complementa al ojo físico. Pero hay un problema. Como las fotografías no son un “registro mecánico [...] el modo de ver del fotógrafo se refleja en su elección del tema” (Berger, 2000: 16). Y volvemos así a lo fundamental, a lo que se nos escapa constantemente, a la mirada. A través de dos ejemplos tomaremos conciencia de cómo dos antropólogos usaron la cámara no para mirar, sino para hacer fotos. Claude Lévi-Strauss y Pierre Bourdieu. Dos antropólogos, dos trabajos de campo, dos posiciones teóricas desde las que mirar y comprender el mundo, dos miradas que, orientadas por esas posiciones, se materializarán en fotografías que, salvo las incorporadas a sus monografías, permanecerán en sus archivos personales. Las fotografías de Lévi-Strauss se realizaron en los años treinta, momento en el que en antropología, en lo relativo a lo visual, coexistían dos visiones, la positivista y la

7. Publicada en el vol.4 nº2 de *Studies in the Anthropology of Visual Communication*, y reproducida en Naranjo, Juan (2006). Ver referencias bibliográficas.

8. Obsérvese que, con el ejemplo al que alude, Mead pasa de argumentar sobre la imagen fija producto del ojo de un observador-fotógrafo, a referirse a la imagen filmada producto del ojo de un observador-cineasta. Es esta última la que le impacta, es decir, es el movimiento, la secuencialidad que establece el ojo del observador tras la cámara. Para pensar la mirada y sus consecuencias epistemológicas, para pensar el ojo tras la cámara, hay que diferenciar fotografía y cine. En los dos ejemplos seleccionados, sólo retengo la fotografía.

romántica; las de Bourdieu treinta años después, cuando a esas dos visiones se le había sumado otra, la racional, constituyendo la fotografía “una imagen indiciaria diferente el icono (representación por semejanza) y del símbolo (representación por convención)” (Piette, 2007: 25)⁹.

Habían transcurrido sesenta años desde su trabajo de campo en Brasil cuando Claude Lévi-Strauss aceptó que el Museo del Quai Branly organizara en 1994 la exposición *Saudades do Brasil* en la que se expuso parte del material visual que él había producido en los años los treinta¹⁰. Casi diez años después, en 2003, en el Museo árabe de París, otra exposición reunió parte de las fotografías realizadas por Pierre Bourdieu entre 1958 y 1961 durante su trabajo de campo en una Argelia en plena guerra anticolonial. Cuenta Lévi-Strauss que, cuando abrió las cajas en las que conservaba fotografías y películas, el olor que se desprendía de ellas le hizo recordar vivencias de su trabajo de campo. Algo que no le sucedió al mirar las fotografías de nambikwaras que conoció, quizás porque toda fotografía “separada de su contexto, se convierte en un objeto muerto” (Berger, 2024: 61), o quizás porque recordaba que durante su trabajo de campo se “sentía culpable por tener siempre el ojo pegado al visor en lugar de mirar e intentar comprender lo que sucedía a mi alrededor” (Lévi-Strauss, 1994: 23). Con esta confesión, el antropólogo estructuralista hace emerger varias problemáticas: ¿tener el ojo pegado al visor de una cámara impide mirar e intentar comprender? ¿Hasta qué punto la cámara cambia el modo de ver? Para Lévi-Strauss, volver a mirar sus fotografías le dejó “una sensación de vacío, me hacen notar la falta de lo que el objetivo es fundamentalmente incapaz de captar” (*ibidem*: 7). Y, situándonos como receptores de esas fotografías, ¿afecta la automaticidad de la cámara al cómo las experimentamos? Para Roland Barthes (1980), el significado de las imágenes lo construye quien las mira porque lo específico de la fotografía sería el *punctum*, término que alude a rasgos presentes en una foto que, ni han sido intencionados, ni ha controlado el fotógrafo. En la fotografía etnográfica la complejidad “de una situación aparece en la congestión de la imagen: pequeños gestos secundarios, intrusiones... En definitiva, el *punctum*, lo particular sobre un fondo de generalidad y los rastros de lo potencial y lo invisible” (Piette, 2007: 25). Así, el *punctum* lo constituyen detalles presentes en las imágenes plasmadas por una cámara que capta el mundo de forma automática, una cámara que detiene -a la par que representa- el tiempo en un momento preciso. Esos detalles provocan respuestas en quienes miran las fotografías (emoción, memoración)

9. Piette cita *Écrits sur le signe* (Peirce, 1978) para quien “un índice no afirma nada, sólo dice: ‘ahí’. Se apropia, por así decirlo, de vuestros ojos y les obliga a mirar un objeto particular, y eso es todo” (Peirce, 1978: 144).

10. En 1994, con ocasión de la inauguración de la exposición *Saudades do Brasil*, Lévi-Strauss concedió una entrevista a Antoine de Gaudemar del periódico *Libération*. En ella afirmó que la fotografía era esencialmente engañosa ya que interrumpía el flujo del tiempo. De las más de 3000 fotografías que hizo durante su trabajo de campo, en *Tristes Trópicos* figuran 63 y en *Saudades do Brasil* se mostraron 176.

pero, advierte Barthes, para permitir esas respuestas, esos efectos, el receptor debe rechazar todo conocimiento, rechazar el *studium*, es decir, la posibilidad de extraer de esas fotografías significados culturales, históricos o sociales que requerirían aplicarles un análisis semiótico o de otro tipo. Pero ese rechazo es imposible ya que, en cuanto pasa por el lenguaje, el *punctum* se transforma en *studium*. Y el ojo de la mente pasa por el lenguaje.

Las fotografías que vemos al ojear *Tristes Trópicos*, más allá de ser testimonio de que Lévi-Strauss estuvo en Brasil y retrató a nambikwaras, bororos y caduveos ¿construyen conocimiento antropológico o imágenes de la alteridad? Hasta qué punto, sin que pueda evitarse, toda fotografía remite al “acto particular de un observador-fotógrafo que impide pensar la imagen al margen de su relación con él” (Piett, 2007: 24). Y, parafraseando a Dan Sperber, esas representaciones descriptivas ¿necesitan de pies de foto textuales que objetiven la situación captada por la cámara? Todo parece indicar que sí, ya que todas van acompañadas de breves textos. Si el antropólogo estructuralista ha permitido plantear algunas cuestiones, Bourdieu ayuda a enunciar otras. En una larga entrevista concedida a Franz Schultheis, uno de los comisarios de la exposición *Pierre Bourdieu. Imágenes de Argelia*, a la pregunta de si pensaba utilizar sistemáticamente la fotografía durante su estancia, responde que durante su trabajo de campo fotografiaba “para poder recordar, para poder describir después, o fotografiaba objetos que no me podía llevar. En otros casos, era una forma de mirar. [...] Para mí, era una forma de intensificar la mirada, miraba mucho mejor” (Schultheis y Frisinghelli, 2011: 25-6). Reconoce que, en el difícil contexto en el que realizó su observación etnográfica, aunque muy conmovido por lo que veía, “mantenía una distancia de observador que se manifestaba en el hecho de hacer fotografías. [...] Registraba el desastre y, al mismo tiempo, con una especie de irresponsabilidad [...] pensaba estudiar todo aquello con las técnicas de las que disponía” (*ibidem*: 35-7). Y concluye:

“La fotografía es, en efecto, una manifestación de la distancia del observador que registra y que no olvida lo que registra [...] pero supone también toda la proximidad del familiar, atento y sensible a los detalles imperceptibles que la familiaridad le permite y le impulsa a captar e interpretar sobre el terreno [...] a todo eso infinitamente pequeño de la práctica que escapa a menudo al etnólogo más atento” (*ibidem*: 49-50).

Más allá del habitual y consentido uso de las imágenes fotográficas y/o filmicas como prueba y como ayuda memorística, más allá también de esa familiaridad que hace posible captar los pequeños detalles, si la cámara, y el ojo pegado al visor, protege la sensibilidad es porque funciona como un escudo que mantiene a distancia una mirada que, siempre, es relacional. Tú miras, y los otros te miran. Además, lo que la cámara hace, “y el ojo

no puede hacer nunca por sí mismo, es fijar la apariencia del acontecimiento. Extrae la apariencia de este del flujo de otras apariencias y lo conserva (Berger, 2024: 56). Las fotografías que acompañan las etnografías están destinadas a probar la veracidad de un trabajo de campo realizado siguiendo las reglas del arte (Mauuarin, 2022). A medida de que transcurre el tiempo, las fotografías etnográficas se perciben socialmente como históricas y acaban siendo donadas a archivos públicos, a museos o, como se ha visto, expuestas. En cualquiera de esas eventualidades, la interpretación de quienes acceden a ellas estará mediatizada por cómo han variado las convenciones visuales sobre la representación, y por el conocimiento etno-antropológico sobre lo representado. Esas fotografías, que paralizan los acontecimientos, que son las muletas de la memoria de quienes las han hecho, crean un poderoso régimen icónico plagado de imágenes de la alteridad (Naranjo, 2006) encarnadas tanto en personas, como en tradiciones, costumbres, fiestas o rituales. Esas fotografías fueron realizadas sin que quienes las hicieron reflexionaran sobre la mirada; sin que se detuvieran a pensar sobre un régimen icónico en el que objetividad y transparencia juegan un papel central; sin que se pararan a pensar que las fotografías captan momentos únicos a partir de un punto de vista -el de quien se parapeta tras la cámara- y que elimina de su campo visual todo aquello que, al no observarlo, no ve. Pero no es necesario disponer de una cámara para borrar a alguien de un campo visual, basta con mirarlo como Otro, y con describirlo -etnográfica y visualmente- como tal. Es lo que sucederá con el Otro mujer hasta que, en la década de los setenta del pasado siglo, al amparo de la tercera ola del movimiento feminista, la antropología feminista inicie su andadura¹¹.

3. PENSAR LA MIRADA..., CON MUCHAS OTRAS

“Con muchas otras feministas, quiero luchar por una doctrina y una práctica de la objetividad [...] que trate de transformar los sistemas del conocimiento y las maneras de mirar”

Donna Haraway

Luchar por una práctica de la objetividad que transforme el conocimiento y las formas de mirar. Emprendida hace más de medio siglo por algunas teóricas y militantes feministas, proseguir esa lucha es hoy más necesario que nunca. ¿Por qué? Al menos por dos motivos. Porque debemos recuperar la práctica de la objetividad como clave para cambiar el conocimiento y la mirada, una práctica que parece haber sido fagocitada por el posmodernismo, el giro lingüístico, el visual y el pictórico. Y porque debemos combatir las consecuencias epistemológicas y políticas que tuvo el cuestionamiento de la categoría

11. Lo que es cierto para la antropología, también lo es para la sociología, la filosofía o la historia del arte. Se trata de un esfuerzo feminista, epistemológico y político, que afectó a múltiples disciplinas, que tuvo lugar a ambos lados del Atlántico, y que se prolonga hasta la actualidad.

‘mujer’. Ciertamente que dicha categoría, tempranamente criticada desde la antropología feminista, y entre otras, por la ya citada Michelle Rosaldo, presuponía una identidad -y una opresión- común a todas las mujeres. Ciertamente también que esa presunción pasaba por alto que raza/etnicidad, clase y orientación sexual se imbricaban en cada persona sexuada dando lugar a formas específicas de opresión, y a experiencias, subjetividades, solidaridades y vidas ignoradas por unas teorizaciones feministas producidas fundamentalmente, en Europa y Estados Unidos, por académicas blancas de clase media. Y ciertamente también que desde que se inician los setenta, en sociología, filosofía, teoría cinematográfica, historia del arte y semiótica, significativas autoras feministas fueron conscientes del ‘visualismo’, de sus características, y de la necesidad de erradicarlo para producir otro tipo de imágenes visuales -fotográficas o cinematográficas-, y construir conocimiento científico y social objetivo. Algunas teóricas feministas, especialmente relevantes, abordaron de forma pionera la problemática de la mirada atendiendo unas a las representaciones cinematográficas y, otras, a la construcción de conocimiento. No pretendo profundizar en sus aportaciones exponiendo toda su riqueza y complejidad. Mi intención es mostrar la actualidad de unas propuestas que ayudan a seguir pensando la mirada, la objetividad científica y el papel de la subjetividad en la producción de conocimiento. Empezaré por quienes centran sus análisis en las representaciones cinematográficas.

Una de las consecuencias de que, como señalaba Hérítier, la mirada de las mujeres careciera de importancia es la que en 1975 la feminista británica y teórica del cine Laura Mulvey analizó en su artículo *Placer visual y cine narrativo*, a saber, la del dominio de una mirada masculina que el cine “refleja, y revela”, participando así “en la correcta y socialmente establecida interpretación de la diferencia sexual que controla las imágenes, las formas eróticas de mirar y el espectáculo” (Mulvey, 2007: 81). Como el dominio de esa mirada masculina se extiende más allá del cine, para pensar sus efectos sobre la realidad social que interesa a la antropología, el espectáculo no hay que entenderlo como un simple “conjunto de imágenes, sino como una relación social entre personas mediatizadas por las imágenes” (Debord, 2000: 30). Para Mulvey, influenciada por el psicoanálisis, la desigualdad sexual ordena el mundo y la mirada masculina “proyecta sus fantasías sobre la figura femenina que se organiza de acuerdo con aquella. [...] las mujeres son a la vez miradas y exhibidas” (Mulvey, 2007: 86). Casi dos décadas después, bell hooks (1992) autora feminista negra, estadounidense, le hará una crítica radical poniéndole a la mirada, además de sexo, raza. Crítica que, a mi entender, se nutre del seísmo provocado en el marco del feminismo por el cuestionamiento epistemológico, político e identitario de la categoría ‘mujer’. Para hooks, el error de Mulvey es que piensa el cuerpo femenino blanco como si englobara al de todas las mujeres sin retener que el de las mujeres negras, y las formas de representarlo fílmicamente, se construyeron en oposición al de las mujeres blancas. Y hooks acaba su crítica preguntándose si hay que imaginar que las teóricas

feministas que escriben sobre las imágenes de las mujeres blancas, no ‘ven’ la blancura de la imagen. Mirada con sexo para Mulvey, mirada con raza para hooks, ¿mirada sin clase para ambas? La espinosa pregunta de hooks no admite respuesta fácil. Una posibilidad de responderla la ofrece Teresa de Lauretis para quien, dado que la crítica feminista de la representación ha demostrado que todas las imágenes se sitúan en un contexto de ideologías patriarcales “que impregnan toda la construcción social y, por ello, a todos los sujetos sociales [...] habría que pensar las imágenes como productoras (potenciales) de contradicciones tanto en los procesos sociales como en los subjetivos”(de Lauretis, 1992: 66). Si eso es así, para elaborar una política feminista de la mirada, y de la imagen, habría que considerar las representaciones como potencialmente conflictivas y preguntarse “¿Cómo vemos? ¿Cómo atribuimos significado a lo que vemos? ¿Cómo permanecen ligados esos significados a las imágenes? (*ibidem*: 67). Preguntas de calado puesto que ser capaces de responder a ellas, teniendo en mente la contradicción y el conflicto, llevaría más allá del pensar la mirada: conduciría a elaborar una política feminista de la mirada.

Aunque las autoras citadas reflexionan sobre la mirada desde la teoría cinematográfica feminista, sus propuestas ayudan a seguir pensando qué sucede con la mirada y con la observación en la práctica etnográfica. Que la mirada de la etnógrafa, del etnógrafo, en pleno trabajo de campo, se haya pensado como un simple mirar, orientado, eso sí, por la voluntad de conocimiento, conducirá a las antropólogas feministas a detectar los sesgos androcéntricos, etnocéntricos, raciales y de clase de la mirada y, en consecuencia, del conocimiento elaborado a partir de ese ejercicio de la mirada que consiste en observar. Mientras que en 1975, en Inglaterra, Mulvey, le ponía sexo a la mirada, en Francia, la socióloga feminista materialista Christine Delphy pensaba, de forma pionera, sobre cómo se construía el conocimiento y lanzaba un grito de alerta que concierne al rol de la mirada en dicha construcción. Escribía Delphy en su artículo *Por un feminismo materialista*:

“un conocimiento que parte de la opresión de las mujeres no puede conformarse con cuestionar tal o cual resultado de esta o aquella disciplina. Debe contestar las propias premisas a partir de las que se han obtenido esos *resultados*, el punto de vista desde el cual se han observado los “hechos”, el punto de vista que ha constituido los hechos en hechos; lo que está en entredicho no es sólo la interpretación del objeto, sino la mirada que percibe el objeto y el objeto que esta mirada constituye; llegando por tanto hasta los conceptos aparentemente más ‘técnicos’ y más ‘neutros’” (Delphy, 1985: 32).

Como puede constatar, para ella lo que está en entredicho es la mirada y lo está a dos niveles: el de la percepción del objeto, y el de su construcción teórica. Ese planteamiento, que apunta hacia la necesidad de cambiar la mirada como acto previo e indispensable para

elaborar conocimientos no sesgados, insiste en que “el feminismo-punto de vista teórico [...] debe proponerse una revolución del conocimiento” (Delphy, 1985: 36). Pero ¿cómo concretar, en las investigaciones sociológicas o antropológicas con base empírica, un ‘feminismo-punto de vista teórico’? Si cambiamos la mirada, veremos y comprenderemos el mundo de otra manera, y eso también nos llevará a vernos y a pensarnos de otra manera. En los setenta la nueva ola del Movimiento Feminista, al mirar a las mujeres, al hacerlo a través de los ojos de las mujeres, cambió la mirada de muchas de ellas y, probablemente, también la de algunos hombres (Mathieu, 1971). Ese cambio, político, y no epistemológico o académico, llevó a que las investigadoras feministas construyeran a ‘la mujer’ como objeto de estudio, y a que un número creciente de trabajos de campo atendieran a la posición que, en diferentes contextos etnográficos, ocupaban las mujeres con relación a los varones. Sospecho que fue lo que Sandra Harding¹² denominó ‘empirismo feminista espontáneo’ lo que indujo a las antropólogas feministas de los setenta a dar cuenta, en sus etnografías, de hechos que no habían retenido la atención de antropólogos que, antes que ellas,¹³ habían hecho trabajo de campo en el mismo lugar, y a algunas, a ir perfilando la primera crítica feminista de las teorías antropológicas (Méndez, 2007). Si, como afirma Berger, sólo vemos lo que miramos, todo indica que cegados por un visualismo que, entre otras cosas, naturaliza las posiciones sociales de mujeres y varones, aquellos antropólogos no miraron los hechos que involucraban a las mujeres. Aunque el empirismo feminista espontáneo permite ver el sesgo androcéntrico del visualismo, y dirigir la observación hacia lo que hacen las mujeres, resulta insuficiente para, siguiendo a Delphy, revolucionar el conocimiento. Para revolucionarlo no basta con visibilizar a las mujeres en las diferentes disciplinas, tampoco basta con recuperar a las que fueron borradas de la historia -de la ciencia, de la filosofía, del arte-, para revolucionarlo hay que desarrollar, y legitimar, una epistemología feminista. El empirismo feminista es una de las corrientes de dicha epistemología, al igual que lo son la teoría del punto de vista feminista y la de la posmodernidad feministas. Noción como las de ‘experiencia de las mujeres’, ‘vida de las mujeres’, ‘situación de los sujetos cognoscentes’, ‘conocimientos situados’, se entrelazan en esas tres corrientes provocando debates epistemológicos y políticos (Adan, 2006) que se prolongan hasta la actualidad. Aunque numerosas autoras feministas participan en ellos, sólo aludiré a Donna Haraway porque, desde una posición de posmodernidad feminista, presta mucha atención a la visión:

12. Esta filósofa de la ciencia y epistemóloga feminista propuso en 1986, en *Ciencia y Feminismo*, una guía para una epistemología feminista. Atenta a la antropología y a la sociología, se pregunta cómo puede el feminismo, un movimiento político que desea cambiar lo social, incrementar la objetividad. Harding acota tres tipos de respuestas ante esa paradoja: empirismo feminista, punto de vista feminista y postmodernismo feminista.

13. Un magnífico ejemplo es la monografía de Annette Weiner, resultado de su trabajo de campo en las Trobriand.

“¿Cómo ver? ¿Desde dónde ver? ¿Qué limita la visión? ¿Para qué mirar? ¿Quién logra tener más de un punto de vista? ¿A quién se ciega? ¿Quién se tapa los ojos? ¿Quién interpreta el campo visual? [...] Las luchas sobre lo que será considerado como versiones racionales del mundo son luchas sobre *cómo* ver” (Haraway, 1995: 333).

Difícil plantear la problemática con mayor claridad. Pero hay más, y de calado. Pensando en las propuestas de las teóricas del punto de vista, y en cómo construir conocimiento, afirma que “los puntos de vista de los subyugados no son posiciones inocentes [...] la autoidentidad es un mal sistema visual [...] no existe visión inmediata desde los puntos de vista de los subyugados. La identidad, incluida la autoidentidad, no produce ciencia. El posicionamiento crítico sí, es decir, la objetividad” (*ibidem*: 328-32).

Ni el ‘punto de vista subyugado’, ni la ‘identidad’, ni la ‘autoidentidad’ son válidos para producir conocimiento. Sólo la objetividad puede producirlo. Pero no se trata de la objetividad positivista, encarnada en la mirada de un sujeto sin sexo, clase o raza, sino de la que construimos a partir de unos ‘conocimientos situados’. Conocimientos que requieren que se especifique el punto de vista del que se parte en una investigación, y el por qué. Pero ¿se hace? Desde mi punto de vista, no, o al menos no con el debido rigor, en un ámbito tan sensible en lo referido a la mirada como es el de la observación etnográfica, el de la fotografía etnográfica, y el del film etnográfico. A veces sucede que el árbol no deja ver el bosque. Es lo que me temo que está pasando con la proliferación de ‘autoetnografías’ en las que la subjetividad de quien las realiza parece ser la única guía de la mirada. Lo que está pasando también con una etnografía feminista, sobre cuya posibilidad empezó a debatirse, cautelosamente (Abu-Lughod, 1993), en una década en la que lo expuesto en este epígrafe, y sin duda mucho más, ya se había formulado y circulaba por espacios políticos y académicos. Por eso preocupa leer no que “etnografía y feminismo parecen casar bien en todo lo referente a la crítica al positivismo, la abstracción y el dualismo que disocia a la persona que investiga del objeto de investigación” (Vega Solís, 2000: y7), sino leer que “si el feminismo preconiza la comprensión directa de las experiencias y lenguajes de las mujeres, la etnografía parece un camino adecuado a la hora de romper barreras” (*ibidem*: 7). Ni el feminismo preconiza eso, ni ninguna corriente de la epistemología feminista, que yo conozca, por mucha importancia que dicha corriente conceda a la experiencia y a las vidas de las mujeres. Para evitar la deriva de la ‘comprensión directa’ conviene recordar que ningún proyecto antropológico, feminista o no, “permite acceder al interior del otro [...] De hecho ¿cómo puede leer en el otro sin saber cómo el otro le lee?” (Minh-ha, 2022: 106). Esta antropóloga feminista, escritora, cineasta, nacida en Hanoi durante la guerra de Indochina, realizadora de películas etnográficas, utilizaba su voz en off en su primera película para decir: “no tengo la intención de hablar de. Justo la de hablar muy cerca de”. Hablar cerca de, mirar, de cerca, filmar, de cerca. Todo

un reto para la antropología y la etnografía feminista. Por eso inquieta encontrarse con que, en 2019 se considere la etnografía feminista como un tema emergente, y se conciba como “un “patchwork, una colcha de retazos (y relatos)”¹⁴. En la página tres de la editorial de la citada revista se advierte a quien la lee que se trata de una metáfora desde la que, la persona que escribe, sitúa “las posiciones estratégicas de resistencia a prácticas académicas androcéntricas, clasistas, sexistas y coloniales arropándonos colectivamente desde espacios epistémicos otros al tiempo que produciendo una multiplicidad de conocimientos mestizos y diversos”. Este discurso pone en acción una retórica del deseo, tan atractiva como engañosa, destinado a fortalecer a una hipotética comunidad anclada en ‘espacios epistémicos otros’ y asentada en la Academia, su lugar de resistencia.

Si queremos seguir pensando junto con muchas otras, la mirada, o cualquier otro tema, reconozcamos que las epistemologías feministas no han logrado abrirse camino en el espacio epistémico del visualismo, y tampoco crear un ‘espacio epistémico otro’ reconocido desde el que debatir, en igualdad de posiciones, con quienes siguen encarnando, en todas las disciplinas, al sujeto cognoscente productor de saber y amo de la mirada.

CONCLUSION

Pensar la mirada exige mucho más que prestar atención a las imágenes, mucho más que preguntarse cómo contribuyen a producir la realidad del mundo que nos rodea. Por eso hay que problematizarla, constantemente, y preguntarse cómo estructura nuestros modos de ver. Como se ha visto, las teóricas feministas que desde la teoría cinematográfica o la semiótica han analizado las representaciones -obras de arte, películas, dibujos- han mostrado que son resultado de un ojo masculino que domina epistemológica y políticamente. Es la mirada de ese ojo la que construyó al Otro en las representaciones visuales, en las etnografías, en las investigaciones científico-sociales, y lo hizo desde el visualismo y la desinterlocución, desde el negar la mirada, y la palabra, al Otro. Pensar la mirada desde perspectivas feministas ha demostrado que la noción moderna de objetividad ha construido el ojo como ese instrumento necesario mediante el que se establece la distancia entre los sujetos observados y el sujeto que observa para producir conocimiento. Lo que todavía no hemos logrado es subvertir, desde perspectivas feministas, los fundamentos de una antropología -y en general, los de las ciencias sociales y humanas- que no pueden renunciar, sin desmoronarse, al orden patriarcal sobre la diferencia entre los sexos sobre la que fueron edificadas.

14. Hasta que no se indique lo contrario, todos los entrecomillados están extraídos de la editorial “Un mundo de disparidades”, *Disparidades. Revista de Antropología*, 2019, 74 (1): 2-5, publicada por el CSIC. En 2019, para los editores de la revista, el tema emergente era la antropología feminista. ¿Lapsus o errata?

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- Abu-Lughod, Lila (1990). "Can there Be a Feminist Ethnography?", *Women and Performance: A Journal of Feminist Theory*, 5(1): 7-21
- Adan, Carme (2006). *Feminismo y conocimiento. De la experiencia de las mujeres al cborg*. A Coruña: Spiralia
- Affergan, Francis (1987). *Exotisme et altérité: essai sur les fondements d' une critique de l' anthropologie*, Paris: PUF.
- Andrade, Xavier y Elhaik, Tarek (2018). "Antropología de la imagen: una introducción", *Antipod. Revista de Antropología y Arqueología* (33): 3-11.
- Ardevol, Elisenda (1998). "Por una antropología de la mirada: etnografía, representación y construcción de datos audiovisuales", *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, vol. LIII (2): 217-240.
- Austin, John, L. (1991). *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*. Barcelona: Paidós.
- Barthes, Roland (2009). *La cámara lúcida: nota sobre la fotografía*. Barcelona: Paidos.
- Belting, Hans (2009). *Antropología de la imagen*. Madrid: Katz.
- Berger, John (2024). *Mirar*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Berger, John (2000). *Modos de ver*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Bourdieu, Pierre (2003). *Un arte medio. Ensayo sobre los usos sociales de la fotografía*. Barcelona: Gustavo Gili.
- Christian Jr. William (1998). "L' oeil de l' esprit. Les visionnaires basques en transe, 1931", *Terrain. Carnets du patrimoine ethnologique*, (30): 5-22.
- Collier, John Jr., y Malcom Collier (1967). *Visual Anthropology. Photography as a Research Method*. Albuquerque: Univ. of New Mexico Press.
- De France, Claudine (dir) (1979). *Pour une anthropologie visuelle*, Paris: Mouton y EHESS.
- De Lauretis, Teresa (1992). *Alicia ya no. Feminismo, Semiótica, Cine*. Madrid: Cátedra/ Feminismos
- Delphy, Christine (1975). "Por un feminismo materialista". En Christine Delphy (1985) *El enemigo principal y otros ensayos*. Barcelona: LaSal, pp. 29-36.

- De Salvador Agra, Saleta (2022). "The total speech act: Infelicities and cultural variations. The contribution of women anthropologists". *Intercultural Pragmatics*, 19(3): 321-344.
- Fabian, Johannes (2006). *Le temps et les autres: comment l' anthropologie construire son objet*, Toulouse: Anacharsis.
- Foster, Hall (1995). "The artist as ethnographer?". En G. E. Marcus, y F. R. Myers (eds.), *The Traffic in Culture. Refiguring Art and Anthropology*. University of California Press.
- Guzman, Elena, y Emily Hong (2023). "Feminist Sensory Ethnography. Embodied Filmmaking as a Politic of Necessity", *Visual Anthropology Review*, 38(2): 184-210.
- Haraway, Donna (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra/Feminismos.
- Harding, Sandra (1996). *Ciencia y Feminismo*. Madrid: Morata.
- Héritier, Françoise (2004). "Regard et anthropologie (Entretien avec Claudine Haroche)", *Communications*, 75: 91-110.
- Héritier, Françoise (1996). *Masculin/Féminin. La pensée de la différence*. Paris: Odile Jacob.
- Hockings, Paul (1975). *Principles of visual anthropology*. The Hague: Mouton
- Kaplan, Ann (1997). "Hollywood, ciencia y cine: La mirada imperial y la mirada masculina en las películas clásicas". *Cuadernos de Información y Comunicación*, 5(2000): 39-65.
- Lévi-Strauss, Claude (1994). *Saudades do Bresil*, Paris: Plon
- Mathieu, Nicole Claude (1971). "Notes pour une definition sociologique des categories de sexe". En Nicole Claude Mathieu (1991) *L' anatomie politique. Catégorisations et idéologies du sexe*. Paris: Côté-femmes, pp.17-41.
- Mauuarin Anaïs (2022). *A l' épreuve des images. Photographie et ethnologie en france (1930-1950)*. Strasbourg: PUS.
- Méndez, Lourdes (2023). "Pensar la mirada, un reto antropológico pendiente", *Agora. Papeles de Filosofía*, 42(1): 1-14.
- Méndez, Lourdes (2019). *Siete claves para una introducción a la antropología*. Madrid: Síntesis.
- Méndez, Lourdes (2007). *Antropología Feminista*. Madrid: Síntesis.
- Minh-ha, Trinh. T (2022). *Femme, Indigène, Autre. Écrire le Féminisme et la Postcolonialité*. Paris: B42.

- Mulvey, Laura (1975). "Placer visual y cine narrativo". En Karen Cordero, y I. Saenz, (comps.) (2007) *Crítica feminista en la teoría e historia del arte*. México: Universidad Iberoamericana/PUEG, pp. 81-93.
- Naranjo, Juan (ed.) (2006). *Fotografía, antropología y colonialismo (1845-2006)*, Barcelona: Gustavo Gili.
- Peirce, Charles (1978). *Écrits sur le signe*, Paris: Seuil.
- Piette, Albert (2020). *Ethnographie de l'action. L'observation des détails*. Paris: EHESS.
- Piette, Albert (2007). "Fondements épistemologiques de la photographie", *Ethnologie française*, XXXVII (1): 23-28.
- Rouch, Jean (1975). "The Camera and the Man". En Paul Hockings (ed.). *Principles of visual anthropology*. The Hague: Mouton, pp. 83-192.
- Schultheis, Franz, y Christine Frisinghelli (2011). *Pierre Bourdieu en Argelia. Imágenes del desarraigo*. Madrid: Camera Austria/Círculo de Bellas Artes/AECID.
- Sperber, Dan (1982). *Le savoir des anthropologues*, Paris: Hermann.
- Vega Solís, Cristina (2000). "Miradas sobre la otra mujer en el cine etnográfico". *Gazeta de Antropología* (16): 1-11.
- Weiner, Annette (1983). *La richesse des femmes ou comment l'esprit vient aux hommes. Iles Trobriand*, Paris: Seuil.

EL HIMNO DE ANDALUCÍA COMO SÍMBOLO DE UNIÓN DESDE LA TRANSICIÓN HASTA NUESTROS DÍAS

THE ANTHEM OF ANDALUSIA AS A SYMBOL OF UNION FROM THE TRANSITION TO THE PRESENT DAY

José María Diéguez García
Universidad de Castilla La Mancha

RESUMEN

El *Himno de Andalucía* es uno de los símbolos más representativos de la identidad cultural y sociopolítica de la comunidad autónoma de Andalucía. Su relevancia en la sociedad andaluza ha crecido desde su presentación en el mitin del PSA-PSP celebrado en el año 1977. Su posterior adopción oficial en 1981, tras la aprobación del Estatuto de Autonomía, supuso la oficialidad de un símbolo que proporcionó cohesión tanto social como cultural. Aunque su historia y significación se remontan a las primeras décadas del siglo XX, en el contexto de los movimientos regionalistas y nacionalistas en España, mantiene hoy día un importante lugar dentro de la sociedad andaluza. Este artículo explora la importancia del *Himno de Andalucía* en la configuración de la identidad andaluza, su simbolismo, y su papel en la cohesión social y política de la región.

Palabras claves: Andalucismo; Símbolos andaluces; Cultura andaluza; Himno de Andalucía; Identidad.

ABSTRACT

The *Anthem of Andalusia* is one of the most representative symbols of the social, cultural and political identity of the autonomous community of Andalusia. Its relevance in Andalusian society has grown since its presentation at the PSA-PSP rally held in 1977. Its subsequent official adoption in 1981, after the approval of the Statute of Autonomy, marked the official status of a symbol that provided social cohesion. as cultural. Although

its history and significance date back to the first decades of the 20th century, in the context of the regionalist and nationalist movements in Spain, it maintains an important place within Andalusian society today. This article explores the importance of the *Andalusian Anthem* in the configuration of Andalusian identity, its symbolism, and its role in the social and political cohesion of the region.

Keyword: Andalusianism; Andalusian symbols; Andalusian culture; Anthem of Andalusia; Identity.

INTRODUCCIÓN

El *Himno de Andalucía*¹ es una composición musical que ha desempeñado un papel fundamental en la historia y la cultura de la región andaluza. Desde su adopción oficial en 1980, el himno ha sido utilizado como un símbolo identitario y ha acompañado momentos clave en la lucha y reivindicación de los derechos y la autonomía de la comunidad. En este sentido, su interpretación en eventos cívicos, deportivos y culturales ha contribuido a fortalecer un sentido de pertenencia compartido. El presente artículo se sustenta sobre dos objetivos principales. Por una parte, analiza su presencia en momentos claves durante la transición hasta llegar a la aprobación del Estatuto de Autonomía. Por otra parte, se realiza un estudio en torno a las controversias y coyunturas surgidas en torno al *Himno* tras las transformaciones sociales producidos con el paso del tiempo.

El texto forma parte de una tesis doctoral más amplia recientemente defendida en la Universidad de Castilla La Mancha. Para la realización se ha seguido una metodología de tipo cualitativa basada en el estudio y análisis de documentos escritos, iconográficos y organológicos, de forma paralela a un exhaustivo trabajo y estudio de caso, en los que, en estos últimos, las entrevistas orales realizadas a diferentes personas tienen un papel importante. Debido a lo novedosa de la temática² muchas de las fuentes primarias utilizadas provienen de redes sociales, portales webs o artículos de prensa los que, a pesar de estar al margen de la investigación científica, han resultado fundamentales para la redacción del artículo. En relación a las fuentes orales para la realización de nuestro trabajo de campo, el perfil de informante estuvo enfocado en personas de cierta edad, fiables y capacitados que pudieran aportar informaciones claras y objetivas y que hubieran

1. A partir de ahora Himno de Andalucía o Himno

2. Si bien sobre la bandera y el escudo hay numerosos trabajos que ahondan en ellos, sobre el Himno es la primera vez que se aborda desde la musicología.

tenido alguna relación con la temática objeto de estudio. Como complemento, se ha adoptado una metodología interdisciplinaria que combina análisis histórico, literario, musical y sociológico, con el fin de ofrecer una comprensión completa y contextualizada. El proceso de elaboración del artículo ha conocido tres etapas que se corresponden con las que se siguen en cualquier trabajo de investigación científica. En primer lugar, se ha procedido a la recogida de informaciones archivísticas y bibliográficas, localización de las fuentes y posterior discriminación y selección de datos que conforma el corpus del trabajo. Después, se ha llevado a cabo el análisis de la información obtenida, el contraste con obras de otros autores y la ordenación y clarificación de las ideas alcanzadas. Por último, se ha redactado el artículo y se han elaborado las conclusiones.

1. EL TEXTO Y SU SIGNIFICADO COMO ELEMENTO DE UNIÓN CON LA SOCIEDAD ANDALUZA

Con la frase “Andalucía no ríe, llora” se refirió Blas Infante en el manifiesto de Córdoba de 1919, a la precaria situación que vivía Andalucía en materia de derechos y desigualdades con el resto de territorios de la península. Es quizás por ello, que esta situación de injusticia y de llanto fuese plasmado por Infante en el texto del *Himno*. Según Miguel Arnaiz (Arnaiz, 2020), con la publicación de dicha texto, se pretendía recoger algunos de los principios ideológicos fundamentales sobre los que se sustentaba el andalucismo histórico, siendo tildada de panfletaria por parte de alguno de sus detractores.

La primera vez que vio la luz fue en la Asamblea Regional celebrada en Córdoba entre el 28 y el 31 de enero de 1933 en el círculo de la amistad de dicha ciudad siendo editada en dípticos que fueron repartidos un día antes de comenzar la Asamblea (Arnaiz, 2020). El texto dice así:

*La bandera blanca y verde
Vuelve tras siglos de guerra
A pedir paz y esperanza
Bajo el sol de nuestra tierra*

*¡Andaluces, levantaos!
¡Pedid tierra y libertad!
¡Sea por Andalucía libre,
España y la Humanidad!*

*Los andaluces queremos
volver a ser lo que fuimos
hombres de luz, que a los hombres,
alma de hombres les dimos.*

¡Andaluces, levantaos!
¡Pedid tierra y libertad!
¡Sea por Andalucía libre,
España y la Humanidad!

La primera frase “la bandera blanca y verde” es, generalmente, atribuida a la Asamblea de Ronda de 1918 (Vergara, 2018, 40-44). Ruiz Romero (2005) señala que el uso de la bandera estaba restringido, al comienzo, a los círculos andalucistas, hasta la llegada de la Segunda República, cuando en los municipios más afines al movimiento andalucista se izaban banderas verdiblancas con la clara intención de reclutar el máximo número de apoyos posibles a favor de su proyecto autonomista (Díaz Arriaza 1991, Ruiz Romero 1991: 81). La asociación de los colores verde, en referencia a la esperanza, y blanco, en referencia a la paz, ya habían sido usados por Infante en escritos anteriores (Lacomba, 1988, 103). Según Manuel Ruiz Romero (2021), las palabras “paz y esperanza” suponen el anhelo de futuro de prosperidad tras siglos de guerra (Ruiz Romero, 2021, 74). En contraposición, para Arnaiz, la alusión a los siglos de guerra en esta primera estrofa no termina de encajar porque entiende que Andalucía no tiene una historia belicosa y, en segundo lugar, porque parece atribuir a los conflictos bélicos los males de Andalucía (Arnaiz Molina, 2019).

Otra interpretación de la primera estrofa es la realizada por el sociólogo Diego Martín Díaz³. Según Martín (2017), con la primera estrofa del Himno, Infante pretende advertir que el nacionalismo andaluz vuelve a estar presente en la historia con un mensaje de paz y esperanza y una ausencia total de odio o resentimiento. Ya metidos en el estribillo, encontramos en su primera parte el verso “andaluces levantaos”, lo que alude a la movilización de los andaluces y andaluzas tras siglos de letargo. Para Ruiz Romero, relacionada con “levantaos” encontramos la palabra “libertad” entendida como un término facilitador de unas condiciones de vida que posibilite el desarrollo humano y de los pueblos.

Tras este verso, vemos “pedid tierra y libertad”, relacionados íntimamente con la corriente georgista de la cual Infante era seguidor como así queda reflejado en obras como *La Dictadura Pedagógica* o en conferencias como la que pronunció en Sevilla en el Centro Obrero Socialista en junio de 1916. El georgismo se basa en la expropiación y redistribución de la tierra entre los jornaleros, la imposición de un impuesto único sobre la tierra y poner fin a la crisis del campo andaluz, aspectos estos, que, según Infante, impiden el progreso del hombre, limitando el potencial de cada individuo. Cabe recordar

3. Martín Díaz, Diego (2017) “Andalucía por sí, para sí”. Portal de Andalucía. Disponible en: <https://portaldeandalucia.org/opinion/tribuna-abierta/andalucia-por-si-y-para-si/>

que el grito “tierra y libertad” ya fue usado por Infante en alguno de sus mítines como queda de manifiesto en la conferencia pronunciada en el Centro Obrero de la Cruz Verde en 1919 (Infante Pérez, 1919, 4-5).

En la segunda parte del estribillo nos encontramos los versos “Sean por Andalucía libre, España y la humanidad”, en clara alusión a las aspiraciones federalistas de los andalucistas de crear un estado construido desde abajo, el cual ya había sido propuesto con anterioridad por el catalanista Pi y Margall. Para Martín Díaz, la presencia del término “España” guarda relación con la influencia del ideal regeneracionista de Joaquín Costa en el pensamiento de Blas Infante. Según recoge el investigador Miguel Arnaiz Molina (2020) la frase “Sean por Andalucía libre, España y la humanidad” contiene otro significado, ya que esta alude al lema de la Junta Liberalista “Andalucía por Sí, Iberia y la humanidad”. Para Arnaiz, la diferencia entre el lema de la Junta Liberalista y lo escrito por Infante radica en que, a partir de 1931, Infante decide cambiar este lema por una preferencia personal colgándolo en el escudo andaluz de la puerta de su casa de Coria del Río (Arnaiz Molina, 2020).

Ruiz Romero (2023) hace una interpretación diferente en cuanto al cambio de lema. Para el historiador sevillano, el nuevo lema aparece impreso en la portada del libro *Andalucía Desconocida* en 1933 junto a la bandera y el texto del Himno con el claro anhelo, por parte de Infante, de una vinculación transnacional tanto con Portugal como con Latinoamérica. Superada la Gran Guerra, la propuesta decae constando desde entonces las tres dimensiones conocidas hoy día, Andalucía por sí, para España y la Humanidad (Ruiz Romero, 2023).

Continuando con el historiador sevillano el comienzo de la segunda estrofa del texto, “los andaluces queremos volver a ser lo que fuimos, hombres de luz que a los hombres alma de hombres les dimos”, sugiere la tristeza por la pérdida de la grandeza de tiempos pasados, centrado en el factor humano. La cita pretérita sugiere tres épocas donde, como Infante señala en sus escritos, Andalucía fue la civilización que marcó el rumbo de la humanidad. Un referente importante, siempre invocado, como contexto “antropocentrista” (Ruiz Romero, 2021, 74).

Otro fragmento con gran significado, el cual trajo a Infante algún que otro problema, fue “Andalucía libre” tal y como aparece publicado en el periódico ABC de Sevilla en su edición del 1 de febrero de 1933⁴. Al finalizar la asamblea de Córdoba, durante el *lunch* posterior, el diputado a cortes por Córdoba D. Joaquín García Hidalgo recriminó a Infante que escribiese “Andalucía libre” en vez de solo “viva Andalucía” o “viva Andalucía Española”,

4. *ABC de Sevilla* 1 de febrero de 1933, p. 21. Disponible en: <https://www.abc.es/archivo/periodicos/abc-sevilla-19330201-21.html>

a lo que Infante contestó “¿qué quiere usted que diga viva Andalucía esclavizada?” Para concluir con el análisis del texto, tenemos que remontarnos a 1982 cuando se publica la *Ley 3/1982 de 21 de diciembre, sobre el himno y el escudo de Andalucía*, en la cual se sustituye la palabra “Sean” por “Sea” sin que se haya encontrado razón para ello⁵.

Si bien es cierto que no es hasta 1933 cuando ve la luz la composición realizada por Infante, en base a las investigaciones realizadas (Diéguez García, 2024), vemos que guarda gran relación con la Asamblea de Ronda de 1918. El comienzo “la bandera blanca y verde” o el uso de “tierra y libertad”, son expresiones que ya venía usando Infante desde 1916. Por otra parte, encontramos la influencia del texto de Tomás Orellana cuando escribe “Andaluces levantaos” (Orellana escribe “levanta Andalucía”) o el uso de parte del lema de la Junta Liberalista cuando escribe “Sean por Andalucía libre, España y la Humanidad”.

2. EL HIMNO DE ANDALUCÍA COMO SÍMBOLO DE COHESIÓN SOCIAL

Hasta hace apenas cuarenta años prácticamente nadie sabía cómo sonaba ese himno que se había compuesto a principios de los años treinta. Precisamente, cuarenta fueron los años que estuvo sin ser escuchado desde que sonase por última vez en la tarde del viernes 10 de julio de 1936 en la Alameda de Hércules de Sevilla. Con la llegada de la transición y gracias a las investigaciones de escritores como José Luís Ortiz de Lanzagorta, de cantantes como Carlos Cano⁶ y, cómo no, de la familia de Blas Infante se consigue recuperar y grabar el *Himno de Andalucía* por primera vez.

El hecho de recuperar la bandera verdiblanca como símbolo del andalucismo histórico produjo una rápida y abrumadora aceptación en la sociedad de la época. Carlos Cano, andalucista reconocido, dejó plasmado musicalmente en 1976 ese nuevo resurgir andalucista que nacía tras años de dictadura con la canción *Verde, blanca y verde*, cuyo texto está basado en un poema suyo llamado *Las amapolas*. Estrenada en el Teatro Lope de Vega de Sevilla el veinte de diciembre de 1975 en un concierto organizado por *La voz del Guadalquivir*, fue incluida en su primer disco *A duras penas* en 1976, lo que ponía de manifiesto la necesidad de encontrar un símbolo musical equiparable a la bandera como símbolo identitario de Andalucía.

Con la llegada de la primavera de 1977, el *Himno* se convertiría en un punto de apoyo esencial en la candidatura andalucista. En un artículo publicado en el periódico ABC,

5. En las tres partituras históricas del Himno aparece la palabra “sean”. Es muy posible que a la hora de escribir la letra haya habido un error humano y de ahí que aparezca “sea” en lugar de “sean”.

6. Carlos Cano (1946-2000): cantautor y poeta granadino fue quien recuperó la copla andaluza para adaptarla a los nuevos géneros musicales de la época.

en su edición de Sevilla, se informaba de la intención del PSA de editar el *Himno* para los próximos comicios. Para ello, Alejandro Rojas Marcos encargó al cantautor Carlos Cano, quien junto a los músicos almerienses Rafael Molina y Paco Luis Miranda, se pusieron manos a la obra para realizar la adaptación musical y su posterior grabación. Por entonces, prácticamente nadie sabía que existía un himno de Andalucía y faltaban apenas 3 meses para la celebración de las primeras elecciones generales democráticas (15-J-1977). Cano se desplazó a la casa de Infante en Coria del Río para consultar, con el permiso de la familia Infante, la que, según afirmó más tarde en una entrevista, era la única copia disponible que se conservaba del *Himno*⁷, impresa en un pequeño tomo allí guardado⁸.

El *Himno* fue presentado al público en el gran mitin de cierre de campaña celebrado en Ronda, pocos días antes de las elecciones. En dicho mitin actuaron Carlos Cano y sus músicos, Enrique Morente con Pepe Habichela, y el cantautor Paco de Lucena, por entonces afincado en Ronda. El estreno tuvo cierta repercusión en la prensa como se desprende de lo publicado en el diario semanal *Hoja del Lunes* donde se hacían eco de las manifestaciones a favor de la autonomía andaluza y el canto del *Himno*⁹.

La labor de recuperación realizada por parte de Carlos Cano y el PSA no solo fue importante desde el punto de vista de la memoria histórica, sino que fomentó la rápida asimilación de este como nuevo símbolo andaluz en un momento clave en la historia de Andalucía. En este sentido, el ansia popular de libertad que siguió al Franquismo, y que en Andalucía se tradujo en un apoyo generalizado al proyecto autonomista, desbordó los límites del PSA, adquiriendo una proyección mucho más amplia y plural, en términos ideológicos, de la que pudieron haber conocido en su día las reivindicaciones del andalucismo histórico, articulándose, precisamente, en torno a aquello que durante la Segunda República aún estaba en proceso de gestación: un sentimiento identitario andaluz de amplia difusión.

Las multitudinarias manifestaciones del 4 de diciembre de 1977 en las nueve provincias¹⁰ a favor de la autonomía para Andalucía supuso la confirmación de que la sociedad

7. Cano se refiere a la impresa en Andalucía Desconocida (Partitura H-v.1979). Obvia la que entregó María de los Ángeles Infante a José Jesús García Díaz y que fue publicada en *El Correo* en 1977.

8. Entrevista a Carlos Cano. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=zErVxHtvqyw>

9. “Los andaluces quieren la autonomía” *Hoja de lunes*, 5-12-1977, p.1. Disponible en: <https://prensahistorica.mcu.es/es/consulta/registro.do?id=10007154345>

10. Se incluye a Cataluña como novena provincia debido a la extensa colonia de andaluces que vivían y viven en esos momentos allí, que se manifestaron multitudinariamente en pro de la autonomía para Andalucía.

andaluza clamaba por administrar sus recursos, tomar decisiones en ciertas materias y, por tanto, solucionar sus problemas más urgentes entre los que se encontraba el paro, el analfabetismo o la negación de la propia historia y cultura andaluza. Estas movilizaciones vinieron acompañadas de la bandera, ampliamente aceptada desde un primer momento (Ruiz Romero 2007, 683-701) y del Himno¹¹ como queda reflejado en sendos artículos publicados por Hoja del Lunes y ABC de Sevilla¹².

Otra interpretación relevante se desarrolló la tarde del 4 de diciembre de 1978 durante la firma del Pacto de Antequera. Dicho pacto, supuso el acuerdo de todos los grupos políticos andaluces representados en la Junta de Andalucía junto a algunas fuerzas extraparlamentarias como PSA y Alianza Popular, de impulsar y desarrollar los esfuerzos unitarios encaminados a conseguir para Andalucía dentro del plazo más breve posible, la autonomía más eficaz en el marco de la Constitución (Ruiz Romero e Hijano del Río, 1997) sonó el himno andaluz tal y como recoge Manuel Ruiz Romero. Tras la firma del pacto, se constituye la Junta de Andalucía en junio de 1979. Su primera decisión sería acogerse a la vía rápida para la obtención de la autonomía¹³. Las manifestaciones llevadas a cabo con motivo del día de Andalucía en diciembre de ese mismo año, muestran la interpretación del *Himno* en los distintos puntos de la geografía andaluza junto a la bandera y pancartas a favor del Sí en el referéndum a celebrar meses después y la autonomía plena.

En febrero de 1980 los andaluces fueron llamados a las urnas por medio de un referéndum en el que ratificar la autonomía para Andalucía. A pesar de la corta extensión de la campaña electoral, la Junta Preautonómica decidió dotar a la campaña de un carácter festivo que se tradujo en las llamadas *Fiestas de la Autonomía*. Estas fiestas, llevadas a cabo por toda la geografía andaluza, consistían en espectáculos mitad musical y mitad mitin político en el que intervenían los artistas más destacados andaluces de la época. Gracias a la gran asistencia de público y la relevancia de los artistas participantes estas fiestas comenzarán a conocerse con el tiempo como la *Gira histórica* cuyo acto de cierre tuvo lugar en la ciudad de Antequera. Tras las actuaciones y los discursos políticos se finalizaba el acto

11. Al contrario que la bandera, el Himno no fue aceptado desde un primer momento, siendo sometido a todo tipo de consideraciones por parte de algunos partidos.

12. “Un muerto por la autonomía”. *Hoja del Lunes*, 4 de diciembre de 1977. Disponible en: <https://prensahistorica.mcu.es/es/consulta/registro.do?id=10007154345>

“Multitudinario acto de hermanamiento catalán-andaluz en Barcelona” *ABC Madrid*, 6 de diciembre de 1977. Disponible en: <https://www.abc.es/archivo/periodicos/abc-madrid-19771206-24.html>

13. Esta vía rápida suponía acogerse al artículo 151 de la Constitución por el que permitía a las nacionalidades históricas tener un mayor nivel competencial, frente a la vía más lenta basada en el artículo 143 lo que implicaba tener menos autonomía.

con la interpretación del *Himno de Andalucía* (Díaz Pérez, 2018). En ese mismo año, una vez celebrado el referéndum, el pregón de la Semana Santa de Sevilla finalizaría sin que estuviese previsto con la interpretación del himno andaluz, escuchado con gran respeto por los asistentes donde se pudo escuchar, a su término, “Viva Andalucía”¹⁴, lo que pone de relieve la rápida aceptación que tuvo el *Himno*.

3. CRÍTICAS Y COYUNTURA

A pesar de su arraigo en la sociedad andaluza, el *Himno* no está exento de polémicas y controversias que aún hoy perduran. La primera de las polémicas se remonta a los albores de los años 70, con la melodía que debía tener el *Himno*. En un primer momento, se propuso a José Albero Francés, director de la banda municipal de Sevilla en ese momento, el instrumentar para banda de música la partitura aparecida en 1976. Albero, tras estudiar la partitura, propuso realizar una nueva melodía, inspirada en la conservada de Blas Infante, al entender el propio compositor alicantino que la melodía Infantiana no era representativa de la música regional y carecía de ritmo. Esta proposición, tuvo una gran crítica por parte de los sectores más andalucistas que veían como un intento de desvirtuar uno de los símbolos que los andalucistas históricos habían legado. Ante las críticas recibidas, Albero llegó a manifestar¹⁵ que, la melodía que había compuesto para el himno de Andalucía escrito por Blas Infante no vería la luz, limitando su trabajo a realizar la instrumentación para la banda de música. No sería esta la única polémica en la que estuvo envuelto Albero en relación al himno de Andalucía. La celebración del concierto donde se escucharía por primera vez tras el Franquismo y, por ende, la instrumentación de Albero, tuvo lugar en octubre de 1979¹⁶. Tras el concierto, Albero decidió registrar en el registro de la propiedad intelectual del Ministerio de Cultura y en la SGAE, como suyo, el himno de Andalucía en versión para piano y en versión para banda de música (Hijano 1995, Ruiz Romero, 1995: 408), algo que le reportaría beneficios económicos cada vez que se interpretase su versión. Esta instrumentación, no estuvo exenta de polémica como se recoge en el artículo publicado en el periódico *ABC de Sevilla*¹⁷ ya que, Albero, hizo algunos encajes en la música y en el texto que no sentaron nada bien a la familia de Blas Infante, en especial a su hija mayor María de los Ángeles Infante (Arnaiz, 2020).

14. “La sorpresa del Himno de Andalucía”. *ABC de Sevilla*, 25/03/1980, pág. 29. Disponible en: <https://www.abc.es/archivo/periodicos/abc-sevilla-19800325-45.html>

15. *ABC de Sevilla*, 30/08/1979, p. 12. Disponible en: <https://www.abc.es/archivo/periodicos/abc-sevilla-19790830-18.html>

16. *ABC de Sevilla*, 27/10/1979 p. 36. Disponible en: <https://www.abc.es/archivo/periodicos/abc-sevilla-19791027-48.html>

17. Gelán, F: “Polémica sobre el himno de Andalucía” *ABC de Sevilla*, 26/08/1979, p. 13

Continuando con la SGAE, encontramos una nueva polémica en torno, una vez más, a los derechos de autor. En el año 2001, la familia Infante firma un acuerdo con la Consejería de Relaciones Institucionales para ceder los derechos del Himno a la Junta de Andalucía, pasando a ser de dominio público desde la firma del documento. En el año 2009, se publica en prensa que la SGAE sigue percibiendo dinero por el Himno, a pesar de que hacía ocho años que ya era de dominio público¹⁸. La noticia provocó gran indignación en la sociedad andaluza lo que provocó la declaración del entonces portavoz del Gobierno de la Junta de Andalucía Enrique Cervera, afirmando que los derechos del *Himno* pertenecían al pueblo¹⁹. La SGAE se defendió alegando que los derechos del Himno estaban protegidos y no eran de dominio público, por lo que era legítimo el cobrar por su uso. Entre las personas que estaban lucrándose, al haber realizado una versión aparece, entre otros, Jesús Gluck, quien llegó a ocupar un puesto en la Junta Directiva de la Sociedad. A esta cuestión, la familia Infante responde en una entrevista publicada en *Libertad Digital*, no tener conocimiento de quienes eran esas personas y desaprobaban que estuviesen percibiendo algún tipo de beneficio con la partitura de su familiar²⁰. A estas declaraciones, respondería Luis Lozano, delegado de zona de la SGAE en el mismo periódico mencionado anteriormente, donde afirmaba que si una obra es de dominio público podía hacer uso de ella quien quisiera, contradiciendo así la primera versión ofrecida por la SGAE.

Una semana después de las declaraciones de Cervera, Rosa Torres, quien ocupaba el cargo de consejera del ramo, envía a la delegación de la SGAE en Andalucía una copia del *Decreto 200/2002*²¹ para requerirle que dejasen de recaudar por la melodía del *Himno*, en

18. “La SGAE cobra por el Himno andaluz aunque la familia de Blas Infante donó los derechos al pueblo”. *ABC de Sevilla*, 1-02-2009. Disponible en: https://www.abc.es/sevilla/cultura/sevi-sgae-cobra-himno-andaluz-aunque-familia-blas-infante-dono-derechos-pueblo-200902010300-912837105999_noticia.html

19. “Polémica por los derechos del himno de Andalucía”. *El Correo de Andalucía*, 15-09-2009. En: <https://www.elcorreoweb.es/andalucia/2009/09/15/polemica-derechos-himno-andalucia-105288234.html>

20. “La SGAE cobra por el himno andaluz regalado a la región por la familia Infante”. *Libertad Digital*, 2-02-2009. Disponible en: <https://www.libertaddigital.com/internet/la-sgae-cobra-por-el-himno-andaluz-regalado-a-la-region-por-la-familia-infante-1276349778/>

21. Decreto 200/2002 de 9 de julio por el que se convalida la aceptación de la donación a la Comunidad Autónoma de Andalucía, efectuada por las herederas de don Blas Infante Pérez y don Luis Infante García, de la bandera, el escudo, de los derechos registrados en la Sociedad General de Autores sobre la letra del himno de Andalucía que eran propiedad de la familia, así como de los derechos que pudieran corresponderles sobre el escudo, la bandera y la música del himno; y se adscriben a la Consejería de Relaciones Institucionales.

tanto en cuanto, la partitura pertenece a todos y todas las y los andaluces²². No obstante, la problemática no acabaría ahí. Leyendo el citado Decreto, su disposición segunda recoge que la donación de la familia Infante, cuyos bienes y derechos se adscriben a la Consejería de Relaciones Institucionales, sería inscrita en el Registro Territorial de la Propiedad Intelectual de Andalucía. Sin embargo, en el Registro Territorial solo existe una obra con título “*Himno de Andalucía*” que pertenece a Juan Lebrón, quien registró con este nombre una obra audiovisual que realizó para Canal Sur con motivo de la celebración de una gala del día de Andalucía. Es decir, la Junta de Andalucía no ha registrado todavía, en el Registro de la Propiedad, el *Himno de Andalucía*. Este hecho produjo la crítica tanto del lado de la Fundación Blas Infante como por parte de la portavoz del PA al entender una dejación de funciones muy grave en este asunto.

La polémica siguió creciendo con las declaraciones de nuevos actores. El abogado y vicepresidente de la Fundación Blas Infante en esos tiempos, declaró en una entrevista publicada por *ABC* que la solución pasaba por el reconocimiento, por parte de la Junta, de una versión oficial del Himno, que a juicio de Ruiz Berdejo, debería ser la realizada por José Albero al ser la única que se puede cantar. Berdejo pedía a PSOE, PP e IU que se pusieran de acuerdo en un plazo corto de tiempo. Estas declaraciones tuvieron el respaldo del portavoz de IU en la comisión de cultura, José Manuel Mariscal, quien pedía a la SGAE que abandonase las prácticas de extorsión y chantaje que venía realizando en torno a la melodía del *Himno*²³. El último capítulo sobre esta polémica lo encontramos en 2014, con el artículo publicado en *La Razón* donde quedaba demostrado que SGAE, Junta y familia Infante seguían, y siguen, librando un duro pleito por los derechos de autor²⁴.

La familia Infante en boca de una de sus hijas (María de los Ángeles concretamente) solicitó en el año 2004 a la entonces presidenta del Parlamento la retirada de la versión del *Himno* que se estaba imponiendo como oficial, al entender que era más difícil de ser cantado que la original. Moreno prometió trasladar la petición de la hija de Infante a las instituciones²⁵. No tenemos constancia de a qué versión del *Himno* se refería la familia Infante, aunque creemos que se refiera a la versión escrita por Manuel Castillo, al ser la que suele ser utilizada en los actos oficiales.

22. García Reyes, Alberto: “La Junta envía un decreto a la SGAE para que deje de cobrar por el himno andaluz”. *ABC de Sevilla*, 10-02-2009. Disponible en: https://www.abc.es/sevilla/cultura/sevi-junta-envia-decreto-sgae-para-deje-cobrar-himno-andaluz-200902100300-913022020224_noticia.html

23. “Instan a la Junta para que declare una versión oficial del Himno de Andalucía” *ABC de Sevilla*, 06-02-2009. Disponible en: https://www.abc.es/sevilla/cultura/sevi-istan-junta-para-declare-version-oficial-himno-andalucia-200902060300-912949504882_noticia.html

24. “SGAE y Junta desafinan con el himno andaluz”. *La Razón*, 3-01-2014. Disponible en: <https://www.larazon.es/local/andalucia/sgae-y-junta-desafinan-con-el-himno-andaluz-FK4963205/>

25. “Un himno de Andalucía más cantable” *ABC de Andalucía*, 21-05-2004

A pesar de que existen partituras del *Himno de Andalucía* y de su reconocimiento como himno oficial, no existe aún una grabación oficial. La Junta de Andalucía se ha limitado a reconocer la partitura de Blas Infante y la posterior instrumentación para banda de José del Castillo Díaz, pero, al no existir dicha partitura para banda, nos encontramos con diferentes interpretaciones cada vez que se escucha el *Himno*. Fruto de esta controversia, en el año 1996, el portavoz del Partido Andalucista (PA) en el parlamento, presentó una proposición no de ley en la que solicitaba que el gobierno andaluz regulase una versión oficial para ser interpretada en todos los actos oficiales (Estévez Bautista, 2008, 269-276). En su exposición de motivos, se ponía de relieve que, a pesar de estar reconocido tanto en el artículo 6.2 del Estatuto de Autonomía y en el artículo 5 de la Ley 3/82, la disposición adicional, en su apartado cuarto de la citada Ley 3/82, seguía sin cumplirse. Este apartado cuarto de la disposición adicional establecía que el Gobierno andaluz regularía las condiciones para declarar una versión del himno de Andalucía oficial. En dicha exposición de motivos, se reconocía la existencia de varias versiones, todas ellas carentes de oficialidad unido a la lejanía (en algunas de ellas) con la publicada en la Asamblea Cordobesa de 1933.

La propuesta al pleno del Parlamento, realizada por el Partido Andalucista, finalizaba con el anhelo de que se pudiesen cumplir varios puntos; por un lado el cumplir con lo establecido en el apartado cuarto de la disposición adicional de la Ley 3/1982 antes de tres meses, por otro imprimir y distribuir las partituras oficiales del himno de Andalucía que se eligiese como oficial y, por último, el editar una versión oficial del *Himno de Andalucía* para que pudiese ser reproducida en actos oficiales. Las grabaciones de la partitura oficial serían distribuidas a centros de enseñanza y entidades sociales para su difusión, aumentando el conocimiento entre los andaluces y su identificación con este símbolo de Andalucía. Meses más tarde, concretamente en noviembre de 1996, José Antonio Víboras Jiménez quien en aquel entonces era letrado mayor del Parlamento de Andalucía certificó la aprobación de la propuesta del Partido Andalucista tras los plenos celebrados los días 13 y 14 de noviembre de 1996. Esta proposición dio como resultado una comisión cuyo objetivo sería analizar la situación del *Himno* y crear una versión oficial. Sin embargo, esta comisión no obtuvo éxito dejando a los andaluces, una vez más, sin una versión oficial.

Tenemos que remontarnos algunos años para encontrar la última vez que la política y los políticos se interesaran por el *Himno de Andalucía*, aunque esta vez en el ámbito local. Cuatro años más tarde, concretamente en el año 2000, el Ayuntamiento de Utrera aprobó por unanimidad de su corporación²⁶ solicitar al consejo local de hermandades y, por ende, a las hermandades de la ciudad de Utrera, que interpretasen el *Himno de Andalucía* a la entrada y a la salida de sus respectivas estaciones de penitencia como

26. 17 de los 21 concejales que formaban la corporación local votaron a favor.

así certifica José María Escobar Gallego, quien ostentaba en esos momentos el cargo de Secretario General del Excmo. Ayuntamiento de Utrera, tras la sesión plenaria celebrada el 30 de marzo del años 2000 en el salón de plenos de dicha localidad sevillana. Días más tarde, Javier Castejón Fernández, secretario de prensa del ayuntamiento, envió una nota informativa donde solicitaba a las hermandades utreranas que se adhiriesen al acuerdo alcanzado en el pleno del ayuntamiento. Este acuerdo plenario solo tuvo el apoyo de la Hermandad de los Gitanos, hermandad que ya llevaba años interpretando el himno andaluz tanto a la salida como a la entrada de su paso de virgen. No sería esta la última iniciativa para que se interprete el *Himno de Andalucía* tras un paso de Semana Santa puesto que en el años más tarde, la Asamblea de Juventudes Andalucistas de Lucena pidió la inclusión de la partitura andaluza en las procesiones de la localidad²⁷.

En el año 2007, el Partido Popular de Andalucía propuso mediante un Proyecto no de Ley que la versión del *Himno* cantada por Rocío Jurado en la película “*La Lola se va a los puertos*” se convirtiese en la versión oficial del himno de Andalucía. Esta proposición, como las anteriores, no tuvo recorrido. Sin embargo, en el año 2019, el Ayuntamiento de Chipiona (población natal de Rocío Jurado), recuperó la iniciativa elevando la propuesta a la Junta de Andalucía, sin que tuviese contestación por parte del gobierno andaluz (Arnaiz, 2020).

La autoría del *Himno de Andalucía* ha sido, también, motivo de disputa por el poco reconocimiento que la figura de José Del Castillo tuvo tras la transición. Desde un primer momento se atribuyó a Blas Infante todos los méritos relegando a José Del Castillo a un segundo plano. La familia del músico sevillano, en aras de un mayor reconocimiento de su familiar, trasladó un escrito al Parlamento andaluz pidiendo amparo por la falta de reconocimiento de la labor realizada por su familiar. Para la familia del compositor, la Cámara andaluza vulneraba la *Ley 3/1982 de 21 de diciembre por la que se regula el Himno*, donde se especifica que la única versión oficial es la que fue armonizada por José Del Castillo. Previo al Parlamento, la familia se dirigió al Defensor del Pueblo Andaluz, en aquel momento presidido por José Chamizo, con el envío de una carta, la cual nunca tuvo respuesta²⁸.

Otra controversia, esta vez musical, viene relacionada con la aparición de otro himno de Andalucía. El compositor y maestro de capilla catalán Jaime Badius compuso una obra a la que tituló *Himno de Andalucía*. En 1980, gracias al trabajo de investigación

27. “Piden que se toque el himno andaluz al salir los pasos”. *ABC de Córdoba*, 28-03-2007. Disponible en: https://www.abc.es/espana/andalucia/cordoba/sevi-piden-toque-himno-andaluz-salir-pasos-200703280300-1632229265344_noticia.html

28. López, Erika *Diario de Sevilla*: 11-02-2002, Andalucía, p. 20

realizado por Manuel Nieto Cumplido²⁹, la obra de Balius vio la luz, lo que produjo cierto revuelo al considerarse como el verdadero himno de Andalucía en lugar del que conocemos actualmente. En un artículo publicado en *El Correo de Andalucía*³⁰ en 1980, se trataba el tema en cuestión. Dicho artículo, que no aparece firmado, comenta el error que supondría reconocer como el verdadero Himno al escrito por Balius. Según el autor del artículo, la música escrita por el maestro catalán debería encuadrarse dentro de los cancioneros patrióticos al estar compuesto como homenaje a la resistencia andaluza contra las tropas francesas. Prosigue el autor que, reconocer la partitura de Balius como himno andaluz, supondría tener que reconocer otros escritos anteriores como himnos y no como canciones patrióticas, como son los versos del poeta Quintana, escritos para ser cantados por la tropa, el romance *Alarma Española*, escrito por Meléndez Valdés, o *El bando del alcalde de Móstoles* de Rumeu de Armas entre otros.

El hecho de que existan tantas versiones ha ocasionado también controversias a la hora de interpretarse. El 4 de diciembre de 1995, en un acto en homenaje a la bandera de Andalucía celebrado en el Ayuntamiento de Sevilla, se interpretó por parte de la banda municipal de Sevilla el *Himno de Andalucía*, pero solo en su primera parte, mutilando el resto. Al final del acto, la banda volvió a interpretarlo, pero esta vez interpretó la segunda parte, mutilando, en esta ocasión, la primera parte. Este hecho produjo una polémica en la ciudad al considerar una falta de respeto que un símbolo de Andalucía, como es su himno, no se interpretara entero en un acto oficial³¹. La banda municipal, por aquel entonces, se encontraba dirigida por José Albero Francés con quien, como ya hemos comentado anteriormente, había existido alguna que otra polémica tiempo atrás.

No sería ésta la última controversia que existe a día de hoy sobre la música del *Himno*. Gracias al sacerdote e historiador Enrique Iniesta sabemos que Infante conocía el Santo Dios ya que era obligado a cantarlo en el colegio (Iniesta Coullaut-Valera, 2007). Si escuchamos el canto religioso, tal cual suele ser interpretado, llama la atención que la melodía del primer texto “Santo Dios, Santo Fuerte”, el cual corresponde con el estribillo del himno andaluz “¡Andaluces levantaos!”, se canta en el lugar opuesto, es decir, donde correspondería melódicamente a las estrofas. Sin embargo, si revisamos la partitura aportada por Iniesta en su libro (Iniesta Coullaut-Valera, 2007) sí coincide la melodía de la primera estrofa del canto religioso con la melodía de la primera estrofa del Himno. En cuanto al título que debería tener la partitura de este símbolo andaluz autores como

29. Manuel Nieto Cumplido (1935-2021): historiador y sacerdote cordobés, estuvo al frente del archivo de la Mezquita Catedral de Córdoba durante gran parte de su vida.

30. *El Correo de Andalucía*³⁰: 03-02-1980

31. Cartas al director. *El País*: 26-12-1995

Pedro Ruiz-Berdejo, consideran que sería conveniente sustituir el actual, Himno de Andalucía por “La Patria Andaluza” (Ruiz-Berdejo, 2008, 237).

Por último, la partitura andaluza no ha estado exenta de la polémica en cuanto al lenguaje que utilizó Infante en el texto al considerar, desde ciertos ámbitos feministas, que la letra escrita por Infante es machista. Esta controversia en cuanto al significado de la letra, se puso de relieve en el año 1981, por parte de una parlamentaria andaluza, al considerar que la estrofa que dice “hombres de luz que a los hombres alma de hombres les dimos”, supone un menosprecio a la mujer. Algo similar planteó años después, la antigua alcaldesa de Sevilla y parlamentaria andaluza, Soledad Becerril, en la Comisión Constitucional mixta, proponiendo que la letra del Himno se adaptase a la realidad social existente. A esta propuesta, le siguió la realizada por la vicepresidenta del Congreso de los Diputados, Amparo Rubiales, en el año 2001 donde en un artículo escrito en el periódico *El País*, sugería la modificación de dicha estrofa al considerarla una “antigualla lingüística”³². Otra propuesta relacionada con el lenguaje del Himno es la que defiende el partido Nación Andaluza junto al Sindicato Andaluz de Trabajadores (SAT)³³, aprobada tras la celebración de su XIV Asamblea Nacional, celebrada en Almería en enero de 2018. Ambas asociaciones instan a actualizar la letra del himno andaluz adoptando algunas modificaciones acordes con sus aspiraciones de un país libre de opresión y de una Andalucía libre de patriarcado. La primera de las propuestas es la sustitución de todas las referencias a “andaluces” por “andaluzas” como expresión más inclusiva y diversa³⁴. Por otro lado, se sustituye la frase Sea por Andalucía libre, España y la Humanidad por Sea por Andalucía libre, los pueblos y la Humanidad³⁵. Este cambio en el texto fue también adoptado por el famoso presentador de televisión David Broncano, de origen jienense, en la versión que realizó en su programa en el año 2022³⁶.

Una de las últimas polémicas alrededor de este símbolo andaluz, ha sido tras la versión

32. Rubiales, Amparo: “¿Reformar el himno andaluz?”. *El País* 26-10-2001. Disponible en: https://elpais.com/diario/2001/10/26/andalucia/1004048532_850215.html

33. Acedo, N: “El líder del SAT llama feminizar el himno de Andalucía” *La Razón* 7-12-2017. Disponible en: <https://www.larazon.es/local/andalucia/el-lider-del-sat-llama-a-feminizar-el-himno-de-andalucia-AD17144958/>

34. Página web de Nación Andaluza. Disponible en: <https://nacionandaluza.org/2018/01/22/nacion-andaluza-actualiza-la-letra-del-himno-de-andalucia-en-clave-feminista/>

35. *Ibidem*.

36. “Broncano canta el himno de Andalucía por los pueblos y la humanidad”. Disponible en: <https://www.enandaluz.es/sociedad/10363-broncano-canta-el-himno-de-andalucia-en-la-resistencia-por-los-pueblos-y-la-humanidad/>

que realizó el universal cantante Raphael con motivo de la gala que cada veintiocho de febrero se celebra en Andalucía donde se hace entrega del título de Hijo Predilecto de la Comunidad. En el año 2021, el agraciado con tal distinción fue el artista jienense quien a la hora de cantar el *Himno* cambió la letra y el ritmo de la pieza lo que trajo consigo una lluvia de críticas a su interpretación. El cantante reconoció no conocer la pieza escrita por Blas Infante y José Del Castillo, lo que provocó un mayor desencanto entre la sociedad andaluza³⁷.

La partitura ha sido también motivo de controversia en el ámbito del deporte, concretamente en el fútbol. A la finalización del partido por la paz jugado entre la selección andaluza de fútbol y un combinado de jugadores palestinos e israelíes, el PA sacó un comunicado donde se quejaba de que no se hubiese interpretado el *Himno de Andalucía* al comienzo del partido. Para el PA, que no se interpretara el *Himno* no era algo casual, más bien respondía a un acuerdo entre el PSOE y el PP para rebajar los símbolos de Andalucía³⁸. Llegados a este punto, creemos acertado, como broche final entre tanta controversia, comentar una anécdota curiosa en torno al texto del Himno y su relación con el deporte. En la temporada 15/16, el Linares Deportivo, equipo que en esos momentos militaba en el grupo cuarto de segunda división “B”, decidió serigrafiar en su segunda equipación, el texto íntegro del himno andaluz algo nunca visto antes en el mundo del fútbol. El gesto tuvo repercusión en la prensa como atestigua el artículo publicado por *ABC* en agosto de ese mismo año³⁹.

CONCLUSIÓN

El *Himno de Andalucía* ha desempeñado y desempeña un papel clave en la construcción de la identidad andaluza en la sociedad contemporánea. Como símbolo oficial, ha trascendido su origen histórico para convertirse en una de las manifestaciones culturales más importantes de la comunidad, destacando su labor como elemento de cohesión social compartiendo valores como la paz, el trabajo, la solidaridad y la justicia social tan presentes en su texto. Gracias a su carácter integrador, representa una llamada a la unidad, lo que ha favorecido su aceptación generalizada y su uso tanto en ámbitos oficiales como en la vida cotidiana de los andaluces. A día de hoy, es un componente

37. “Polémica interpretación del Himno de Andalucía” *La Vanguardia*, 01-03-2021. Disponible en: <https://www.lavanguardia.com/gente/20210301/6261632/raphael-himno-andalucia-polemica-twitter.html>

38. “El PA critica que no se interpretara el himno de Andalucía en el Partido por la Paz” *ABC de Andalucía*, 29-12-2006. Disponible en: https://www.abc.es/espana/andalucia/sevi-critica-no-interpretara-himno-andalucia-partido-200612290300-153657988955_noticia.html

39. S.D. (2015): “Qué dice la letra del himno de Andalucía”. *ABC*, sección de deportes, 12-08-2015. Disponible en: <https://www.abc.es/deportes/futbol/20150813/abci-letra-himno-andaluz-201508121939.html>

central de la vida pública y las celebraciones oficiales en Andalucía. Su interpretación en eventos institucionales, como el Día de Andalucía (28 de febrero) o el Día de la Bandera⁴⁰ (4 de diciembre) refuerza el sentido de unidad y pertenencia. Su escucha no solo se reduce a actos oficiales, pudiendo ser reproducido en eventos deportivos, festividades culturales y otras manifestaciones populares lo que refuerza el vínculo emocional entre el *Himno* y la población.

No menos importante resulta su enseñanza y aprendizaje en las escuelas como elemento integrador. En un contexto social cada vez más diverso, la enseñanza del Himno refuerza la idea de que todos los ciudadanos de Andalucía, forman parte de una comunidad unida por un legado común.

Si bien el sentido y la naturaleza original del *Himno* se mantienen en esencia, su interpretación ha evolucionado con el tiempo lo que refleja los cambios sociales, políticos y económicos que se han producidos con el paso del tiempo. En el momento de su creación, la lucha por “tierra y libertad” estaban vinculadas con las reivindicaciones agraria y la pobreza rural, sin embargo, aunque hoy día siguen existiendo desigualdades, las luchas parecen inclinarse por el empleo digno, la sostenibilidad o la igualdad de género. Por otro lado, la globalización y la multiculturalidad han traído nuevos retos, como la integración cultural y el enfoque en el cambio climático, aspectos ambos que no estaban presentes en el discurso original del *Himno*. A pesar de todo, no cabe duda de que el papel jugado por el *Himno de Andalucía* durante los años en los que se fraguó la autonomía está detrás de la excepcional aceptación de la que este goza en la actualidad, estando presente en la vida de los andaluces en ámbitos que van mucho más allá de los usos estrictamente institucionales.

40. El 4 de diciembre de 1977, más de dos millones de andaluces y andaluzas llenaron las calles de las ocho provincias reivindicando la consecución de una autonomía plena que permitiera a los andaluces y andaluzas decidir su futuro a través del autogobierno. Desde el año 2022, el Decreto 541/2022 de 8 de noviembre, declara oficialmente el 4 de diciembre como día de la Bandera de Andalucía.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acosta Sánchez, José (1983). *Democracia, federalismo y andalucismo*. Sevilla, Fundación Blas Infante.

Arnaiz, Miguel (2018): *Una historia del himno de Andalucía: de Blas Infante a Rocío Jurado*. Madrid. Trabajo fin de grado. Universidad Complutense de Madrid.

Aumente Baena, J. (1980): *Nacionalismo andaluz*. Granada, Aljibe.

Arcas Cubero, Fernando y Ruiz Sinoga, J. D. (2002). “La idea de Andalucía en los partidos políticos durante la transición democrática”, en Lemus, E. Y Quirosa-Cheyrouze, R., *La transición en Andalucía*. Almería-Huelva, Universidades, pp. 263-274.

Cataño García, Eva (2021). *La imagen de Blas Infante y del Andalucismo en la prensa española de la Segunda República*. Sevilla, Tesis doctoral. Repositorio Universidad de Sevilla.

De Los Santos López, José María (2002). *La Andalucía de la Transición. 1976-1982*. Sevilla, Centro de Estudios Andaluces.

De Villar, José Luis (2022): *Por un poder andaluz, historia del partido andalucista I, los años de la clandestinidad 1965-1976*. Sevilla, Ed. Almuzara.

Díaz Pérez, Ignacio (2018) *Historias del Rock Andaluz*. Sevilla, Almuzara.

Estévez Bautista, R. (2012): “El himno de Andalucía en la música nacionalista”. *Actas del XIV Congreso sobre el Andalucismo Histórico*. Sevilla, Fundación Blas Infante, pp. 269-276.

Estévez Bautista, R. (2008): “Nuestro himno de Andalucía a debate” *Actas del XII Congreso sobre el Andalucismo Histórico*. Sevilla, Fundación Blas Infante, pp. 309-314.

Hernández, Jean Marie (1985). *Blas Infante y Andalucía*. Sevilla, Fundación Blas Infante.

Hijano Del Río, Manuel (2008). *El ideal andaluz en la II República. La Asamblea Regional andaluza de 1933*. Sevilla, Fundación Blas Infante.

Hijano Del Río, Manuel (2008). “La lucha por un Ideal. Blas Infante y la autonomía andaluza”. *Actas del XIII Congreso sobre el Andalucismo Histórico*. Sevilla, Fundación Blas Infante.

Hijano Del Río Manuel y Ruíz Romero, Manuel (2001). *Documentos para la historia de la autonomía andaluza 1882-1982*. Málaga, Sarriá.

Hijano del Río, Manuel, y Ruiz Romero, Manuel (1997). *El Pacto de Antequera*. Antequera, Consejería de Gobernación.

Hijano Del Río, Manuel, y Ruíz Moreno, Manuel (1996). *Bibliografía sobre la autonomía de Andalucía*. Sevilla, Área de Cultura del Ayuntamiento de Sevilla.

Hijano Del Río, Manuel, y Ruiz Moreno, Manuel (1995). *El Ideal Andaluz en la II República. La Asamblea Regional Andaluza de 1933*. Sevilla, Fundación Blas Infante.

Infante Pérez, Blas (2022). *Orígenes de lo flamenco y secreto del Cante Jondo*. Sevilla, Almuzara.

Iniesta Coullaut-Valera, Enrique (2007). *Blas Infante, toda su verdad, 1931-1936. Vol. III*, Sevilla, Almuzara.

Iniesta Coullaut-Valera, Enrique (2003). *Blas Infante, toda su verdad, 1919-1933. Vol. II*, Sevilla, Ed. Atrio.

Iniesta Coullaut-Valera, Enrique (2000). *Blas Infante, toda su verdad:1885-1919, vol. I*. Sevilla, Signatura Ed.

Lacomba Abellán, Juan Antonio (2007). “Andalucía, la idea antes de la autonomía”. *Historia de la transición en España*, capítulo 14, pp. 314-317.

Lacomba Abellán, Juan Antonio (2003). *Blas Infante y el despliegue del Andalucismo*. Colección Andalucía 2000. Málaga, Sarria.

Lacomba Abellán, Juan Antonio (1988). “Regionalismo y autonomía en la Andalucía contemporánea (1835-1936)”. Granada, Caja de ahorros y Monte de Piedad

Ortiz De Lanzagorta, José Luis (1979). *Blas Infante. Vida y muerte de un hombre andaluz*. Sevilla, Granica.

Repiso, Fernando (1980). *Símbolos y derechos andaluces*. Sevilla, Grupo andaluz de ediciones.

Ruiz Lagos, Manuel (1985). “Blas Infante: ideología e Ideal Andaluz” en *Actas del I Congreso sobre el Andalucismo Histórico*. Sevilla, Fundación Blas Infante, pp. 107-150.

Ruiz Romero, Manuel (2023). *Andalucismo histórico: orígenes y evolución en tiempos de Blas Infante*. Sevilla, Almuzara.

Ruiz Romero, Manuel (2021). “Símbolos de Andalucía: identidad, pueblo e instituciones”, en Delgado Cabeza, M. (coord.), *Andalucismo Histórico. Cien años de la Asamblea de Ronda*. Córdoba, Almuzara, pp. 53-85.

Ruiz Romero, Manuel (2007). “Los símbolos institucionales de Andalucía (1918-1982): De la marginalidad al pleno reconocimiento institucional”, *Actas del II Congreso*

Internacional de Investigadores en Relaciones Públicas. Sevilla, Universidad Pablo de Olavide/AIRP, pp. 683-701.

Ruiz-Berdejo Gutiérrez, Pedro (2008): “Historia comparada del himno de Andalucía para su entronque definitivo en su Estatuto de Autonomía”. *Actas del XII Congreso sobre el Andalucismo Histórico*, Sevilla, Fundación Blas Infante, 29,30 de septiembre y 1 de octubre de 2005 pp. 223-238.

Vergara Varela, Jesús Pedro (2018). “Los símbolos del andalucismo histórico. Trayectoria de nuestra bandera, escudo e himno”. *Andalucía en la historia* (nº 60), Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, pp. 40-44.

AGENTES E IMAGINARIOS EN LA CONSTRUCCIÓN DE LA MARCA PATRIMONIAL “ALBUFERA” (VALÈNCIA, ESPAÑA). EL CASO DE LA GASTRONOMÍA Y LA RESTAURACIÓN EN EL PARQUE NATURAL DE L’ALBUFERA

AGENTS AND IMAGINARIES IN THE CONSTRUCTION OF THE PATRIMONIAL BRAND “ALBUFERA” (VALÈNCIA, SPAIN). THE CASE OF GASTRONOMY AND HOSPITALITY SECTOR IN THE PARC NATURAL DE L’ALBUFERA

Aida Vizcaino Estevan
Universitat de València

RESUMEN

Este artículo trata de comprender la marca “Albufera” y cómo ésta dialoga con la marca, o tal vez marcas, “Parc Natural de l’Albufera” de València. Las fronteras entre uso y consumo patrimonial se diluyen para dar explicación al complejo entramado turístico-recreativo, presente en este humedal desde los años 30, que vive un nuevo estadio de desarrollo con la declaración del Parque Natural. Se centra la atención en el papel que han jugado las administraciones conservacionistas en la (re)formulación de la imagen de la Albufera y del PNA, a través de su actuación en el proceso de declaración de nuevas figuras patrimoniales y su interacción con los dos principales vectores turísticos del humedal: la restauración y el paseo en barca. En el caso del sector hostelero, el denso y complejo entramado de imaginarios superpuestos presentes en el humedal, dan espacio

al vinculado con la gastronomía y su consumo patrimonial, que encuentra acomodo conforme la figura de parque natural se consolida. En este proceso, la apropiación y reinterpretación que las comunidades locales vinculadas al turismo y la restauración hacen de la marca y los productos potenciados por estas oficinas, confirman la rentabilidad económica y patrimonial que produce un espacio natural y la gastronomía que en él se inserta.

Palabras clave: Patrimonialización; Conservación de la naturaleza; Gastronomía; Albufera; Zona protegida

ABSTRACT

This paper tries to understand the brand “Albufera” and how it dialogues with the brand –or perhaps brands– “Parc Natural de l’Albufera” (Albufera Natural Park) of Valencia (Spain). The boundaries between use and heritage consumption are diluted to explain the complex tourist-recreational network, present in this wetland since the 1930s, which is experiencing a new stage of development with the declaration of the Natural Park (PNA) in 1986. Attention is focused on the role played by the conservationist administrations in the (re)formulation of the image of the Albufera and the PNA, through their actions in the process of declaring new heritage figures and their interaction with the two main tourist vectors of the wetland: hospitality industry and boat trips in the lake. In the case of the hospitality sector, the dense and complex web of overlapping imaginaries present in the wetland give way to the one linked to gastronomy and its heritage consumption, which is accommodated as the figure of the natural park is consolidated. In this process, the appropriation and reinterpretation that local communities linked to tourism and the restaurant industry make of the brand and the products promoted by these offices, confirm the economic and patrimonial profitability of a natural space and its gastronomy.

Keywords: Heritagization; Nature conservation; Gastronomy; Albufera; Protected area

INTRODUCCIÓN

La Albufera es un humedal situado a tan sólo 10 kilómetros al sur de la ciudad de València, tercera ciudad en tamaño e importancia de España, ubicada en el este de la Península Ibérica. Está considerado como uno de los humedales más importantes de la cuenca Mediterránea y goza del reconocimiento internacional con su inclusión, en 1990, en la Lista de Zonas Húmedas de Importancia Internacional de la Conferencia Ramsar. En la actualidad, tiene una superficie de 21.120 hectáreas. El ecosistema se compone de cuatro hábitats principales (Vizcaino, 1986): si se realiza un recorrido desde la costa

hacia el interior, el primero de ellos es el de la playa y el sistema dunar móvil, al que le sigue el bosque o sistema dunar fijo, conocido popularmente como la Devesa. Ambos conforman la restinga (separación de arena entre el lago y el mar). Ésta es la única que se ha conservado y sigue siendo funcional en la costa valenciana (Sanjaume y Soriano, 2020). Si se continúa hacia el interior, aparece el lago (2.713 hectáreas) que da (re) nombre al Área Protegida (AP). Estos tres hábitats son de gestión municipal, ya que el Ajuntament de València es el propietario de la laguna y de la restinga. El cuarto es el marjal (zona pantanosa) que circunvala la laguna a excepción de la orilla este, donde se ubica el bosque. La mayor parte de estos terrenos están destinados al cultivo del arroz, una de las actividades económicas más relevantes de la zona, que le sitúa como el cuarto espacio de producción arrocera de España (Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 2020). La práctica totalidad de estos territorios son de naturaleza privada destinados a la agricultura. La importancia naturalística de este hábitat recae en su función como área de alimentación de aves acuáticas, siendo su diversidad ornitológica uno de los emblemas, pasados y presentes, de la Albufera.



Imagen 1. Ubicación del PNA (izquierda) y las pedanías de València dentro del PNA (derecha). Fuente: HansenBCN (izquierda) y Aída Vizcaíno (derecha).

El ecosistema es objeto de la máxima protección natural otorgada por el gobierno autonómico en el año 1986, convirtiendo el Parc Natural de l'Albufera (PNA) en el primero del País Valenciano (Ruiz *et al.*, 2023). Una figura que se inserta en la estrategia conservacionista iniciada por el Ajuntament de València en el año 1980 a partir de las primeras restricciones de usos y movilidad en el territorio y la creación de la primera oficina de gestión del AP. Esta avidez proteccionista trata de dar respuesta al colapso ecológico de mediados de los años 70 producido por el desarrollo industrial y el crecimiento urbanístico. El resultado es una doble estructura conservacionista,

municipal (Servicio Devesa-Albufera, SDA) y autonómica (Oficina del Parc Natural de l'Albufera, OPNA), que, con el paso de las décadas, dará lugar al actual modelo de bicefalia complementaria asimétrica que caracteriza este AP (Vizcaíno Estevan, 2024). Esta *naturaleza* estructural incide directa e indirectamente en la gestión del humedal y el turismo no escapa a ella. La creación y consolidación del AP se convierte en un activador de primer nivel para el recreo y ocio de cerca del millón y medio de habitantes del Área Metropolitana de València (Martínez Llorens, 2019). Hoy día, la densidad patrimonial del humedal contempla varias figuras ya que a la de Parque Natural se suma el de Zona de Especial Protección para las Aves (ZEPA) y los Bienes de Interés Cultural Inmaterial de la Pesca Artesanal y de la Navegación a Vela Latina (2016) y el de la Paella Valenciana (2021). En 2024 se han reactivado las demandas para su declaración como Reserva de la Biosfera de la UNESCO, sin alcanzar el consenso.

Este artículo tiene por objetivo analizar la construcción de la marca patrimonial de la Albufera y el uso que se hace de ella en el sector de la restauración, a partir del papel que juegan las oficinas de conservación y con especial detalle a la apropiación o interpretación de las comunidades locales. Así, la estructura de este artículo se inicia con un apartado de marco teórico que aborda la producción académica sobre la conservación neoliberal y la relación entre marca, gastronomía y turismo; al que sigue la explicación metodológica sobre la observación participante empleada en el estudio. El apartado de análisis se centra en el uso de los atributos vinculados a la Albufera o a la figura de parque natural, en torno a tres aspectos asociados a la restauración: la particularidad de la gastronomía local y eventos gastronómicos como escenarios de creación o potenciación de marca; la distribución territorial de la infraestructura hostelera, reflejo de la microespecialización identitaria; y los distintos imaginarios utilizados para crear la marca particular de los restaurantes, esto es, el nombre, el diseño interior o interior, mobiliario, etc. El último apartado presenta las reflexiones finales.

1. MARCO TEÓRICO

La aceleración de los procesos de patrimonialización natural de las últimas décadas (Beltran y Santamarina, 2016: 86), impulsa el interés antropológico por los efectos producidos por el consumo urbano (Hernández León, 2008) y cómo la incorporación a los circuitos turísticos (Pascual y Florido, 2005) deviene en una mercantilización del territorio, sus usos y sus productos a través de la revalorización de su pasado, su identidad y su paisaje (Espeitx, 2004; Calero, 2016; del Mármol y Santamarina, 2019). El mercado patrimonial demanda y potencia una imagen cultural y unas marcas naturales, con la consecuente construcción de una suerte de fetichismo patrimonial que incrementa su valor de manera exponencial (Santana, 2003; Prats Canals, 2006; Medina, 2007; Aguilar Criado *et al.*, 2012; del Mármol, 2012; Davallon, 2014).

El encaje del mercado y la naturaleza bajo las fórmulas, con sus matices, de desarrollo sostenible, ecodesarrollo o turismo de naturaleza (Prats Canals, 2003; Frigolé, 2007; Ruíz Ballesteros, 2018) les convierte en operadores de primer orden de la mercantilización y la introducción de fórmulas privatizadoras de las AP (Igoe, 2010; Requena, 2015). La gestión conservacionista no escapa a la dimensión económica, más bien se apoya o se subordina a ella (Santamarina, 2006; Cortés y Beltran, 2018). La tensión entre producción y conservación late con fuerza en las AP en una suerte de contradicción radical (del Mármol, 2012), en las que son orientados principalmente hacia estos usos. Este modelo de conservación neoliberal (Igoe, 2010; Holmes y Cavanagh, 2016; Apostolopoulou y Adams, 2018) apela a nuevos significantes asociados a la autenticidad, lo natural, el bienestar, el patrimonio o la identidad, que transforman los usos y consumos de las AP (Santamarina y Moncusí, 2015; del Mármol y Estrada 2018), o dicho de otra manera, la conservación de la naturaleza es posible únicamente como elemento del sistema (Apostolopoulou *et al.*, 2021).

Esta nueva ola de revalorización de lo local por parte de la administración conservacionista muestra cómo, progresivamente, se va redefiniendo la imagen del área protegida y se construye una nueva de carácter cultural (Valcuende *et al.*, 2011) que actúa como potenciadora y conformadora de la identidad de los locales y del territorio. La construcción de la imagen referencial del AP es un proceso político-económico realizado por lo que hemos denominado el *selectorado imaginero* (Vizcaíno Estevan, 2024: 401), esto es, el grupo de actores legitimados y legitimantes, frecuentemente conformado por la administración gestora y determinados grupos de interés *exolocales*, de enraizamiento local e intensa motivación exógena. Se encargan de seleccionar y poner en circulación los atributos diferenciales del AP, a partir de su singularidad natural, cultural, identitaria o histórica, para posicionarla en el mercado patrimonial. Los espacios naturales y sus marcas se convierten en un vector de negocio en constante progresión (Santamarina y del Mármol, 2017; García Rodríguez, 2023). Esa marca tiene su traslación en el proceso de apropiación y reinterpretación de la infraestructura turística local, plasmada en los nombres, logos o decoraciones de restaurantes o establecimientos turísticos, que se configuran como una negociación entre locales y visitantes. Es el deseo de consumo (García Rodríguez, 2023) expreso y compactado de una imagen del PNA, seleccionada y potenciada previamente, pero no la única. Y la gastronomía representa, tanto como producto como experiencia, a la perfección el binomio turismo-patrimonio (Medina, 2017) y la identidad local (Sanz Cañada y García Azcárate, 2020).

2. METODOLOGÍA

Los pilares de esta investigación se concentran, por un lado, en el análisis del material existente sobre eventos gastronómicos en el PNA, obtenido a partir de la consulta de

las memorias anuales del PNA (desde 1994) y de las páginas oficiales de las entidades organizadoras de los eventos. Por otro lado, en el diseño de una estrategia de observación participante, por ser la técnica característica del estudio etnográfico (Vallés, 1997: 145) de una comunidad o un fenómeno social. Con el objetivo de analizar la apropiación de la Albufera, de su patrimonio y de la figura de parque natural que realiza el sector de la restauración, y cómo se plasma en la gastronomía, en la marca comercial o en los relatos turísticos (Vizcaíno Estevan, 2015, 2018), se ha tratado de hacer una aproximación al escenario, es decir, a los restaurantes de determinada zona del PNA. Se ha adoptado un rol de prudente distancia, con una interacción limitada que no busca acceder ni a niveles profundos de análisis ni a descripciones densas (Vallés, 1997: 153) ni discursos locales formalizados (entrevista), sino observar la puesta en escena que encuentra el visitante a su llegada y el consumo que hace en ella.

Por ello, el análisis se ha centrado en tres ámbitos: el espacial, el diseño exterior y el diseño interior. El primero se centra en la ubicación de los restaurantes, es decir, en playa, carretera o arrozal; dentro o fuera del municipio; calle principal o secundaria, etc.; el segundo relativo al diseño exterior o fachada del establecimiento, esto es, el nombre, logo, imágenes o reclamos comerciales, etc.; y un tercer ámbito, el del diseño interior, que fija la atención sobre la ornamentación, el estilo, la presencia o no de elementos tradicionales, la comercialización de productos locales, etc. En la mayoría de los establecimientos visitados se ha podido conversar de manera informal con los y las titulares sobre el origen, los cambios en la demanda o en los platos estrella, la estacionalidad, etc., gracias a la intercesión de informantes clave (dos hombres y una mujer, locales, con vínculos familiares o de vecindad) que acompañaron durante el recorrido e hicieron de *cicerone* entre el establecimiento y la investigadora.

El trabajo de campo se ha realizado en la franja este o costera del PNA, desde Pinedo –en la entrada norte– hasta El Perellonet –en el vértice sur–, con el objetivo de recorrer el territorio pedáneo de la ciudad de València y poder ver, además, la posible particularización territorial de la apropiación. Se realizaron un total de 5 sesiones de trabajo donde se cotejaron los logos y fachadas de todos los restaurantes ubicados en Pinedo –playa y pueblo– (9), El Saler –playa y pueblo– (10) y El Palmar (27). De entre ellos, se visitaron un total de 20 restaurantes, 17 en El Palmar y 3 en El Saler. No obstante, se ha considerado pertinente incorporar un análisis prospectivo de menor intensidad en la zona sur de la costa del PNA, en El Perellonet (València), El Perelló, el Mareny de Barraquetes y el Mareny Blau, entidades menores pertenecientes a Sueca, porque forman parte del *continuum* litoral sobre el imaginario binomial Albufera-Playa. Este análisis se ha realizado a través de las páginas web y de la plataforma Google Maps. El trabajo de campo tuvo lugar entre el otoño de 2021 y el otoño de 2022.

Todas las observaciones han sido registradas en diversos diarios de campo que, si bien no adquiere rango de técnica propiamente dicha en esta investigación (García Rodríguez, 2023), es una herramienta valiosa que recoge de manera sistemática los comentarios, las actitudes o los comportamientos que reflejan de una manera informal y/o no verbal, los discursos y posiciones de los y las protagonistas (García Espín, 2017). El contenido se ha incorporado al texto con la codificación siguiente: “Diario de campo” seguido de la fecha de realización de la observación.

3. LA MARCA PATRIMONIAL DE LA ALBUFERA

De la idea de que la Albufera ha sido un espacio de profunda atracción para los visitantes, dan cuenta las ordenanzas sobre caza de los siglos XVII-XVIII o las visitas de ilustres personalidades recogidas en las actas de la Comunitat de Pescadors del Palmar del siglo XIX y XX, que contemplan, casi siempre, la experiencia gastronómica local. El imaginario albuferenco es heredero de la construcción simbólica del paisaje valenciano que impulsan los representantes de la Renaixença valenciana (Furió, 2001; Archilés, 2007) y del movimiento regionalista (Sanchis Ibor, 1999, 2007), quienes configuran gran parte del catálogo de atributos que ha llegado hasta la actualidad con plena vigencia y donde destaca sobremanera un mundo agrario (Archilés, 2007), que incorpora la Albufera como uno de sus elementos. La llegada de Blasco Ibáñez fijará a través de su universo costumbrista el catálogo de imágenes vinculadas al humedal (Sanchis Ibor, 1999, 2007). Sobre ella se irá sedimentando, con el paso de las décadas, una sucesión de imágenes, modificadas o de nueva creación, que se articulan a través de los operadores públicos de difusión (revistas oficiales, prensa, informes, cartelería, subvenciones, etc.). El lago se presenta como un regalo natural que debe ser gozado a través de la contemplación y la navegación (Pardo, 1942), enmarcado en un concepto decimonónico de la naturaleza y su conservación (Sierra, 2019). La transformación hacia un turismo de masas de los años 60, supone la asociación del humedal al concepto de “sol y playa”, donde el lago pierde protagonismo como atracción singular respecto al mar Mediterráneo. En este caso, se sitúa dentro de la categoría de turismo residencial para la población metropolitana o estatal –hoy, internacional–. Se incorpora la variable “progreso” como sinónimo de apertura, modernidad y desarrollo económico (Martínez Llorens, 2019: 235).

La imagen de la Albufera como espacio de ocio y de disfrute vacacional se configura desde entonces hasta los años 80 y 90. El inicio de la gestión conservacionista supone la agregación de una nueva capa a la imagen de la Albufera, vinculada a la visión patrimonial de la naturaleza. Durante los años 80, la administración vira el discurso y los elementos identificadores hacia el constructo como AP, que produce valores medioambientales dignos de ser incorporados a la imagen e identidad de la Albufera. Una etiqueta de

prestigio, la del PNA, que a finales de los años 90 recupera su idílica relación con el turismo, ahora no de masas pero sí vinculado al patrimonio cultunatural de la Albufera, un apellido sostenible que aúna AP con desarrollo económico del turismo litoral y gastronómico. Como se verá en los siguientes apartados, la colmatación de las imágenes de la Albufera actual responde a las maneras de concebir el espacio en función de los usos que la administración, en cada momento, considera oportuno fomentar en el humedal. La creación de la marca es inseparable del márquetin, de las estrategias elaboradas por las administraciones públicas y grupos de interés, pero también hoy a través de figuras preeminentes que actúan como preceptoras (Vaccaro y Beltrán, 2007; Santamarina y Bodí, 2013) o por los *social media*, un auténtico ciclón en la última década.

En el caso de la Albufera, si bien es cierto que la estructura turística y recreacional está presente desde los inicios del siglo XX, la administración local y, sobre todo, la autonómica han entendido el lago como un espacio de coexistencia (des)equilibrada entre conservación y turismo a través del discurso de la economía sostenible. Así, se puede trazar la articulación política autonómica con la demanda, en 2003, del sello de calidad turística:

“El parc natural [sic] de l’Albufera ha solicitado su inclusión en la lista de espacios naturales protegidos que próximamente optará por acceder a la marca certificada Q de Calidad Turística (...), certificación que garantiza la calidad turística del uso público del espacio protegido” (Memoria de Gestión del PNA, 2003: 6-7).

4. LA GASTRONOMÍA

La gastronomía tiene su reconocimiento normativo en la Ley de Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2015, que dicta qué protegerse y potenciarse como elemento patrimonial (artículo 2). En consonancia con ésta, la ley valenciana de Turismo, Ocio y Hospitalidad de 2018, reconoce la importancia de la gastronomía como recurso turístico de primer orden y como parte de la experiencia vinculada al patrimonio cultural y natural (artículo 24, 36 y 72). Un corpus normativo al que se suma la declaración de Bien de Interés Cultural Inmaterial de la paella valenciana en 2021 y que sitúa a la Albufera en el origen mismo de este plato:

“Los orígenes de la paella se encuentran en la Albufera de Valencia, donde este plato se cocinaba con el fin de dar respuesta a la necesidad alimentaria de los campesinos y huertanos de la zona. Al ser este humedal un territorio muy fértil, se dan las condiciones idóneas para el cultivo del arroz, convirtiéndose este en el ingrediente principal de nuestro plato estrella. Más tarde, a finales del siglo XIX la paella valenciana saltó de las barracas y alquerías a las casas de comidas y merenderos ubicados en la playa de la Malvarrosa, el

Grao de Castellón o la Albufereta de Alicante. Así, sin duda alguna, este plato emblema, núcleo de la cocina tradicional valenciana, se constituye como un elemento de unión, pieza fundamental de la gastronomía de la Comunitat Valenciana” [sic] (Anexo 1.f).

La obra de Blasco Ibáñez sitúa en conocimiento del gran público los dos platos erigidos como estandartes del humedal. Sobre la paella y el uso de la rata de agua se ha hablado y fantaseado en ensayos, prensa, *llibrets* de falla y visitas guiadas por la Albufera. Sobre el *allipebre*, el plato etnográfico de la Albufera (Fuster, 1970/1993: 147), a pesar de ser frecuente en la memoria de las cocinas del área metropolitana de la ciudad, la impronta de Blasco Ibáñez produce una indisoluble identificación con el humedal, que le convierte en la cuna de este plato y, desde entonces, en referencia incuestionable del exotismo y particularismo de la gastronomía valenciana: “Todos hablaban del famoso all y pebre que se hacía en el Palmar, como si hubiesen hecho el viaje sólo para comer” [sic] (Blasco Ibáñez, 1902/2005: VI).

Así, la Albufera, origen de la paella valenciana y del *allipebre*, encara el siglo XX con un marchamo de autenticidad –también– en lo gastronómico, que va a tener su máxima expresión en el pueblo de El Palmar, probablemente el único enclave turístico de la ciudad de València con entidad propia hasta que la ciudad, en los albores del siglo XXI, descubre su vocación de turismo urbano. El combo turismo y patrimonio gastronómico valenciano inician camino conjunto con la nueva modernidad (Pérez Puche, 2003) de la ciudad. Desde el punto de vista gastronómico, las localidades de la zona este del PNA se encauzan en la dinámica “sol y playa” de los años 60 (Martínez Llorens, 2019) que atraviesa la costa mediterránea desde Catalunya hasta Andalucía, cada zona con su especificidad, y que supone la primera activación patrimonial de gran envergadura de la gastronomía del humedal. Así, la oferta se basa en pan con tomate o en el *allioli* –antiguamente obsequio de la casa–; los entrantes, fundamentalmente de verduras (tomate, verduras de temporada a la plancha, patatas bravas) y de origen marino (clóchinas, *tellinas*, puntilla, gambas, *esgarraet*, pescadito frito, *sepionet* y calamar a la plancha, etc.); una ensalada valenciana en cualquiera de sus variantes como “ensalada de la casa” (lechuga, tomate, cebolla, huevo duro, atún y olivas) y un arroz como plato principal. El arroz no era ni es, escrupulosamente, la paella valenciana, sino que el reclamo de aquellos años, como todavía se puede observar en parte de la cartelería antigua y en la carta actual de muchos establecimientos de El Saler y El Palmar, son los arroces del mar: seco o caldereta –hoy meloso– de bogavante, *arròs a banda*, *arròs del senyoret*, arroz de marisco, etc. La paella valenciana de pollo y conejo es una más entre el amplio abanico de arroces. El proceso de turistificación diseña el menú patrimonial de la típica oferta regional del litoral valenciano y las oficinas conservacionistas, sin apenas intervención directa en este menú,

impulsan o refuerzan la gastronomía o los productos locales tanto en la comunicación institucional como en el apoyo de los eventos gastronómicos.



Imagen 2. Ejemplos de reclamos turísticos asociados a la gastronomía costera mediterránea. Los dos restaurantes están ubicados en la plaza de El Palmar y existen desde principios de los años 60. Fuente: Aída Vizcaíno, 2022.

4.1. El espectáculo de lo gastronómico

El papel de las oficinas conservacionistas en el impulso de ferias o concursos gastronómicos, eventos que maridan producto local, convivialidad, aire libre en el entorno natural, identidad y dinamización económica, es fundamental en las estrategias de posicionamiento patrimonial. Oficinas que legitiman las alianzas entre consistorios y grupos de interés sectoriales que tratan de producir diferenciación de la localidad o y/o producto en el mercado turístico y que, en el caso de la Albufera, la oficina autonómica desarrolla un papel intenso y continuado en este eje. Las ferias, concursos, bienales o jornadas gastronómicas giran en torno al binomio paella-arroz, el *allipebre* y el tomate de El Perelló. De los 10 casos analizados, entre 1961 y 2023, tan sólo hay uno que tiene como objeto el humedal y es el “Albufera al plat” que se celebra en El Palmar sobre la cocina valenciana de huerta y marjal. El resto se centran en el producto o plato en torno al cual gira el evento. Se identifican tres momentos de activación claramente diferenciados y, todos ellos, vinculados al turismo de masas.

El primero de ellos recoge el “Concurso Internacional de paellas de Sueca” –impulsada por el sector turístico– y el “Concurso Internacional de all i pebre de Catarroja”, creados en 1961 y 1972, respectivamente, centrados en los dos platos símbolo de la gastronomía de la Albufera. Estos casos pueden considerarse operadores del despegue y apogeo del turismo de “sol y playa” del humedal. Más de 60 años después, ambos concursos son referentes del circuito gastronómico español.

En los años 80 y 90, con el PNA ya declarado, no se registran encuentros de gran importancia pero sí se produce un hito clave para la institucionalización de la especificidad gastronómica valenciana y albuferenca. En 1998 se crea la Denominación de Origen Protegido (D.O.P.) “Arroz de Valencia/Arròs de València”, actor clave en la mayoría de los que se crean en el siglo XXI, en la consolidación de los ya existentes y en la declaración de la paella como Bien Interés Cultural Inmaterial en 2021.

El segundo momento de activación se da durante la llamada València de los grandes eventos (Cucó, 2013; Martínez, 2019), la fase de internacionalización del turismo en la ciudad y de la cocina española, a modo de “marca país” (Laborde y Medina, 2015). Un periodo que se dilata entre el expansionismo económico previo a la Gran Recesión de 2008 y los primeros años poscrisis, 2011, que recoge la activación del turismo estatal que, por las circunstancias, redescubre de *manera forzada* el mercado local, autonómico y estatal. Es un momento prolífico en número, diversidad temática y municipios implicados, y, desde la perspectiva actual, exitosos por su pervivencia. Se inicia con el “Concurs d’all i pebre ‘9 d’Octubre’ de Sedaví” (2007), la “Feria del Tomate de El Perelló” (2010); la “Festa de la Sega de l’arròs de Catarroja” (2011), impulsada por la D.O.P. Arroz de Valencia: la Jornada Gastronómica “Albufera al plat” (2011), organizada por el diario Las Provincias; y el “Concurs d’all i pebre tradicional Illa del Palmar” (2011), promovida por la Asociación de Empresarios de la Hostelería de El Palmar. En estos nuevos eventos etnogastronómicos se produce una individualización en el producto, no sólo en el plato, y en la diversificación territorial, que singulariza todavía más la experiencia o el consumo patrimonial.

El tercer y último momento de activación gastronómica se produce en el último lustro con la confluencia de tres nuevos casos: el “I Campeonato de arroces secos en paella” de Arroz Tartana en 2021, el “I Concurso Profesional de all i pebre de Catarroja” –bajo el paraguas del Concurso Internacional– y la “I Bienal Mundial del Arroz de Cullera”. Unos encuentros que vienen a complementar la oferta ya existente, bien porque se realizan en municipios sin actividades de esta naturaleza, bien porque desestacionalizan el calendario. La elasticidad patrimonial de lo intangible (Santamarina, 2017), en este caso

de lo gastronómico, encuentran en el PNA un vasto territorio de productos, maneras y municipios en los que explotar.

Las administraciones conservacionistas han sido y son actores relevantes, aunque no únicos, de los procesos de patrimonialización gastronómica del PNA entendiéndolo bien como activación turístico-económica, bien como conservación y potenciación del patrimonio del humedal, o ambas. Una dimensión que se observa con mayor nitidez en la acción de la oficina autonómica, en la mayoría de ocasiones coaligada con otros departamentos autonómicos –turismo o agricultura– que sirve de garante institucional y de soporte económico para estas iniciativas. Por su parte, la oficina municipal tiene una actuación más discreta o, tal vez, menos visible en este tipo de actividades y parece circunscribirse a la provisión de materiales divulgativos, construyendo de manera velada el relato patrimonial del PNA.



Imagen 3. Cartel 62 del “Concurso Internacional de Paellas de Sueca”, 2023. “Cartel de la 7ª Fiesta de la Sega de l’arròs de Catarroja”, 2022. “5º Concurso de all i pebre tradicional de El Palmar”, 2014. “50º Concurso de all i pebre de Catarroja”, Las Provincias, 24/09/2022. “Cartel de la 8ª Feria y Jornadas Gastronómicas del Tomate de El Perelló”, 2019. Fuente: Aída Vizcaíno

5. LA DISTRIBUCIÓN TERRITORIAL DE LA RESTAURACIÓN EN EL CORAZÓN DEL PNA

La infraestructura de la hostelería en el humedal se ha concentrado históricamente en El Saler, con los merenderos de playa durante el primer tercio del siglo XX, y que se transforman en restaurantes al tiempo que surgen los primeros establecimientos orientados al turismo en El Palmar de los años 60. Un clúster hostelero al que podríamos denominar histórico. La urbanización del litoral sur durante las décadas posteriores, produce un clúster eminentemente de “sol y playa”. Y finalmente, la zona oeste, de naturaleza industrial, camina hacia la terciarización en el siglo XXI y tiene su principal polo en el entorno del Port de Catarroja. Así, por la particularidad de El Palmar como enclave turístico histórico (Sanmartín, 1982), en ella se condensan los elementos del proceso de patrimonialización de la Albufera.

Hasta finales de los años 50, en El Palmar convivían dos casinos para el café, la copa y algún dulce (Diario de Campo, 21/03/2022). Situados en la plaza y flanqueando la pequeña y única parroquia del pueblo. Su transformación en negocios orientados al turismo, entonces metropolitano y nacional, se produce en los años 60 junto con el establecimiento de los nuevos restaurantes surgidos directamente de esa demanda. A partir de entonces y hasta ahora, la fisonomía económica de El Palmar se ha orientado al turismo gastronómico. La concentración es de una magnitud sin igual: 1,2 kilómetros de largo en línea recta entre el primer restaurante y el último, y una amplitud, en su punto máximo, de 250 metros donde se ubican más de 30 restaurantes y más de 16 empresas de paseos en barca. Todo ello en un núcleo poblacional de 763 personas (Oficina d'Estadística de l'Ajuntament de València, 2022).

“¿Cabem más restaurantes en El Palmar? No creo que quepan más, lo que no sé es cómo viven todos y ¿por qué en El Palmar te pegan un cañazo? Porque vas un día y no vuelves” (Entrevista 57, hombre, grupo de interés local).

Hoy el camino que realizan los miles de visitantes que acuden a El Palmar discurre desde el norte, por la carretera de los tres puentes que cruzan tres grandes acequias, la del “Racó de l'Olla”, la “Nova” y la “de l'Oliveró”, conocida popularmente como la Sequiota. Tras el primero de ellos, surgen, de manera salpicada, los primeros restaurantes y las empresas de paseo en barca. Conforme la carretera se acerca al pueblo, aumenta el número de establecimientos. Estos negocios que se ubican en las afueras –“más allá del puente” desde la perspectiva del pueblo–, otrora marginados, hoy parten con una ventaja competitiva ante la masificada afluencia de visitantes: ofrecen una sensación de descongestión humana frente al estrés turístico del propio municipio. Traspasar el último de los puentes implica entrar en una realidad turístico-gastronómica singular: barracas,

albuferencs, los tíos¹ Paloma, Nelo, Tonet Pastilla o Boro, *mornells* –aparejo de pesca–, los atardeceres, la paella, las cañas y barro, espigas de arroz, *Canyamel*, el *allipebre*. Es un bombardeo extenuante de impactos de gran intensidad identitaria.



Imagen 4. Mapa de zonificación de los restaurantes de El Palmar. Fuente: Elaboración propia a partir de Visor Cartogràfic de la GVA.

La distribución territorial de este “paseo de restaurantes” (Diario de campo, 17/05/2022) al que añadiríamos empresas de paseos en barca, se divide en tres zonas claramente definidas. La primera zona es el eje de las empresas de paseos en barca que se ubican a la entrada. Este espacio está salpicado de anuncios de los restaurantes, aunque todavía no hacen acto de presencia. Es el territorio del recreo en barca y los autobuses, por decenas, que aparcan a las afueras (principio) del municipio. Las oficinas conservacionistas se encargan de la regulación del aparcamiento y la estetización del entorno con mobiliario de madera y cartelería divulgativa. La Oficina del Parc Natural se sitúa en este punto, sin embargo, pasa total y absolutamente desapercibida.

1. Nombres propios como el de Tonet, tío Paloma, tío Nelo, tío Boro o *Canyamel* hacen referencia a personajes de la obra “Cañas y barro” de Vicente Blasco Ibáñez, que gozan de gran popularidad en la sociedad valenciana.

Existe una segunda zona, a lo largo de la Carrera de la Reina (canal de conexión con el lago), unos metros más adelante y también en la zona oeste, donde se ubican los grandes restaurantes (celebraciones familiares, comidas de empresa, viajes del IMSERSO) que además de aparcamiento propio –recordemos la arraigada costumbre de aparcar en la misma puerta del restaurante–, disponen de embarcadero propio y servicio, algunos de ellos, de paseo en barca. Son los restaurantes que ofrecen el “*pack* experiencial completo” de paella y paseo. Esta zona está flanqueada por los canales, que envuelve a quien lo visita en un verdadero escenario lacustre.



Imagen 5. Partes traseras de restaurantes, uno con el arrozal en el que no se alcanza a ver el Portet (zona este); y otro con el Portet y las embarcaciones en primera línea (zona oeste); vista de la plaza de El Palmar. A la izquierda el Restaurante La Perleta Valenciana y a la derecha la Arrocería Maribel. Fuente: Aída Vizcaíno, 2022.

La tercera zona sería la de los restaurantes ubicados en el interior del municipio. Aquí conviven los restaurantes más antiguos, de principios de los años 60, ahora remozados, en torno a la iglesia, y los que han ido instalándose con el paso de las décadas a lo largo de la trama urbana. Estos edificios, la mayoría de ellos, tienen en su parte trasera

grandes canales de conexión al lago, es decir, incorporan el paisaje fluvial y arrocerero a la experiencia gastronómica.

¿Y cómo influye el PNA y sus oficinas en la restauración? Lo hace en distintas direcciones, pero para este texto nos centraremos en la selección de elementos identificadores que se hacen para el diseño e imagen del restaurante (interior y exterior) y en la presencia de lo que hemos denominado el “altar patrimonial”, un pequeño espacio dedicado a los productos locales. En gran parte de los restaurantes visitados, se disponía de material divulgativo de alguna de las dos oficinas conservacionistas.

6. EL IMAGINARIO DE LOS RESTAURANTES

6.1. Los logos o imagen de marca

Entre los municipios de la zona este del PNA, la costera y turística, se produce una especialización que pone el acento diferente a la gastronomía, el producto o la marca con el objeto de distinguirse en un espacio concentrado y denso en imágenes para crear su hueco en el mercado patrimonial (Medina, 2017). En Pinedo, el más septentrional, la referencia es al mar y a la huerta; en El Saler y El Palmar es al lago y la Devesa; mientras que en El Perellonet y demás pedanías del sur, la playa (vientos, topónimos, fauna, etc.), domina sobre el resto de referencias. Al centrar la atención en los restaurantes de El Saler y El Palmar, el primero de los elementos a analizar es el abrumador uso de la imaginería albuferenca en marcas, logotipos y decoración de los restaurantes.

De manera general, hay dos elementos a destacar que muestran la apropiación y resignificación que los locales realizan del humedal y contribuyen, de esta manera, a su patrimonialización. En primer lugar, los logotipos e imágenes comerciales de los restaurantes; y en segundo lugar, los elementos utilizados para su decoración, entendiéndose que su selección y exposición responde a un proceso de “triaje patrimonial”, en el que se escoge, separa y clasifica para su autoidentificación. Además, uno actúa en el exterior, de exposición y reclamo, y otro en el interior, afianzando esa tría.

Por un lado, los logos representan, en su mayoría, lo que podríamos denominar escenarios costumbristas que tienen como protagonistas a la barraca y a la barca con la vela desplegada. *Cañas y barro* en todo su esplendor. En menor medida aparecen elementos relacionados con el cultivo del arroz (cereal, paisaje, secado) o con la pesca (*mornells*, caladas o cañar), incluidos *els senyals* que identificaban a los pescadores –y a sus aparejos– de la Comunitat de Pescadors del Palmar (Santamarina y Vizcaíno, 2021: 140) y que se han convertido en un atributo familiar de orgullo e identidad.

Llama la atención la invisibilidad de las especies animales, salvo algún ave, y es todavía

más significativo que no se utilice la anguila, teniendo en cuenta la centralidad que tiene en la marca Albufera y en el *allipebre*. Es posible que su similitud a una serpiente, réptil con una profunda concepción peyorativa en la tradición cristiana, haya hecho declinar esta opción. De la misma manera, la Devesa prácticamente no aparece ni en el logo ni tampoco en la decoración interior. También se observa un cambio sustantivo en el uso de “restaurante”, concepción tradicional, por “arrocería”, uso reciente –siglo XXI–, que habla del proceso de singularización de la Albufera como referente de la paella y del arroz.



Imagen 6. Selección de logotipos e imágenes de marca de restaurantes de El Palmar y El Saler. Fuente: Aída Vizcaíno, 2022.

Por otro lado, en la decoración interior hay que destacar dos tendencias bien diferenciadas: la estética tradicional de mesas de (color) madera, suelos de barro, fotografías en blanco y negro y considerable cantidad de elementos decorativos de corte etnológico; y la estética moderna, minimalista, donde dominan los colores neutros, menor intensidad decorativa etnológica y alguna de ella reconceptualizada. Los primeros, restaurantes. Los segundos, arrocerías. Resulta interesante ver cómo la colección fotográfica del periodista

Miguel Ángel López Egea inunda las paredes de muchos de los restaurantes de El Palmar y en menor medida de El Saler, tanto de corte tradicional como moderno. Este periodista retrató el humedal en los años 50 y 60, la época que ha venido a consolidarse como la de la Albufera prístina a conservar y evocar. La accesibilidad a su obra, a través de la oficina conservacionista municipal, ha multiplicado su presencia en los establecimientos del corazón del PNA. La administración teje el relato patrimonial a través de las imágenes que replican, una y otra vez, una mirada particular, la de López Egea, que construye visualmente aquello que reside sólo en la memoria.

Las fotografías y los cuadros de escenas o paisajes costumbristas decoran la mayoría de los restaurantes visitados, y que, en ocasiones, se complementa con cartelería conservacionista vinculada a aves o peces autóctonos. Imágenes que se suman a los elementos de corte etnológico local, de manera más intensa con la pesca, y azulejería tradicional, que actúa de operador inmediato de identidad valenciana. La *garbeta* de arroz seco, símbolo local de buena suerte y fertilidad, no falta en casi ningún restaurante de El Saler o El Palmar. Los atributos de pesca y arroz combinan a la perfección en el interior de los restaurantes como una suerte de representación de la realidad de las familias de El Saler y El Palmar, donde una actividad venía a complementar a la otra.

6.2. El altar patrimonial

Otro de los elementos a destacar en la relación entre restauración y PNA es el “altar patrimonial”, una suerte de escenario hiperbólico de productos locales, productos fetiche (Heinich, 2009; Aguilar Criado *et al.*, 2012; Santamarina, 2017), que actúan como operadores para la adquisición de la esencia y la autenticidad del territorio. El *must* es el saquito de tela –la elección de materiales no es casual, ya que apela al imaginario de la manufactura tradicional– de arroz local, sea ecológico o no, sea de la variedad Albufera, Sendra, Bahía o, cada vez menos, Bomba. El licor crema de arroz se ha convertido en un imprescindible de las comidas en la Albufera y, ahora, también puede ser adquirido para su disfrute en casa. Ambas serían las estrellas del altar al que pueden acompañar otros productos como el zumo de naranja, la miel o el aceite de oliva, todos de producción a pequeña escala y cercana al área metropolitana. Son productos propios de la dieta o gastronomía valenciana, sin especificidad albuferenca, pero probablemente actúan como reclamo de lo natural, saludable y artesanal (Aguilar, 2014; Moncusí, 2014; Medina, 2017).



Imagen 7. Ejemplos de “altar patrimonial” a las puertas de restaurantes (1), dentro de los establecimientos (2-5) y en la puerta del único comercio de El Saler (6). En orden de izquierda a derecha, de arriba abajo: Restaurante L’Andana (exterior e interior) de El Palmar, Restaurante Ca Teresa de El Saler, Restaurante Mornell de El Palmar, Arrocería La Perleta Valenciana de El Palmar, comercio Autoservicio Roig de El Saler. Fuente: Aída Vizcaíno, 2022.

El altar no puede estar completo sin la decoración que atrae la atención e incita a su compra, que adquiere rango de bodegón donde se entremezclan elementos e imágenes que refuerzan la tradicionalidad de esos productos. La *garbeta* de arroz, el mini capazo, la mini barraca o el mini *albuferenc* (barca), ristras de pimientos secos, granos de arroz blanqueado, cuadros costumbristas, fotografías de paisajes o grandes aves reproducen, sintetizan, concentran la esencia del humedal en un pequeño teatro para la apropiación de productos local y consumo patrimonial. Un circuito de símbolos que la estructura conservacionista se encarga de reforzar y replicar. Encontramos estos mismos atributos en los dípticos del Centro de Interpretación o en las campañas de divulgación del humedal. Un circuito que simplifica los elementos en número y diversidad, al tiempo que acelera la circulación y legitima la autenticidad.

CONCLUSIONES

Hoy, la Albufera de València es una estratigrafía de imágenes acumuladas (Santamarina y Vizcaíno, 2021) de naturaleza decimonónica, de turismo de sol y playa y de valores medioambientales. El despliegue de la marca o marcas del PNA por parte de la estructura conservacionista produce, en gran medida, a través del apoyo a las estructuras y actividades económicas vinculadas al turismo, consumo y recreo. La figura del PNA tiene un papel activo en la potenciación de la imagen del humedal con el marchamo científico-técnico (naturalístico, etnológico, histórico, etc.), así como en la declaración de Bienes de Interés Cultural Inmaterial, de la pesca, la vela latina y la paella, que redundan en la imagen de autenticidad y legado histórico de la Albufera. Las fronteras entre patrimonios, si alguna vez existieron, desaparecen (Viñals, 2002) para dar lugar a un único objeto patrimonial.

La apropiación de la marca o de sus operadores por parte de las comunidades locales, en especial la que conforma el sector turístico, hostelero y recreativo, da muestras de la injerencia de la pátina conservacionista en la imagen tradicional de la Albufera. La presencia del PNA es constante en los nombres de los establecimientos, su decoración o logotipos empleados, en los que ensamblan evocaciones a *Cañas y barro* con cartelera sobre la avifauna nidificante del humedal, para dar respuesta a ese deseo de consumo del visitante. De hecho, existe un perfil gastronómico que acude directamente al restaurante, tal vez pasea *para hacer hambre o para bajar la comida*, según el caso, por los alrededores y luego se vuelve por la misma carretera que lo trajo a él. Su relación con el PNA se circunscribe al consumo gastronómico y patrimonial que se produce en el restaurante y su entorno. De ahí que los dípticos o publicidad institucional que se encuentra en ellos sea la mayor proximidad que van a tener con la administración conservacionista. En cierto modo, es una intromisión bien acogida de la figura patrimonial que engarza el establecimiento –y sus productos– con la condición de PNA, singular y natural.

La negociación implícita entre locales y visitantes, productores y consumidores, o viceversa, tiene su reflejo en el “altar patrimonial”, a modo de bodegón tradicional, que condensa las imágenes, sabores y olores del territorio. Con todo, debe advertirse que un área protegida es un lugar de consumo patrimonial de enorme potencialidad para el ocio y el turismo y, como tal, exige el necesario detenimiento consciente y responsable de las implicaciones que tiene en la afectación de la vida de las poblaciones locales y de los hábitats, más allá del interés de los sectores implicados.

La(s) imagen(es) del Parc Natural de la Albufera debe(n) entenderse, por tanto, como un proceso político-económico, cuyo papel activo de la administración conservacionista incide de manera directa en la selección de atributos que le identifica, singulariza y posiciona en el mercado de lo auténtico como bien de consumo patrimonial. El encaje

de los elementos naturales, culturales, identitarios, medioambientales, deportivos, gastronómicos y recreativos de los diferentes hábitats, siendo el lago y el paisaje arrocero los principales vehículos referenciales actuales, coincide con contextos de aceleración económica vinculadas al turismo. La alianza público-privada, en sus diferentes momentos, y con mayor o menor visibilidad, es el elemento crítico que explica los cambios sustantivos en la imagen del humedal.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguilar Criado, Encarnación; Paula Felizón Robles, y Javier Navarro Luna (2012). “Parques naturales y sistemas de producción de calidad el caso del arroz en la comarca de Doñana (Sevilla)”. En Rafael Baena Escudero *et al.* (coords.) *Investigando en rural*. Sevilla: Ulzama, pp. 271-279.

Apostolopoulou, Elia *et al.* (2021). “Reviewing 15 years of research on neoliberal conservation: Towards a decolonial, interdisciplinary, intersectional and community-engaged research agenda”. *Geoforum*, 124: 236-256.

Apostolopoulou, Elia, y William M. Adams (2018). “El capitalismo neoliberal y la conservación en la era postcrisis. la dialéctica del acaparamiento ‘verde’ y ‘antiverde’ en Grecia y Reino Unido”. En José A. Cortés Vázquez y Oriol Beltran (coords.) *Repensar la conservación. Naturaleza, mercado y sociedad civil*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, pp. 27-56.

Archilés, Ferran (2007). “La Renaixença al País Valencià i la construcció de la identitat regional”. *Anuari Verdguer*, 15: 483-519.

Beltran Costa, Oriol y Beatriz Santamarina Campos (2016). “Antropología de la conservación en España. Balance y perspectivas”. *Revista de antropología social*, 25(1): 85-109.

Blasco Ibáñez, Vicente (2005 [1902]). *Cañas y barro*. Madrid: Alianza.

Calero Valverde, Ángela (2016). *El paisaje como categoría analítica. Cultura y naturaleza en el parque natural de las hoces del Cabriel*. Alzira: Neopàtria.

Cortés Vázquez, José A. y Oriol Beltran Costa (2018). “Introducción. Nuevos modelos de conservación, ¿nuevos momentos patrimoniales?”. En José A. Cortés Vázquez y Oriol Beltran (coords.) *Repensar la conservación. Naturaleza, mercado y sociedad civil*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, pp. 9-25.

Cucó i Giner, Josepa (2013). “La ciudad pervertida. Explorando la fórmula de renovación urbana de la Valencia glocalizada”. En Josepa Cucó i Giner (coord.) *La Ciudad pervertida: una mirada sobre la Valencia Global*. València: Anthropos Editorial, pp. 7-19.

Davallon, Jean (2014). “El juego de la patrimonialización”. En Xavier Roigé, Joan Frigolé y Camila del Mármol (coords.) *Construyendo el patrimonio cultural y natural. Parques, museos y patrimonio rural*. Valencia: Germania, pp. 47-76.

del Màrmol, Camila (2012). *Pasados locales, polítiques globals. Procés de patrimonialització en un valle del Pirineo Catalán*. Valencia: Germania-AVA.

del Màrmol, Camila, y Ferran Estrada (2018). "Naturalizing culture in the Pyrenees: heritage processes in rural contexts". En Aníbal Arregui, Gesa Mackenthun, y Stephanie Wodianka (coords.) *DEcolonial Heritage: Natures, Cultures, and the Asymmetries of Memory*. Münster: Waxmann Verlag, pp. 219-36.

del Màrmol, Camila, y Beatriz Santamarina (2019). "Seeking Authenticity: Heritage and Value within the Intangible Economy". *Journal of Mediterranean Studies*, 28(2): 117-132.

Espeitx, Elena (2004). "Patrimonio alimentario y turismo. Una relación singular". *Pasos. Revista de turismo y patrimonio cultural*, 2: 193-213.

Frigolé, Joan (2014). "Retóricas de la autenticidad en el capitalismo avanzado". *Endoxa*, 33: 37-60.

Frigolé, Joan (2007). "Los modelos de lo rústico, lo salvaje y lo silvestre y la identidad de un valle del entorno de Cadí (Alt Urgell)". En Ismael Vaccaro y Oriol Beltran Costa (coords.) *Ecología política de los Pirineos. Estado, Historia y Paisaje*. Barcelona: Garsineu Edicions, pp. 157-171.

Furió, Antoni (2001). *Història del País Valencià*. València: Tres i quatre.

Fuster, Joan (1993). *L'Albufera de València*. Alzira: Bromera.

García Espín, Patricia (2017). "Etnografía y Ciencia Política: la excepcionalidad del caso español". *Política y Sociedad*, 54(1): 255-75.

García Rodríguez, Noelia (2023). "Usos deportivos en el Parque Nacional de los Picos de Europa". Tesis doctoral, Universitat de València, València.

Heinich, Nathalie (2009). *La fabrique du patrimoine. De la cathédrale à la petite cuillère*. Paris: Maison des Sciences de l'Homme.

Hernández León, Elodia (2008). "De parques naturales a parques urbanos. Turismo y patrimonialización del territorio en áreas protegidas". En Oriol Beltran Costa, José J. Pascual, e Ismael Vaccaro (coords.) *Patrimonialización de la naturaleza. El marco social de las políticas ambientales*. Donosti: Ankulegi, pp. 115-130.

Holmes, Georg y Connor J. Cavanagh (2016). "A review of the social impacts of neoliberal conservation: formations, inequalities, contestations". *Geoforum*, 75: 199-209.

Igoe, James (2010). "The spectacle of nature in the global economy of appearances: Anthropological engagements with the spectacular meditations of transnational conservation". *Critique of Anthropology*, 30(4): 375-397.

Laborde, Gustavo, y Francisco X. Medina (2015). "De los recetarios nacionales a los expedientes patrimoniales. Una confrontación de identidades y políticas culturales". En Ricardo Ávila, Marcelo Álvarez, y F. Xavier Medina (coords.) *Alimentos, cocinas e intercambios culinarios. Confrontaciones culturales, identidades, resignificaciones*. Guadalajara: Universidad de Guadalajara, pp. 89-104.

Marco Serrano, Francisco, y Pau Rausell Köster (2005). "Una aproximación al turismo urbano. El valor de la ciudad empaquetada en el caso de Valencia". *Revista de Economía, Sociedad, Turismo y Medio Ambiente: RESTMA*, 2: 9-34.

Martínez Llorens, Felipe (2019). "Devesa de l'Albufera: el cambio de paradigma en el turismo de masas de la ciudad de Valencia". Tesis doctoral, Universitat Politècnica de València, València.

Medina, Francisco X. (2017). "Reflexiones sobre el patrimonio y la alimentación desde las perspectivas cultural y turística". *Anales de Antropología*, 51(2): 106-13.

Pardo, Luis (1942). *La Albufera de Valencia. Estudio limnográfico, biológico económico y antropológico*. Madrid: Ministerio de Agricultura.

Pascual Fernández, José J., y David Florido del Corral (2015). "Introducción". En José J. Pascual Fernández y David Florido del Corral (coords.) *¿Protegiendo los Recursos? Áreas protegidas, poblaciones locales y sostenibilidad*. Sevilla: Fundación el Monte, pp. 9-24.

Pérez Puche, Francisco (2003). *Valencia, La Nueva*. València: Gráficas Ronda.

Prats Canals, Llorenç (2003). "Patrimonio + turismo = ¿desarrollo?". *Pasos*, 1(2): 127-136.

Prats Canals, Llorenç (2006). "La mercantilización del patrimonio: entre la economía turística y las representaciones identitarias". *PH Boletín*, 58: 72-80.

Requena i Mora, Marina (2015). "Entre natros i mosatros: representacions socials, discursos agraris i discursos mediambientals al Delta de l'Ebre i l'Albufera de València". Tesis doctoral, Universitat de València, València.

Ruíz Ballesteros, Esteban (2018). "De la naturalización al *naturing*: la emergencia del entorno como naturaleza". En José A. Cortés Vázquez y Oriol Beltran Costa (coords.) *Repensar la conservación. Naturaleza, mercado y sociedad civil*. Barcelona: Edicions de la Universitat de Barcelona, pp. 107-24.

Ruiz Torres, Miquel À., Beatriz Santamarina Campos, y Ana Campo Muñoz (2023). “El inicio de la conservación de Áreas Protegidas en la Comunitat Valenciana. La institucionalización de la protección como herramienta política”. *Investigaciones Regionales - Journal of Regional Research*, 55: 57-76.

Sanchis Ibor, Carles (2007). “La construcció d’una icona paisatgística. L’Albufera de València (1889-1939)”. *Saitabi*, 57: 241-260.

Sanchis Ibor, Carles (1999). *La Albufera en el tiempo y la obra de Blasco Ibáñez*. València: Palmart Editorial.

Sanjaume Saumell, Eulàlia, y Julián Soriano García (2020). *Valoración del interés geomorfológico, medioambiental y patrimonial de la costa valenciana*. València: Conselleria de Política Territorial, Obras Públicas y Movilidad de la Generalitat Valenciana.

Sanmartín Arce, Ricardo (1982). *La Albufera y sus hombres*. Madrid: Akal/Universia.

Santamarina, Beatriz (2017). “El patrimonio inmaterial en el País Valenciano: una explosión muy tangible”. *Revista Andaluza de Antropología*, 12: 117-143.

Santamarina, Beatriz (2006). *Ecología y poder. El discurso medioambiental como mercancía*. Madrid: Catarata.

Santamarina Campos, Beatriz, y Julio Bodí Ramiro (2013). “Lugares rurales versus espacios naturalizados. Conocimientos y reconocimientos en las lógicas patrimoniales de las áreas protegidas”. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 8(1): 111-138.

Santamarina Campos, Beatriz, y Camila del Mármol (2017). “Ciudades creativas y pueblos con encanto: los nuevos procesos patrimoniales del siglo XXI”. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 72(2): 359-77.

Santamarina, Beatriz, y Albert Moncusí (2015). “El Mercado de la autenticidad: Las nuevas ficciones patrimoniales”. *Revista de Occidente*, 440/441: 93-112.

Santamarina Campos, Beatriz, y Aida Vizcaíno Estevan (2021). *Pescar en la memòria. Sistemes de pesca tradicional a l’Albufera*. València: Alfons el Magnànim.

Santamarina Campos, Beatriz, y Tono Vizcaíno (2021). “Consuming the past into the present: the case of the Iberians (Valencia, Spain)”. *International Journal of Cultural Property*, 28(1): 159-174.

Sanz Cañada, Javier, y Tomás García Azcárate (2020). “Paisajes, patrimonio y gobernanza territorial de los sistemas agroalimentarios locales”. *Estudios geográficos*, 81: 289.

Sierra Ferrero, Sara (2019). “Discursos y percepciones en torno a la naturaleza protegida. El Parque Natural del Estrecho”. Tesis doctoral, Universitat de València, València.

Vaccaro, Ismael, y Oriol Beltran Costa (2007). “Consuming space, nature and culture: patrimonial discussions in the hyper-modern era”. *Tourism Geographies*, 9(3): 254-274.

Valcuende, José M^a, Victoria Quintero, y José A Cortés (2011). “Naturalezas discursivas en espacios protegidos”. *AIBR: Revista de Antropología Iberoamericana*, 6(1): 28-56.

Vallés, Miguel (1997). *Técnicas cualitativas de investigación social*. Madrid: Alianza.

Viñals Blasco, M^a José (2002). *El patrimonio cultural de los Humedales*. Madrid: Ministerio de Medio Ambiente.

Vizcaíno Estevan, Aida (2024). “Gobierno del Parc Natural de l'Albufera. Multidimensionalidad y gobernanza en un área protegida histórica”. Tesis doctoral, Universitat de València, València.

Vizcaíno, Antonio (1986). “Vegetación mediterránea”. En Iberflora 86 (coord.) *Habitat Verd. Conferències. Vegetación y paisaje en el Mediterráneo*. València: Ajuntament de València: s. p.

Vizcaíno Estevan, Tono (2018). “The Past is around the corner: exploring the uses of the past in public spaces”. *CPAG*, 28: 49-75.

Vizcaíno Estevan, Tono (2015). “Iberos, públicos y cultura de masas: el pasado ibérico en el imaginario colectivo valenciano”. Tesis doctoral, Universitat de València, València.

EL LEGADO DE LOS INTELLECTUALES EN LA VALORIZACIÓN Y CONOCIMIENTO DE LA CULTURA POPULAR DE ANDALUCÍA

THE LEGACY OF INTELLECTUALS IN THE VALUATION AND UNDERSTANDING OF ANDALUSIAN POPULAR CULTURE

Sonia Herrera Justicia

Universidad Católica de Murcia

RESUMEN

Este artículo analiza la contribución de los intelectuales al conocimiento y valorización de la cultura popular andaluza desde el siglo XIX. Artistas, escritores folcloristas y otros estudiosos, tanto de Andalucía como de otras partes del mundo, quedaron cautivados por sus ricas tradiciones, paisajes únicos y su universo cultural. Esta fascinación subraya la posición preeminente de Andalucía en la historia del folclore español, marcada por una visión romántica que destaca su diverso patrimonio cultural. El estudio se enfoca en la labor etnográfica que permitió preservar costumbres y tradiciones andaluzas ante los cambios sociales y la modernización. Se mencionan contribuciones significativas de figuras como David Roberts, Demófilo, Federico García Lorca o Manuel de Falla, quienes, a través de su arte y estudios, difundieron y revalorizaron lo popular de Andalucía. Además, se abordan los esfuerzos por recopilar y estudiar el saber popular

en Jaén y Granada, mostrando cómo este interés por lo popular se ha mantenido y transformado hasta la actualidad, reflejando la adaptación de la cultura popular a los cambios de su época y el resurgimiento del interés en las tradiciones en corrientes como el “neorruralismo”.

Palabras clave: Folklore; Cultura popular; Cultura andaluza; Etnografía.

ABSTRACT

This article analyzes the contribution of intellectuals to the understanding and valorization of Andalusian popular culture since the 19th century. Artists, folklorist writers, and other scholars, both from Andalusia and other parts of the world, were captivated by its rich traditions, unique landscapes, and cultural universe. This fascination underscores Andalusia's preeminent position in the history of Spanish folklore, marked by a romantic vision that highlights its diverse cultural heritage. The study focuses on ethnographic work that preserved Andalusian customs and traditions amidst social changes and modernization. Significant contributions from figures such as David Roberts, Demófilo, Federico García Lorca, or Manuel de Falla are mentioned, who, through their art and studies, disseminated and revalued the popular aspects of Andalusia. Additionally, efforts to compile and study popular knowledge in Jaén and Granada are addressed, showing how this interest in the popular has persisted and transformed to the present day, reflecting the adaptation of popular culture to the changes of its time and the resurgence of interest in traditions in movements such as “neoruralism”.

Keywords: Folklore; Popular culture; Andalusian culture; Ethnography.

INTRODUCCIÓN

El interés de los intelectuales por lo popular no es algo exclusivo de nuestro tiempo. En el siglo XIX, la atención hacia lo local, lo protagoniza la burguesía, que había percibido la ruptura de la sociedad tradicional. Se estaba gestando un gran cambio social, y la tensión que esto provocaba en algunos estratos sociales no era ficticia: se encontraban entre la idea de progreso y el desarraigo propio del romanticismo (Velasco Maillo, 1990; Arrieta Urtizberea, 2015). Por esta razón, a lo largo del siglo XIX, nos encontramos con una exaltación de la cultura local, de las costumbres y tradiciones, que se encuentran en peligro de desaparición y que aún son visibles en algunas capas de la sociedad (Gómez García, 2000).

En España, la valorización de lo popular estuvo impulsada en gran medida por los viajeros extranjeros que realizaban el Grand Tour, una de cuyas rutas desembocaba en Andalucía.

En el siglo XIX, el país se encontraba devastado por la pobreza, era casi un país inoperante, y con un aspecto desolador (Lleo Cañal, 1984). Los extranjeros buscaban una estampa única de lo exótico, y la encontraron fundamentalmente en Andalucía: Granada, Sevilla y Málaga eran sus principales destinos (Plaza-Orellana, 2012). Este periodo histórico es clave porque supuso un cambio de paradigma en la imagen que hasta entonces se tenía de Andalucía: de la mirada peyorativa que percibía un sur aislado a la más amable y creativa. La comunidad era depositaria del pasado islámico, pero también del fervor católico. Sus paisajes pintorescos en los que habitaban gentes exóticas y hospitalarias, cautivaron no solo a viajeros intrépidos, sino también a intelectuales. Estos, entendidos como individuos que participan de una concepción del mundo y contribuyen a modificar o mantener un concepto universal, ya sea desde la academia o el arte (Gramsci, 1967: 26), hicieron de lo popular y lo característico de Andalucía el escenario de sus obras y estudios (Egea Fernández-Caballero, 2023). Su atención y dedicación a este contexto regional ha permitido una comprensión más profunda y enriquecedora de la identidad cultural andaluza. Además, su labor creativa ha trascendido fronteras, llevando la riqueza cultural y tradicional de la región a todo el mundo (Lacomba, 1992).

En este texto se pretende analizar la contribución de los intelectuales al conocimiento de la cultura popular andaluza. Es importante señalar que nos referiremos a aquellos intelectuales que, guiados por el interés hacia lo popular, desarrollaron una labor etnográfica, es decir, se dedicaron a estudiar las costumbres y tradiciones del pueblo desde el respeto a la pureza de los mismos, ya sea desde el arte o desde la recopilación sistemática de los usos y costumbres. Estos primeros autores pueden considerarse los predecesores de la instauración de la Antropología Social en España, cuya emergencia se sitúa en la segunda mitad del siglo XX (Carvajal Contreras, 2020). Nuestro recorrido histórico se inicia en el ochocientos, por el que discurren los primeros folkloristas y etnógrafos, claramente estimulados por el interés despertado entre los viajeros románticos al descubrir lo popular como patrimonio a poner en valor, y que luego secundarían los escritores costumbristas, literatos y otros artistas, muchos de ellos con un marcado acento local.

A lo largo de las siguientes páginas, se abordarán, por un lado, las obras de diversos intelectuales que se acercaron y contribuyeron al conocimiento de la cultura popular de Andalucía. Por otro lado, y con carácter ilustrativo, se prestará especial atención a las regiones de Jaén y Granada debido a sus estrechos lazos culturales y su proximidad geográfica.

1. EL ESTUDIO DEL SABER POPULAR EN ANDALUCÍA

Durante el siglo XIX, Andalucía se erigió como un crisol de culturas y tradiciones, que cautivó a artistas, escritores y estudiosos de diversas disciplinas. Desde los viajeros hasta

los antropólogos sociales contemporáneos, este territorio ha sido objeto de fascinación y estudio, debido a su rica herencia cultural y su compleja identidad.

Entre los viajeros y artistas, se encuentran, David Roberts y Frederick Lewis, que desempeñaron un papel fundamental en la captura de la esencia andaluza a través de sus dibujos en cuadernos de viaje. Mientras Roberts adaptaba el paisaje a los cánones góticos, Lewis mostraba un enfoque más realista, centrándose en la representación fiel de la vida cotidiana andaluza, incluyendo aspectos como vestimenta, gestos y costumbres (Escoriza, 2023). Ambos artistas británicos contribuyeron significativamente a la transmisión de la visión estereotipada de Andalucía. Roberts y Lewis, junto con Gustave Doré, al que nos referiremos más adelante, recorrieron los confines andaluces para nutrir sus creaciones, realizadas en óleo o acuarela y finalmente, reproducirlas como grabados en sus empresas editoriales. Es el caso de “Picturesque Sketches in Spain” (1837) de Roberts y “Sketches of Spain and Spanish Character (1836) de Lewis (Escoriza, 2023).

La llegada de estos artistas no solo facilitó la exposición internacional de sus obras, sino que también propició un enriquecedor intercambio cultural, que dejó una profunda huella en el panorama artístico español (Lacomba, 1992; Escoriza, 2023). Un ejemplo destacado es el encuentro entre Roberts y Jenaro Pérez Villaamil, cuya colaboración se considera fundamental para la introducción del género del paisaje romántico en España. Asimismo, la influencia de estos artistas extranjeros se evidencia en figuras como Mariano Fortuny i Marsal, cuyo estilo experimentó una notable transformación tras su estancia en Granada (Escoriza, 2023). Otro ejemplo es Andrés Cortés y Aguilar, representante del costumbrismo andaluz que nos legó obras como “La feria de Sevilla” (1868) donde se exhibe un enjambre humano, reflejo de la compleja dinámica social y económica de la ciudad. Esta pintura, captura magistralmente el espacio de encuentro entre el mundo rural y urbano, fomentado especialmente por la celebración de la Feria (Díez, s.f.). A partir de la segunda mitad del siglo XIX, lo que algunos autores llaman el neorromanticismo, y los primeros impresionistas, también llegan a Andalucía seducidos principalmente por su luz y su intensa vida social. Un ejemplo notable es Joaquín Sorolla, quien nos legó obras como “El baile” (1915), inspirado en las festividades de las cruces de mayo sevillanas. Este fenómeno muestra el fecundo contexto de intercambio artístico entre los locales y los foráneos, que continuó hasta prácticamente la primera mitad del siglo XX (Polo Blanco, 2021; Escoriza, 2023).



Imagen 1. *La Feria de Sevilla*. Andrés Cortés y Aguilar. Fuente: Banco de imágenes del Museo de Bellas Artes de Bilbao.

Mientras los viajeros exploraban Andalucía, la literatura costumbrista también comenzaba a encontrar su lugar en el nuevo panorama intelectual. En España, son reconocidos autores como Serafín Estébanez Calderón, que publicó sus “Escenas andaluzas” en 1847, y Cecilia Böhl de Faber (Fernán Caballero), que publicó “Cuadernos de costumbres populares andaluzas” en 1852 y un recopilatorio de cuentos y poesías andaluzas en 1859 (Rodríguez Becerra, 1999). También, desde la literatura culta, y siguiendo la estela de Machado y Álvarez, literatos nacionales y extranjeros se interesaron por el estudio de la expresión artística popular. Los hermanos Machado representan un ejemplo paradigmático de poetas eruditos que, a través de sus obras, supieron capturar la auténtica voz del pueblo andaluz. Tanto Manuel como Antonio Machado heredaron de su padre, Demófilo, una profunda devoción por lo popular, aunque lograron desarrollar esta inclinación de manera personal y distintiva (De Albornoz, 2009). Así, Antonio, poeta de vivencias, incorpora el sentir de Andalucía a su mirada poética. Sevilla, donde el poeta pasó su infancia y madurez y Baeza, en la que vivió el duelo por la muerte de Leonor, son protagonistas recurrentes en sus principales sonetos y romances. En “Retrato” (1906) o “En estos campos de la Tierra Mía” (1913), nos ofrece vívidos recuerdos de su niñez. A través de sus versos, Machado nos transporta a sus impresiones y sentimientos: la luz,

el color y el aroma de una Sevilla del siglo XIX cobran vida en su poesía (De Albornoz, 2009). Mención merece “La Saeta”, escrita en 1914 aunque publicada años más tarde, que refleja la identidad y devoción del pueblo andaluz durante la Semana Santa. En esta obra, Machado utiliza el arte menor, como la redondilla y cuarteta, más cercanas a la poesía popular, con el fin de lograr una mayor identificación con el pueblo (Sarria, 2014). Por su parte, en Manuel Machado destaca “Cante Hondo: cantares, canciones y coplas compuestas al estilo popular de Andalucía” (1916), reconocida como obra emblemática que ha contribuido a difundir la riqueza cultural de la comunidad y posicionar al flamenco como parte fundamental de su identidad (De Villena, 1983). En prosa y desde la mirada foránea, Rubén Darío cautiva con su obra “Tierras Solares” (1904), un libro de viajes que relata su paso por España en 1889. El renombrado escritor y poeta nicaragüense explora ciudades como Málaga, Córdoba, Granada y Sevilla, donde sumerge al lector en el bullicio cotidiano de sus habitantes, sus arraigadas costumbres y rituales festivos, así como la indumentaria característica de cada región. Sus impresiones sobre Málaga, por ejemplo, ofrecen un vívido retrato de la vida urbana en el día de Navidad:

“Los hombres pasan con sus trajes nuevos, las americanas ceñidas a la torera, los sombreros grises cordobeses, los zapatos de charol con la inevitable caña de color claro. Y con ciertos andares y ademanes que hacen ver que el compadrito bonaerense ha heredado algo de por acá. Y las mujeres andan como que se deslizan, con los mantones de lana, blancos, rojos, azules, como las corbatas de los novios y amigos, y llevan las cabezas hermosísimas, adornadas con flores, profusamente, rosas fresquísimas y rosadas, claveles ultravioletos, y unas especies de crisantemas pajizas que llaman goyetas, y que completan la decoración floral” (Darío, 1904).

Como se ha señalado anteriormente, el intercambio cultural entre intelectuales fue una característica distintiva del siglo XIX, y en el caso de Rubén Darío, sus primeras lecturas influyeron notablemente en su visión romántica, y su deseo de explorar lo exótico de Andalucía. Específicamente, fue a través de la obra de Théophile Gautier, “Voyage en Espagne” (1843), que Darío fue cautivado por el hechizo romántico de esta región española (Sánchez-Castañer, 1974). El viajero francés, además de plasmar sus impresiones en la literatura, también exploró la realidad andaluza a través de la fotografía. Entre sus obras más destacadas se encuentra “Court of Lions, The Alhambra” (1840), así como un daguerrotipo, realizado en Cádiz ese mismo año, considerado una de las primeras fotografías de la ciudad. En el pie de foto de esta última, el viajero describe:

“el azul era el cielo repetido en el mar; el blanco la ciudad misma... Hay terrazas y abundan los torreones, los miradores, y algunas veces las cúpulas. El efecto es extraordinariamente pintoresco. Todo está enlucido con cal; los balcones muy salientes tienen una armadura parecida a una jaula de cristal y lucen en ellos cortinas rojas y tiestos de flores” (Tejero Lanzarote, 2023).



Imagen 2. Vista de Cádiz. Fotografía de Gautier. Fuente: Diario de Cádiz.

Desde un plano más académico y de la mano de Machado Núñez y su hijo Machado y Álvarez, fue Andalucía el escenario donde se activa el interés por el estudio de la vida de las gentes, con la creación de la revista *El Folklore Andaluz*, apenas unos días después de la fundación de la sociedad “*El Folklore Andaluz*” (Gómez García, 2000). Imbuido del ambiente nacionalista y romántico, el proyecto de Machado y Álvarez era la creación de sociedades por toda España, regionales o locales en función de sus particularidades. De este modo, la andaluza fue la primera en crearse, seguida de la extremeña, gallega, asturiana y catalana (Rodríguez Becerra, 1999).

En Andalucía se crearon también las sociedades locales “*El folklore de Guadalcanal*”, por Torres Salvador, y “*El folklore de Mairena del Alcor*”, ambas en 1884. En Cádiz se constituyó la sociedad en 1885 gracias a Alejandro Guichot. Esta sociedad creó su propio *Boletín Folklórico Gaditano* (1885), de aparición mensual, del que llegaron a salir cinco números, y una *Biblioteca Folklórica Gaditana*. Mención aparte merece la creación en Sevilla por parte de Guichot en 1885 del *Boletín Folklórico Español* (Rodríguez Becerra, 1999). La aportación folklórica más importante de Andalucía la constituyen *El Folklore Andaluz* y la *Biblioteca de las Tradiciones Populares* (Rodríguez Becerra, 1999; Gómez García, 2000), ambas dirigidas por Machado y Álvarez con las aportaciones de Alejandro Guichot, Luis Montoto y su hijo Santiago Montoto y Rodríguez Marín, entre otros (Rodríguez Becerra, 1999; Gómez García, 2000).

A finales del siglo XIX y durante la primera mitad del siglo XX el interés por el saber popular experimenta una cierta decadencia, que va a ser suplantado por la exacerbación del regionalismo andaluz como movimiento político con fuertes connotaciones identitarias (Gómez García, 2000). A partir de los años 50 llegan a Andalucía los nuevos vientos epistemológicos de una renovada Antropología Social Europea. Se ha señalado a Julian Pitt-Rivers con “Los hombres de la Sierra” (1954) como el iniciador de una generación de antropólogos foráneos que desde fuera renuevan otra vez el interés por la cultura popular andaluza (Gómez García, 2000).

En esos años también los artistas se sumieron en una crisis identitaria que les hizo responder al tiempo que vivían con su creatividad. El arte de la modernidad se distingue por la renovación de lo primigenio. En este contexto, surge una tendencia liderada por Gauguin y continuada por Matisse, quien, tras visitar Granada y entablar amistad con Francisco Iturrino, reinterpretaron los interiores islámicos (Escoriza, 2023). Los compositores nacionales no se mantuvieron ajenos al espíritu renovador de su época. Destacan figuras como Isaac Albéniz, conocido por piezas como “Corpus Christi en Sevilla” de la suite “Iberia” (1909), donde el compositor emplea una melodía popular que reelabora con lo que se conoce como “cadencia andaluza”, caracterizada por una progresión armónica que recuerda a la música de tradición oral (Marín, 2008). Por otro lado, Manuel de Falla es un exponente del llamado “folklore imaginario”, término acuñado por Moreaux, el cual implica una composición que no parte de melodías populares, sino que incorpora elementos que evocan la sonoridad de la música popular (Manzano, 1996). Un ejemplo de este recurso es “El sombrero de tres picos” (1919), inspirado en la obra homónima de Pedro Antonio de Alarcón, escritor granadino perteneciente al realismo literario.

Andalucía continuó siendo un espacio simbólico esencial para la creación artística e intelectual en la senda de la modernidad. Durante el siglo XX, el país se esforzaba por reivindicar su propia cultura, sin perder de vista el progreso, debatiéndose entre la tradición y la vanguardia (Escoriza, 2023). En este sentido, emergen, en la Universidad de Sevilla los primeros antropólogos sociales autóctonos, a la vez que se reaviva el interés por la etnografía andaluza en un ambiente autonomista, que vio con buenos ojos la potenciación de los estudios sobre folclore local y regional. En 1993, se crea la Comisión Andaluza de Etnología, dependiente de la Junta de Andalucía, desde donde se gestionan subvenciones para la realización de investigaciones etnográficas. En 1986, se celebra en Granada el I Congreso de Folclore Andaluz, que alcanzó varias ediciones (Centro de Documentación Musical de Andalucía, 1990). Pero sin duda, el hito más importante para los estudios etnográficos en este periodo fue la creación en Sevilla, de la Fundación Machado, destinada al estudio y promoción de la cultura tradicional andaluza, que abordó, bajo la dirección de Salvador Rodríguez Becerra una segunda

andadura de la revista *El Folklore Andaluz* (luego *Demófilo*), que se publicó entre 1993 y 2013, destacando sus monografías temáticas y provinciales.

2. LAS APORTACIONES DE JAÉN Y GRANADA AL CONOCIMIENTO DE LA CULTURA POPULAR ANDALUZA

Jaén y Granada cuentan con nexos históricos y culturales muy sólidos al integrarse en el antiguo Reino de Granada. Además, ambas ciudades, como una única unidad cultural, disponen de una abundante riqueza romántica legada por los viajeros que las visitaron. Por ello y para una mayor contextualización merece la pena detenerse en los estudios y los estudiosos de la cultura popular en ambas provincias.

Lo que más ha atraído de la provincia de Jaén como fuente de inspiración de los estudiosos del saber popular tiene que ver con su ambigua situación geográfica y su diversificación histórico-cultural. Un ejemplo es el apego fronterizo de Sierra Mágina con la provincia granadina o la Sierra de Cazorla y sus relaciones con Castilla. Algunos folcloristas jienenses siguieron la estela de Machado y Álvarez en el estudio de lo popular como materia científica. Entre ellos cabe destacar a Alcalá Venceslada, que, aunque su “Vocabulario andaluz” (1934), la obra más importante, estaba dedicada al ámbito de la lingüística, él mismo en uno de sus artículos defendía la importancia de los estudios folclóricos en la provincia de Jaén. Por su visión claramente etnográfica, destaca también Dolores de Torres y Rodríguez de Gálvez, más conocida como Lola Torres, que obtuvo en 1955 el premio del Instituto de Estudios Giennenses al mejor cancionero de la provincia de Jaén de tradición oral. Hoy día continúa su legado en las distintas escuelas de danzas y coros que llevan su nombre (Amezcuá, 1995). También en Cazorla empezó precozmente la preocupación por la recuperación de sus costumbres y usos populares, quizás como señala Amezcuá, por la potenciación en los años 40 del turismo (Amezcuá, 1995). Entre los autores destacados se encuentran Rafael Láinez con el “Cancionero del Alto Guadalquivir” o Lorenzo Polaino con “Anécdotas Cazorleñas” (Amezcuá, 1995).

Tradicionalmente, los intelectuales de la provincia de Jaén han sido más sensibles a la historia que al estudio de la cultura popular. De ahí la importancia que han tenido los cronistas e historiadores locales, con una intensa labor divulgativa en revistas y monografías, entre los que destacan Alfredo Cazabán, editor de la revista *Don Lope de Sosa*, o Luis González López en *Paisaje*. Sin embargo, la omisión de los temas sobre cultura tradicional es notable en estas publicaciones, relegada como mucho a utilizar como temas literarios las gestas históricas narradas en el *Romancero* o las leyendas más señeras de la provincia. La obra de Manuel Mozas Mesa “Jaén legendario y tradicional” es un ejemplo de esta tendencia (Amezcuá, 1995).

Caso distinto es el de los escritores costumbristas giennenses que, siguiendo el marcado gusto del Romanticismo por lo identitario realzaron lo propio y tradicional frente a lo foráneo y los efectos de la modernidad, extendiendo su producción desde el siglo XIX hasta casi nuestros días (Pérez Ortega, 2009: 11). Desde el pionero José Augusto de Ochoa Montel hasta el más reciente Rafael Ortega y Sagrista, ocuparon el nicho que desdeñaron los viajeros románticos, al pasar de largo por la provincia camino del foco de atracción que suponía Granada y sus encantos. Se trata de un núcleo importante de escritores y escritoras que en su producción literaria o artículos de costumbres y desde una pluralidad de estilos, formatos e influencias van a incidir de manera especial en temas de la vida cotidiana giennense: la religiosidad y las romerías, los cuentos y leyendas sin desdeñar los temas históricos, pero sobre todo los tipos y estampas cotidianas tanto de las clases populares como de la burguesía, en los que se resalta el pintoresquismo en las diferentes comarcas. Con una mención especial a los que se ocupan de tópicos de la mujer jaenera, donde se contraponen el feminismo conservador y el progresista (Pérez Ortega, 2009: 12-18).

En el ámbito de la literatura culta, se destaca la figura de Antonio Almendros Aguilar, considerado por algunos como el poeta giennense más talentoso de su época, dotado de una gran habilidad para la versificación. Una de sus obras más emblemáticas es “Cuentos de la abuela” (1866), donde hace referencia a leyendas locales, usos y costumbres de Jaén. En esta obra, Almendros emplea un lenguaje familiar y de fácil lectura, incluyendo palabras dialectales. Un ejemplo de ello es el poema contenido en la obra, “La mantilla colorada”, donde recrea la historia del traje regional de Jaén y cuenta el motivo de la transición de la toca blanca a la roja:

[...] “cuando un pelotón de moros, que ha visto presa tan linda, alfanje en mano, se lanzan desde una altura vecina. - ¿y las damas? – las protege la Virgen de la Capilla. Ir hasta la muerte quieren antes que el harem cautivas: toman dagas, y a los hombres ayudan como heroínas y con tal brío combaten en la dura alternativa, que salen sus blancas tocas regadas de sangre tibia” (Sancho Rodríguez, 2010: 103-106).

En el ámbito de la etnografía visual, es digno de reconocer el caso singular de Arturo Cerdá y Rico (1844-1921). Médico de profesión establecido en Cabra del Santo Cristo constituye uno de los pioneros en la fotografía amateur, habiendo dejado un legado de más de 4000 instantáneas. Su localidad de residencia le sirvió como escenario principal para el desarrollo de gran parte de su obra, fotografiando la vida cotidiana del pueblo: fiestas, procesiones, quehaceres cotidianos, oficios, etc. Relacionado con los círculos intelectuales granadinos de su época, Cerdá y Rico estaba convencido de la importancia que para la etnografía y la cultura tenía la fotografía (Cerdá Pugnaire et al., 2001; Pérez

Ortega et al., 2002). En la actualidad hay una asociación cultural en el mismo pueblo que lleva su nombre, así como en 2001 fue declarado hijo adoptivo de Cabra del Santo Cristo con carácter póstumo (Cerdá Pugnaire, 2012).



Imagen 3. Familia de Carboneros. Fuente: Cerdá i Rico.

Un hito importante para la etnografía giennense fue la inauguración en 1990 del Museo de Artes y Costumbres de Jaén en el Palacio de Villardompardo. Su creador fue el escultor Constantino Ungetti, continuando su labor como director del mismo Manuel Urbano Pérez Ortega, que bien puede considerarse el mayor exponente del estudio de la cultura popular giennense. Autor de numerosos ensayos, abarcó una gran diversidad temática: flamenco, poesía y cancionero popular, gastronomía, fiestas, creencias, lenguaje popular, destacando su labor como compilador y estudioso de la obra fotográfica de Cerdá y Rico (Cerdá Pugnaire et al., 2001; Pérez Ortega et al., 2002). En 1996 Pérez Ortega pone en marcha *El Toro de Caña*, la primera revista de cultura tradicional giennense, contando con la colaboración de Manuel Amezcua, José Luis Anta Félez y Salvador Rodríguez

Becerra, llegando a publicar 11 números hasta 2008 que interrumpió su publicación. Desde su responsabilidad en el área de cultura de la Diputación de Jaén, Manuel Urbano apoyó numerosas iniciativas relacionadas con la cultura tradicional, como la celebración en Andújar en 1997 del II Congreso de Religiosidad Popular, organizado por la Fundación Machado.

Colaborador de Ungueti y de Pérez Ortega, Manuel Amezcua impulsó en los años 80 y 90 los estudios sobre cultura tradicional en la provincia de Jaén, promoviendo el desarrollo de encuentros con estudiosos locales en las comarcas históricas: Sierra Mágina, Cuatro Villas, Sierra de Segura, Condado y Sierra Sur. Continúan celebrándose anualmente los primeros, publicándose sus trabajos en la revista Sumuntán, editada desde 1991 (Amezcua, 1991). Amezcua realizó para el Museo de Artes y Costumbres de Jaén una encuesta sobre fiestas populares en la provincia que fue parcialmente publicada (Amezcua, 1992), ha recopilado narrativas sobre el proceso de transformación de la cultura popular (Amezcua, 2005), ha examinado la utilidad etnográfica de fuentes archivísticas (Amezcua et al., 1999) y ha explorado el sistema de creencias en torno a la curación tradicional, coordinando en 1995 el monográfico de Demófilo dedicado a “La Cultura tradicional en Jaén” (Amezcua, 1995).

La provincia de Granada ha estado marcada especialmente por las diferentes épocas y acontecimientos que fueron vividas de una forma peculiar. La impronta musulmana y cristiana ha quedado patente en las formas y costumbres de sus gentes, y esta riqueza ha interesado a escritores, artistas y estudiosos de lo popular (Aguilar Criado, 1989). Los viajeros románticos fueron prolijos en las descripciones de los tipos y costumbres granadinas, fascinados por lo exótico de sus gentes y del entorno. Lo popular lo inundaba todo, barrios como el Albaicín y el Sacromonte aparecían aderezados de un pintoresquismo sublime, con sus cuevas, sus gitanos y sus zambras, siendo motivo recurrente en las descripciones literarias y en los testimonios gráficos, de los cuales Doré tal vez sea uno de los principales exponentes.



Señoras consultando a una gitana del Sacro Monte

Imagen 4. Señoras consultando a una gitana en el Sacro Monte. Fuente: Dibujo de Gustave Doré (Colección de grabados de la Fundación Joaquín Díaz).

Incluso los monumentos de la ciudad, incluida la sempiterna Alhambra, se mostraban como un decorado donde se representaba cotidianamente para el extranjero el teatro del vivir cada día en Andalucía, con personajes castizos que se hicieron tan famosos como el guía Mateo Ximénez (hijo de la Alhambra) o Chorrojumo (patriarca de los gitanos).



Imagen 5. Mariano Fernández Santiago, “Chorrojumo”. Fuente: Mariano Fortuny.

A la par que los viajeros románticos, una generación de escritores locales con un marcado acento costumbrista va a mantener en las publicaciones granadinas la tensión por lo autóctono, donde se dan la mano lo histórico, lo legendario y lo tradicional. La revista más representativa fue *La Alhambra* (1898-1924), fundada por Francisco de Paula Valladar, que acogió a los autores más representativos de la época en el género costumbrista: Antonio J. Afán de Ribera, autor de “Fiestas Populares de Granada” (1885) y “Cosas de Granada” (1889), Miguel Garrido Atienza, que escribió “Antiguallas Granadinas. Fiestas de corpus en 1889”, Francisco de Paula Villa-Real, autor de “El libro de las tradiciones de Granada” (1888), o el articulista Nicolás de Roda, entre otros (Pardo López et al., 1957).

También desde la literatura culta se mostró interés por lo popular, como es el caso de Federico García Lorca que, más allá de ser poeta, hizo en los primeros años una gran labor de recopilación de música popular (De la Ossa Martínez, 2018). En un momento determinado de su carrera, abandonó el interés por la música culta y, como Federico de Onís dijo en alguna ocasión, la labor de Lorca “no fue la obra sistemática y metódica de un especialista, sino la de un artista que buscaba en lo popular el placer del descubrimiento e interpretación de un arte distinto, lleno de originalidad, perfección y belleza” (De la Ossa Martínez, 2018).

Como se ha mencionado anteriormente, durante el siglo XX, una época marcada por el debate entre la tradición y la vanguardia, Andalucía se convirtió en un escenario crucial para reencontrarse con las raíces y la pureza (Escoriza. 2023). En particular, en Granada, la estancia de Gerald Brenan en las Alpujarras destaca como un ejemplo de este fenómeno. Brenan, en su búsqueda de la autenticidad y la tradición, optó por alejarse de la Granada más turística. Su experiencia en las Alpujarras inspiró la obra “Al sur de Granada” (1957), un libro de viajes emblemático que incluso ha sido llevado a la gran pantalla.

Granada no destacó en cambio por contar con una base sólida de folcloristas como ocurrió en otras realidades españolas (González Alcantud, 1992), si bien han destacado algunos como Juan Bedmar o Germán Tejerizo. La entrada de la Antropología Social en la Universidad con estudios reglados hizo que los temas tradicionales fueran objeto de atención desde este ámbito, sirviendo como vehículo de difusión la *Gazeta de Antropología*, fundada por Pedro Gómez. Una muestra de esta influencia fue la creación en 1990 del Centro de Estudios Etnológicos “Ángel Ganivet”, dirigido por José Antonio González Alcantud con una impronta muy personal y dirigido fundamentalmente a explorar las convergencias de la Antropología social, la religiosidad popular, los análisis sociales y la cultura material (González Alcantud, 1992). De limitada existencia, la iniciativa fue pionera en el Estado español, destacando por sus publicaciones, congresos y coloquios y sus variados ciclos de conferencias (Editorial, 1996).

CONCLUSIONES

A través de las obras y contribuciones de los intelectuales del siglo XIX se pone de manifiesto el liderazgo de Andalucía en el estudio del saber popular. La comunidad fue la cuna del folclore impulsado por los intelectuales en su máxima expresión, donde artistas y académicos se influenciaron mutuamente.

Las diferentes corrientes de estudio de lo popular tienen un carácter acumulativo, es decir, cada nueva corriente o enfoque, no reemplaza necesariamente las anteriores. El siglo XIX ejemplifica cómo desde la literatura culta hasta la costumbrista, desde los folcloristas hasta los antropólogos, se reivindica el estudio de la cultura del pueblo desde la pluralidad y sin exclusiones. No es únicamente a través del estudio sistemático del saber popular cómo se accede a la identidad de un pueblo, también el arte, es una puerta hacia el mundo cultural y de los valores de una comunidad en un determinado periodo histórico. Además, el arte no solo inspira a los académicos, sino que brinda un marco de análisis en el que trabajar de forma conjunta (Sacchetti, 2009: 2). En este sentido, es necesario repensar el discurso que excluye a literatos, costumbristas y aquellos artistas que fundamentaron sus obras en el saber de un pueblo, etiquetándolos como meramente “literarios” debido a su falta de rigor científico. Autores como Alcántud reafirman que tal distinción es un error, ya que la historia, desde sus inicios, ha estado influenciada tanto por la literatura como por los principios científicos (González Alcántud, 1982). A lo largo del tiempo, el relato histórico ha sido moldeado por las tendencias literarias predominantes de cada época, como se evidencia en la influencia significativa que tuvo el romanticismo en el devenir histórico de su época.

Los estudiosos de la cultura popular nos demuestran su adaptación al paso del tiempo. Y es que lo popular no es algo permanente sino cambiante, se reelabora según las vicisitudes de su época. Al igual que los intelectuales del siglo XIX, quienes, a pesar de los profundos cambios sociales, supieron enfocarse en lo local y rescatar elementos que otorgan identidad a una comunidad, en la actualidad también se observan señales de interés por la tradición y lo popular (Herrera Justicia, 2021). Así, por ejemplo, destaca en Andalucía el movimiento del “neorruralismo” que encuentra su expresión en la literatura sobre lo que se ha denominado la “España vaciada”. Obras como “Tierra de Mujeres” (2019) o “Almáciga” (2020) de María Sánchez, muestran cómo los jóvenes, herederos de la crisis del siglo XX, rescatan su identidad y raíces rurales, de un mundo que no han vivido (Mérida Donoso, 2023). Artistas, que se han inspirado en maestros del pasado, como Machado, Caro Baroja o Miguel Delibes porque tal y como afirma Becerra, el saber popular no siempre es original, sino que se reelabora a partir de expresiones eruditas o intelectuales (Rodríguez Becerra, 2008).

Para concluir, el reto que se presenta es reconocer el legado del pasado y acoger las nuevas formas que adopta el estudio de lo popular. En el presente, la tradición busca revitalizarse, adaptándose a los tiempos actuales. Entender esta renovación es crucial, no solo para favorecer el desarrollo local sostenible, sino para la proyección y reputación internacional. Así, si hoy miramos lo cotidiano, aún podemos percibir el eco de aquellos intelectuales que permitieron comprender mejor nuestro entorno y nuestra historia.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aguilar Criado, Encarnación (1989) “Los primeros estudios sobre la cultura popular en Andalucía”. *Revista de Estudios Andaluces*, (13), pp. 21-44. Disponible en: <https://revistascientificas.us.es/index.php/REA/article/view/5632> [Consultado el 18 de febrero de 2024].

Amezcuca, Manuel (2005) *Lo que cambian los tiempos*. Granada: Fundación Index.

Amezcuca, Manuel; López Galán, Juan Salvador (1999) “Los Archivos Históricos como fuente etnográfica: la Religiosidad Popular jiennense a través de la documentación eclesiástica”. *Sumuntán*, 11, pp. 215-330.

Amezcuca, Manuel (Coord.). (1995) “La Cultura tradicional en Jaén”. *Demófilo (Fundación Machado)*, 14.

Amezcuca, Manuel (1992) “Prácticas y creencias de los santos y curanderos en la Sierra Sur (Jaén)”. *Gazeta de Antropología*, 9, pp. 99-109. Disponible en: http://www.ugr.es/~pwlac/G09_12Manuel_Amezcuca_Martinez.html [Consultado el 18 de febrero de 2024].

Amezcuca, Manuel (1991) “Las memorias secretas de las Jornadas de Mágina. Ocho años de investigación sobre la comarca jiennense”. *Diario Jaén (Lecturas desde la Logia)*, pp.32-33.

Arrieta Urtizberea, Iñaki (2015) “Folclore y etnografía en los museos vascos. Una historia centenaria, una diacronía atemporal”. *Revista Andaluza de Antropología*, 9, pp. 52-75. Disponible en: https://institucional.us.es/revistas/RAA/9/i%C3%B1aki_arrieta.pdf [Consultado el 18 de febrero de 2024].

Carvajal Contreras, Miguel Ángel (2020) “El interés por la cultura popular en la antropología española durante la segunda mitad del siglo XX. De los estudios de comunidad a la perspectiva patrimonial”. *Revista Murciana de Antropología*, 27, pp. 73-96. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=7692102> [Consultado el 18 de febrero de 2024].

Centro de Documentación Musical de Andalucía (1990). *III Congreso de Folclore Andaluz*. Almería: Junta de Andalucía.

Cerdá Pugnaire, Julio Arturo (2012) “Arturo Cerdá y Rico, maestro de la fotografía artística”. *Contraluz: Revista de la Asociación Cultural Arturo Cerdá y Rico*, (9), pp. 320-325. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6541146> [Consultado el 18 de febrero de 2024].

Cerdá Pugnaire, Julio A; Lara Martín-Portugués, Isidoro; Pérez Ortega, Manuel U. (2001) *Del tiempo detenido. Fotografía etnográfica giennense del Dr. Cerdá y Rico*. Jaén: Diputación Provincial.

Darío, Rubén (1904). *Tierras Solares*. España: Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. Disponible en: https://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/tierras-solares--0/html/0048d4e0-82b2-11df-acc7-002185ce6064_2.html#I_0

De Albornoz, Aurora (2009) “El paisaje andaluz en la poesía de Antonio Machado”. En Chicharro Chamorro, Antonio (ed.). *Antonio Machado y Baeza a través de la crítica*. España: Universidad Internacional de Andalucía (UNIA), pp. 71-78.

De la Ossa Martínez, Marco Antonio (2018) “Federico García Lorca, la investigación musical y las Canciones Populares Españolas”. *Quadrivium*, (9), 5. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6836540> [Consultado el 20 de febrero de 2024].

De Villena, Luís Antonio (1983) “¿Hay poesía andaluza?”. *Los Cuadernos del Norte: Revista cultural de la Caja de Ahorros de Asturias*, 4 (20), pp. 58-60. Disponible en: https://cvc.cervantes.es/literatura/cuadernos_del_norte/pdf/20/20_58.pdf [Consultado el 18 de febrero de 2024].

Díez, José Luís (s.f.). Andrés Cortés y Aguilar. *Museo Carmen Thyssen Málaga*. Disponible en: <https://www.carmenthyssenmalaga.org/artista/andres-cortes-y-aguilar> [Consultado el 20 de febrero de 2024].

Editorial (1996) “Un fruto maduro: La licenciatura en antropología social y cultural”. *Gazeta de Antropología*, 12. Disponible en: https://www.ugr.es/~pwlac/G12_00Editorial.html [Consultado el 18 de febrero de 2024].

Egea Fernández-Caballero, Alberto (2023) “Viajeros en Andalucía. Historia de una fascinación”. *Andalucía en la Historia*, 20 (80), pp. 6-7.

Escoriza, Emilio (2023) “Cuando los caminos del arte confluyen. Viajes y artistas durante la Edad Contemporánea”. *Andalucía en la Historia*, 20 (80), pp.24-29.

Gómez García, Pedro (2000) “Un siglo de cultura popular en Andalucía”. *Demófilo: Revista de Cultura Tradicional*, (33), pp. 11-30. Disponible en: <https://pedrogomez.antropo.es/textos/2000-01.Un-siglo-de-cultura-popular-en-Andalucia.pdf> [Consultado el 19 de febrero de 2024].

González Alcantud, José Antonio (1992) “La antropología social en Andalucía oriental: paseo incidental”. *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, (9), pp. 101-108. Fundación Joaquín Costa. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/105090.pdf> [Consultado el 18 de febrero de 2024].

González Alcantud, José Antonio (1982) “Antropología, folclore y literatura costumbrista. El caso de Afán de Ribera”. *Gazeta de Antropología*, 1 (4). Disponible en: https://www.ugr.es/~pwlac/G01_04JoseAntonio_Gonzalez_Alcantud.html [Consultado el 28 de febrero de 2024].

Gramsci, Antonio (1967) *La formación de los intelectuales*. México: Editorial Grijalbo, S. A.

Herrera Justicia, Sonia (2021) “Domus, el espacio renovado de intercambio de saberes y cuidado en las familias”. *Index de Enfermería*, 30(1-2). Disponible en: <https://ciberindex.com/index.php/ie/article/view/e13301> [Consultado el 28 de febrero de 2024].

Lacomba, Juan Antonio (1992) “La mirada ajena: Andalucía vista por otros”. *Estudios regionales*, 34, pp. 163-177.

Lleo Cañal, Vicente (1984) “España y los viajeros románticos”. *Estudios turísticos*, (83), pp. 45-53. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5323895> [Consultado el 18 de febrero de 2024].

Manzano, Miguel (1996, 18 de abril) *Música popular de tradición oral en la obra de Manuel de Falla* [Sesión de congreso]. Manuel de Falla y su entorno, Madrid, España. Disponible en: http://www.miguelmanzano.com/pdf/LA_MUSICA_POPULAR_DE_TRADICION_ORAL.pdf [Consultado el 18 de febrero de 2024].

Marín, Miguel Ángel (2008) El folclore inspira a Albéniz. *Fundación Juan March*. Disponible en: <https://www2.march.es/musica/jovenes/guiapiano/albeniz.asp> [Consultado el 18 de febrero de 2024].

Mérida Donoso, José Antonio (2023) “Literario neorrural y patrimonio: Espacio, memoria e identidad”. *Her&Mus. Heritage & Museography*, 24, pp. 43-58, Disponible en: <https://www.raco.cat/index.php/Hermus/article/view/422971> [Consultado el 29 de febrero de 2024].

Pardo López, M.^a Angustias; Guervós Madrid, M.^a del Carmen (1957) *La Alhambra. Granada (1884-1885 y 1898-1924)*. Índices. Granada: Secretariado de Publicaciones de la Universidad de Granada.

Pérez Ortega, Manuel Urbano (2009) *Costumbristas giennenses. Estudio y Antología*. Jaén: Instituto de Estudios Giennenses.

Pérez Ortega, Manuel Urbano; Cerdá Pugnaire, Julio Arturo; Lara Martín-Portugués, Isidoro (2002). *Registro de Memorias. La obra fotográfica del Dr. Cerdá y Rico*. Jaén: Diputación Provincial.

Plaza-Orellana, Rocío (2012) “Un nuevo destino. Un viaje posible que ensanchó el Grand Tour”. *Andalucía en la historia*, (37), pp. 8-15. Disponible en: <https://idus.us.es/handle/11441/99459>

Polo Blanco, Jorge (2021) “Romanticismo y etnicismo en los orígenes del andalucismo y del nacionalismo canario”. *Revista de Estudios Políticos*, 193, pp. 73-100. Disponible en: <https://recyt.fecyt.es/index.php/RevEsPol/article/view/91394> [Consultado el 21 de febrero de 2024].

Rodríguez Becerra, Salvador (2008) “El folclore en Andalucía en la actualidad. Análisis y perspectivas de futuro”. En M. García Jiménez (coord.) *Música de Tradición oral*. Almería: Instituto de Estudios Almerienses, pp.321-334. Disponible en: https://www.academia.edu/10435808/EL_FOLCLORE_EN_ANDALUC%3%8DA_EN_LA_ACTUALIDAD_An%3%A1lisis_y_perspectivas_de_futuro [Consultado el 29 de febrero de 2024]

Rodríguez Becerra, Salvador (1999) “El folclore ciencia del saber popular. Historia y estado actual en Andalucía”. *Revista de folklore*, (225), pp. 75-80. Disponible en: <http://www.cervantesvirtual.com/obra/el-folklore-ciencia-del-saber-popular-historia-y-estado-actual-en-andalucia/> [Consultado el 18 de febrero de 2024].

Sacchetti, Elena (2009) *Arte y antropología: reflexiones en torno a una aproximación. La representación del cuerpo como un lugar de encuentro*. Sevilla: Fundación Centro de Estudios Andaluces. Consejería de Presidencia. Junta de Andalucía.

Sánchez-Castañer, Francisco (1974) “Andalucía en los versos de Rubén Darío”. *Anales de literatura hispanoamericana*, (2-3), pp. 743-790. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2142419> [Consultado el 18 de febrero de 2024].

Sancho Rodríguez, M.^a Isabel (2010) *La Literatura Giennense en el siglo XIX*. Jaén: Universidad y Diputación Provincial de Jaén.

Sarria, José (2014) “El pensamiento crítico de Antonio Machado en el poema “la saeta”. *Sur: Revista de Literatura*, 2. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=6002874> [Consultado el 28 de febrero de 2024].

Tejero Lanzarote, José A. (2023) Una de las primeras fotos de Cádiz: una imagen de Gautier y Piot en 1840. *Diario de Cádiz*. Disponible en: https://www.diariodecadiz.es/cadiz/primeras-fotos-Cadiz-imagen-Gautier-Piot-1840_0_1793222288.html

Velasco Maillo, Honorio M. (1990) “El folclore y sus paradojas”. *Reis*, 49, pp. 123-144. Disponible en: <https://www.jstor.org/stable/40183432?seq=1> [Consultado el 18 de febrero de 2024].

MEXICALTZINGO: CAMBIO LABORAL Y VENTA DE CARNITAS EN UN MUNDO GLOBALIZADO

MEXICALTZINGO: LABOUR CHANGE AND CARNITAS SALES IN A GLOBALISED WORLD

Felipe González Ortiz

Lucio Armando Salazar Angulo

Universidad Autónoma del Estado de México

RESUMEN

Ubicado en el municipio de Mexicaltzingo, este texto se enfoca en las unidades de producción y comercialización ambulante de tacos de carnitas (derivados del cerdo), para dar cuenta del cambio laboral local articulado en dos procesos: las cadenas productivas y comerciales transnacionales de la industria de carne y las estrategias territoriales que unidades familiares despliegan para construirse un trabajo. Analizamos las formas sobre cómo los habitantes de este municipio se vinculan a la economía global en compras al mayoreo y menudeo, y se insertan en los laberintos de la urbe del centro de México para la venta de tacos al menudeo. El trabajo de campo consistió en seguir a estas unidades familiares ambulantes de venta de tacos por varios puntos de las ciudades de México y de Toluca, logrando una descripción de los cambios en los modos de vida de sus habitantes como consecuencia de su inserción en esta cadena global de producción y comercialización de carne de cerdo.

Palabras clave: Globalización económica; Cambio laboral; Comercio al menudeo; Industria del cerdo; Puestos itinerantes.

ABSTRACT

Located in the Mexicaltzingo town, we focus on the units itinerant production and marketing of *carnitas's tacos* (pork derivatives), to account for local labor change articulated in two processes: the transnational productions and commercial chains of the Pork Meat industry and the megalopolitan territorial strategies that the family economics units dismantle to build a job. We analyze the ways in which the inhabitants of the municipality are linked to the global economy in wholesale and retail purchases and are inserted in the labyrinths of the city of central Mexico for sale of retail tacos. The field work consisted of following these traveling family units selling tacos through various points in the cities of Mexico and Toluca, achieving a description of the changes in the lifestyles of its inhabitants as a consequence of their insertion in this global chain of production and marketing of pork.

Keywords: Economy globalization; Labor change; Retail trade; Pork industry; Travelling stalls.

INTRODUCCIÓN

En este trabajo se identifican dos procesos interrelacionados que cambiaron las prácticas laborales (fundamentalmente agricultura de subsistencia) y alimentarias (una dieta basada en granos y poca carne a otra de abundante carne de cerdo) de los habitantes/residentes del municipio de Mexicaltzingo, en el Estado de México. El cambio de las prácticas laborales se observa por un desplazamiento de la agricultura para insertarse en el comercio de un punto específico de la cadena de producción y comercialización de la carne de cerdo. La posibilidad de este cambio laboral se da un contexto de fuerte urbanización, que se traduce en carreteras y caminos que conectan las metrópolis del valle de México, de Toluca y de Cuernavaca, lo que potencia los desplazamientos para la venta de tacos de carnitas¹.

El objetivo del artículo es describir la articulación de estos dos procesos para explicar el cambio laboral en Mexicaltzingo, es decir, la inserción de sus habitantes/residentes en la venta al menudeo de la cadena productiva global de carne de cerdo, mediante

1. Las carnitas es un derivado de la carne de cerdo que se producen mediante un proceso de cocción a altas temperaturas con manteca o aceite. La carne es marinada con cáscara de naranja para que adquiera ese sabor característico, aunque muchas unidades familiares han sustituido la naranja por bebidas azucaradas. La carne debe estar removiéndose con un palo de madera mientras se cuece. Una vez cocida se parte en porciones pequeñas y se colocan en una tortilla para agregarles cebolla, cilantro y salsa picante y venderla en forma de taco.

desplazamientos cotidianos a través de la infraestructura urbana de las metrópolis del centro de México. Consideramos que este cambio laboral y de alimentación que experimentaron los habitantes/residentes de este municipio derivó de un proceso estructural que articuló la nueva división internacional del trabajo, que comenzó en los años ochenta². Todas las relaciones económicas locales se encuentran subordinadas a la reproducción del capitalismo, lo que genera la posibilidad de adaptaciones a nuevos contextos estructurados desde fuera de dichas realidades. El trabajo centra en los “vendedores ambulantes de carnitas” que aprovechan la infraestructura del área urbana, difusa y extensa, del centro del país, también llamada megalópolis (González, 2024), lo que da a la agencia un nivel de creatividad y voluntad en la formación social local. La descripción de la dialéctica entre lo estructural y la agencia será el objeto de este trabajo.

El artículo presenta la metodología utilizada para el acercamiento a las unidades familiares de venta de tacos de carnitas; una pregunta clave de la investigación centró en saber cómo inició este cambio laboral y alimentario. Las narrativas de campo ofrecieron relatos que afirmaron un origen compartido de esta nueva circunstancia social, ejemplificando el engranaje de la dimensión estructural (producto de la nueva división internacional del trabajo) con la agencia individual que fue capaz de adaptar los cambios en nuevas formas laborales locales; se verá cómo a partir de estos cambios emerge una sociedad diferenciada en función de las nuevas prácticas laborales. Esta diferenciación social del trabajo por unidades familiares nos lleva a aquellas que se organizan para la venta ambulante (en un puesto tubular que se desplaza con los miembros de la familia sobre la infraestructura urbana) y así ver las formas singulares de construirse un trabajo en esta nueva circunstancia social que los habitantes/residentes de Mexicaltzingo experimentan. Destacaremos, así, la emergencia de un nuevo sujeto social que es producto de estos cambios laborales locales.

La importancia de este tipo de estudios radica no sólo en hacer visible una estrategia particular por construirse un trabajo o una empresa familiar (con distintas potencialidades de acumulación), sino también para describir la emergencia de nuevas prácticas laborales y alimentarias que se adaptan a un régimen de liberalización de la economía

2. La nueva división internacional del trabajo se entiende como un proceso en marcha que deriva de cambios en la producción (mayor flexibilización) y en la política (consideraciones en torno al desarrollo social desde la empresa privada). En México, estos cambios en la concepción sobre el desarrollo y la producción de bienes, implicó la reforma al Artículo 27 Constitucional que sustituyó el sentido de la propiedad social como efecto de justicia, para integrarla, paulatinamente, al mercado de tierra (Ginzberg, 2019). Sumado a la dependencia de granos al mercado internacional, las zonas rurales comenzaron a desplazar sus prácticas agrícolas en favor de otras engarzadas a cadenas de mercados globales. Se suma a esto, la venta y desaparición de más de 1200 empresas estatales y paraestatales, que articulaban con la producción agrícola ejidal, a finales de la década de los setenta y principios de los ochenta. Este factor, para muchas comunidades, abría la necesidad de nuevas actividades económicas fuera de las comunidades o de crear otras con las “oportunidades” de un mercado global.

en que las cadenas productivas y comerciales de un producto (en este caso la carne de cerdo) se convierte en el catalizador que articula a una comunidad (antes agrícola de subsistencia) en la economía global y, por otro lado, los patrones alimentarios se ven transformados en la medida de la homogeneización del gusto con el aumento de consumo de grasas, harinas y azúcares, en detrimento de alimentos tradicionales (cereales, granos, tubérculos, leguminosas o verduras); lo que implica el desplazamiento de los métodos de procesamiento a pequeña escala y de los espacios tradicionales de abasto, transformando al alimento, además, en cosa simbólica de estatus social (de la Vega-Leinert, 2019: 214).

De esta forma, la nueva división internacional del trabajo representa un orden estructural global que afectó a la producción campesina local, cuyo nivel de agencia laboral agrícola se vio desfavorecida y, a la vez, obligada a reinventarse. Dado que interesan las formas singulares de reinención social de estos habitantes/residentes, consideramos que las prácticas laborales y de alimentación que emergieron, conforman las bases para la construcción de una nueva identidad que se configura en la construcción permanente del presente, tomando su singular pasado colectivo como escala de contraste y comparación del nuevo sujeto social emergente. Así, en este trabajo, daremos cuenta de una nueva actividad laboral como estrategia agencial para autoconstruirse un empleo o un trabajo ante nuevas condiciones estructurales, lo que se tradujo en la emergencia de un sujeto social distinto al campesino anterior.

1. METODOLOGÍA

Se puede decir que este estudio se llevó a cabo desde agosto del 2022 a julio del 2023, no obstante, forma parte de una investigación de perspectiva más amplia sobre los procesos urbanos y la cultura. Se parte del análisis cualitativo en que el investigador se suma a las actividades cotidianas de su universo de investigación, lo que implicó un acompañamiento con unidades familiares de vendedores ambulantes de carnitas en puntos localizados en las metrópolis de los valles de México, Toluca y Cuernavaca. Este acercamiento permitió acceder a la discursividad de los actores sociales en clave de narrativas, que permitieron acceder a las formas simbólicas generadoras de sentido en la creación del nuevo sujeto social.

En términos de representatividad aplicamos el criterio la repetición de los significados en las narrativas y la identificación de patrones en las prácticas laborales que nos permitieron construir cúmulos de sentido y patrones de acción que las unidades familiares del universo de investigación compartían. La diversificación se obtuvo acompañando a unidades familiares las tres metrópolis en cuestión.

La producción de las narrativas se hizo con técnicas de observación participante y el diario de campo (para destacar los patrones de las prácticas sociales); así como las historias de vida (con fuertes tintes de relato autobiográfico) y las entrevistas semiestructuradas

testimoniales (para asentar la formulación del sentido social compartido). Posterior a las narrativas de sentido y de prácticas, identificamos el lugar que ocupan estas unidades familiares, diferenciadas en tanto diferentes potencialidades de acumulación, en la cadena global de producción y distribución de carne de cerdo. De esta forma, las narrativas producidas y las observaciones de campo nos permitieron acceder a los significados que trae el cambio laboral y las prácticas de alimentación en la constitución del nuevo sujeto social que dejó de ser campesino y se volvió comerciante de carne cocida.

En una primera fase del trabajo de campo (agosto-diciembre de 2022), se documentaron las observaciones al acompañar a trece familias en los espacios laborales dedicadas a la venta de tacos de carnitas en la megalópolis (Toluca, Ciudad de México y Cuernavaca). Además, observamos las prácticas cotidianas en la producción de carne de cerdo cocida de doce familias. Las unidades económicas familiares de la observación tienen un promedio de siete integrantes; la mayor parte de ellas cuentan con un jefe de hogar y cinco con una jefa. Específicamente, las unidades económicas familiares vendedoras ambulantes de tacos de carnitas incorporan a sus actividades laborales a los niños desde los ocho años, pero también a los adultos mayores de 66 años. Se puede decir que los niños proveen los refrescos y salsas a los comensales y los adultos preparan los alimentos.

En la segunda fase (enero-mayo de 2023), se realizaron 16 entrevistas semiestructuradas; diez de ellas a hijos, madres y/o padres dedicados a la venta de carnitas y seis a la venta exclusiva de derivados de cerdo (longaniza, chicharrón). En la última fase (junio-julio de 2023), se seleccionaron los casos más representativos para las historias de vida³, los cuales ilustran y dan referencia del cambio laboral, de sus prácticas de alimentación y su nueva forma de identificarse. De esta forma, tanto con la observación como las entrevistas se pudieron producir las narrativas que nos permitieron describir la emergencia de este nuevo sujeto social, producto de las condiciones estructurales y de la capacidad de agencia adaptativa a nuevas circunstancias. Incorporamos pocas veces la palabra de los entrevistados en la medida que se exponen como patrones de las prácticas y sentidos densificados en ellas.

2. CONTEXTO. DE LO RURAL A LA INTERFASE DIFUSA DE UNA PERIFERIA URBANA

Las unidades familiares ambulantes de tacos de carnitas oriundas del municipio de Mexicaltzingo, aprovechan la red de carreteras y caminos que articulan las metrópolis de la Ciudad de México, Toluca y Cuernavaca. Estas tres metrópolis, forman parte de una concentración mayor que podemos denominar cómo la megalópolis, es decir, un universo urbano que pone en interacción funcional a distintas metrópolis (Garza, 2000: de Alba, 2017, González, 2024). Así, las del valle de México (que tiene preeminencia sobre

3. Se ha garantizado la confidencialidad y el anonimato.

las demás); la de Pachuca; la de Tula; la de Puebla-Tlaxcala; la de Cuautla-Cuernavaca; la de Querétaro; y la de Toluca (Arias, 1990; Delgado, Larralde y Anzaldo, 1999) (Imagen 1) conforman esta gran megalópolis. La integración difusa de estas metrópolis caracteriza el habitar/residir (Giglia, 2012), es decir, define los territorios que configuran formas singulares de apropiarse del territorio. Duhau y Giglia (2008) proponen una tipología que incluye los siguientes hábitats: 1) zonas centro, 2) pueblo en proceso de conurbación, 3) asentamiento popular urbano, 4) unidad habitacional de interés social, 5) fraccionamiento residencial medio y alto, 5) y pueblo rural. La confluencia del habitar/residir de estos variados tipos de asentamientos humanos es lo que le da a la megalópolis su sentido difuso. Territorialmente se expresa por la discontinuidad del tejido urbano; laboralmente, por la complementariedad de prácticas económicas, incluyendo la agricultura (Cerón, 2018; Larralde, 2011); y culturalmente por la diversidad de adscripciones culturales que entrecruzan las étnicas, las de género y las de clase (Nivón, 1998; González Ortiz, 2012), con énfasis en una articulación con desigualdad (Lindón, 1999). La ubicación del municipio de Mexicaltzingo en este entramado urbano difuso, y su pertenencia periurbana a la metrópoli del valle de Toluca y a la megalópolis del centro del país, se puede ver en la imagen 1⁴. Desde nuestro punto de vista se trataría de un habitar/residir como pueblo en proceso de conurbación de la interfase periurbana.

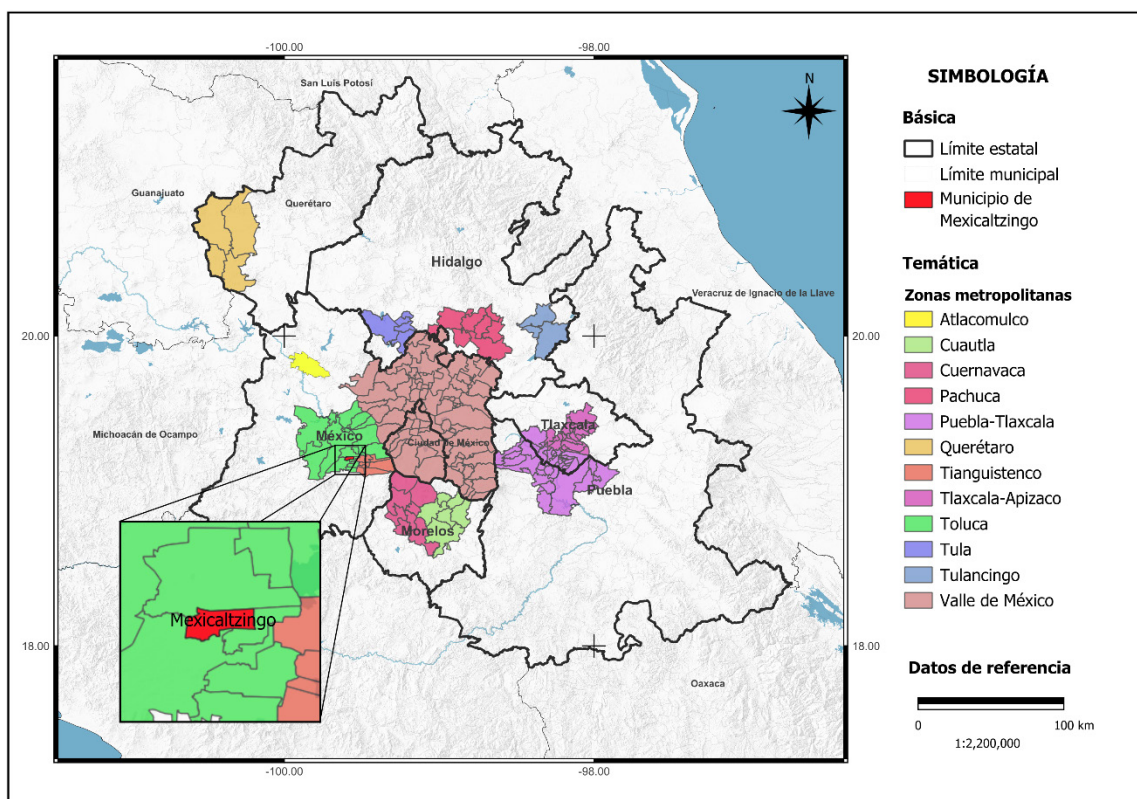


Imagen 1. Mexicaltzingo en la megalópolis del centro de México. Fuente: Ernesto Medrano

4. Las imágenes que representan mapas fueron diseñadas por Ernesto Medrano Aramís.

El municipio de Mexicaltzingo pertenece a la zona metropolitana del valle de Toluca en sus colindancias con Metepec, Chapultepec y Calimaya. En las calles céntricas del municipio en cuestión se pueden observar la concentración de distribuidoras de carne y de cuero, muchas carnicerías, dos rastros municipales y vías carreteras que conectan con los municipios y metrópolis vecinas, además con los campos de cultivo que algunas unidades familiares mantienen como actividad laboral tradicional. El proceso de urbanización es evidente por la construcción de casas de interés social que se han invadido esta zona, además de los olores a carne de cerdo en proceso de cocción que impregna el ambiente, pues muchas unidades familiares cuentan con instalaciones para el uso de un obrador⁵.



Imagen 2. Obrador, insumo clave para producir las carnitas de cerdo. Fuente: Lucio Salazar

5. Un obrador es un espacio, dentro de una casa, donde se producen los derivados de la carne de cerdo tales como el sancochado (el cuero antes de ser chicharrón), las carnitas, la longaniza, etcétera. Tiene la función de una cocina; pero estrictamente es empleada para la elaboración del producto de venta. En el obrador se encuentran herramientas como cazos, palas, pinzas, tanques de gas, guantes y demás, que se usan para la elaboración de los productos. En los cazos caben de uno a dos cerdos completos.

Hasta la década de los ochenta, de acuerdo con los entrevistados, los habitantes del municipio resolvían su vida mediante la combinación de las prácticas agrícolas de autoconsumo y la reventa de aguacate en la modalidad itinerante, es decir, instalándose en la esquina de una calle o en un mercado itinerante tradicional. Importante es decir que el aguacate lo compraban a productores de los municipios sureños del Estado de México (Malinalco y Tenancingo), para luego revenderlo⁶. El que sus habitantes ya practicaran la venta itinerante del aguacate, aprovechando la incipiente infraestructura urbana difusa en la que se encontraba el municipio, puede ser interpretado como una experiencia colectiva sobre la que se ensamblará la posterior venta ambulante de las carnitas y sus derivados⁷. La posición territorial de este municipio en la metrópoli del valle de Toluca permite afirmar que se trata de un espacio de la interfase periurbana de la metrópoli difusa, observable en la permanencia de la agricultura de autoconsumo (como actividad secundaria y complementaria a la venta de carne cocida de cerdo) en medio de un entramado de comunicaciones y transportes que vinculan al poblado con las metrópolis del valle de México, de Cuernavaca-Cuautla y del valle de Toluca, lo cual potencia su aprovechamiento para poner un puesto ambulante de manera itinerante en cualquiera de dichas zonas metropolitanas.

El municipio de Mexicaltzingo representa una realidad empírica que puede circunscribirse a lo que algunos autores llaman la nueva ruralidad por su asociación articulada con la ciudad (Avelar y otros, 2013). Se trata de un universo empírico en el que la agricultura perdió centralidad para configurar los modos de vida, empalmándose a ella otras actividades que, en este caso, fue la compra y venta de carne de cerdo, insertándose así en las cadenas productivas globales de dicha mercancía. Este tipo de universos empíricos no pueden definirse estrictamente como rurales, pero tampoco como urbanos, sino más bien por la articulación compleja de modos de vida empalmados en tanto se nutren de las actividades del campo y de la ciudad. Algunos conceptos que intentan acercarse a estos universos difusos son los de las rururbanizaciones (Bauer y Roux, 1976), las periurbanizaciones (Ávila, 2009), las interfases periurbanas (Freeman, 1958) o la ciudad difusa (Dematteis, 1998). La complejidad de este tipo de asentamientos puede cifrarse como procesos paulatinos de urbanización que incorporan a lo rural, lo ciudadano, lo metropolitano y lo megalopolitano en un continuo de aglomeración de personas, procesos, bienes, viajes, mensajes, etcétera, que se manifiesta por la yuxtaposición de actividades agrícolas y otras relacionadas con el trabajo asalariado, los servicios turísticos o la venta de productos en estrategias de comercio ambulante (González, 2017; 2020). Se

6. Entrevista realizada el 6 de febrero del 2023. Mujer de 83 años.

7. Algunas unidades de comerciantes de aguacate sustituyeron su comercio por el de carnitas pero mantuvieron el espacio de venta; las menos no cambiaron dicha actividad o combinan la venta de aguacate con carnitas y sus derivados.

puede afirmar que las interfases periurbanas son momentos históricos (transitivos) de un continuo de aglomeración urbana que empieza en lo rural y termina en lo megalopolitano (González, 2014: 2024).

Esta situación transitiva de pertenencia a alguna escala de la nueva ruralidad se afirma por la multiplicidad de actividades que sus habitantes/residentes realizan; por el aumento de la movilidad territorial que ocurre entre los espacios rurales, periurbanos y urbanos (espacio difuso); los movimientos pendulares diarios entre el lugar de residencia y el de trabajo, que en su conjunto se suman a la dinámica urbana sin que exista una separación evidenciable en los estilos de vida rurales y urbanos. De ahí que el desarrollo de vías de transporte potencializa la articulación o vinculación del territorio difuso a través de las prácticas laborales cotidianas que no implican el cambio de domicilio, sino más bien la intensa movilidad espacial diaria, como es el caso de los ambulantes de tacos de carnitas.

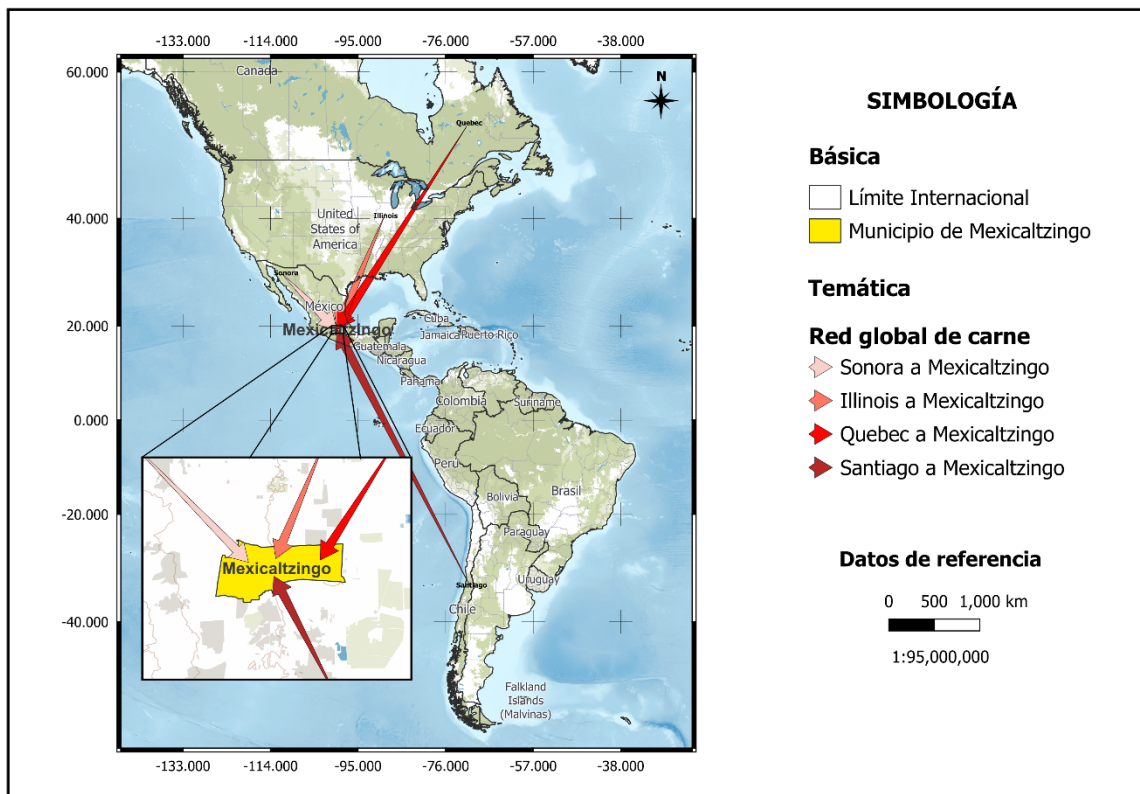


Imagen 3. Origen de la carne de cerdo que llega a Mexicaltzingo. Fuente: Ernesto Medrano

Por otro lado, en lo referente al ámbito estructural, afirmamos que las nuevas prácticas de trabajo locales se pudieron realizar en la medida del impacto de la nueva división internacional del trabajo que sustituía los productos y abastecimientos locales por los producidos mundialmente. Así, la articulación territorial de la venta de carne de cerdo y derivados se potencia por la existencia del tejido urbano del centro de México. En términos

económicos, los habitantes/residentes del municipio, en su mayoría⁸, se articulan con cadenas productivas y comerciales de derivados del cerdo que se encuentran en Estados Unidos, Canadá, México y Chile (Imagen 3). Las firmas empresariales transnacionales más representativas de esta articulación son F. MENARD (de Quebec en Canadá); NORSON, SASA, KEKÉN (de México); AGROSUPER (de Chile); SWIFT, HYLIFE, SMITHFIELD, FARMLAND y TRIM-RITE, INC (de Estados Unidos).

3. ESTRUCTURA Y AGENCIA EN EL CAMBIO DE LAS PRÁCTICAS LABORALES Y ALIMENTICIAS

Cuentan los habitantes que en la década de los ochenta comenzaron a incursionar en la venta de los derivados del cerdo, especial y primeramente del cuero para elaborar chicharrón⁹, y posteriormente todos los derivados de dicha carne. Antes, las personas se dedicaban a la agricultura de subsistencia que consistía en los cultivos de maíz, chile, quelites, habas y calabazas. Algunos productores campesinos lograban colocar algún excedente en las tiendas locales o incluso en acaparadoras de grano, pero siempre de forma minúscula. Algunos otros incursionaron, como dijimos antes, en la venta ambulante de aguacate, que iban a comprar a las huertas de la tierra caliente del sur de la entidad y que de alguna manera ya indicaba cierta entrada a algún eslabón de las cadenas productivas

8. No afirmamos que todas las unidades familiares se dediquen a la actividad de venta de carne de cerdo y sus derivados. Nuestro interés es centrar en los que se dedicaron a esto, actividad que es mayoritaria. De acuerdo con los datos presentados por el INEGI (2020), el municipio consta de 13,807 habitantes (51.1% mujeres y 48.9% hombres). El Instituto de Información e Investigación Geográfica, Estadística y Catastral del Estado de México (IGECEM, 2020) informa que el municipio es principalmente productor de carne porcina y bovina; la de cerdo de traspatio representa el 1% del total de la entidad, no obstante, se abastece de la importación de cerdos en pie (vivos) y de despojos comestibles (carne y partes de cerdo) de otros estados y países (Imagen 3). Indica también un descenso en la producción agrícola (de 782 a 700 hectáreas de cultivo y una producción de 4,830 a 2,700 toneladas del 2016 al 2020). No cuenta con recursos forestales significativos. Sobresale la industria manufacturera, con un total de 97 microempresas; 66 de ellas pertenecen al sector de la industria alimentaria; 34 se dedican a la matanza, empaquetado y procesamiento de carne de ganado porcino y 2 a la conservación de alimentos. Respecto al sector terciario, el comercio al por mayor y al por menor concentra 423 unidades económicas (la principal actividad del comercio al por mayor es de materias primas agropecuarias y forestales, con un 64.7 por ciento).

9. La aparición del cerdo en el continente americano viene de la mano de la llegada de Europa, aunque el intercambio de especies ganaderas es más amplio (Ayala, 2018:55). Cristóbal Colón, en 1493, los introduce a Santo Domingo y Cuba (Castro, 2007:15). Entre 1510 y 1511 inicia la importación de animales con fines económicos. El cerdo llega a México posterior a la caída de Tenochtitlan (Matesanz, 1965). En 1529 se le otorgó a Cortés el marquesado del Valle en tierras que pertenecieron al Valle *Matlatzingo* (actualmente el Valle de Toluca); ahí, el cerdo se adaptaría al medio ambiente y prosperaría la producción de jamones, chorizo, tocino y chicharrón (León, 2002; Vélez, 2017). Por consiguiente, la crianza, el destace del animal, la producción de embutidos (longaniza, queso de puerco, obispo) y del chicharrón guarda una herencia colonial (León, 2002) relacionada con esta región de Toluca. El caso del municipio de Mexicaltzingo se suma a dicha tradición toluqueña, pero ahora metido en la dinámica de la importación del cerdo y los despojos comestibles (carne o partes del cerdo congelado) desde empresas nacionales e internacionales.

globales, pero del aguacate, más no de la carne de cerdo¹⁰. Este tipo de actividades los “mantenía vivos pero pobres”, concuerdan las narrativas de las personas. Los ingresos que tenían alcanzaban para comer al día y para ofrecer algún alimento en el tiempo festivo de la comunidad. Los alimentos de la dieta consistían en tortillas, chile y frijoles; y en los días de fiesta se incorporaba una res o borregos. De ahí que algunas personas del municipio salieron en busca de trabajo. La narrativa de un entrevistado, compartida y reconocida colectivamente entre los habitantes del municipio, da muestra del origen de la actividad:

“El chicharrón viene de Capulhuac, ahí rumbo a Santiago (Tianguistenco), no se compra (el chicharrón), lo que se compra es el cuero. Lo que se trajo de ahí es el cómo hacerlo. El que empezó el negocio del chicharrón era un campesino que se fue a trabajar ahí en Capulhuac, se enseñó a trabajar el cuero, ponía sus sincolotes para secar sus cueros, los rayaba y los sancochaba¹¹. Entonces acudía con su carretilla o con su diablito para traerlo; eran kilos (50 a 100 kg), no como ahora que compran por media tonelada o toneladas. Él solito hacía todo, a veces lo ayudaba su mujer a vender. Su puesto era muy sencillo, lo colocaba fuera de su casa, pero ya con el tiempo empezó a vender mucho ya no solo aquí, sino que ahora se dedicaba a entregar (sancochado)” (Entrevistado, Mexicaltzingo: febrero 2023).

Dos procesos externos, estructurales, estaban desarrollándose desde los años ochenta, de los cuáles los habitantes/residentes del municipio no tenían plena conciencia, pero que iban a influir decisivamente su destino. Por un lado y en ámbitos globales, la nueva división internacional del trabajo afectaría profundamente la producción agrícola, desplazando

10. La elaboración de las carnitas para su venta al menudeo se agrega posterior al del chicharrón. La elaboración de las carnitas consta de los siguientes pasos: primero se descuartiza el puerco (en canal) en las diferentes partes que ofertan en el menú (en costillas, pierna, lomo, espaldilla, cabeza, pezuñas, espinazo). Después se cocina la carne junto con el estómago, pezuñas, cabeza y cuero bajo un marinado (salsa de especias) en la manteca del mismo animal en cazos, que puede almacenar de uno a dos puercos (entre 100 a 200 kilos), moviendo constantemente con una pala de madera durante dos a tres horas. Por otro lado, los derivados del puerco son embutidos (longaniza, moronga, queso de puerco, obispo) que se elaboran de las partes que suelen poseer más grasa o la sangre del animal.

11. El proceso de producción del chicharrón se puede dividir en el secado, rayado y cocimiento del cuero (al enfriarse se obtiene el sancochado). En el puesto, se toman de una o dos láminas del sancochado y se ponen a freír en un cazo con manteca caliente, a esto se le llama tronar; al freírse suena un tronido, al esponjarse, finalmente, se obtiene el chicharrón.

la lógica campesina de autoconsumo¹² por un comerciante o intermediario en búsqueda de ganancias, lo que dio entrada a unidades familiares empresariales competitivas en la medida que desean maximizar sus ingresos. Por otro lado, la densificación urbana a través de las vías de transporte que articularía a la población de este municipio, antes rural, al entramado de la ciudad difusa, convirtiéndolo así en un hábitat de la interfase periurbana con fuerte movilidad territorial. Estos cambios estructurales tendrían su correlato en las prácticas laborales y alimenticias locales a nivel de agencia. En el ámbito laboral, la inserción en las cadenas productivas globales de producción y comercialización de carne de cerdo y sus derivados será la marca del nuevo perfil del habitante/residente de Mexicaltzingo, transformando el sentido del bienestar, de la riqueza y el significado de los alimentos como indicadores, ahora, de estatus social, observable sobre todo en las mayordomías de la fiesta patronal¹³. El desplazamiento de las prácticas agrícolas se observa también en el cambio de uso de suelo agrícola por suelo urbano, donde se están construyendo unidades habitacionales de interés social, además de la emergencia de nuevos problemas de higiene pública relacionados con el incremento de la contaminación de la tierra, del agua y del aire.

Incorporamos aquí la categoría de nueva división del trabajo para dar cuenta de un cambio global en la acumulación capitalista donde los bajos salarios y la precaria capacitación de los habitantes de los países del sur se verían agregados a las cadenas de producción y comercialización mediante estrategias de construcción de autoempleo sin seguridad social y mediante una fórmula de trabajo no sindicalizado con independencia en la relación contractual. Fröbel, Heinrich y Kreye mencionan que el desplazamiento de la industria a los países subdesarrollados implicaba el cambio de economías de plantación y materias primas, aunque la acumulación del capital se sigue realizando en los países más ricos (Aroch, 2015:35). Estos cambios estructurales están relacionados con el modelo de acumulación por desposesión (Harvey, 2005) en el que las tierras deben orientarse hacia la productividad empresarial en detrimento de la propiedad social construida como

12. El desplazamiento de la agricultura campesina por la empresarial será otra marca de esta nueva división internacional del trabajo, pues desde este tiempo los productos de exportación serán la base de este nuevo tipo de agricultura, lo que desplaza la importancia de la producción de alimentos hacia el norte, el Bajío y el occidente de México (Bautista y Crespo, 2019). Este hecho cobra concreción con la firma del Tratado de Libre Comercio de América del Norte de 1994.

13. En la actualidad, los mayordomos ofrecen distintos platillos con carne de cerdo, cuestión que contrasta con el arroz, los tamales y el borrego, pollo o res que se ofrecía antes. No obstante, cobra relevancia que los platillos que se ofrecen en el tiempo ritual, ahora también los comen en la cotidianidad, lo que ha despojado de su sacralidad a la carne, antes consumida sólo en las fiestas patronales.

justicia social¹⁴. Asistimos, así, a un modelo económico en el que la tierra transita de la propiedad social a la privada mediante mecanismos de mercado (Pola-Villaseñor y otros, 2017) y de violencia (Composto y Navarro, 2014).

De esta forma, la división internacional del trabajo y la densificación urbana del centro del país, pueden ser interpretadas como variables externas, estructurales, que contribuyeron localmente a la reinención adaptativa de la agencia, mediante la modificación de las prácticas locales, entre ellas las laborales y las alimenticias.

“Cuando esta primera familia empezó a prosperar, se interesaron por aprender, porque antes solo se tenía el campo. Aunque nuestros padres eran agricultores, muchos dejamos de interesarnos y empezamos a vender fuera del municipio, en los tianguis, mercados o en la calle en Toluca, en el D.F. y... otras partes. Hay quienes ocuparon un espacio sobre la Narciso (corredor gastronómico en el municipio). Lo que te puedo decir, es que los primeros que prosperaron fueron colocando sus distribuidoras (Grupo XYZ) y ya no era necesario acudir a ningún lado para comprar el cuero o la carne. El municipio empezó a crecer, ya todos se dedican al chicharrón, a las carnitas... a todos les gusta el puerco, (para nosotros) se ve en las buenas ventas” (Entrevistada, Mexicaltzingo: marzo, 2023).

En el nivel agencia, una narrativa socialmente compartida, afirma que el negocio más consolidado del lugar es el llamado Grupo XYZ¹⁵, al que le asignan el origen de esta actividad a su fundador, quien fue el primer emprendedor en esta nueva práctica laboral que se observó en el lugar. La fecha socialmente compartida se sitúa en los ochenta, cuando veían al iniciador de esta nueva práctica laboral transportando cueros de chicharrón sobre una carretilla, para luego rayarlos, secarlos y posteriormente cocerlos en aceite (sancocharlo es el término utilizado localmente). De este proceso de sancochado salen láminas del cuero que después se ponen en la manteca para tronarlo, procedimiento del cual toma la forma del chicharrón para el consumo. Las personas del poblado miraban a este señor con curiosidad sin saber que esa sería la actividad generalizada para la mayor parte de las unidades familiares de este municipio.

14. En México, este proceso se concretizó con la modificación del artículo 27 constitucional en 1992 que permitía la transferibilidad de la tierra comunal o ejidal a manos privadas (Ávila Cisneros y otros, 2019). Es importante recordar que la tierra social en México es producto de la justicia social que derivó del proceso revolucionario de principios del siglo XX.

15. Evitamos el nombre real por recomendación y pedimento del entrevistado.

Las narrativas concuerdan en que este señor trabajaba en el municipio de Capulhuac¹⁶. Alguien de aquel municipio (nadie sabe decir quién), le enseñó a trabajar el cuero, es decir, a comprar, procesar y hacerlo chicharrón para después venderlo. Fue entonces que todos los días, ayudado por su carretilla, se trasladaba a Capulhuac a comprar el cuero para luego producir el chicharrón en el obrador que construyó en su casa. Con el paso del tiempo, instaló un pequeño puesto afuera de su casa para vender el producto. Años después, abrió un restaurante y una bodega para la refrigeración de la carne. La empresa XYZ es muy conocida en la región y se trata de una unidad empresarial con trabajadores con seguridad social, con plusvalía y pagos fiscales.

Sus contactos ya estaban establecidos con los distribuidores nacionales, quienes, a su vez, estaban articulados con las empresas transnacionales de esta industria, y él, desde Mexicaltzingo, comenzó a surtir carne, cuero y sancochado¹⁷ (chicharrón) (Imagen 4), a los vecinos del municipio, quienes a su vez comenzaron a comercializarlo al menudeo mediante la utilización de la infraestructura urbana que iba consolidándose en la megalópolis del centro de México. Se fueron estableciendo los eslabones locales que articularon el territorio con las nuevas prácticas laborales de estos habitantes/residentes que se vieron vinculados con la industria global de la carne de cerdo y sus derivados.

16. Así como los habitantes/residentes de Mexicaltzingo se encuentran articulados a las cadenas productivas y comercializadoras globales de carne de cerdo, los de Capulhuac a la de carne de borrego. Además, este municipio, al igual que el de nuestro objeto de estudio, se encuentra también en la interfase periurbana de la metrópoli del valle de Toluca.

17. El proceso para la obtención del chicharrón es el siguiente: comprar el cuero; secar o tender el cuero (colocarlo al sol); levantar/recoger el cuero para plancharlo (estirarlo); rayar (con un cuchillo abrirlo sin atravesarlo); y el sancochado (cocimiento que termina haciéndolo en láminas). Este último paso permite el almacenamiento y el traslado para que pueda tronarse (freírse en manteca para obtener ya el chicharrón) en el lugar donde se venderá.



Imagen 4. Sancochado puesto a secar en la azotea de la tienda. Fuente: Lucio Salazar

De ahí que las variables macro, como la división internacional del trabajo y el crecimiento y densificación de la megalópolis central, contribuyeron al cambio de prácticas laborales en el lugar e hicieron que Mexicaltzingo se convirtiera en una zona especializada en la elaboración y distribución de productos del cerdo¹⁸. Esto, a la vez, generó cambios en los

18. Desde este nuevo tiempo local, las narrativas de accidentes en los obradores familiares resultan numerosas para describir muertes o quemaduras graves que pueden interpretarse como narrativas con componentes propios de los relatos míticos que describen actos sacrificiales que funcionan como indicadores para el nacimiento de una nueva sociedad. Por ejemplo, una narrativa compartida dice que el hijo del primer emprendedor del exitoso grupo XYZ, murió en un accidente de motocicleta, representando una proyección del significado del junior, cuya muerte anuncia la emergencia de una sociedad distinta a la anterior, donde sus jóvenes morían de enfermedades gastrointestinales. Se trata ahora de una sociedad con una nueva división social del trabajo que implica, a su vez, una diferenciación social de la riqueza que hace surgir al junior local que muere en un accidente, un bien propio de una clase social distinta a la campesina pobre. Las narrativas en torno a la emergencia de nuevas sociedades siempre representan relatos estructurados y compartidos socialmente en forma de mito, donde hay un origen, personajes sacralizados por su protagonismo sacrificial, un desarrollo dramático y la configuración de lo nuevo, como si las sociedades hubieran renacido (González, 2007).

patrones de alimentación¹⁹ y en las representaciones del cuerpo y la morbilidad²⁰. De esta forma, la articulación micro macro (Knorr Cetina y Cicourel, 2014) o la relación entre estructura y agencia (Bourdieu, 1991; Giddens, 2009), la hemos operativizado mediante el uso de las categorías estructurales de la nueva división internacional del trabajo y el crecimiento difuso megalopolitano, con las de tipo agencial, o micro, como son las nuevas prácticas laborales y alimenticias que desarrollaron los habitantes/residentes del municipio. En este apartado hemos mostrado cómo, de esta vinculación, emergió un nuevo sujeto social cuya actividad laboral principal es la venta de carne de cerdo, lo que sumado a sus nuevos gustos alimenticios le hicieron cambiar su percepción de sí mismos, abandonando la idea de una comunidad pobre por una rica y próspera, es decir, una comunidad campesina que se transformó en comercializadora de carne de puerco cocida.

4. DIFERENCIACIÓN SOCIAL DE LA RIQUEZA. HACIA UNA TIPOLOGÍA LOCAL DE LAS PRÁCTICAS LABORALES EN TORNO A LA COMERCIALIZACIÓN DE CARNE DE CERDO

Una consecuencia de esta adaptación local a las nuevas circunstancias globales fue la generación de una notable diferenciación social de la riqueza. Focalizando en las unidades familiares económicas que se dedican a esta actividad, Salazar (2023) propone la siguiente tipología en función de su relativa potencialidad de acumulación:

1) Empresarios locales. Poseen refrigeradores; pueden almacenar carne congelada. Compran al mayoreo a las empresas transnacionales y venden al menudeo a los vecinos de Mexicaltzingo para que ellos hagan sus propios emprendimientos según sus potencialidades particulares. Poseen una serie de trabajadores especializados según sea la elaboración del producto (chicharrón, manteca, embutidos, cortes de carne, o restaurantes). Muchos de ellos ofrecen seguridad social a sus trabajadores²¹. Poseen cazos grandes en sus obradores que ya no son necesariamente familiares sino son de

19. Estos patrones se observan tanto en la vida cotidiana como en el tiempo ritual, pues el consumo de verduras, tubérculos y cereales ha disminuido considerablemente y, el consumo de carne de cerdo y de chicharrón, aumentado. En el tiempo laboral, los alimentos matutinos y vespertinos son el mismo producto que se comercializa, es decir, carnitas de cerdo y chicharrón con salsa y tortillas. En las fiestas se ofrecen platillos con los mismos productos cárnicos.

20. Dicen las narrativas que ahora son más ricos que antes y que eso es más valioso a tener salud, pues antes vivían con hambre y ahora no. Afirman que “oler a puerco (a carnitas) es oler a dinero”. Sin duda, los cambios en las percepciones sobre la riqueza están generando también cambios en las percepciones sobre el cuerpo y la morbilidad. Las prácticas laborales, es decir, el trabajo, es además de eso un marcador de identidad en la medida que liga comportamientos e ideas al ocupar un lugar central en la vida de las personas (Lozano y Palenzuela, 2016).

21. Es común que los rayadores del cuero se empleen eventualmente por un pago por horas, por lo que la seguridad social no se considera.

tipo empresarial para transformar la carne cruda en carnitas para el consumo. El sentido empresarial implica la acumulación de capital, es decir, de ganancias acumulables a esta unidad económica empresarial. Como se dijo antes, los empresarios de este tipo tienen a sus trabajadores asegurados e informan ingresos y egresos al sistema tributario. Es común, además, el uso de créditos bancarios como estrategias comercializadoras para este tipo de unidad económica.

2) Empresario comercial medio. Se trata de tiendas de carne que acumulan en menor medida que el tipo anterior. Su fachada es la de una carnicería que vende al menudeo a los comerciantes del municipio, y compra en cantidades significativas a las empresas transnacionales o a los empresarios del primer tipo mencionado. Este tipo de unidad económica no posee obrador, pues su actividad es meramente comercial.

3) Empresas familiares de puesto fijo. Poseen varios cazos en sus obradores familiares. Compran a los empresarios locales o al rastro municipal sus respectivos animales en canal. Tienen un puesto fijo en el interior de las calles de Mexicaltzingo, especialmente en el corredor comercial que atraviesa al municipio con puestos a ambos lados de la calle principal (Imagen 5). Algún miembro de la familia puede dedicarse al ambulante comercial de tacos de carnitas y combinar con este tipo de puesto fijo. El sentido de estos emprendimientos, oscilan entre los que son familiares, que se procuran un trabajo, y los empresariales, aunque las ganancias todavía no se manifiestan claramente en el sentido de acumulación, como sucede en los casos anteriores. Por información de campo, sabemos que, localmente, se dice que “quien tiene restaurante ya es empresario, quien tiene fonda, aspira a un restaurante”.

4) Puesto familiar ambulante de carnitas. Muchos de estos puestos acompañan la venta de tacos con chicharrón. Estas unidades familiares económicas cuentan con obradores en sus casas, aunque algunas utilizan los obradores de la familia extensa (en casa de un hermano o del padre, por ejemplo) para freír la carne. Tienen un puesto tubular que montan y desmontan cuando salen a trabajar en algún sitio de la megalópolis del centro de México, como lo indicamos antes (principalmente en las metrópolis de Toluca, Cuernavaca y México). La estrategia es familiar y carece del sentido de acumulación, pues se trata de unidades productivas que se autoconstruyen un trabajo cotidianamente, dirigiendo las ganancias a la reinversión y a la alimentación de los miembros de la familia.



Imagen 5. Corredor gastronómico en Mexicaltzingo. Fuente: Lucio Salazar

Si con las unidades económicas familiares ya hay una diferenciación social de la riqueza, ésta se acentúa cuando enfocamos en las familias que no cuentan con obrador en sus casas. Sus miembros son trabajadores que se emplean en las unidades económicas antes mencionadas. Las especializaciones se generan según el producto y el proceso productivo de su elaboración. Por ejemplo, en el caso del chicharrón, se encuentran quienes tienden, recogen y rayan el cuero, que puede ser realizado por la misma persona o dividirse entre quienes solo lo tienden en sincolotes (varas de madera o de aluminio), para que se sequen con el sol, para después recogerlos y plancharlos (colocarlos en pequeños montones con el fin de aplanarlos) y, por último quien va a rayarlo (con un cuchillo trazan en la parte carnuda, sin atravesarlo, pequeños rombos, para así, una vez que se sancoche, pueda tronarse, dando por resultado el chicharrón final para el consumo). Una especialización relevante es la de sancochador, pues es quien cocina y le imprime la sazón al chicharrón, se trata de un especialista en el tiempo de cocimiento, en los ingredientes y la temperatura de la manteca, un proceso que lleva de tres a cuatro horas (Imagen 4). Al final, se obtienen láminas de un cuero ya cocido (sancocho o sancochado), que se empaca en cajas de rendijas para escurrir la manteca y, después de enfriarse, se colocan en pacas de cartón de 20 a 30 kg. Estos trabajadores pueden emplearse en cualquiera de las unidades productivas mencionadas arriba.

En las unidades económicas del grupo XYZ, además, se tienen agentes de compras, bodegueros y expertos en cortes o embutidos; también los meseros y cocineros, en el caso de los restaurantes. Para las fondas, los trabajadores son generalmente miembros de la familia, lo mismo sucede con los puestos ambulantes.

De esta manera, asistimos a una sociedad que ha sustituido su existencia campesina por una empresarial de base familiar, incorporado el dinero y el criterio de maximización de beneficio como instancias dominantes de las relaciones sociales, generando una división social del trabajo local que se traduce, a la vez, como una diferenciación social de la riqueza. Las solidaridades están enmarcadas en las formas del dinero, pues las personas aspiran, al menos ideológicamente, a convertirse en empresarios en esta actividad. Cuando se les pregunta sobre sus deseos, afirman que van en la ruta hacia la consolidación de su actividad y la meta ya está trazada por aquellos que se han convertido en empresarios de la carne de cerdo y que son vecinos del municipio, ellos representan el ideal colectivo. Este cambio laboral hizo emerger a este nuevo sujeto colectivo local. La maximización de ganancias y beneficio, sumado a la imitación de aquellas unidades familiares exitosas son los emblemas de este cambio cultural.

El cambio cultural se encuentra engarzado a una nueva manera de relacionarse con su cuerpo, especialmente con las enfermedades, pues cobraron protagonismo las del corazón y el estrés (“producto de las presiones que créditos bancarios y tributaciones generan”, afirman las narrativas). En las entrevistas pudimos constatar que, pese a esto, prefieren estos nuevos padecimientos que las enfermedades contagiosas de antaño (cuando eran campesinos). La vida colectiva ha sido invadida por las relaciones en la forma dinero, para emplear la intuición de Simmel (2016). Simbólicamente, el logro empresarial se ha insertado en la lógica cultural de estos nuevos habitantes que, sin dejar de ser los de antaño, ahora se auto perciben diferentes. Por ejemplo, a quienes no tienen emprendimientos (los trabajadores) se les llama “guarines”, expresión local que hace alusión a los antiguos indios²², es decir, gente no próspera, desde su punto de vista. Es muy interesante este código cultural, pues este tránsito de agricultor a comerciante de carnitas significa, en la dimensión ideológica y cultural, haber dejado de ser indígena y pobre para convertirse en unidad empresarial familiar con relativa capacidad de acumulación.

22 No obstante, Mexicaltzingo tiene orígenes matlatzincas, el grupo hegemónico del valle de Toluca en los tiempos prehispánicos, pero ha convivido con otras culturas como la otomí y mazahua. La conquista mexicana de 1474 y 1476 fue posicionando la cultura náhuatl en el valle y reduciendo la matlatzinca (Quezada, 1996; García, 2004; Menegus, 1991), de hecho, este poblado fue fundado en ese tiempo por Axayácatl (1475), de ahí que su nombre, derive del náhuatl Metztlī, cuyo significado es “el lugar donde habitan los mexicanos distinguidos”. La conquista española en 1560 y la posterior formación de haciendas, agudizaron la disminución de las culturas prehispánicas en el valle, especialmente la matlatzinca (Palacios, 1998).

5. DEL TACO DE CARNITAS URBANO AL MUNDO

Como indicamos, la unidad productiva desde la que enfocamos en este trabajo es el puesto familiar (tubular) ambulante de carnitas. El taco que llega al consumidor se encuentra en un punto dentro de la cadena de producción y comercialización global de la carne cerdo, pero mediada por la actividad ambulante del puesto tubular que pertenece a una familia de Mexicaltzingo (Imagen 6). En este apartado describiremos este tipo singular de comercio.



Imagen 6. Puesto de carnitas en una calle. Fuente: Lucio Salazar

Este tipo de emprendimientos, para surtirse de la carne cruda, que posteriormente irán a vender, ya cocida, en su puesto tubular, van a comprarla a los establecimientos que se encuentran diseminados en el municipio en forma de empresas comercializadoras (los dos primeros de nuestra tipología) que se articulan como un eslabón local con las empresas transnacionales de esta industria de carne. Mantienen una función de bisagra, pues localmente distribuyen la carne al menudeo. Los días que mayormente compran la carne cruda son los lunes o martes²³. La carne se puede comprar, ya sea el animal completo en canal o cortes específicos tales como costillas, espaldillas, piernas, chamorros, etcétera, en los establecimientos del tipo empresarial o las carnicerías que describimos. Un puesto tubular vende, en una jornada de viernes a domingo, entre medio cerdo y uno entero.

Una vez comprada la carne sigue el destace; cortar el puerco por piezas y partes que se suele ofertar en el menú de las carnitas: maciza, costilla, chamorro, lomo, buche (estómago del animal), riñón, hígado, entre otras. El siguiente paso es la limpieza y el marinado de la carne, un tiempo de reposo con las especias, para su posterior cocción en los grandes cazos que se encuentran en el obrador de las respectivas unidades familiares económicas.

Una familia puede poseer un obrador en su respectiva casa, de no tenerlo, se apoya en un familiar, que sí lo tenga, para usarlo alternadamente. Ya se dijo que en el obrador se encuentra el cazo grande (en el que pueden caber hasta dos cerdos) donde se pone a cocer la carne. Generalmente el cazo del obrador se calienta con leña (o gas) y el tiempo destinado a la cocción es de entre tres a cuatro horas. Una vez cocida la carne, se congela para que esté lista para el viernes o sábado que se sale del municipio, aprovechando la conexión que la infraestructura urbana produce, para su venta en forma de taco. Ya con los chiles, cilantro y cebolla cortados, se está en condiciones de la venta, para que el consumidor final deguste un taco que se encuentra articulado a las cadenas productivas globales de la industria de la carne de cerdo; estando las familias oriundas de Mexicaltzingo como mediadoras.

Las personas descubrieron que dedicarse a vender carnitas genera mayores beneficios que mantenerse en la venta ambulante de aguacate o en la agricultura de subsistencia. Su inserción en las cadenas productivas globales fue el resultado de este cambio de las prácticas laborales, pues no se percataron, de inmediato, que el cambio estaba

23. Entre otras actividades que se realizan estos días, además de comprar la carne cruda, se encuentra la provisión de insumos para las salsas, el proceso de cocimiento para las carnitas, la longaniza, el chicharrón; la compra y corte fino de la verdura (cilantro, cebolla, tomates, y demás vegetales), el llenado de los cilindros de gas, el lavado de trastes, la compra de refrescos y demás requerimientos que demande el día que se instale; de miércoles a jueves es el tiempo de la limpia y cocción de la carne en el obrador familiar, además de la preparación de las salsas y, de esa manera, estar listos para las ventas que se hacen, generalmente, de viernes a domingo.

articulado con la emergencia de la nueva división internacional del trabajo que se estaba gestando. En las narrativas producidas aparece una persona que fue la que innovó esta nueva práctica laboral, después de él, la mayor parte de los habitantes del municipio lo imitaron y ahora son especialistas en la preparación de productos de cerdo para el consumidor final. De ahí que agencia y estructura se articulan para dar cuenta de la nueva sociedad que se configuró en este municipio. El universo de estudio, los habitantes/residentes de Mexicaltzingo, representa un caso en que se puede observar la dialéctica entre las condiciones estructurales y las prácticas locales, es decir, entre los procesos de acumulación del capital global que obligan a cambios en la división internacional del trabajo y las formas singulares y locales de adaptación, de agencia. Todo esto en el contexto de una densidad metropolitana difusa en expansión, que potencia los espacios para colocar un puesto ambulante tubular de venta de tacos de carnitas.

6. TOMAR LA CALLE PARA CONSTRUIRSE UN TRABAJO

La lógica de acumulación capitalista global provoca cambios en las regiones que obligan a las personas a resolver su vida en la cotidianidad. Se vio que un antecedente local, en Mexicaltzingo, de este tipo mercantil ambulante de puesto tubular, semi fijo, comenzó con la venta de aguacate. En la actualidad, aunque se sigue vendiendo aquella fruta, son minoría cuando se comparan con los vendedores de carne de cerdo y sus derivados. No obstante, estas tres actividades (y otras más como profesionistas, funcionarios, maestros, médicos locales) se enciman o yuxtaponen en un municipio en proceso de metropolización en tanto perteneciente a la interfase periurbana (la llamada rururbanización) de la metrópoli del valle de Toluca, cuya característica principal es la multiplicidad de actividades laborales y económicas.

El día de la venta, generalmente de viernes a domingo. Las personas se levantan temprano y cargan sus camionetas de la carne, las salsas y los tubos y lonas del puesto. El puesto ambulante de carnitas es tubular y cuenta con un manteado o lona, dos tanques de gas, dos escurridores de manteca; dos estufas sobre los que se coloca el fuego y dos cazos chicos (uno para sancochar el chicharrón y el otro para cocer las carnitas). Se compone además de una mesa que hace de mostrador del producto, sobre todo del chicharrón (o de la longaniza si es el caso), y otra para los comensales donde se colocan las salsas, la cebolla, el cilantro, la sal y los limones. A un lado del puesto, las cajas de refrescos. Una vez armado²⁴, se espera un tiempo a que lleguen las tortillas (que se compran en una tortillería cercana), para iniciar la venta de carnitas en tacos suaves. Generalmente la madre o padre de familia hace los cortes de las carnitas y elaboran los tacos; es el hijo pequeño quien los lleva a la mesa y ofrece el refresco; otro miembro de la familia se encarga de hacer el chicharrón en uno de los cazos. La estrategia de venta es completamente familiar.

24. Para el caso de los puestos que venden en el valle de México o Cuernavaca, se renta un local para guardar los tubos y las mantas del puesto, por lo que ya no lo trasladan desde Mexicaltzingo.

Es común observar que desde las cinco de la mañana salen los vendedores de Mexicaltzingo hacia alguna esquina de la zona megalopolitana del centro del país. Los que van al valle de México toman la autopista de cuota o la libre, que pasa por Cuajimalpa, para llegar a la zona poniente o centro de la Ciudad de México; otros más, quienes tienen sus puestos en la zona sur del mismo valle, toman la carretera que conecta con el Ajusco y Tlalpan, saliendo por Jalatlaco; hay otras familias que venden sus productos en la ciudad de Cuernavaca, otra metrópoli dentro del sistema urbano de esta área megalopolitana del centro del país. Para llegar a ese destino toman la sinuosa carretera de las lagunas de Zempoala hasta llegar a Huitzilac y, de ahí, a Cuernavaca. Otros ambulantes se instalan en la metrópoli del valle de Toluca aprovechando la vialidad que conecta Tenango con la ciudad de Toluca (Imagen 7). Se observa que la infraestructura urbana de la megalópolis del centro del país juega un importante papel en tanto que hace posibles los desplazamientos del “taco de carnitas globalizado”. Este factor, la extensa infraestructura urbana, permite conectar al consumidor final con los eslabones productivos transnacionales de la industria de la carne de cerdo, mediación hecha por los habitantes de Mexicaltzingo.

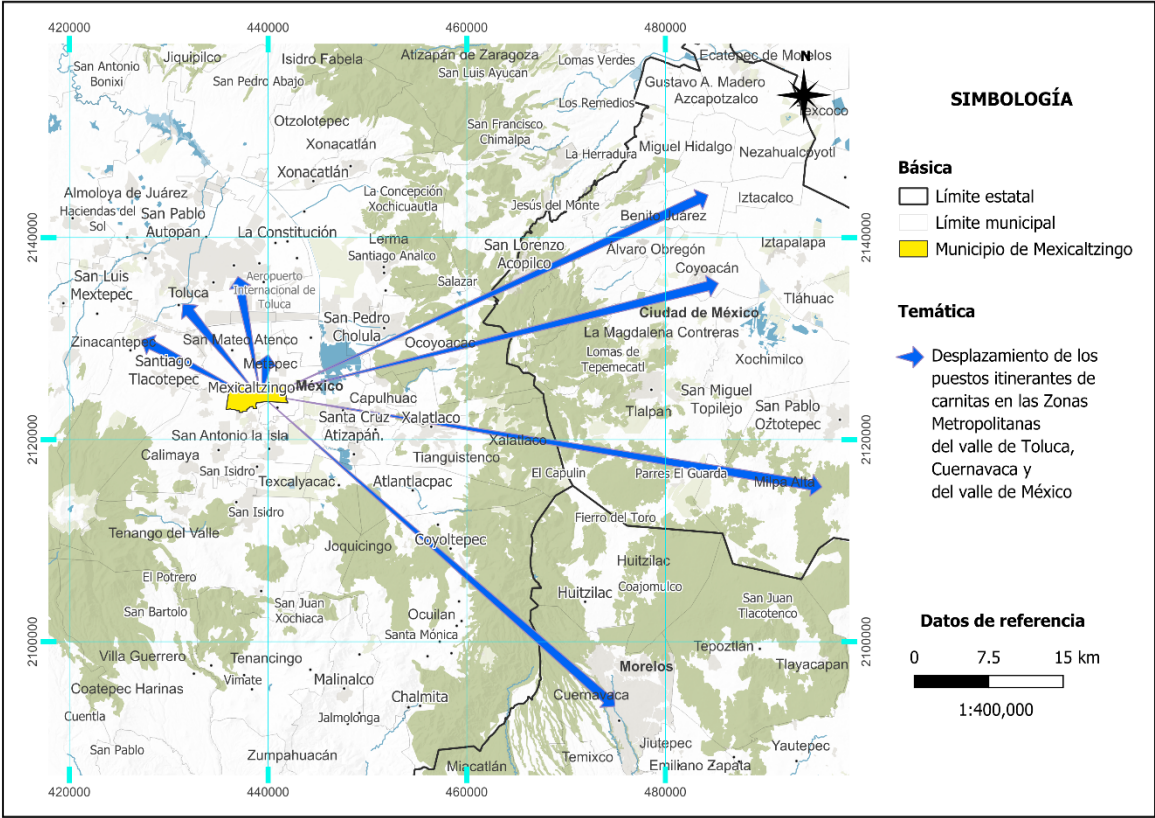


Imagen 7. Zonas metropolitanas de venta de carnitas desde Mexicaltzingo. Fuente: Ernesto Medrano

Las formas como estos itinerantes se apropian de un espacio público, es a través de una red de relaciones informales que se gestan a partir de un permiso concedido por un vecino. La calle toma el cariz de ser un espacio tolerado (Bueno, 2016:120) de relaciones mercantiles irregulares e informales. Con el paso del tiempo, se establecen lazos de amistad con los vecinos que derivan en confianzas intercambiadas mutuamente. La apropiación del espacio público deriva de la necesidad de hacerse, autoconstruirse, un trabajo (González, 2017: 2020). Las representaciones colectivas que afirman que ahora, con esta actividad, se vive mejor que antes (contrastando los tiempos de la agricultura) es un aliciente, pues se piensa que genera tal cantidad de dinero que les permite tener una vida más holgada y alejada de la frontera de la pobreza²⁵.

Mexicaltzingo es, así, un municipio de la interfase periurbana de la metrópoli del valle de Toluca que se convirtió en un centro generador de desplazamientos intra megalopolitanos para la venta al menudeo de carnitas globalizadas. Los desplazamientos se dan en la infraestructura urbana y conectan al menos las metrópolis del valle de México, del valle de Toluca y la de Cuautla-Cuernavaca. Las unidades de puestos comerciales semifijos o tubulares de carnitas articulan distintos eslabones de la producción y comercialización de la industria global de la carne de cerdo, por lo que el taco de la esquina conecta al consumidor último con el mercado global de este producto.

CONCLUSIONES

Se puede afirmar que este tipo de emprendimientos familiares son constructores de autoempleo. La descripción que hicimos en este trabajo, pretendió no sólo dar cuenta de las vicisitudes por las que atraviesan para construirse un trabajo de manera cotidiana, sino adicionalmente para ilustrar dos procesos adyacentes: su participación articulada a las cadenas globales de la industrialización y comercialización de los productos de la carne de cerdo y la articulación rizomática de la venta al menudeo de carnitas en forma de taco, utilizando la infraestructura urbana y difusa de la megalópolis del centro del país. La localización de Mexicaltzingo en la periferia de la interfase urbana le concede una ventaja en la medida que tiene a disposición una red carretera que conecta varias zonas metropolitanas que se utilizan para la venta de productos cárnicos de cerdo.

De esta forma, la participación de estas unidades de comercialización de carnitas, articulan el taco con el mundo, donde los habitantes de Mexicaltzingo son la mediación. Estas unidades de mercantilización de carnitas territorializan los eslabones globales de esta industria. Este proceso se pudo llevar a cabo en la medida que los residentes del

25. Hay narrativas que rememoran el tiempo de vacaciones en alguna playa del país. Es del conocimiento que la unidad económica familiar del Grupo XYZ han ido de vacaciones a Italia. Este tipo de recuerdos se instalan en la idea de la movilidad social y la superación de la pobreza.

municipio se vieron obligados a cambiar sus prácticas laborales ante la súbita división internacional del trabajo que colocaba a las regiones agrícolas en desventaja. De esta forma, las industrias transnacionales proveen a las unidades familiares locales de bienes cárnicos y éstas, mediante la apropiación del territorio, expanden la venta al menudeo mediante los puestos de tacos.

Por otra parte, si bien la división internacional del trabajo que comenzó en los ochenta y la densificación urbana de la zona centro del país se tomaron como condicionantes estructurales, consideramos que el cambio de prácticas laborales de los habitantes/residentes configura la agencia a través de la cual se constituye esta nueva sociedad, este nuevo sujeto social habitante/residente de Mexicaltzingo. Buscamos el origen de las nuevas prácticas en las narrativas de las personas. La narrativa encontrada por condensación de significados (todos comparten una narrativa común de origen) puede resumirse en la siguiente secuencia: un desconocido foráneo al municipio ofrece un nuevo producto y una nueva actividad laboral a un personaje oriundo de Mexicaltzingo; éste se convierte en el innovador que vende un producto distinto a los demás: el chicharrón; los vecinos observan el éxito de su emprendimiento, lo que los motiva a imitarlo; surgen tragedias familiares en este nuevo principio, tales como muertes o quemaduras, se trata de una especie de tiempo sacrificial para dar entrada al nuevo sujeto social por nacer; se consolida la nueva sociedad en unidades empresariales familiares frente a un pasado que se recuerda para contrastar pobreza y riqueza; emerge una nueva sociedad con diferenciación interna de riqueza (en función de las distintas potencialidades de acumulación de cada unidad económica familiar); se adquiere mucha movilidad espacial en el entorno urbano contextual que rodea este asentamiento de la interfase metropolitana.

En el marco de la nueva sociedad ha surgido una diferenciación social de la riqueza que se traduce no sólo en la especialización laboral, sino fundamentalmente en la emergencia de unidades productivas empresariales; de trabajadores de los distintos procesos productivos y comerciales de la carne y de unidades familiares que se adscriben al negocio. Toda práctica laboral lleva en ella misma las formas de auto concebirse, por lo que las viejas representaciones de sí mismos son sustituidas por representaciones empresariales donde el riesgo en las inversiones y la búsqueda de maximización de bienestar, son las bases de las motivaciones del comportamiento social de la actualidad. El tiempo contemporáneo se representa como mejor cuando se contrasta con el tiempo pasado que vinculaba al municipio a la agricultura. Hoy, los retos de las morbilidades y la contaminación del suelo son indicadores de los nuevos retos a los que la sociedad local se enfrentará, no obstante, sus habitantes/residentes lo prefieren a vivir en pobreza, como lo hicieron antes.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arias Valdés, Rafael (1990) *La delimitación de una megalópolis*. México: CNIC y UAEMex.

Aroch Fugellie, Paulina (2015) *Promesas irrealizadas, el sujeto del discurso poscolonial y la nueva división internacional del trabajo*. México: Siglo XXI.

Ayala, Celso (2018) Importancia nutricional de la carne”, en: *Revista de Investigación e Innovación Agropecuaria y de Recursos Naturales*, Núm. 5, pp. 54-61. de http://www.scielo.org.bo/pdf/rriarn/v5nEspecial/v5_a08.pdf (Consulta el 12 de mayo de 2023).

Avelar Moura, Juliano, William Rodrigues, Luciene de Barros (2013) “Agricultura urbana y periurbana”, *Revista de geografía de la UFC*, 12(27): 69-80, mercator.ufc.br/mercator/article/view/786 (Consultado julio de 2020).

Ávila Cisneros, Rafael, José Luis González-Torres, Raúl González Ávalos y Orgaz (2019) “Reforma del artículo 27 constitucional en el salinismo. ¿Sin efectos? Estudio de caso: 2010-2018”, *Revista mexicana de agronegocios* 44: 222-232, redalyc.org/journal/141/14161295009.pdf (Consulta 7 de mayo de 2021).

Ávila, Héctor (2009) “Periurbanización y espacios rurales en la periferia de las ciudades”, *Estudios agrarios* 41, 93-123, uiimseminario.files.wordpress.com/2014/05/7-hector-avila.pdf (Consulta 5 de abril de 2020).

Bauer, Gerard y Jean-Michel Rouc (1976) *La rurbanisation ou la ville éparpilée*, París: Seuil.

Bautista, Jorge y Lucie Crespo (2019) “Miradas hacia el desarrollo de dos localidades rurales mexicanas. Procesos económicos diferenciados ante las políticas neoliberales”, *Política y cultura*, 52, pp. 143-170, <https://10.24275/IITR1007> (Consulta el 27 de marzo de 2020).

Bourdieu, Pierre (1991) *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

Bueno, Carmen (2016) *Configuraciones productivas en la globalización. Trayectorias a la mexicana*. México: U. Iberoamericana.

Castro, Gustavo (2007) “Introducción”, en: *Porcicultura urbana y periurbana en ciudades de América Latina y Caribe*, Castro, Gustavo (coordinador), Perú: IPES y RUAFA, Cuadernos de agricultura urbana.

Cerón Aparicio, Eduardo (2018) “Movilidad cotidiana e infraestructura en la configuración del espacio rural no periurbano”, *Región y sociedad*, XXX(71), pp. 1-27. <https://doi.org/10.22198/rys.2018.71.a399> (Consulta 23 de marzo de 2020).

Composto, Claudia y Lorena Navarro (2014) *Territorios en disputa. Despojo capitalista, luchas en defensa de los bienes comunes naturales y alternativas emancipatorias para América Latina*. México: BajoTierra.

De la Vega-Leinert, Cristina (2019) “Ciudades y consumo de bienes agrícolas. Transformaciones del consumo alimentario en el contexto de cambios en el comercio agrícola y las cadenas comerciales”, *Estudios demográficos y urbanos*, 34(1), pp. 213-219, <https://doi:10.24201/edu.v34i1.1859> (Consulta 7 de marzo de 2020).

De Alba Murrieta, Felipe y Natalia Hernández Guerrero (2015) “La megalópolis como el mundo de los procesos en desborde”, en *Las paradojas de la megalópolis. Un debate actual a distintas voces*, Felipe de Alba (Coordinador). México: CESOP.

Delgado, Javier, Adriana Larralde y Carlos Anzaldo (1999) “La corona regional de la Ciudad de México. Primer anillo exterior en formación”, en *Territorio y cultura en la Ciudad de México*, México: UAM y Plaza y Valdés.

Dematteis, Giusepe (1998) “Suburbanización y periurbanización. Ciudades anglosajonas y ciudades latinas”, en *La ciudad dispersa. Suburbanización y nuevas periferias*, Francisco Monclús (editor), pp. 17-34. Barcelona: Centro de Cultura Contemporánea de Barcelona. archivouel.tripod.com/dispersa.pdf (Consultado el 3 de enero de 2020).

Duhau, Emilio y Ángela Giglia (2008) *Las reglas del desorden. Habitar la metrópoli*. México: Siglo XXI, UAM.

Freeman, Thomas (1958) *Geography and planning*. Londres: Hutchinson University Library.

Fröbel, Folker, Heinrich, Jurgüen y Kreye, Otto (1978) “La nueva división internacional del trabajo. Sus orígenes, sus manifestaciones, sus consecuencias”, *Comercio exterior*, México, 28(7): 831-836, <http://revistas.bancomext.gob.mx/rce/magazines/463/4/RCE6.pdf> (Consultado 8 de julio de 2021).

García, Alma (2004) *Matlazincas*, México: CDI-PNUD.

Garza, Gustavo (2000) “Ámbitos de expansión territorial”, en Gustavo Garza (coordinador), *La ciudad de México en el fin del segundo milenio*, pp. 237-246. México: Colegio de México, Gobierno del Distrito Federal.

Guiddens, Anthony (2009) “El estructuralismo, el post-estructuralismo y la producción de cultura”, en Giddens, Turner y otros, *La teoría social hoy*. Madrid: Alianza.

Giglia, Ángela (2012) *El habitar y la cultura. Perspectivas teóricas y de investigación*. México: Anthropos, UAM-I.

Ginzberg, Eitan (2019) “Renunciar a un ideario revolucionario: el debate en torno a la naturaleza privada y comunal de la reforma agraria mexicana”. *Historia Mexicana*, 69(2): 551-611, historiamexicana.colmex.mx/index.php/RHM/article/wiew/3974/3950 (Consultado el 4 de febrero de 2020).

González Ortiz, Felipe (2024) *Construir la biocrópolis. Habitar/residir en las escalas urbanas del valle de Toluca*, México: UAEMex. <http://hdl.handle.net/20.500.11799/140898>

González Ortiz, Felipe (2020) “La calle urbana hecha pasaje comercial popular. El drama cotidiano por trabajar”, *Revista Andaluza de Antropología*, 18: 153-171, <https://dx.doi.org/10.12795/RAA.2020.18.08>

González Ortiz, Felipe (2017) “Buscando un lugar en la economía. Modalidades de comercio practicadas por los mazahuas”, *Iztapalapa, revista de Ciencias Sociales y Humanidades* 83(38), pp. 187-217, <https://doi.org/10.28928/revistaiztapalapa/832017/aot3/gonzalezortizf>.

González Ortiz, Felipe (2014) *Carnavales metropolitanos. Acción ritual ante el crecimiento urbano, San Francisco Tlalcilalcalpan*, México: UIEM, UAEMex.

González Ortiz, Felipe (2012) *Megalópolis y cultura, del ritual indígena al performance urbano*, México: Porrúa, UAEMex.

González Ortiz, Felipe (2007) “Un pie en la tradición y otro en la modernidad. La Marquesa y San Jerónimo Acazulco”, *Ciencia Ergo Sum*, 14(3), pp. 272-284, cienciaergosum.uaemex.mx/article/view/7143

Harvey, David (2005) *El nuevo imperialismo. Acumulación por desposesión*. CLACSO: Buenos Aires.

Knorr Cetina, Karin y Aron Cicourel (2014) *Advances in Social Theory and Methodology. Toward in integration of micro and macro sociologies*, Knorr Cetina and Cicourel (editors) London: Routledge, <https://doi.org/10.4324/9781315763880> (Consultado 30 de enero de 2021).

Larralde Corona, Adriana (2011) *La configuración socioespacial del trabajo rural y las relaciones campo-ciudad*, México: Porrúa y UAM-C.

León, María (2002) *La distinción alimentaria de Toluca. El delicioso valle y los tiempos de escasez, 1750-1800*, México: Porrúa.

Lindón Villoria, Alicia (1999) *De la trama de la cotidianidad a los modos de vida urbanos*. México: El Colegio de México, El Colegio Mexiquense.

Lozano, María José y pablo Palenzuela (2016) “Trabajo y cultura del trabajo en la globalidad hegemónica”, *Revista Andaluza de Antropología*, 11, pp. 1-15, <http://dx.doi.org/10.12795/RAA.2016.11.01>

Menegus, Margarita (1991), *Del señorío a la república de indios. El caso de Toluca: 1500 a 1600*, México: Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación.

Nivón Bolán, Eduardo (1998) “De periferias y suburbios, territorio y relaciones culturales en los márgenes de la ciudad”. En Néstor García Canclini (coordinador). *Cultura y comunicación en la Ciudad de México*. México: Grijalbo, UAM-I, pp. 205-234.

Palacios, José (1998) *Mexicaltzingo. Monografía municipal*, México: Instituto Mexiquense de Cultura.

Pola-Villaseñor, Sandra; Tadirá Méndez-Lemus; Antonio Vieyra (2017) “Acceso al suelo ejidal periurbano: análisis desde el capital social”, *Economía, sociedad y territorio*, XVII(54): 429-460, <https://doi.org/10.22136/est002017728> (Consultado 5 de febrero de 2020).

Quezada, Noemí (1996) *Los matlatzincas. Época prehispánica y época colonial, hasta 1850*. México: INAH.

Salazar Angulo, Lucio Armando (2023) *Prácticas laborales y alimentarias encadenadas al proceso global de producción y comercialización de carne de cerdo en Mexicaltzingo, Estado de México*. Tesis doctoral, Universidad Autónoma del Estado de México, México. <http://hdl.handle.net/20.500.11799/139665>

Simmel, Georg (2016) *Filosofía del dinero*. México: Paidós.

Vélez, Cristina (2017) *Propuesta para el mejoramiento de las prácticas de manufactura en el proceso de elaboración del chicharrón de cerdo producido en Mexicaltzingo, Estado de México*, Tesis de Maestría, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

LAS MUJERES EN EL ESPACIO PÚBLICO DEL (NO)EXILIO COLOMBIANO: UNA REFLEXIÓN SOBRE EL TRABAJO DE LA CEV EN EUROPA

WOMEN IN THE PUBLIC SPACE OF THE COLOMBIAN (NON-)EXILE: A REFLECTION ON THE WORK OF THE CEV IN EUROPE

Anastasia Bermúdez Torres
Universidad de Sevilla

RESUMEN

Este texto para el debate parte de un trabajo etnográfico longitudinal realizado desde mediados de los años noventa del s. XX con personas migrantes y refugiadas colombianas en Europa. A partir de varios estudios y experiencia participando en el trabajo de la Comisión de la Verdad (CEV) en el exterior, el objetivo principal es reflexionar sobre como las mujeres exiliadas sufren una doble invisibilización, lo que repercute en su reconocimiento público e interno. Sin embargo, el papel de las mujeres colombianas migradas y exiliadas ha sido muy importante dentro de sus comunidades y de cara al contexto político colombiano. El trabajo de la CEV entre las víctimas del conflicto en el exterior ha significado, hasta cierto punto, un momento de inflexión. A nivel institucional, ha ayudado a posicionar el exilio en la agenda política colombiana, así como generado nuevas instancias de colaboración dentro del activismo político transnacional de los y las colombianas en el exterior. Aunque en dicho proceso se han reproducido esquemas de liderazgo y visibilidad de género tradicionales, también se han abierto nuevos espacios

que contribuyen a visibilizar la condición y agencia política de las exiliadas colombianas.

Palabras claves: Conflicto armado; Colombia; Exilio; Mujeres migrantes; Comisión de la Verdad; Política.

ABSTRACT

This text for debate originates in longitudinal ethnographic work carried out with Colombian migrants and refugees in Europe from the 1990s. Based on several studies and experience participating in the work of the Truth Commission (CEV) abroad, its main objective is to reflect on how exiled women suffer a double invisibility, with consequences for their recognition publicly and internally. However, the role played by Colombian migrant and exiled women in Europe has been very important inside their communities and vis-à-vis the Colombian political context. The work carried out by the CEV among victims of the conflict abroad has represented a certain point of inflexion. At the institutional level, it has helped position the reality of exile in the Colombian political agenda, at the same time that it has generated new instances of collaboration within the transnational politics of Colombians abroad. Although such a process has reproduced traditional gender-based leadership and visibility patterns, it has also opened up new spaces that contribute to make more visible the condition and political agency of Colombian exiled women.

Keywords: Armed conflict; Colombia; Exile; Women migrants; Truth Commission; Politics.

INTRODUCCIÓN

Colombia ha tenido una historia marcada por diferentes violencias e intentos de pacificación, tal y como ilustra Jaime Cedano Roldán (2016), exiliado colombiano en España, en su libro *Paz en Colombia: crónicas de ilusiones, desencantos y viceversas*. Una de las consecuencias principales ha sido el desplazamiento forzado de personas internamente y hacia el exterior (Ardila, 2006; entre otros). Dentro de este contexto, el trabajo que comienza la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad, la Convivencia y la No Repetición (Comisión de la Verdad, CEV) en 2018¹, va a representar un punto de inflexión. Dicho trabajo es fruto de los Acuerdos de Paz alcanzados entre el gobierno y las guerrillas de las FARC-EP (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo) (ver, por ejemplo: Ugalde Zubiri y Ozerin, 2022).

1. Ver: <https://www.comisiondelaverdad.co/>

El objetivo principal de este texto para el debate es hacer una breve reflexión sobre la doble invisibilización de las colombianas exiliadas, centrándome en el papel político que han jugado en el contexto del trabajo realizado por la CEV en Europa. Como parte de ello, no pretendo profundizar en la conceptualización del término “exilio” en el ámbito latinoamericano, como ya hacen otros autores (Bolzman, 2012; Coraza de los Santos, 2020). Pero si quiero aclarar que aquí me refiero principalmente a las personas que salieron de Colombia por la violencia política, independientemente de si solicitaron asilo o de si se les reconoció como refugiadas (ver, también: CEV, 2022).

Mi reflexión es producto de las investigaciones realizadas durante más de 20 años sobre las migraciones y flujos de personas refugiadas colombianas hacia Europa, las cuales representarían un ejercicio de etnografía longitudinal (Bermúdez, 2016). Además, he contribuido al trabajo de la CEV en el exterior, y continúo colaborando con iniciativas post Informe Final (Legado) y con el Comité de Seguimiento y Monitoreo (CSM)². En relación con ello, hemos comenzado un estudio cualitativo sobre el rol de las colombianas exiliadas en Europa en el trabajo de la CEV, en el cual participamos tanto investigadoras como mujeres colombianas, bajo el cual se han realizado unas 16 historias de vida/entrevistas con mujeres y en grupo, además de conversaciones informales y observación participante (2022-presente). Una primera versión preliminar de esta reflexión se compartió con el resto de participantes en el Primer Encuentro Internacional sobre Exilio Colombiano: Saberes, Debates y Proyecciones (Ginebra, 2023)³.

1. EL (NO)EXILIO COLOMBIANO

¿Por qué comenzar hablando de un (no)exilio colombiano? Primero, porque Colombia ha vivido, en gran parte, de espaldas a sus flujos migratorios y ciudadanos en el exterior. A pesar de que la emigración aumenta de manera significativa en la segunda mitad del s. XX y con el s. XXI, esta ha carecido de un reconocimiento y atención suficiente por parte del Estado. Dichas migraciones se han entendido principalmente como “económicas” o “laborales”, de ahí que, hasta cierto punto, el interés principal de Colombia hacia sus emigrantes tiene que ver con sus aportaciones al país, sobre todo a través de las remesas (Bermúdez, 2014; Ciurlo, 2015). Cuando se ha hablado de migraciones forzadas provocadas por el conflicto armado que afecta al país desde la década de los sesenta y otras violencias, se ha pensado casi únicamente en el desplazamiento interno, el cual a finales de 2022 afectaba a unas 6.8 millones de personas. En comparación, el número de nacionales refugiados/as y solicitantes de asilo ese mismo año sumaba unos 250.000

2. Ver: <https://www.comisiondelaverdad.co/lo-que-sigue/comite-de-seguimiento>

3. Para más detalles, ver los Agradecimientos.

(ACNUR)⁴, aunque las estimaciones de la CEV son mayores. Actualmente, la población exiliada en el exterior ha quedado aún más eclipsada, debido a la migración masiva desde Venezuela hacia Colombia, la cual suma algo más de 2.8 millones de personas (Suárez, 2024).

Segundo, porque a diferencia de los exilios latinoamericanos del s. XX desde el Cono Sur o Centroamérica, los y las exiliadas colombianas que llegan a Europa a partir de la década de los setenta, no procedían de una situación definida como dictadura o guerra civil. Colombia se presentaba como ejemplo de estabilidad en la región, y por tanto no entraba en el imaginario de un país que generaba exiliados. Así lo expresa Víctor, refugiado en Reino Unido desde 1978 (entrevista, 2003): “[entonces] había una campaña de solidaridad muy grande con Chile, con Argentina, con Brasil, con Centroamérica,... [pero] apenas salía a relucir la situación de Colombia,... Colombia había sido un país democrático históricamente”⁵. La expansión del conflicto y otras violencias a partir de los años ochenta y noventa, llevó a un mayor reconocimiento de la situación en Colombia a nivel internacional. Sin embargo, la explosión de diferentes violencias, vinculadas asimismo al narcotráfico, hace que la casuística que obliga a la gente a huir se diversifique, por lo que en muchos casos no se solicita protección internacional o no se otorga. La recepción de personas exiliadas colombianas, en el caso europeo, se ve afectada igualmente por las medidas crecientes contra los flujos de refugiados (Bermúdez, 2021).

Es en este contexto, que el proceso de paz entre el gobierno de Santos y las FARC-EP que culminó con un Acuerdo Final de paz en 2016, representa un nuevo escenario para la visibilización y reconocimiento del exilio. No solo porque significó el fin del conflicto con uno de los grupos armados más importantes, sino porque durante las negociaciones y más tarde el trabajo de la CEV, las víctimas en el exterior van a ocupar un lugar prominente (Martínez-Leguízamo, 2017), aunque este espacio no haya sido igual para todos/as.

2. LA DOBLE INVISIBILIZACIÓN DE LAS MUJERES EXILIADAS

Las colombianas exiliadas han sufrido una doble invisibilización, no solo como parte de la población exiliada, sino también en su activismo político. En contraste con las migraciones laborales desde América Latina hacia Europa, donde se ha reconocido el papel central de las mujeres en los procesos migratorios familiares (Yépez del Castillo y Herrera, 2004), en las migraciones forzadas al exterior no ha sido igual. El concepto de exilio, tal y como explica Coraza de los Santos (2020), se asocia principalmente a la idea

4. Ver: <https://www.unhcr.org/refugee-statistics/>

5. Todas las citas a testimonios personales son producto de mi trabajo de campo; los nombres son seudónimos.

de personas expulsadas de un territorio debido a sus actividades políticas o ideología. La figura del exiliado ha sido durante mucho tiempo masculina. Las mujeres, al verse excluidas del ámbito de lo político, solo aparecían como acompañantes de hombres refugiados o como población civil afectada por conflictos, y por tanto como víctimas pasivas (Afkhani, 1998; Indra, 1999). A partir de los años ochenta del siglo pasado, los estudios sobre refugio y migraciones forzadas empiezan a incorporar perspectivas de género y feminista: “analizando el papel que juegan las relaciones de género, la capacidad de agencia de la mujer y la elaboración de estrategias de resistencia” (Forina, 2022: 54). Sin embargo, argumentaría, que la categoría más “política” de exilio, sigue sin aplicarse generalmente a las mujeres, a pesar de que, en contextos como el colombiano, estas han sido asimismo víctimas de la violencia política (ver, por ejemplo: Rincón Suarez, 2019).

Dentro de las migraciones forzadas causadas por el conflicto y otras violencias en Colombia, se ha representado a las mujeres principalmente como víctimas del desplazamiento interno (Andrade Salazar, 2010). Sin embargo, en el exilio en el exterior se ha reconocido menos su papel. Ello puede conllevar consecuencias tales como que les sea más difícil conseguir asilo de manera independiente, que su estatus legal e integración en la sociedad de destino dependan de sus parejas o familiares, que no reconozcan el valor de su propio activismo o que este no se considere en igual medida. Un ejemplo de ello es Rita, refugiada en Bélgica desde 1990 tras sufrir la violencia que se desató contra profesores y educadores en Colombia, pero que se exilia acompañando a su marido sindicalista: “mi familia fue de los primeros exiliados políticos que hubo en Bélgica”. A pesar de que en el exterior ha pertenecido y liderado diversas iniciativas con la comunidad latinoamericana, en las reuniones con otros exiliados asumía un papel secundario (entrevista y trabajo de campo, 2014). Mientras que muchos hombres que llegan al exilio lo hacen como miembros de partidos políticos, sindicatos u otras instancias políticas formales, las mujeres presentan un perfil más variado, exiliándose por su labor como defensoras de derechos humanos y lideresas comunitarias, debido a su trabajo como comunicadoras y docentes, o escapando de otras violencias. En muchos casos, la(s) violencia(s) que les afectan pueden ser más difusas, lo que dificulta que ellas mismas se reconozcan como exiliadas (Bermúdez, 2013). Es la historia de Lina, en Reino Unido desde 2007, la cual fue testigo y sufrió varias violencias (policial, criminal, etc.) a lo largo de su vida, participando en acciones de protesta. Ello hizo que finalmente dejara Colombia para estudiar, pero no fue hasta más tarde, a raíz del trabajo realizado con la CEV, que se ha sentido como “víctima” del conflicto y “exiliada” (entrevista, 2023).

3. LAS EXILIADAS COLOMBIANAS Y LA CEV

Dentro de este panorama, las exiliadas colombianas en Europa – sean reconocidas como refugiadas o no – no han sido meras víctimas pasivas (in)visibles, por el contrario, han

jugado roles muy importantes en la participación y liderazgo de varios tipos de iniciativas. Desde acciones comunitarias enfocadas al bienestar de las poblaciones de refugiados y migrantes de las cuales son parte, hasta propuestas de acción política a nivel local, nacional o transnacional (McIlwaine y Bermúdez, 2011). Pero he aquí otra barrera que a menudo encuentran, relacionada con lo que se considera “político” y que, como reclaman ellas mismas, no siempre incluye su accionar público. Así lo explica Lina: “los hombres se involucran... echan el discurso y hablan y hablan, mientras que las mujeres cargamos los palos, cargamos las pancartas, dibujamos, cocinamos... pero son las mujeres las que lideran los procesos sociales” (entrevista, 2023).

Frente a esto, podemos decir que el proceso llevado a cabo por la CEV para recoger los testimonios y verdades de las víctimas del conflicto en el exterior, y sensibilizar a las instituciones y opinión pública sobre ello, ha significado un punto de inflexión. Por una parte, abrió un nuevo espacio institucional y de visibilidad al exilio, tanto hacia el interior de Colombia, como internacionalmente (Mouly y Gómez Martín, 2022). Ello queda plasmado en el Informe Final de la Comisión, en el tomo sobre *Las verdades del exilio. La Colombia fuera de Colombia* (2022), donde brevemente (dos páginas), queda recogida “La defensa de los derechos y liderazgo de las mujeres”⁶. Por otra, durante la (re) construcción de estas verdades, se generó un nuevo contexto de colaboración y activismo por parte del exilio y de la diáspora colombiana en el que una gran parte de participantes, al menos en el contexto europeo, fueron mujeres. El rol de estas mujeres en dicho proceso tuvo varias implicaciones importantes. Una fue la conformación del Grupo Internodal de Género, con participación de mujeres exiliadas y migradas en diferentes países, fruto de la necesidad que explicitaron algunas mujeres de tener un espacio propio y seguro para debatir sobre los impactos del conflicto en ellas mismas y propiciar su sanación⁷. Igualmente, como algunas de ellas reconocen, fue el accionar amplio de las mujeres más allá de la política formal (los espacios “de izquierdas, o partidistas”), lo que les permitió recoger testimonios y verdades de una diversidad de víctimas en sus comunidades. También les ha permitido poner en valor otras formas de hacer política, fuera “de espacios políticos... patriarcales y misóginos”, que reclaman el valor de lo horizontal, el cuidado o lo emocional, a través de medios que incluyen el arte y la literatura (ejercicio grupal, 2023). En términos de representación formal, estas mujeres raramente ocuparon un papel visible de liderazgo en el trabajo de la CEV, encontrándose a menudo en posiciones de apoyo o acciones consideradas menos “políticas”. Sin embargo, muchas de sus iniciativas, como la publicación de un texto con sus propios relatos, han contribuido a ir despejando su doble invisibilidad como mujeres exiliadas y activistas políticas:

6. El Informe Final tiene asimismo un capítulo sobre mujeres y población LGBTIQ+, en el que se incluyen testimonios de mujeres exiliadas: <https://www.comisiondelaverdad.co/mujeres-y-personas-lgb-tiq>

7. Ver: <https://www.comisiondelaverdad.co/grupo-internodal-de-genero>

“Las voces de este libro son las voces de mujeres colombianas que nos resistimos al silencio y al olvido. Somos cientos, miles, las que en cuerpo y alma un día salimos del país, saltamos al vacío con un amor inconmensurable a la vida. Existimos. Los cuarenta y dos relatos que componen este libro dan fe de ello, son la prueba de que el exilio y la migración tienen cara, corporalidad, que se despliegan en decenas de facetas y atraviesan nuestras capas vitales, que nos mueven, que nos transforman. Cada mujer que escribe aquí es ella y a la vez esas miles, cuyas voces aún no han salido a tronar.” (Schmidt Quintero, 2023: 11).

CONCLUSIONES Y DEBATE FINAL

Este texto para el debate trata de ofrecer una breve reflexión sobre la doble invisibilización de las mujeres en los contextos de exilio político, en particular en el caso de Colombia, en base a investigaciones propias y de otros autores, así como mi participación en los procesos analizados. Ello tiene que ver, por una parte, con la falta de reconocimiento del exilio colombiano. Para lo cual, parto de como el conflicto armado y otras violencias en Colombia han generado flujos de migrantes forzados o refugiados hacia el exterior, los cuales apenas habían sido reconocidos hasta el trabajo de la CEV y su Informe Final. Esto no quiere decir que el activismo exiliado colombiano no existiera antes, ni que el trabajo de la CEV haya estado exento de críticas internas y externas, pero se pone de manifiesto como en el contexto de las negociaciones de paz y los acuerdos de 2016, el exilio colombiano en el exterior ha reforzado su activismo transnacional, adquiriendo un reconocimiento mayor (ver, por ejemplo: Martínez Leguízamo, 2024), lo cual no ha sido vivido por igual entre todos/as las participantes en dicho proceso.

Por otra parte, esta doble invisibilización es resultado de la tradicional exclusión de las mujeres de la esfera política, sobre todo de la política formal. Tanto en la literatura académica como para la institucionalidad y la propia sociedad, las mujeres exiliadas y su activismo siguen siendo considerados como actores secundarios (o inexistentes), frente a la figura tradicional del exiliado político hombre. Las perspectivas de género y feminista han aportado a nuestro entendimiento de las mujeres en contextos de migración forzada y refugio, no solo visibilizando su presencia en dichos flujos, sino también analizando las conexiones entre los roles y relaciones de género, y dichos flujos (Forina, 2022). Sin embargo, argumento que el activismo político transnacional de las mujeres exiliadas sigue estando eclipsado, sobre todo a nivel más institucional y de liderazgo. Ello es así incluso en el caso más específico de los contextos de búsqueda de la paz y de postconflicto, en los cuales se ha ensalzado el papel positivo que las mujeres en la diáspora pueden jugar, en parte debido a la asociación que se hace entre paz, desarrollo y mujeres (ver, por ejemplo: Miralles Crespo y Sudergintza Cooperativa, 2021). No es casual, que durante uno de los últimos eventos a los que acudí organizado por el equipo de trabajo de la CEV en

Europa, en la ciudad de Guernika, en los que se otorgaba un premio especial por la paz a varias Comisiones de la Verdad, entre ellas la CEV⁸, los cuatro representantes de dichas comisiones que recogieron el premio eran hombres, frente a un auditorio feminizado (trabajo de campo, 2023).

A pesar de ello, el trabajo político de las mujeres colombianas exiliadas y migradas, en el contexto de los esfuerzos por visibilizar la situación del exilio colombiano y contribuir a la construcción de la paz en Colombia, continúan. Y, por tanto, es pertinente seguir con esta reflexión, tanto a nivel académico, en relación a los estudios sobre migraciones forzadas, refugio y exilio, y sobre el activismo político transnacional en contextos de conflicto y paz, como a nivel de activismo y sociedad. Entre las cuestiones a seguir investigando están las diferentes formas de activismo que a veces asumen las mujeres y hombres exiliados, la conveniencia o no de crear espacios solo de mujeres, o la falta de análisis de género en el caso del activismo de los hombres exiliados. Igualmente, es relevante cuestionarnos como va a seguir avanzando el reconocimiento de la población colombiana exiliada en el exterior en el contexto político actual colombiano, europeo e internacional, especialmente en tiempos donde el aumento significativo de los flujos de personas colombianas solicitantes de asilo se enfrenta a políticas de asilo y refugio cada vez más restrictivas en los principales países de destino.

AGRADECIMIENTOS

Este texto es producto de un trabajo etnográfico longitudinal realizado con migrantes y refugiados/as colombianas en Europa desde mediados de los años noventa. En particular, se destacan los siguientes proyectos financiados: *Gender and Forced Migration: The Experiences of Colombian Refugees Living in London* (ESRC, 2002-2003), *Political Transnationalism, Gender and Peace-building among Colombian Migrants in the UK and Spain* (ESRC, 2003-2007), *Crisis, migration and integration: the experiences of Colombian migrants in Madrid, London and Brussels* (Marie Curie-COFUND, 2013-2015), *Análisis y socialización del trabajo de la Comisión de la Verdad de Colombia en el exterior desde el género: el protagonismo de las exiliadas colombianas en España* (Instituto de las Mujeres, 32-15-ID22, 2022-2023). Asimismo, se agradece a Jeisson Martínez-Leguízamo y Gina Wirz-Suárez la organización del I Encuentro Internacional de investigación sobre el exilio colombiano en Ginebra (Suiza) en junio de 2023 y la invitación a dar la ponencia inaugural, la cual ha sido la base para este texto.

8. Ver: <https://www.gernika-lumo.eus/es-ES/Noticias/Paginas/20230330-gernika-por-la-paz-re-caen-en-las-comisiones-de-la-verdad-y-la-plataforma-asociaciones-de-euskadi.aspx>

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Afkhami, Mahnaz (1998) *Mujeres en el exilio*. Madrid: Siglo XXI Editores.

Andrade Salazar, José Alonso (2020) “Mujeres, niños y niñas, víctimas mayoritarias del desplazamiento forzado”. *Orbis. Revista Científica de Ciencias Humanas*, 6(16): 28-53.

Ardila, Gerardo (ed.) (2006) *Colombia: migraciones, transnacionalismo y desplazamiento*. Bogotá: Colección CES.

Bermudez, Anastasia (2021) “Informe sobre la diáspora colombiana en Europa y su relación con el conflicto armado en Colombia”. ICIP (Institut Català Internacional per la Pau). <https://www.icip.cat/es/publication/la-diaspora-colombiana-en-europa-y-su-relacion-con-el-conflicto-armado-en-colombia/#:~:text=El%20informe%20La%20di%C3%A1spora%20colombiana,y%20desplazamiento%20desde%20Colombia%20hacia>

Bermúdez, Anastasia (2016) *International Migration, Transnational Politics and Conflict. The Gendered Experiences of Colombian Migrants in Europe*. London: Palgrave Mcmillan.

Bermúdez, Anastasia (2014) “El vínculo de los Estados con sus ciudadanos en el exterior: el caso de los migrantes colombianos en Europa”, *Naveg@américa. Revista electrónica editada por la Asociación Española de Americanistas* 13: <http://revistas.um.es/navegamerica>.

Bermúdez, Anastasia (2013) “A gendered perspective on the arrival and settlement of Colombian refugees in London”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 39(7): 1159-1175.

Bolzman, Claudio (2012) “Elementos para una aproximación teórica al exilio”. *Revista Andaluza de Antropología*, 3: 7-30.

Cedano Roldán, Jaime (2016) *Paz en Colombia: crónicas de ilusiones, desencantos y viceversas*. Sevilla: Technographic.

CEV (2022) *La Colombia fuera de Colombia. Las verdades del exilio*. (Tomo 10. *Hay futuro si hay verdad. Informe Final*). Bogotá: CEV. <https://www.comisiondelaverdad.co/exilio-0>

Ciurlo, Alessandra (2015) “Nueva política migratoria colombiana: El actual enfoque de inmigración y emigración”. *Revista Internacional de Cooperación y Desarrollo*, 2(20): 205-242.

Coraza de los Santos, Enrique (2020) “¿De qué hablamos cuando nos referimos a las movilidades forzadas? Una reflexión desde la realidad latinoamericana”. *Estudios Políticos*, 57: 128-148.

Indra, Doreen (ed.) (1999) *Engendering forced migration: theory and practice*. New York, Oxford: Berghahn.

Forina, A. (2022) “Antropología, refugio y migraciones forzadas. Una breve historia”. *AIBR*, 17(1): 37-59.

Martínez-Leguízamo, J.O. (2024) “El exilio colombiano como actor social transnacional un análisis de las prácticas políticas transnacionales y vínculos establecidos por el exilio colombiano en el marco de los Diálogos de Paz de La Habana - Cuba (2012-2016)”. Tesis doctoral, Universidad de Murcia.

Martínez-Leguízamo, J.O (2017) “El exilio colombiano en España: los diálogos de paz, un antes y un después”. *Estudios: Centro de Estudios Avanzados*, 38: 105-121.

McIlwaine, C. and Bermudez, A. (2011) “The Gendering of Political and Civic Engagement among Colombian Migrants in London”, *Environment and Planning A*, 43(7): 1499-1513.

Miralles Crespo, N. y Sudergintza Cooperativa (2021) *Women and peacebuilding from the diaspora and exile in Europe*. Barcelona: ICIP.

Mouly, Cécile y Carmen Gómez Martín (2022) “La «Colombia fuera de Colombia»: inclusión y participación de las personas exiliadas en la Comisión de la Verdad de Colombia”. En Alexander Ugalde Zubiri y Iratxe Ozerin (coords.) *Balances y perspectivas del cumplimiento del Acuerdo de Paz en Colombia (2016-2022)*. Universidad del País Vasco, pp. 337-360.

Rincón Suarez, L. (2019) “Viajeras, habitaciones y plazas: andares para una etnografía feminista del exilio”. *Antípoda*, 35: 23-42.

Schmidt Quintero, Mariana (coord.) (2023) *Exilios y lejanías. Relatos de mujeres colombianas*. Bilbao: Universidad del País Vasco, Hegoa.

Suárez, Miguel (2024) “Los retos de la agenda migratoria en el 2024”. Fundación Ideas para la Paz: <https://ideaspaz.org/publicaciones/opinion/2024-01/los-retos-en-la-agenda-migratoria-en-el-2024#:~:text=Regularizaci%C3%B3n,est%C3%A1n%20en%20situaci%C3%B3n%20migratoria%20irregular>.

Ugalde Zubiri, U. y Ozerin, I. (coords.) (2022) *Balances y perspectivas del cumplimiento del Acuerdo de Paz en Colombia (2016-2022)*. Universidad del País Vasco.

Yépez del Castillo, Isabel y Herrera, Gioconda (eds.) (2007) *Nuevas migraciones latinoamericanas a Europa. Balances y desafíos*. Quito: FLACSO-Ecuador.

RESEÑA A...

MARTÍN DABEZIES, JUAN Y ARREGUI, ANÍBAL G. (eds.) (2022) VITALIDADES. ETNOGRAFÍAS EN LOS LÍMITES DE LO HUMANO. MADRID: NOLA EDITORES (278 páginas).

Helena P. Gamuz
Universidad Pablo de Olavide

Palabras clave: Reseña; Etnografía multiespecie; Antropología más-que-humana

Keywords: Review; Multispecies ethnography; More-than-human anthropology

Vitalidades recoge una desafiante propuesta a las convencionales formas de abordar y demarcar los límites del *anthropos*. Del contexto de pandemia COVID-19, emergieron nuevos planteamientos y preguntas que invitaron a estos autores y autoras a repensar la coexistencia humana junto a los no humanos. Este libro, con espíritu académico y divulgativo, aúna a la antropología iberoamericana en un esfuerzo por establecer diálogo y retroalimentaciones que fomenten, desde su heterogeneidad, un aporte sustancial a los debates globales. Este volumen reúne doce ensayos, divididos en cuatro secciones, donde la antropología y la etnografía se presentan como herramientas para reimaginar el papel de los humanos en un mundo movilizad por vitalidades que trascienden los

límites del *anthropos*, una sugerente forma de aproximación a los *espacios de relación* que conforman el mundo de la vida.

Se abre con una introducción de los coordinadores, quienes permiten al lector situarse en el marco de la “etnografía multiespecie”. En un contexto de crisis ambiental global, y desde los debates del Antropoceno, entienden esta era marcada por la fuerza humana como motor de cambio en todas las dimensiones ecológicas del planeta. La «etnografía multiespecie» revaloriza el mirar antropológico situando, desde los márgenes al centro, a aquellos seres que se habían mantenido en un segundo plano de los análisis sociales. Desde la apertura hacia ontologías no occidentales, los abordajes multiespecie manifiestan además un repensarse de la antropología desde la coexistencia, la relacionalidad y las interacciones, a la par que revisa muchas de las categorías que tradicionalmente han servido de ordenamiento del entorno y las formas de relacionarse con el mismo (para profundizar en sus influencias teóricas y perspectivas, véase: Ogden et al., 2013; Marvin y McHugh, 2014; Van Dooren et al., 2016; Cruzada y Marvin, 2020).

Su primera sección, *Etnografías de lo insospechado*, la componen tres trabajos que analizan las dinámicas, relaciones y representaciones de humanos y no humanos. Algas, maíces y volcanes se presentan como seres agenciales que invitan a reconsiderar las dinámicas socioecológicas y económicas en las que se ven envueltos. Leticia Durand y Juanita Sundberg nos aproximan a las relaciones más que humanas con el sargazo, una macroalga que prospera particularmente en mar abierto y que desde 2011 ha “colonizado” las playas del Caribe a consecuencia de las modificaciones ecosistémicas vinculadas a la actividad humana. La Riviera Maya ha sido desde los años 70 un hervidero de estrategias y explotación turística de masas que ahora se ve amenazada por la presencia de esta alga, la cual además de romper con la idea de paisaje paradisíaco asociada a la zona, también impregna el ambiente con emanaciones de descomposición que no sólo son desagradables, sino tóxicas. Proponen pensar la presencia del sargazo como creación colectiva, producto de las relaciones multiespecie, redes y vínculos que, en unión con su *plantiness* – aquellos rasgos y capacidades que como especie las plantas manifiestan de forma singular –, lo convierten en un nuevo monstruo de la Antropoceno.

También en esta línea, Susana Carro-Ripalda y Olatz González-Abrisketa, nos introducen a la omnipresencia del maíz nativo o criollo en las vidas cotidianas de las familias purhépechas, actuando éste como eje vertebrador de estas vidas, marcando ritmos diarios y anuales, y formando parte, también, de festividades y ritos. El maíz nativo, apuntan las autoras, *con-vive* con estas familias. La vitalidad del maíz surge y se afianza en las relaciones en las que queda enredado –la plantación, cosecha y estibado, el intercambio, su preparación culinaria y su consumo, su cuidado y presencia omnisciente. El maíz y su co-existencia y diferencialidad con el resto de las partes implicadas en estas vinculaciones

hacen que sea concebido y representado como *propio*, y cuya vitalidad emana, por tanto, del compartir y las dependencias mutuas, de esas relaciones y la calidad de las mismas. La introducción del maíz transgénico *ajeno*, casi *autosuficiente* y para los purhépechas un maíz que imposibilita las relaciones colaborativas, supone para las familias una pérdida, pues su *vitalidad* –excluyente de las dinámicas, cuidados, tiempos y, a fin de cuentas, dependencias mutuas– hace que sea entendido como maligno o diabólico, amenazando el compromiso y la vida común.

Cierran esta sección Mónica L. Espinosa Arango y Diana Prieto, quienes a través de una aproximación etnográfica y fenomenológica al volcán-páramo Doña Juana (Colombia) presentan la articulación de una doble ecología: una ecología de la vida – explorando cómo la relación de las poblaciones locales con el volcán-páramo están definidas por el aprendizaje situado y la encarnación de organismos-en-su-entorno –, y una ecología política que abarca un conflicto más amplio por la gestión, gobernanza y usos de los suelos en las inmediaciones del páramo. Las relaciones cotidianas de humanos-volcán-páramo como ser geológico, fuerza y entidad tutelar, se ven imbricadas en el ambiente de postconflicto entre el estado y las FARC (Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia), que traen a colación los retos socioeconómicos, políticos y ambientales de la actualidad colombiana en el contexto de la globalización. Las formas en que la lucha antinarcóticos –llevada a cabo de forma ineficaz y perversa–, la tala de bosques y el cultivo de la amapola – estrechamente vinculada a las condiciones ecológicas que reúne Las Mesas y presente en el territorio desde hace más de 30 años– así como las macro fincas de banano para exportación, junto con la gobernanza del agua en un clima de contaminación y desecamiento de las redes hídricas, ilustran las ambivalencias contenidas en esa perpetuación y complejidad del conflicto armado colombiano. Algas, maíces y el tiempo del páramo nos traen agencias no humanas muy significativas en las posibilidades de vida de los humanos que con ellas conviven.

La segunda parte de este libro, *Aperturas teóricas multiespecie*, también invita a la reflexión y al pensamiento creativo sobre los enredos vitales que configuran el mundo. La relacionalidad vuelve a ser elemento clave en la superación del antropocentrismo. Inaugura este bloque Santiago M. Cruzada con un texto que problematiza la categoría taxonómica de “especie”. Este término categorial se encuentra en el núcleo de muchas de las discusiones en disciplinas naturales y sociales. Haciendo un repaso por argumentaciones críticas con esta categoría, y su insoslayable carácter antropocéntrico y seccionador del mundo de la vida, el autor nos invita a repensar la noción de *especie* sin tener por ello que desestimarla. Siguiendo la línea de diferentes teóricos y teóricas (Haraway, 2008; Tsing, 2013; Arias Maldonado, 2017, entre otros) el empleo de la categoría especie como unidad mínima en las comparaciones y análisis, nos permite

vislumbrar qué tipo de relaciones acompañan a qué seres, nos lleva al reconocimiento de la diferencia y a las conexiones globales que acompañan a las entidades vivas, y nos impele a pensar el medio ambiente como multiespecífico, ¿encontraremos herramientas de análisis que nos permitan comprometernos con esa multiespecificidad?. Siguiendo esta línea crítica, Celeste Medrano y N. David Jiménez-Escobar proclaman que “*Siempre fuimos multiespecistas*”. Agarrándose a los ya conocidos manifiestos de Donna Haraway, y parafraseando el trabajo de Latour (2007) las autoras indagan, a través de ejemplos etnográficos, en el tejido relacional que compone los mundos amerindios. Las socialidades que en ellos encontramos trascienden lo humano para constituirse desde la pluralidad. Con una navegación por tres territorios argentinos como ejemplos etnográficos, nos invitan a corromper una visión del mundo purificada que aísla a unas entidades de otras (humanas y no humanas). Desde los Andes al litoral del río Paraná, las autoras presentan crianzas mutuas – como una extensa red de cuidados, reciprocidad y dependencia – entre humanos, animales, cultivos y otros-humanos¹. Dando un salto de escenario, realizan una breve introducción a las relaciones compartidas entre humanos acuáticos *qom*, el agua y los peces, ilustrando cómo el *lqui’i*² constituye una sociología relacional multiespecie. Desplazándonos de nuevo, presenta sahumeras, humos y plantas³ y cómo desde el conocimiento botánico y el uso de plantas, las sahumeras se enredan con corporalidades vegetales que superan o burlan los límites entre humanos, plantas y cosas.

Por último, y dentro de esta sección, encontramos el texto de Francisco Pazzarelli: *La sopa, la vida, el afuera*. El autor nos transporta al universo de las sopas andinas yendo más allá de lo meramente culinario. Exhortado por la llegada de la pandemia y la afluencia de discursos y argumentos incriminatorios que señalaban las sopas orientales y el gusto por el consumo de carnes de animales salvajes como culpables de la misma, comienza su reflexión sobre las sopas andinas que son entendidas como una conexión con el “afuera” y lo indeterminado. Estas sopas son poseedoras de “vida” y es mediante técnicas culinarias como el “partir” o el “hervir” que sus vitalidades o fuerzas se transforman haciéndose

1. La denominación “otros-humanos” es un concepto antropológico y etnográfico utilizado para referirse a entidades, seres o espíritus que son considerados actores dentro de determinadas cosmovisiones y sistemas de creencias, tienen un papel significativo en la vida y la interacción de las comunidades.

2. Los indígenas *qom* habitan la zona conocida como Gran Chaco, con la pesca como una de sus actividades de aprovisionamiento tradicionales, las autoras nos aproximan a la noción de *lqui’i* – entendida como fuerza vital que permite sentir, pensar, moverse, desplazarse, soñar y significar con – y que constituye una sociocosmología de habitabilidad entre todos los elementos que integran las redes de vida de los *qom*.

3. Los sahumeros son atados de hierbas cuyo quemado y humos, ofrecen diferentes propósitos como la limpieza energética, la sanación, la inspiración, claridad mental, relajación etc. Las plantas, contienen un “alma vegetal” o cuerpo energético que a través de los atados, secados y demás procesos implicados, consiguen afectar los cuerpos humanos.

accesibles mediante su ingesta. La comensalidad, además de contribuir a mantener las dinámicas sociales y de reciprocidad de las que los mundos andinos dependen, también debe ser pensada como una relación fluida o de vaivén, en la que tanto humanos como no humanos ocupan la posición de comensal o comida. La noción de especie, los ríos, los peces, los sahumos, otros-que-humanos, las plantas, las sopas, las cosas y las prácticas y cuidados que los enredan, presentan un gran potencial analítico para poder pensar en el desbordamiento de lo humano, en el espacio intersticial que constituye los mundos.

El siguiente bloque, titulado *La pandemia y los límites de lo humano*, está conformado por tres textos que se aproximan a crisis sociales, ecológicas y sanitarias a través de las etnografías multiespecie. Esta vez a través de las “*sopas chinas*”, Felipe Vander Velden hace una llamada crítica al racismo subyacente a las falsas acusaciones que durante la pandemia rodaron por todo el mundo. Las imágenes de “sopas de murciélago chinas” operaron para construir una suerte de repugnancia y rechazo global a determinados hábitos alimentarios, y para configurar a animales concretos y a las personas que con estos se relacionan –y el modo en lo que lo hacen– como culpables de la multiplicación del SARS-CoV-2. El tráfico de animales silvestres en los llamados “mercados húmedos” ha constituido uno de los focos de discusiones tanto académicas como políticas dentro de los discursos ambientalistas, sanitarios y de seguridad nacional. Pero como apunta el autor, parece que estos focos pasan por alto que también los hábitos alimentarios y de producción cárnica asociados a occidente (o euroamericanos), han favorecido la reproducción de concentraciones industriales para el sacrificio de animales domésticos donde el confinamiento, el uso de antibióticos y fármacos para taponar la expansión de microorganismos con potencial pandémico componen una situación ideal para propagación de virus y mutaciones. ¿Por qué se consideran unas prácticas más lícitas que otras?

También con su texto –el segundo de este bloque– Andrea Mastrangelo se aproxima críticamente al capitalismo feroz y su relación con la naturaleza como condición precursora e inexcusable del escenario pandémico. No sólo nos sitúa en el contexto argentino, desde donde pueden deducirse las fuertes desigualdades experimentadas por la población a la hora de enfrentarse al SARS-CoV-2 y las medidas implantadas, sino que ilustra cómo esas medidas y estudios se centraron en análisis de marcadores biomédicos y la implementación de dispositivos biotecnológicos, dejando de lado años de debates científicos influenciados por la ecoepidemiología, la antropología, la epidemiología crítica, popular y sociocultural, y la sociología de la salud, que permitían estudios más amplios y complejos de estos fenómenos. Para la autora, hablar de pandemia es silenciar todos esos factores estructurales, por lo que propone el término “sindemia”, donde postcolonialidad, racismo, clasismo, violencia institucional y de género se amalgaman y amplifican las posibilidades de acción, de vida y muerte.

Por último, Margarida Lopes Fernandes y Amélia Frazão-Moreira nos introducen en las “*geografías zoonóticas*”, donde el contexto de la pandemia amplificó preocupaciones derivadas de proyectos multidisciplinares previos. Haciendo un repaso entre diferentes autores que, efectivamente, proponen una antropología comprometida e integrada en grupos interdisciplinares que investiguen la ecología de los patógenos zoonóticos como pieza clave para poder predecir y prevenir escenarios pandémicos futuros, las autoras resaltan la necesidad de atender a las zonas de contacto a las interdependencias entre seres y a los escenarios de coexistencia y potenciales riesgos. Presentando trabajos previos y actuales de interdependencia e interacción entre humanos y no humanos –lobos, lince, chimpancés y plantas– se destaca la importancia de las etnografías en consonancia con aproximaciones desde otras ramas del conocimiento, con la ventaja de poder dar mejores soluciones integradas para problemas de conservación. Proponen contribuir a un cambio de paradigma que, además de descentrar lo humano, incluya una aproximación sistémica y compleja a la realidad.

Cierra el libro la sección *Los animales son buenos para imaginar*, con sugerentes etnografías que, a pesar de estar situadas en escenarios contemporáneos y dispares, ofrecen imaginativos futuros donde nuestras relaciones con los animales y la comprensión que de ellos tenemos, se pluralice. Inician la sección, María Carman y María Valeria Berros abren su relato “entre el antiespecismo lastimero y la polifonía judicial”. Con este trabajo interdisciplinar, que enreda antropología y derecho, las autoras presentan el caso de la orangutana Sandra (en Argentina) con una atractiva narración sobre los procesos y mecanismos sociales, éticos y judiciales-legales que han posibilitado la ampliación de los derechos humanos a otros seres, siendo el caso que les ocupa un hito histórico. El desarrollo de los procesos judiciales hasta el reconocimiento de Sandra como sujeto de derecho, fue acompañado de la construcción de la historia, biografía y personificación de la orangutana desde diferentes organismos, profesionales y expertos (colectivos y ONG animalistas, trabajadores del zoológico, expertos en biología, veterinaria). La intercambiabilidad entre animales y humanos, las correspondencias, proyecciones, analogías y proximidades que se establecieron con el caso particular de Sandra y las personas humanas, la hicieron transitar desde su condición de “portadora de derechos”, a su reconocimiento como “persona no humana, sujeto de derechos” –con referencias *senso* y *biocéntricas*– y como sujeto legal donde se la reconoce como “ser sensible”. La declaración de algunos grandes simios como sujetos de derecho no implica, apuntan las autoras, una ruptura ontológica completa, pues las bases sobre las que la cosmovisión naturalista se sostiene –es decir, la naturaleza como una y exterior a los humanos – sigue presente, pero sirve igualmente para visibilizar a unos otros que cada vez reciben mayor atención en sociedades occidentales.

Caetano Sordi, por su parte, reflexiona con mirada etnográfica sobre una guerra más que humana en la que se ven implicados propietarios rurales, jabalíes europeos asilvestrados y “javacerdos” –cruces entre jabalí europeo y cerdos domésticos– en Brasil. La presencia

del *Sus scrofa* (jabalí europeo) en territorio brasileño ha generado grandes daños en el medio ambiente así como a la producción agroganadera. En 2013, bajo la necesidad de regular la presencia de esta especie, ya sea por los daños o por la cada vez más extendida práctica de caza deportiva de los mismos, se declara como animal nocivo, y se autoriza su caza y abatimiento. Igual que sucediera con el Covid- 19, se inicia una “guerra” –en este caso antiporcina- reflejando los rasgos militares inscritos en la bioseguridad moderna. Guerra, lucha, enemigos, aliados o combatientes componen escenarios de conflictos que rebasan lo humano y se abordan desde un pensamiento marcadamente belicista. Sin embargo, a lo largo de su texto, apunta Sordi, que esta guerra no se basa en expulsar o eliminar lo foráneo, sino que, como sucede en las guerras amerindias, el enfrentamiento se sustenta en la devoración, y, por tanto, incorporación del enemigo. Con un ejercicio de antropología simétrica, realiza una apertura al análisis e interpretación de “guerras” más que humanas desde perspectivas alternativas, permitiendo que la comprensión de las relaciones con alteridades peligrosas tenga una lectura plural.

Por último Aníbal G. Arregui con “Reencontrando al principito: de sintonías corporales y ecologías infra-especie”. A través de un pasaje del famoso cuento El Principito y la resonancia que la traducción española produjo en el autor, inicia un periplo hacia la comprensión de las relaciones multiespecie desde un interesante prisma: los encuentros y vínculos no se producen entre especies, sino más bien entre individuos de especies diferentes. Rescatando durante todo su texto las enseñanzas del zorro –y también la rosa– del principito, destaca la noción de amansamiento frente a la domesticación al uso, pues si bien ambas contienen ciertamente un control o agencia humana impuestos sobre los no humanos, la primera permite analíticamente comprender cómo las relaciones, vínculos, apegos y desapegos se dan entre individuos, manteniendo siempre una suerte de ambivalencia o incerteza sobre ese estado de mansedumbre en el otro. La experiencia etnográfica –humanos, delfines rosas y jabalíes– parece reforzar la idea de que, más allá de los esquemas ecológicos que clasifican a los animales no-humanos en salvajes o domésticos, es a través de los reconocimientos mutuos, las sintonías corporales, y también las asintonías y no reconocimientos, que podemos comprender las relaciones ecológicas en un plano que denomina “infra-especie”, que además es ciertamente reversible.

Finaliza este monográfico un epílogo coral de todos los autores y autoras con un llamado a reposicionar “lo humano” en esa red de vitalidades que requiere una antropología que supere a nuestra propia especie. Repensar las agencias, desplazar o desdibujar límites, repensar los vínculos, enredos y anudamientos entre especies, y también entre los vivos y los no-vivos, o la necesidad de pensarnos como *compost multiespecie*, la necesidad del trabajo interdisciplinar y los aprovechamientos mutuos cuando tratamos de aproximarnos a contextos multiespecie, las aperturas hacia otras cosmovisiones y ontologías, y la reimaginación creativa de escenarios futuros, son cambios sustanciales

que conllevan una actualización del planteamiento clásico sobre “*qué es ser humano*” desde miradas plurales y críticas, y que sitúa al *anthropos* en el tejido de la vida.

Anuncia este monográfico un nuevo renacimiento, una nueva modernidad, o una nueva postmodernidad. Una nueva era de rupturas con lo anterior, con cosmovisiones, ontologías, metodologías, conceptos y asunciones. Esta vez una era marcada por la fluidez, la diluidad, los intersticios y las zonas de contacto que nos impelen al replanteamiento de lo que, parafraseando a Bauman, una vez fueran sólidos. Sin embargo, a pesar de estas aperturas y rupturas, de acercarnos a unas vitalidades simétricas y situar el *anthropos* en esa red de relaciones entre vivientes, al finalizar el libro me doy cuenta que en su mayoría, las etnografías que se recogen están situadas en América Latina, con ejemplos que hacen resonar el eco de cosmologías que parecen encontrarse – y se encuentran – en una mejor sintonía con las redes de vida, con la inclusión de lo humano en ellas, y con prácticas e intervenciones con “*los otros*” que sirven de referencia y aleccionan a un Occidente, ciertamente homogéneo y monolítico. Aun sirviendo este libro de inspiración al ofrecer un creativo repertorio de ecologías multiespecie que nos llevan a replantearnos el papel del humano en la urdimbre vital que nos enreda, cae en reforzar otras dos Grandes Brechas (veáse Guillo, 2015): una, la que se ha erigido entre mundo occidental – mundo no occidental (principalmente con el saber amerindio) y una segunda, que responde a aquella situada entre las ciencias “duras” y las ciencias sociales – a pesar de haber algún capítulo en el que se trabaje en un equipo interdisciplinar, y de hacerse una llamada al fomento de este tipo de composiciones profesionales, la mayoría de los trabajos son etnografías realizadas por científicos sociales –. Tal vez, sólo quede tomar esta puerta entreabierta a través de *Vitalidades*, y empezar a empujar hasta generar un verdadero acceso entre disciplinas, pero también entre mundos y realidades que pueden, sorprendentemente, hablarnos de esa red de relaciones interdependientes que componen la vida desde distintas partes del mundo, incluida la occidental.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arias Maldonado, Manuel (2017) *Antropoceno. La política en la era humana*, Madrid: Taurus

Cruzada, Santiago M. y Marvin, Garry (2020) El estudio de las relaciones humano-animales en la actual encrucijada ambiental. *Revista Andaluza de Antropología*, 18, 4-30.

Guillo, Dominique (2015) Quelle place faut-il faire aux animaux en sciences sociales: Les limites des réhabilitations récentes de l'agentivité animale. *Revue française de sociologie*, 56, 135-163. <https://doi.org/10.3917/rfs.561.0135>

Haraway, Donna (2008) *When the species meets*. Posthumanities Volumen I. University of Minnesota Press: Mineapolis, London.

Latour, Bruno (2007) *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI

Marvin, Garry y Susan Mchugh (Eds.). (2014) *Routledge Handbook of Human-Animal Studies* (1st ed.). Routledge. <https://doi.org/10.4324/97802031019952014>

Ogden, Laura A.; Hall, Billy y Kimiko Tanita (2013) "Animals, Plants, People and Things, A review of Multispecies Ethnography", *Environment and Society: Advances in Research*, 5-24.

Tsing, Anna (2013) "Uninintentional Design in the Anthropocene", en AURA Working Papers (vol. 1), *AURA's Openings More Than Human*, Dinamarca: Aarhus University, págs. 43-53

Van Dooren, Thom, Kiksey, Eben, y Ursula Münster (2016) "Multispecies studies. Cultivating arts of attentiveness", *Environmental Humanities*, 8(1): 1-23.

RESEÑA A:

ARIS ESCARCENA, JUAN PABLO (ed.) (2024). *DE ANDALUCÍA A LOS PAISAJES GLOBALES. HOMENAJE A LA OBRA DE EMMA MARTÍN DÍAZ*. MADRID: CATARATA (240 páginas).

Lucía Fernández-Salguero Santana
Universidad de Sevilla

Palabras clave: Reseña; Migraciones; Migrantes; Ciudadanía; Nación.

Keywords: Review; Migrations; Migrants; Citizenship; Nation.

Las trayectorias migratorias tejidas a lo largo de la historia imprimen una serie de dinámicas y procesos en las sociedades involucradas, tanto emisoras como receptoras. Se construyen nuevas escenas culturales, patrones sociales y fenómenos a comprender. La antropología, disciplina desde sus inicios dedicada a estudiar la alteridad y el otro-exótico (Olmos Alcaraz, 2008), no ha sido ajena a ello. En España y, en concreto, en Andalucía, fue a partir de los años 90 cuando la Antropología de las migraciones se consolidó como subdisciplina antropológica (López y Maroto, 2017). Precisamente, este libro “De Andalucía a los paisajes globales”, publicado en 2024 en la editorial Catarata,

es un homenaje a una de las figuras claves para que ello ocurriera: Emma Martín Díaz, catedrática jubilada del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Sevilla; docente y compañera de los/as autores/as que forman parte de esta obra.

Como bien nos recuerda Isidoro Moreno en el prólogo, Emma Martín posee una larga y brillante trayectoria investigadora y docente, mencionando el avance que supuso para la disciplina su presencia en ella, su clarividencia analítica, la apertura teórico-metodológica para mirar la realidad social y el alejamiento de dualismos y abstracciones paralizante (Moreno Navarro, 2024: 13). Sus investigaciones se han centrado principalmente en los procesos migratorios, ahondando en análisis de la ciudadanía, redes sociales y roles de género, orientándose hacia la innovación y la incorporación de novedosos marcos analíticos. El título del libro, en este sentido, hace honor al recorrido de Martín: desde sus estudios de la emigración e inmigración andaluza hasta el abordaje de procesos globales. Todas ellas, han impactado profundamente en las sendas investigadoras de los nueve autores/as que aquí colaboran conjuntamente para elaborar, lo que considero, un conjunto de miradas que permite aprehender de una manera más compleja la presencia de los migrantes, sus dinámicas relacionales y procesos que inauguran. Este logro, considero que está hilado a una idea clave que transmiten: la migración es un hecho social total y, en tanto tal, se trata de un fenómeno que impacta y desde el cual se pueden observar múltiples dimensiones de una sociedad.

A lo largo de este libro, compuesto de nueve capítulos, precedidos de un prólogo, se nos ofrece la posibilidad de orillarnos a distintas ventanas desde las que mirar las trayectorias migratorias y a los migrantes y, con ello, dilucidar diversas problemáticas de nuestro tiempo. Se discuten cuestiones como la correlacionalidad entre ciudadanía y nacionalidad; la participación política y lógicas de acción sindicales; los brazos operativos del gobierno de las migraciones; la plasmación en el paisaje urbano y en el espacio público de las estrategias migrantes y las implosiones coloniales; así como las ideas que subyacen las imágenes de la realidad social en un sentido filosófico y antropológico.

En el primer capítulo, Javier De Lucas, desde la mirada de la filosofía del derecho, nos introduce a reflexionar sobre el reconocimiento dialéctico de la alteridad a través de una selección de obras bíblicas, filosóficas y literarias cuyo núcleo narrativo -o parte de él- habla de la percepción y relación con sujetos construidos como Otros. Con ello, lleva a reflexionar acerca de la construcción arquetípica del extranjero, de cómo se percibe su presencia, se deslegitima su pertenencia y se arma un relato que lo mantiene a las orillas de la sociedad receptora; y también su contrario: cómo se encuentran obras en las que la diferencia se comprende y no se rechaza. El autor nos lleva hacia mitos como la torre de Babel o el relato griego de Procusto para mostrarnos el polo negativo de ese

reconocimiento en sus dos vertientes, la dominación y la desigualdad; un ejemplo que visibiliza cómo ese Otro que se percibe como diferente, se entiende como amenaza a una ideal homogeneidad, regido por un “canon de normalidad” (De Lucas, 2024: 18). Perfectamente puede ser asociado al modelo asimilacionista de gestión de la diversidad cultural (Durán Muñoz, 2011): la idea de que bajo una aparente igualdad de derechos se niega el valor cultural de las expresiones de las minorías. Posteriormente, explica la historia de Rut y la figura de Antígona para hablar del arquetipo de hospitalidad hacia el extranjero; para después introducir la obra de Michel De Montaigne como “el punto de inflexión en la representación literaria occidental del otro, en la construcción del diferente como sujeto de un orden desigual” (De Lucas, 2024: 34); terminando con dos obras de Shakespeare, *El Mercader de Venecia* y *Otelo*, como manifestación del orden desigual en el que se encuentran los “otros” y de cómo opera la noción “tolerancia” en la realidad social. Especialmente interesante resultan las dos últimas obras referidas, donde cuenta la experiencia de Shylock y Otelo como extranjeros en una sociedad que tolera su presencia a pesar de su diferencia, pero no que actúen en consecuencia a ella. Sobre esto último, veo aún más interesante, pero sobre todo importante, una idea que De Lucas nos plantea en torno a ese convivir con la diferencia y orienta al lector hacia un objetivo social: el reconocimiento positivo del “otro” como sujeto de derecho y de cooperación; que ese “otro” sea considerado como igual “desde su diferencia y no pese a ella” (De Lucas, 2024:22). Plantea, en ese sentido, un debate similar al que Emma Martín (2023) planteó acerca de la tensión y equilibrio entre igualdad y diferencia.

Tras este marco explicativo sobre la relación con la alteridad, Yolanda Aixelá-Cabré en el segundo capítulo, realiza un recorrido histórico y bibliográfico por la antropología de las migraciones, mostrando cómo se adapta la producción teórica a la realidad social, y cómo ésta es interpretada desde las ciencias sociales. La autora toma como punto de partida la genealogía trazada por Emma Martín (2003) acerca de la génesis de las migraciones como objeto de estudio de la antropología, haciendo énfasis en los marcos explicativos empleados para describir las trayectorias, así como las reacciones y el tratamiento a la permanencia de los migrantes desde la ciencia social. Tras ello, introduce también una contextualización histórico-política de las migraciones en las tres etapas que afirma Martinelli (2003), para después unir el contexto de la década de los 90 sobre la reacción frente a la migración con propuestas de corte multiculturalista, contrarias a la noción de cultura nacional y los procesos de racialización de las migraciones. Una de las claves acerca de esta cuestión las encuentra en los argumentos de Martín (2003) y Dietz (2003) sobre el desenmascaramiento del “esencialismo reduccionista” de las nociones de individuo, sociedad e historia en términos monoculturales, para apostar por la idea de “ciudadanía multicultural”, algo que enraiza en los inicios de los estudios poscoloniales y

decoloniales en los que ella misma se inscribe. Con este capítulo, Aixelá-Cabré consigue ubicar al lector en el seno teórico e histórico de la antropología de las migraciones y, con ello, sentar un conocimiento previo para iniciar las lecturas de corte más etnográfico en los siguientes capítulos.

El tercer capítulo, Beltrán Roca repasa sus ideas e investigaciones con Emma Martín a través de la explicación de sus investigaciones sobre el trazado de las trayectorias migratorias en términos sistémicos, en primer lugar, y la relación de los trabajadores migrantes con las estructuras sindicales, en segundo lugar. Partiendo de los marcos teórico-conceptuales de la teoría del sistema-mundo y la noción de “sindicalismo comunitario”, despliega toda una serie de reflexiones en torno a la relación y vinculación de los trabajadores migrantes con la organización sindical, aportando una interesante perspectiva acerca del afrontamiento metodológico de la tensión entre agencia y estructura en lo que refiere al entendimiento de los patrones de resistencia en los contextos migratorios. Entre otras aportaciones de este capítulo de Roca Martínez, se encuentra la superación en dos sentidos de los razonamientos marxistas clásicos que inciden en el valor explicativo único de la estructura social: por un lado, aún viendo importante comprender las estructuras sociales que constriñen la agencia del sujeto para explicar la misma, no evade de sus análisis las estrategias de los trabajadores partiendo de la aplicación de conceptos como el término de Levi- Strauss “bricolage” y “entidad socialmente creativas” de Santiago Eizaguirre (2016). Gracias a ello, pone en valor aquellas lógicas de acción frente a las estructuras laborales que trascienden los límites definatorios del sindicalismo formal. Por otro lado, tiene en cuenta la interrelación del factor étnico, al introducir en el segundo epígrafe el debate acerca del trabajador nacional y no-nacional con respecto a los sindicatos y cómo esto se ve afectado también por las políticas migratorias; además de mostrar cómo en los centros de trabajadores las relaciones interétnicas se manifiestan en un entrelazado de acciones con bases culturales diversas.

En el cuarto capítulo, Fernando C. Ruiz nos habla de cómo las distintas movilidades intraeuropeas que involucraron a España como país emisor y receptor tejió una escena flamenca genuina, marcada por la exteriorización de una imagen comercial española a través del flamenco, y también por una vertiente asociacionista que impregnó durante décadas las bases de la reproducción identitaria de los españoles en Bruselas y Flandes. Para abordar estas cuestiones, el autor se centra en narrar la construcción de lo “castizo” y “auténtico” de la narrativa orientalizante de Andalucía y convertirlo en “lo español”, para después centrarse en Bélgica como contexto para la escena flamenca durante los años 50 hasta finales de los 80, y cómo ésta medió en la reproducción identitaria de los emigrantes españoles. A través de la exploración de la vinculación entre migración,

flamenco y reproducción identitaria a lo largo de tres décadas, el autor revela cómo operan los marcadores identitarios en un contexto de asociacionismo migrante y movilidad de ideas e imágenes; desde los “hogares españoles” a movimientos asociacionistas más consolidados, pasando por la reconstrucción de simbolismos comunes.

El escenario transnacional que se dibuja en el cuarto capítulo, aparece de nuevo en el quinto como perspectiva de estudio y como realidad migratoria a analizar, centrándose en el caso de los migrantes colombianos en Londres y sus estrategias de participación política. En él, Anastasia Bermúdez reivindica el considerar la migración no como una mera salida de un país para incorporarse a otro, sino como una experiencia que recoge dinámicas de intercambio, transformación y reproducción de marcadores socioculturales compartidos; argumentando la pertinencia de la perspectiva transnacional para abordar cómo dentro del proceso de globalización se dan dinámicas en los que la reproducción identitaria se encuentra sujeta a procesos que trascienden las fronteras físicas y la correlacionalidad territorio-sociedad-política. En este sentido, esta perspectiva va más allá de la teoría “push-pull” que atiende a las condiciones de los Estados-nación involucrados como emisor-receptor de migración, ya cuestionada por Emma Martín (1995). Otras aportaciones relevantes de este capítulo, es cómo se entiende “lo político” desde las estrategias de las personas migrantes, atravesadas por el género, trascendiendo las manifestaciones formales e institucionales, e investigar los esquemas organizativos colectivos que manifiestan interesantes prefiguraciones de “lo político” y escapan a la lógica tradicional del Estado-nación.

Francisco José Cuberos, por su parte, explora en el sexto capítulo las estrategias migrantes desde una reflexión sobre el modo de incorporación a la sociedad receptora en términos de participación urbana, trascendiendo la visión nacionalista acerca de la configuración social de las ciudades. Para ello, se centra en las formas de apropiación y construcción social del espacio por parte de migrantes aplicando la idea de “Urbanismo migrante” de Susan Hall. Muestra tres casos de estudios etnográficos donde expone cómo se imprime en el espacio urbano las dinámicas migratorias y los fenómenos concretos que las rodean: las estrategias socioeconómicas de los migrantes para su sobrevivencia y cómo se materializa en prácticas de apropiación del espacio urbano en el caso de Sevilla; la memoria colonial caboverdiana y el fenómeno de las “implosiones coloniales” que culminan en una territorialización y construcción de una narrativa impugnadora en el barrio Cova da Moura (Lisboa); y las visiones diferenciales en torno al patrimonio y construcción de narrativas estigmatizantes de los migrantes remarcando su uso del espacio en el barrio de El Abasto (Buenos Aires). Uno de los principales logros de este capítulo es explicar cómo esa relación territorio nacional-cultura no presenta una

congruencia mecánica; y tal idea permite liberar la acción social de los migrantes de la condición de extrañeza y amenaza al espacio público, significado como representación de los valores nacionales y la “Ilusión ciudadanista” (Delgado, 2016).

El séptimo y octavo capítulo, escritos por Marta Rodríguez Cruz y Simone Castellani, respectivamente, abordan la cuestión de la ciudadanía, su ejercicio y las contradicciones que la visión tradicional de la misma presenta con la vinculación jurídica al Estado-nación -la nacionalidad-. Rodríguez Cruz discute la comprensión tradicional monocultural del término ciudadanía, a través de su investigación de estudiantes transnacionales procedentes de Estados Unidos en Oaxaca, que tienen doble nacionalidad estadounidense y mexicana. En ella, tomando el sistema educativo como espacio de transmisión de los valores nacionales, no se centra tanto en los problemas de adaptación de los alumnos con doble nacionalidad, sino cómo operan sus marcadores identitarios en los contextos en los que la escuela elabora un arquetipo de ciudadano nacional; revelando cómo el agenciamiento cultural de la condición de ciudadano de estos estudiantes, su ejercicio de la ciudadanía sustantiva, discuten el ideal hegemónico de “monomexicanidad” por medio de “actos de ciudadanía” que la autora localiza en tres dimensiones: la lingüística, la cívica y la sociocultural (gastronómica). Por su parte, Simone Castellani se centra en cómo afectan los procesos de naturalización en la integración de hijos de inmigrantes ecuatorianos en Sevilla y en Génova; concretamente, en el estatus de ciudadano que presentan, haciendo énfasis en su condición de jóvenes. Como principal resultado de su investigación, el autor habla de cómo el ser tipificado, en primer lugar, como “segunda generación” y, en segundo lugar, como potencial delincuente en tanto jóvenes sujetos a otras bases culturales, lo sitúan en una no-pertenencia a la nación a pesar de estar vinculado jurídicamente a ella en el caso sevillano, y en el caso genovés a no estar adscritos a la misma.

En cuanto al capítulo final, Juan Pablo Aris aglutina un carácter propositivo y conclusivo. En primer lugar, trae a colación la teoría constructivista de Appadurai (1996) acerca del orden global moderno y el papel de los Estados-nación, conectándola con la noción de “espectáculo” de Guy Debord (2006) para abordar analíticamente el gobierno de las migraciones en la actual “modernidad desbordada”. En su argumentación, expone un brazo crucial para entender tal “gobierno” o su expresión, la configuración de la imaginación social sobre la realidad desde los *scapes*, los *bloques elementales* de nuestro momento histórico. Aris establece una conexión entre la filosofía política estatal y global, con su manifestación en el control y gestión fronterizo, y la forma en la que se imagina el mundo social, emergiendo el espectáculo como medio transmisor del mismo. En segundo lugar, retoma la estela de lo último planteado para proponer nuevas líneas de investigación que involucran nuevos objetos de estudio, pero también nuevas formas

de mirar las migraciones desde el análisis conceptual de las categorías jurídicas en tres direcciones: jerarquización de la población migrante, límites de la ciudadanía europea comunitaria, y el pensamiento de las fronteras entre el nosotros y los otros. En este sentido, se plantea tomar lo jurídico no como representación de la neutralidad, sino como un elemento que se construye social y políticamente para proyectar categorías ontológicas jerarquizantes. Por último, plantea objetivos de investigaciones en marcha, donde se observa un interés por explorar nuevos fenómenos sociales que vinculan las prácticas de gobierno y la configuración del paisaje urbano; el marco jurídico europeo y las condiciones de su definición en materia de movilidad y migraciones; así como la interpretación securitaria del campo humanitarista.

En definitiva, este libro ofrece claves teóricas y metodológicas sobre el afrontamiento investigador de los contextos migratorios. Todo ello convergiendo en una compilación de capítulos que de manera sinérgica ofrecen una reflexión acerca de la migración como fenómeno histórico y político, como hecho social total; acerca de los migrantes como actores sociales legítimos y cuya acción debe ser contextualizada y comprendida dentro de sus marcos de existencia social y jurídica; y sobre las narrativas descriptivas tendentes a la extranjerización. Asimismo, lo hacen con un profundo sentido de la ética y desde un compromiso social con el entendimiento de las vidas migrantes, que logra desde la objetividad investigadora mostrar la estructura social desigual. Como ya mencionó en el prólogo de este libro Isidoro Moreno: que la objetividad no se vuelva en una neutralidad que legitime la desigualdad y la jerarquía (Moreno Navarro, 2024: 18).

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Aris Escarcena, Juan Pablo (ed.) (2024). *De Andalucía a los paisajes globales. Homenaje a la obra de Emma Martín Díaz*. Madrid: Catarata

Delgado, Manuel (2016). *Ciudadanismo. La reforma ética y estética del capitalismo*. Madrid: Catarata.

Durán Muñoz, Rafael (2011). “Modelos de gestión de la diversidad y conflictos multiculturales. Un apunte sobre casos”. En García Castaño, Francisco Javier; Kressova, Nina (coord.) *Actas del I Congreso Internacional sobre Migraciones en Andalucía*, pp: 1813-1823.

López Fernández, Rosalía; Maroto Blanco, José Manuel (2017). “¿Por qué a la antropología le interesan las migraciones?”. En Vicente Rabanaque, Teresa; García Hernandorena, María José; Vizcaíno Estevan, Antonio (coord.) *Antropologías en transformación: sentidos, compromisos y utopías. XIV Congreso de Antropología*, pp: 2234-2248.

Martín Díaz, Emma (2023). “Alcances y limitaciones de la Teoría Marxista para el estudio de los procesos migratorios: Hacia una Teoría antropológica de las migraciones”. *Revista de Estudios Socioeducativos*, N° 11: 33-58.

Martín Díaz, Emma (1995). “Inmigrantes en Andalucía: algunas claves para su estudio desde la antropología cultural”. *Revista de Estudios Andaluces*, N° 21: 33-46.

Olmos Alcaraz, Antonia (2008). “Estudiar migraciones desde la Antropología Social: una investigación sobre la construcción de la alteridad en contextos educativos”. *Migraciones*, N° 23: 151-171.