

# N29

DICIEMBRE 2025



*Pescador usando una atarraya  
en la playa de la ciudad de Manta (2024).  
Autor: Fernando Represa*



# ENTRE LO VISIBLE Y LO OCULTO: PERFORMATIVIDAD SANADORA Y AGENCIA SIMBÓLICA EN LA MEDICINA POPULAR CANARIA

TOMÁS JAVIER PRIETO GONZÁLEZ

ORCID:

<https://orcid.org/0000-0002-5996-5945>

UNIVERSIDAD NACIONAL DE EDUCACIÓN A  
DISTANCIA (UNED)

EN

## BETWEEN THE VISIBLE AND THE HIDDEN: HEALING PERFORMATIVITIES AND SYMBOLIC AGENCY IN CANARIAN POPULAR MEDICINE

CÓMO CITAR / HOW TO CITE

Prieto González, T.J. (2025). LO SALVAJE Y EL  
PAISAJE COMO CONSENTRE LO VISIBLE Y LO  
OCULTO: PERFORMATIVIDAD SANADORA Y  
AGENCIA SIMBÓLICA EN LA MEDICINA POPULAR  
CANARIA. *Revista Andaluza De Antropología*,  
(29), 1–25. <https://doi.org/10.12795/RAA.2025.29.01>

DOI:

<https://doi.org/10.12795/RAA.2025.29.01>

## RESUMEN

La medicina popular en Canarias constituye un entramado dinámico de saberes encarnados, prácticas simbólicas y gestualidades rituales que operan en el cruce entre lo corporal, lo espiritual y lo comunitario. Desde una perspectiva que contempla la antropología médica, simbólica y cultural, este artículo analiza la performatividad de la sanación popular a través del gesto, la palabra ritualizada y los objetos como tecnologías semióticas de transformación. Se explora la noción del “entre” como espacio liminal de tránsito, donde lo visible y lo invisible, lo físico y lo afectivo se reconfiguran en clave terapéutica. A partir de una etnografía situada, se pone en valor el papel central de las santiguadoras como agentes de cuidado relacional, profundamente legitimadas por redes de confianza, memoria y afectividad comunitaria. El texto también destaca la transmisión del “don” como un proceso relacional y a menudo no institucionalizado, atravesado por experiencias extraordinarias y mediado por la agencia femenina. Finalmente, se analizan las adaptaciones contemporáneas de estas prácticas que demuestran la resiliencia significativa de la medicina popular como forma de resistencia cultural, epistemología situada y práctica viva de cuidado.

**Palabras clave:** Medicina popular canaria; performatividad ritual; cuerpo y gesto; Santiguadoras; agencia simbólica; comunidades afectivas.

## ABSTRACT

Popular medicine in the Canary Islands constitutes a dynamic assemblage of embodied knowledges, symbolic practices, and ritual gestures that operate at the intersection of the bodily, the spiritual, and the communal. Drawing on medical, symbolic, and cultural anthropology, this article analyzes the performativity of popular healing through gesture, ritualized speech, and objects as semiotic technologies of transformation. It explores the notion of the “in-between” as a liminal space of transition, where the visible and the invisible, the physical and the affective are reconfigured in therapeutic terms. Based on a situated ethnography, the article foregrounds the central role of santiguadoras as agents of relational care, deeply legitimized by networks of trust, memory, and community affect. It also highlights the transmission of the *don* (gift) as a relational and often non-institutionalized process, shaped by extraordinary experiences and mediated by women's agency. Finally, it examines the contemporary adaptations of these practices, which demonstrate the meaningful resilience of popular medicine as a form of cultural resistance, a situated epistemology, and a living practice of care.

**Keywords:** Canary Island popular medicine; ritual performativity; body and gesture; santiguadoras; symbolic agency; affective communities.

## 1. INTRODUCCIÓN: LA NECESIDAD DE NUEVOS ENFOQUES EN LA ANTROPOLOGÍA DE LO POPULAR

La medicina popular en Canarias no debe entenderse como un vestigio arcaico ni como una expresión folclórica, sino como un entramado dinámico de saberes simbólicos, gestualidades performativas y materialidades rituales. Este artículo propone una lectura renovada de estas prácticas desde la intersección entre la antropología médica, simbólica y cultural, centrando el análisis en la agencia performativa del gesto y su iconización ritual, la palabra y el objeto ritual. En este trabajo usamos “medicina popular” para referirnos al campo amplio de prácticas y saberes; “sanación popular” para sus procedimientos terapéuticos; y “santiguación” para el conjunto de técnicas y relaciones que constituye nuestro foco etnográfico.

Lejos de los enfoques que reducen estas prácticas a supersticiones o residuos premodernos, se plantea aquí que la medicina popular configura un sistema coherente de acción icónica y performativa sobre el cuerpo, el malestar y la comunidad. Este enfoque conecta con las aportaciones de Kleinman (1980), quien defiende los sistemas locales de salud como configuraciones significativas, así como con las visiones ritualistas de Turner (1969) —liminalidad y eficacia transformativa— y Geertz (1973) —descripción densa y producción de sentido—, donde el ritual actúa como mecanismo de transformación y producción de sentido.

Estas prácticas desafían dicotomías como ciencia/creencia o razón/fe. Su lógica se despliega en el “entre”: entre salud y enfermedad, lo material y lo invisible, lo individual y lo comunitario. Es un ámbito de performatividad ritual que transforma cuerpo y experiencia (Turner, 1969; Vallverdú, 2014).

Desde esta perspectiva, la sanación popular no se limita a una tradición pasiva, sino que representa un sistema activo de agenciamiento simbólico. Su eficacia no puede explicarse mediante categorías biomédicas, pues opera desde un marco cultural que reorganiza y resignifica el malestar mediante prácticas que involucran al cuerpo, la palabra, la emoción y el entorno.

Un aspecto clave es el papel de las santiguadoras como agentes centrales del sistema de cura. La santiguación es una práctica ritual de sanación, propia de la medicina popular canaria y realizada mayoritariamente por mujeres, que combina rezos de tradición católica con gestos simbólicos —como la señal de la cruz—; su eficacia se asienta en la fe/comunidad, la palabra ritual y un trabajo corporal que media con lo sagrado. Estas mujeres, legitimadas por redes comunitarias de confianza y memoria, encarnan una epistemología del cuidado profundamente feminizada (Prieto González, 2025). Sin esencializar lo femenino, esta feminización es históricamente contingente y socialmente distribuida. La transmisión del “don”, el reconocimiento emblemático y el dominio del gesto ritual reflejan una dimensión de género que no es anecdótica, sino constitutiva del sistema. Las santiguadoras no solo curan: reconfiguran el sentido del dolor desde una praxis sostenida en la escucha, la reciprocidad y la protección.

El marco tricontinental de Canarias —encrucijada de Europa, África y América— dota a estas prácticas de una densidad híbrida. La medicina popular canaria no replica modelos europeos, sino que reelabora tradiciones africanas, americanas e insulares en un proceso constante de resignificación cultural (Rosario Molina, 2023). Esta capacidad adaptativa ha permitido su persistencia frente a la hegemonía biomédica y los cambios sociotecnológicos contemporáneos.

Ahora bien, en el plano religioso-ritual la santiguación se inscribe inequívocamente en la tradición católica: los santiguados (rezos) son fórmulas de raíz católica, la hagiografía invocada remite a santos católicos y la gestualidad —en particular la señal de la cruz— responde a esa matriz. La “hibridación” aquí aludida concierne sobre todo a circulaciones históricas, repertorios materiales y estilos devocionales, más que a un sincretismo doctrinal explícito; en nuestras etnografías no se documenta un corpus no católico operando en la secuencia ritual (Prieto González, 2023 y 2025).

Además, se expondrá cómo estas prácticas se expanden a través de nuevas formas de mediación digital. La transmisión del “don”, la legitimación sanadora y el acompañamiento ritual se desplazan hoy más allá de los espacios domésticos hacia entornos virtuales, configurando nuevas ecologías simbólicas del cuidado (Prieto González, 2025). Este proceso no implica una pérdida de sentido, sino una continuidad adaptativa.

El objetivo de este artículo es comprender cómo estas formas de sanación popular producen, mediante tecnologías simbólicas, una realidad curativa que entrelaza lo visible y lo invisible. Se explorarán para ello los espacios de la santiguación como escenarios de transformación liminal; la agencia gestual como saber encarnado; la palabra ritual como acto performativo; la función representativa de objetos y fluidos; y las formas comunitarias y digitales de transmisión del “don”.

A través de este enfoque, se ilumina cómo, en el “entre” de la enfermedad y la cura, estas prácticas reconfiguran modos de habitar, sanar y dotar de sentido a la experiencia humana. En consecuencia, se propone una contribución original al campo de la antropología médica, simbólica y cultural, destacando el valor de los sistemas populares de cuidado como espacios de creación icónica, resiliencia colectiva y agencia epistemológica.

Como expresó la antropóloga y escritora Elsa López:

“Y es real porque está en las conciencias de las personas que lo practican. [...] La clave es entender que esto existe en donde tiene que existir, que es en las mentes, conciencias, en las posiciones de los actores sociales” (López, 2019).

Esta afirmación legitima el enfoque adoptado: una antropología que no solo documenta, sino que piensa junto a los actores sociales, reconociendo que también en la conciencia ritual compartida se construyen realidades eficaces, afectivas y culturalmente sostenidas.

En el texto proponemos comprender la santiguación como práctica que se sostiene en una infraestructura de cuidados —tiempos, desplazamientos, coordinaciones y tareas logísticas— que recaen de forma desproporcionada en mujeres. Como sintetiza Comas d'Argemir, “el cuidado nos remite a las actividades vinculadas a la gestión y el mantenimiento cotidiano de la vida” (2017, p. 59). Esta formulación desplaza el foco desde el ritual como momento excepcional hacia el trabajo cotidiano que lo hace posible (acompañamientos, reposo supervisado, alimentación, coordinación con parroquias y centros de salud) y permite leer la cura popular como nodo de un régimen local de cuidados donde se entrelazan reciprocidad, obligaciones morales y costes invisibles para quienes cuidan. En este sentido, “transformar la ciudadanía desde los derechos de las mujeres implica reconocer la importancia de los cuidados” (Comas d'Argemir, 2017, pp. 61–62). A partir de aquí, desarrollaremos este eje —incluida la discusión sobre redistribución/democratización del cuidado— en el marco teórico (“Cuidados, ciudadanía y ciudad”) con referencia a Comas d'Argemir (2019). Asimismo, adelantamos una lectura de género: la feminización histórica de estas prácticas se articula con la infraestructura de cuidados que sostiene la cura (Comas d'Argemir, 2017). Este eje se desarrolla en los apartados sobre comunidades afectivas y transmisión del “don”.

La investigación se enmarca en una etnografía inductiva y relacional que privilegia la escucha, la observación participante y la interpretación densa de lo corporal, lo verbal y lo ritual; la cura popular se entiende a la vez como práctica y relato —una performance donde cuerpo y palabra producen sentido—, y desde un enfoque interpretativo-performativo se reconstruyen los significados atribuidos por los propios actores, explicitando la posición investigadora.

El trabajo de campo, multisituado en La Palma, Tenerife, Gran Canaria y Fuerteventura (2019-2024), combinó observación, entrevistas semiestructuradas y análisis audiovisual; las entrevistas siguieron un guion flexible con cuatro ejes (trayectoria y origen del “don”; prácticas y materiales; transmisión-aprendizaje; percepción social y cambios) y fueron realizadas por el autor (2019, Tenerife y Gran Canaria) y por Tarek Ode (2019-2024). El corpus lo integran tres santiguadoras y ocho expertos/as (Tabla 1); por petición expresa de las y los interlocutores fueron empleados nombres propios y adscripción insular, en coherencia con principios de reconocimiento y reciprocidad. En conjunto, se configura un dispositivo cualitativo orientado al significado que ofrece una comprensión situada y plural de la medicina popular canaria.

Nombre <sub>1</sub>	Rol/Ámbito	Isla	Formato	Identidad Religiosa <sub>2</sub>	Fecha
Ubierna Expósito	Exdirector Casa Museo Antonio Padrón. Centro de Arte Indigenista	Gran Canaria	Audio/Video	S/D	06/2019
Curbelo	Investigadora	Tenerife	Audio/Video	S/D	07/2019
García Barbusano	Periodista e investigador	Tenerife	Audio/Video	S/D	04/2019
López Rodríguez	Escritora y antropóloga	Tenerife	Audio/Video	S/D	04/2019
Pérez Amores	Antropóloga	Tenerife	Audio/Video	S/D	04/2019
Brenes Quevedo	Bióloga especialista en etnobotánica	Fuerteventura	Audio/Video	S/D	07/2019
Acosta "Fefa"	Santiguadora	Tenerife	Audio/Video	Católica	05/2022
Nieves Cáceres	Escritora y poeta	Gran Canaria	Audio/Video	S/D	04/2019
Pilar Lima	Santiguadora	Fuerteventura	Audio/Video	Católica	05/2023
Dominguez "Mencha"	Santiguadora	Tenerife	Audio/Video	Católica	01/2024
López Trujillo	Historiador	Tenerife	Audio/Video	S/D	04/2019

**Tabla 1.** Relación de santiguadoras y expertas/os (2019-2024). Fuente: Elaboración propia

## 2. EL “ENTRE”: ESPACIOS LIMINALES Y GESTUALIDADES INVISIBLES EN EL PROCESO DE SANACIÓN

El concepto de “entre” resulta fundamental para comprender las prácticas de sanación popular en Canarias, donde las categorías de salud y enfermedad no son estáticas, sino realidades fluidas que se articulan en espacios de transición simbólica. Lejos de ser un mero intervalo vacío, el “entre” constituye un espaciotiempo cargado de potencial transformador, donde se suspenden los estados sociales ordinarios y se posibilita la reconfiguración del ser.

Esta noción se inscribe en la tradición antropológica de la liminalidad, tal como fue elaborada por Turner (1969, p. 95). La liminalidad designa el estado intermedio en los rituales de paso, en el que los individuos dejan atrás un estatus anterior y aún no han adquirido uno nuevo. En el ritual de santiguación canaria, tanto el doliente como la santiguadora transitan un espacio suspendido que no pertenece enteramente ni al dominio de la enfermedad ni al de la salud. Tal como he analizado (Prieto González, 2025, p. 45), la experiencia de la dolencia en Canarias se configura en un “entre” de significados, donde el cuerpo se convierte en un campo de negociación representativa entre lo físico y lo espiritual.

Esta idea de espacio intersticial encuentra un anclaje empírico en las reflexiones de la investigadora Dani Curbelo (2019), quien describe así ese “entre”:

“En definitiva, cuando uno visita a una santiguadora estás acudiendo a un espacio íntimo en donde tienes la posibilidad de mostrar vulnerabilidad y de compartir con esa mujer, que es vecina del pueblo o que a lo mejor ni siquiera conoces, pero ella cuenta con esa predisposición para [...], escucharte [...], atender [...] dolencias físicas sino también cuestiones psicológicas o emocionales. Y generar ese espacio de escucha y de encuentro y de acompañamiento, [...] que influye muchísimo en un proceso de sanación”.

Curbelo identifica tres vectores en este espacio intersticial: la vulnerabilidad compartida, que abre la posibilidad de exponer miedos; la dimensión comunitaria, que legitima el rito a través de la confianza vecinal; y el acompañamiento relacional, que convierte la sesión en un encuentro de cuidado emocional. En suma, lo verdaderamente transformador no es tanto el gesto ritual en sí, sino la creación de un espacio intersticial donde cuerpo y emociones se entrelazan.

Si aquellas dinámicas relacionales configuran el “entre” interpersonal, son los umbrales físicos —entradas de vivienda, patios interiores, rincones junto a altares domésticos— los que delimitan y materializan ese espacio de tránsito. Estos lugares no son arbitrarios: actúan como interzonas entre el mundo exterior y el espacio íntimo, entre lo profano y lo sagrado. Como he podido documentar, el ritual de santiguación a menudo comienza en la entrada de la vivienda, lugar que representa simbólicamente la frontera entre el orden social cotidiano y el universo ritual de la cura.

La gestualidad ceremonial desempeña un papel crucial en la activación del “entre”. El trazo de cruces en el aire, los pases con ramas de ruda o de albahaca, los soplos dirigidos hacia zonas enfermas del cuerpo constituyen repertorios de movimientos que instauran una coreografía de transición. Estos gestos, en su aparente invisibilidad y discreción, son portadores de eficacia semiótica. Según Turner (1969, p. 96), en la fase liminal los signos rituales tienden a adquirir ambigüedad y densidad de significados; en Canarias, este proceso mímico condensa la acción terapéutica en su forma más pura, canalizando tanto la energía del practicante como la esperanza del paciente.

Asimismo, los objetos iniciáticos no funcionan meramente como soportes de la acción, sino como verdaderos actantes en el proceso sanador. Elementos como pañuelos impregnados de rezos, frascos de agua bendita o ramaletas de hierbas consagradas adquieren una agencia propia. Como destacan Estévez y Morales (2018, p. 50), en la cultura popular canaria los objetos no solo representan fuerzas invisibles, sino que las vehiculan activamente en el proceso de sanación.

La voz también desempeña un papel fundamental en la construcción del “entre”. La modulación del tono, la cadencia de los rezos y los silencios cargados de intencionalidad son estrategias comunicativas que abren un espacio-tiempo ritual diferente al del discurso cotidiano. Muchos santiguados se realizan en susurros o en murmullos apenas audibles, lo cual, lejos de restar fuerza a la acción, subraya su carácter sagrado y liminal. La semiopacidad sonora que envuelve la santiguación refuerza la sensación de transitar un umbral, donde la enfermedad comienza a desprenderse y la salud a insinuarse.

En definitiva, el “entre” en la sanación popular canaria no es solo un espacio físico o un intervalo temporal: es una condición ontológica de transformación. Los cuerpos, los gestos, las palabras y los objetos actúan de manera sinérgica para propiciar el tránsito de un estado a otro. La medicina popular canaria, desde esta perspectiva, no es únicamente un saber empírico ni un acto de fe, sino una práctica performativa de transición y resignificación del ser, que opera en la red invisible que conecta el mundo sensible con el mundo simbólico.

### **3. LA AGENCIA DEL GESTO: INTELIGENCIA CORPORAL Y PRODUCCIÓN DE SENTIDO EN LA SANTIGUACIÓN**

“[...] es mejor un remedio natural que una medicina, y también creer. Si tú crees, no hay nada difícil de curar” doña Eulalia Luis Domínguez “Mencha” (Gulesserian, 2024).

En la medicina popular canaria, el gesto es una tecnología simbólica clave en la eficacia ritual. Más allá de acompañar la palabra, posee agencia propia: cataliza el tránsito entre enfermedad y salud (Marco Simón, 2021, p. 273). Desde la antropología simbólica, el gesto no puede entenderse de manera aislada, sino como parte de una red de significados. Como señaló Turner (1969, pp. 93-96), los movimientos corporales en los rituales configuran estados liminales mediante “símbolos dominantes”. En la santiguación canaria —cruces trazadas en el aire, soplos, pases con hierbas— los gestos reestructuran el cuerpo doliente de forma significativa.

Estévez y Morales (2018, p. 52) afirman que el cuerpo en la tradición insular es una superficie de inscripción ritual. Así, cada gesto escribe sobre él una narrativa protectora o restauradora. Esta lógica conecta con Geertz (1973), para quien los gestos deben leerse como textos culturales significativos. Las santiguadoras adquieren una “inteligencia corporal” transmitida oralmente, mediante una práctica encarnada, no pocas veces afirman que sus manos saben qué hacer antes que su pensamiento.

La agencia simbólica del gesto se evidencia también en testimonios como el de César Ubierna:

“Las cosas no son cómo las vemos sino cómo las pensamos [...]. Para que esa praxis se haya insertado en los colectivos, ha tenido que ser eficaz. [...] si ha estado funcionando durante siglos, por algo será” (Ubierna, 2019, transcripción).

Este fragmento sintetiza la eficacia significativa como producto de experiencia, creencia y continuidad cultural. El gesto no es superstición, sino praxis con resultados compartidos. En esa medida, también reafirma a la santiguadora como mediadora legítima entre el mundo profano y el simbólico (Rosario Molina, 2023, p. 2).

Cada gesto reactualiza una memoria social; es performatividad encarnada que reactiva el tejido cultural (Turner, 1969). El cuerpo de la santiguadora funciona como “dispositivo performativo” (Viotti, 2018): entrelaza saberes ancestrales, afectos e intenciones, articulando el significado del malestar en términos metonímicos.

La eficacia de la santiguación reside en la existencia de una gramática gestual compartida. La repetición codificada construye un espacio en el que el doliente transita hacia la cura. Geertz (1973) recuerda que estos gestos ofrecen narrativas coherentes a la vulnerabilidad humana. En Canarias, el gesto ritual no sólo alivia el dolor: lo convierte en narrativa significativa, fortaleciendo la resiliencia comunitaria.

En suma, el gesto es un medio primordial de cura. Encierra una epistemología situada entre lo visible y lo invisible, el saber y la fe. Desde esta comprensión, exploraremos cómo la palabra ritual —el rezo— actúa también como forma simbólica de transformación.

#### **4. LA PALABRA PERFORMATIVA: DEL REZO A LA ACCIÓN REAL**

En el contexto de la medicina popular canaria, la palabra ritualizada no actúa únicamente como vehículo de transmisión de contenidos religiosos o simbólicos, sino que opera como un acto performativo que produce efectos concretos sobre el cuerpo, la mente y el entramado social del doliente. Siguiendo a Austin (1962) y Searle (1969), el lenguaje ritualizado no se limita a describir realidades, sino que las crea: los rezos utilizados por las santiguadoras no solo “dicen”, sino que “hacen”, convocando fuerzas, reestructurando emociones y movilizando procesos de sanación.

En Canarias, las fórmulas orales —ensalmos, santiguados, jaculatorias— poseen una carga pragmática que incide directamente en el proceso de vulnerabilidad y restauración del doliente. La eficacia de la palabra sanadora

se basa tanto en su contenido como en su estructura rítmica, su repetición ritualizada y su entonación afectiva, generando una atmósfera de tránsito significante en la que se reorganizan las coordenadas emocionales y físicas del cuerpo enfermo.

La recitación de rezos no solo nombra la dolencia, sino que la captura y la expulsa (Prieto González, 2023, p. 170). En este sentido, el rezo actúa como un “acto de habla” con poder transformador, en el cual la palabra se convierte en agente de modificación de estados corporales, emocionales y comunitarios. Vallverdú (2014, p. 58) recuerda que, en las tradiciones rituales, la palabra no representa simplemente ideas, sino que configura sistemas de acción evocativa densa, dotados de autoridad y agencia sobre el mundo.

Este principio performativo se expresa con especial claridad en la recitación de fórmulas orales específicas para el santiguado. Como compartió la santiguadora de la isla de Fuerteventura, doña María del Pilar Lima, el rezo ritual contiene una secuencia verbal cargada de intención sanadora:

“[...] así con estas palabras te santiguo yo, nos dé la mano pecador, lo que tiene esta virtud que San Juan Evangelista puso su nombre en la cruz y a todo este mal conquista y [...] se dice tres veces que es el santiguado completo, al final se reza una salve a la Santísima Virgen y un credo al Gran Poder de Dios y ya está, con eso te curas” (Lima, 2023).

Este fragmento no solo confirma la presencia de una gramática ritual estructurada, sino que ilustra cómo la palabra —dicha, repetida, encadenada a la fe— construye una atmósfera de cura. La eficacia no se argumenta, se ejecuta: en el decir está el hacer. El lenguaje, aquí, no representa: actúa, y lo hace invocando un universo connotativo donde el mal es expulsado mediante la articulación ordenada de lo divino y lo corporal.

Esta eficacia simbólica de la palabra se refuerza con otros rezos transmitidos oralmente entre santiguadoras. En palabras de la santiguadora de la isla de Tenerife doña Josefa Acosta, Fefa:

“[...] con la señal de la cruz (†) y el nombre de la persona que vas a curar, y si tienes mal de ojo, quebranto de calentura, que se vaya al fondo del mar, donde ninguna criatura se le pueda hacer mal, [...] se reza tres credos, [...] tres padres nuestros, se reza tres veces y se le quita el mal de ojo [...] el sol lo cura con un vasito de agua diciendo el rezado del sol y el estómago hay un rezado [...] te tengo que tocar para yo saber lo que te pasa” (Acosta, 2022).

Esta fórmula concentra elementos esenciales del ritual: la palabra sagrada, la gestualidad protectora, la repetición estructurada y el contacto físico como forma de diagnóstico intuitivo. El rezo no es un adorno verbal: es una tecnología simbólica encarnada, donde el cuerpo de la santiguadora se convierte en instrumento sensible para la detección del mal y la canalización de la cura. El fondo del mar como espacio de purificación, el agua como sustancia mediadora y el tacto como canal de conocimiento completan un ecosistema representativo del cuidado, profundamente arraigado en el imaginario ritual canario.

Particularmente significativa es la dimensión de agencia femenina que atraviesa la práctica de la palabra performativa en Canarias. Las santiguadoras no son meras transmisoras de fórmulas tradicionales; son sujetos activos que, mediante la modulación precisa de la voz, el manejo del ritmo y la dramatización de la palabra ritualizada, construyen espacios emblemáticos de curación y resignificación. Como plantea Pérez Amores (2024, p. 110), el acto de santiguar implica también la afirmación de un poder femenino relacional, enraizado en la empatía, el cuidado y el sostenimiento emocional de la comunidad.

Desde una perspectiva de género, resulta crucial reconocer que estas mujeres actúan como agentes de transformación significativa. A través de sus palabras ritualizadas, no solo median entre el mundo profano y el sagrado, sino que reestructuran las experiencias de enfermedad y sufrimiento, inscribiéndolas en una narrativa comunitaria de resiliencia y continuidad (Molina, 2023, p. 76).

Esta agencia performativa se sostiene sobre un capital semiótico heredado intergeneracionalmente, donde el "saber decir" importa tanto como "el qué se dice". En investigaciones previas he sostenido que, en la práctica ritual, el tono de voz, la cadencia, las pausas y los silencios rituales resultan tan determinantes como el contenido verbal explícito (Prieto González, 2025, p. 83). De ahí que el aprendizaje de la práctica de santiguar no consista únicamente en memorizar ensalmos, sino en habitar corporalmente su intencionalidad y su potencia afectiva.

Geertz (1973, p. 22) proporciona un marco útil para interpretar estos actos como "textos culturales" en los que las palabras ritualizadas condensan valores, creencias y emociones colectivas. Cada rezo no solo tiene un efecto pragmático, sino que "escribe" sobre el cuerpo del doliente una narrativa de sanación, esperanza y recomposición del sentido.

La semiología del rezo en la sanación popular canaria está impregnada de elementos liminales: susurros, invocaciones silenciosas, fórmulas pronunciadas a media voz. Estos recursos expresivos construyen un espacio intermedio entre lo visible y lo invisible, entre el dolor experimentado y el alivio esperado. En esta línea, el ritual puede entenderse como una "estructura de pasaje" (Turner, 1969, pp. 95-97), una idea que ha sido retomada por autores contemporáneos como Vallverdú (2014, p. 60) para explicar los procesos de transformación simbólica.

Si en el capítulo anterior vimos cómo el "entre" crea espacios de tránsito performativo, ahora exploramos cómo esa interzona se activa en la resonancia sonora:

"Es muy importante, desde el punto de vista de lo que es el enunciado de los santiguados [...], cómo se comportan prácticamente como un sentido de mantra. Tiene una cadencia que lo hace vibrar, que hace que la caja torácica adquiera esa vibración, adquiera esa punción tan importante, que es esencial a la hora de llevar a cabo cualquier tipo de ritual" (Ubierna, 2019).

Este fragmento ilustra la dimensión somática del enunciado ritual: la repetición cadenciosa no solo refuerza la eficacia performativa del santiguado, sino que provoca una resonancia interna en el cuerpo del practicante y del oyente. Al describirlo como “un sentido de mantra”, Ubierna subraya la hibridación entre palabra y ritmo, donde la caja torácica se convierte en cámara de eco y mediadora de la experiencia liminal.

Estudios sobre prácticas chamánicas en América Latina (Eliade, 2017) han mostrado cómo la repetición sonora produce efectos similares de trance y cohesión grupal. En el contexto canario, esta vibración interna no solo remite al cuerpo individual, sino que redefine el “entre” colectivo del ritual, articularizando un espacio intersticial donde cuerpo y comunidad se configuran mutuamente.

En suma, el rezo performativo configura una auténtica tecnología semiótica de acción, que no se limita a ornamentos verbales, sino que constituye una herramienta fundamental en la arquitectura ritual de la sanación. A través de la palabra, las santiguadoras activan procesos de desplazamiento del dolor, movilización de la fe y reconfiguración identitaria, inscribiendo su acción en una red de significados que otorgan sentido, continuidad y esperanza a la experiencia de vulnerabilidad humana.

Los testimonios aquí recogidos no solo ilustran, sino que encarnan la eficacia performativa de la palabra ritual. Desde la repetición oral hasta el tacto diagnóstico, cada rezo documentado activa una ontología del cuidado, donde decir es hacer, y hacer es transformar.

## 5. MATERIALIDADES VIVAS: OBJETOS, FLUIDOS Y SUSTANCIAS COMO INTERMEDIARIOS SIMBÓLICOS

En la medicina popular canaria, los objetos, fluidos y sustancias utilizados en los rituales de sanación no son elementos accesorios, sino agentes activos en el entramado metafórico y performativo de la curación. Estos materiales no solo participan en la construcción de sentidos, sino que vehiculan transiciones liminales, articulan vínculos entre cuerpos y cosmos, y median entre el mundo sensible y el mundo sagrado.

La elección de objetos específicos —velas, pañuelos, ramas de ruda o de albahaca, frascos de agua bendita— responde a una lógica simbólica profunda, donde cada material tiene una función activa en el proceso de sanación. Como señalan Estévez y Morales (2018), en Canarias existe una relación tradicional entre los elementos naturales y sus propiedades terapéuticas: el agua purifica, el fuego transforma, la planta protege. En nuestro corpus, esa protección es ante todo de orden ritual-simbólico: las plantas operan como soportes icónicos y apotropaicos que acompañan y vehiculan los rezos. Sin perjuicio de que determinadas especies posean efectos fitoterapéuticos documentados, en la santiguación analizada su eficacia se activa por la manipulación ritual y la palabra orada. Estos principios son activados actancialmente a través de manipulaciones rituales, rezos y ofrendas específicas.

En el contexto de la santiguación canaria, he argumentado (Prieto González, 2025) que la materialidad ritual no se limita a representar un significado externo, sino que adquiere agencia significativa propia. El contacto del agua bendita con la piel, el roce de ramas ritualizadas sobre el cuerpo o la inhalación de sahumerios preparados son actos que reorganizan los estados corporales y afectivos de los dolientes, configurando un tránsito connotativo desde la enfermedad hacia la restauración.

La teoría del “don”, formulada por Marcel Mauss (2010), resulta especialmente pertinente para interpretar el uso de materialidades en estos contextos rituales. El intercambio de utensilios ceremoniales (agua, plantas, pañuelos) no es un acto gratuito ni puramente funcional; implica una lógica de reciprocidad y obligación social que refuerza los lazos comunitarios. Al recibir uno de estos elementos o al participar en un rito de sanación, el doliente queda inserto en una red de relaciones de ayuda mutua, reconocimiento y pertenencia.

Desde la perspectiva estructuralista, Lévi-Strauss (1995) subraya que los objetos rituales no son simplemente soportes materiales, sino condensaciones de estructuras simbólicas más amplias. Así, cada materialidad movilizada en la sanación canaria participa en un sistema de clasificación y de sentido que articula naturaleza, cultura y cosmos.

A nivel corporal, fluidos como el soplo, el aliento o incluso la saliva ritualizada funcionan como mediadores de la transferencia de energía sanadora. Estos fluidos, cargados de intencionalidad, se inscriben en la corporeidad del doliente, activando un pasaje de vulnerabilidad hacia reequilibrios performativos y sociales. En un estudio anterior sostuve que estos gestos y fluidos ritualizados son experimentados por los participantes como instancias de purificación y reanudación de vínculos vitales (Prieto González, 2023).

A este patrón alegórico también responde el uso de elementos textiles en los procesos de sanación. En algunos casos, la prenda personal del doliente se convierte en soporte simbólico de la transferencia ritual. Como relata un informante:

“Y me acuerdo que yo tenía ocho o nueve años y le llevábamos una prenda y ella se dedicaba a coserla mientras hacía el rezado. De nuevo vemos un elemento de auxilio que se incrusta, que se incorpora dentro de un ritual en donde está el rezado, [...], a la Virgen María y a diferentes santos” (Curbelo, 2019, transcripción).

La acción de coser se transforma así en un gesto de mediación: una práctica doméstica que, al integrarse al rezo, activa un proceso de significación metafórica. La prenda, en tanto elemento intermediario, deja de ser simplemente material y se incorpora al entramado de sanación, cargada de afectividad, intención y sacralidad.

Esta dimensión se intensifica aún más cuando los gestos, los objetos y las sustancias se integran en una coreografía ritual altamente cargada de significación. En un caso documentado por la antropóloga Pérez Amores

(2018, p. 41), la escena revela la complejidad sensorial y emocional de estas prácticas:

“[...] con una rama de yerba mora (*Solarum nigrum*) y un cuchillo dibujando una cruz en el aire sobre la zona afectada, mientras realiza pequeños cortes en la planta en forma de cruz, entre lagrimeo y eructos, en Las Mercedes, una curandera reza para sanar la culebrilla”.

En este testimonio se entrecruzan gesto, planta, objeto cortante, emoción corporal y oración, conformando un dispositivo ritual de alta densidad connotativa. La yerba mora actúa como mediadora vegetal, el cuchillo como instrumento de corte imaginario del mal, y el cuerpo de la santiguadora se ve afectado —lagrimeo, eructa— como si canalizara la energía nociva que busca ser desplazada. Esta escena refuerza la idea de que la sanación popular no opera en un plano abstracto, sino a través de una praxis, donde los objetos y los cuerpos se entrelazan en una gramática de sentido profundamente ritualizada.

Esta presencia femenina en la práctica de la sanación popular, profundamente imbricada en lo cotidiano, se refuerza en testimonios como el de Dani Curbelo (2019), quien recuerda:

“Pues en esa misma calle había dos o tres santiguadoras. Y una de ellas era doña Mita, que vivía en una casa más abajo que la nuestra, [...] porque ella curaba la carne quebrada. [...]”

Este relato no sólo evidencia la continuidad generacional de estas prácticas, sino que sitúa la acción en el corazón del tejido comunitario. La casa, la calle, la vecindad: todo se convierte en espacio de cura. La santiguadora actúa desde lo doméstico, pero con una autoridad ritual plenamente reconocida, articulando lo corporal, lo simbólico y lo espiritual a través de gestos aparentemente sencillos, pero profundamente cargados de sentido.

Además, estas acciones que se centran en la cura inmediata, muchas prácticas de sanación popular en Canarias incluyen elementos de protección a más largo plazo. Estos recursos operan como resguardos apotropaicos que extienden la eficacia ritual más allá del momento del rezo. Como documenta Pérez Amores (2018, p. 39):

“Incluye el uso de amuletos, resguardos y protecciones (saquitos, piedras, cordones, tallas de madera o hueso en forma de cruces, animales, medallas de santos, etc.). Protecciones puntuales en forma de salpicaduras con colonia o dibujos en la piel con cascarrilla y rituales de purificación con humo de plantas como el incienso, el eucalipto y la lavanda” (Pérez Amores, 2018, p. 39).

En estas acciones, lo devocional y lo simbólico se funden en prácticas sensoriales que protegen el cuerpo y el entorno, trazando límites físicos y energéticos frente a influencias dañinas. Los objetos actúan como escudos, prolongaciones del proceso, o recordatorios tangibles del vínculo entre la santiguadora, el doliente y el mundo espiritual. Su uso revela cómo la eficacia

no termina con el gesto o la palabra, sino que se extiende a través de signos, sustancias y dispositivos que configuran un campo de protección vivida.

En esta lógica, los amuletos ocupan un lugar privilegiado como dispositivos de contención del daño y preservación del equilibrio. Como explica Diego (2013, p. 94):

"Los amuletos son de todas las clases: unos sirven para llamar la atención, de modo que la vista descargue toda la fuerza sobre ellos. Otros, que no es necesario que estén expuestos a la vista, tienen poder mágico para conjurar el mal de ojo".

Esta distinción entre lo visible y lo oculto refuerza la idea de que el poder de los objetos rituales no reside únicamente en su materialidad, sino en su capacidad para operar dentro de un campo evocativo. Algunos actúan como sueños visuales, desviando o absorbiendo la mirada negativa; otros, por el contrario, operan desde la invisibilidad, activando su agencia figurativa en una dimensión no manifiesta, pero eficaz dentro de las lógicas de la creencia.

El análisis desde la antropología médica contemporánea refuerza esta visión. Según Kleinman (1980), la eficacia terapéutica en contextos populares no depende exclusivamente de intervenciones biomédicas, sino de la capacidad de los sistemas simbólicos para reorganizar las narrativas corporales del sufrimiento. Los objetos y fluidos ritualizados en Canarias no solo "curan", sino que permiten reescribir la historia corporal del padecimiento.

Bourdieu (1977), al hablar del *habitus*, proporciona otra clave fundamental: el uso ritual de materialidades no es un acto aislado, sino la expresión encarnada de disposiciones históricas y sociales sedimentadas. La manera en que una santiguadora manipula una vela, roza una planta o pronuncia un soplo es inseparable de su inscripción en un campo de autoridad, legitimidad y pertenencia.

En las últimas décadas, estudios contemporáneos iberoamericanos (como los de De la Peña, 2012; Martín-Sánchez, 2017) han subrayado que las prácticas curativas tradicionales no son simples reliquias del pasado, sino sistemas dinámicos que integran materialidades, discursos y cuerpos en respuestas adaptativas a contextos de vulnerabilidad social y emocional.

Finalmente, como señala Rosario Molina (2023), los objetos y fluidos rituales en el contexto canario deben entenderse como verdaderos "instrumentos de agencia performativa", capaces de condensar y actualizar significados colectivos en el espacio ritual. Lejos de representar un dualismo espíritu-materia, la sanación popular canaria articula ambos registros en una praxis representativa, donde el cuerpo, la comunidad y el cosmos se reestructuran mutuamente a través de gestos, palabras y materialidades vivas.

Así, la eficacia sanadora no reside simplemente en la fe ni en propiedades empíricas aisladas, sino en la activación de un entramado de relaciones emblemáticas donde objetos, cuerpos y fluidos reconfiguran el orden de lo vivido. La medicina popular canaria moviliza una ontología relacional donde

las materialidades rituales actúan como pasajes entre enfermedad y salud, desorden y sentido, vulnerabilidad y reconfiguración vital.

## 6. COMUNIDADES AFECTIVAS: REDES DE LEGITIMIDAD Y TRANSMISIÓN INTERGENERACIONAL DEL “DON”

“[...] Eso le nace a uno” doña Mencha (Gulessarian, 2024).

La medicina popular canaria solo puede entenderse en su dimensión comunitaria. Lejos de ser un ejercicio individual o aislado, se sostiene sobre una red de vínculos afectivos, sociales, familiares y espirituales que legitiman, reproducen y dan sentido a las prácticas curativas. La santiguadora, por tanto, no es una figura autónoma, sino un agente ritual cuya eficacia está intrínsecamente ligada a la comunidad que la reconoce.

Como he argumentado previamente (2025), estas comunidades afectivas actúan como matrices de reconocimiento donde “la eficacia del Don se refuerza y legitima a través de la circulación de testimonios, la memoria colectiva y los vínculos de confianza” (p. 134). Tener el “don” no es suficiente: debe ser activado y validado socialmente, lo que remite a la noción de “autoridad delegada” de Pierre Bourdieu (1977), donde el carisma y el poder ritual dependen de una estructura social que los reconoce y legitima.

Esta forma de autoridad, sin embargo, rara vez se presenta de manera explícita. En muchos casos, el santiguado se mantiene como un acto íntimo, discreto, que circula en los márgenes de la vida cotidiana, sobre todo dentro del hogar o de vínculos familiares estrechos. Como señala la bióloga especialista en etnobotánica Fayna Brenes (2019):

“El santiguado es un hecho íntimo, entonces no todas las santiguadoras van por ahí diciendo que santiguan. De hecho, no es lo normal. Mi bisabuela también santiguaba y, en realidad, era un conocimiento mucho más extendido. [...] será interesante ver cómo ha permanecido oculto”.

Este testimonio revela cómo el “don” persiste gracias al silencio compartido, la transmisión empática y la reserva significativa, sin necesidad de institucionalización o reconocimiento público. Su supervivencia depende de redes de confianza que resguardan el saber en momentos de necesidad, reactivándolo cuando las condiciones comunitarias lo convocan.

La transmisión del “don” se da con frecuencia en el ámbito doméstico y por vía intergeneracional. Se aprende por exposición continuada a las prácticas, por imitación de gestos, entonación de rezos y escucha de relatos sanadores. No obstante, como muestra Pérez Amores (2024), esta herencia no es exclusivamente biológica. Existen también formas de transmisión que se activan por reconocimiento afectivo, revelaciones oníricas o experiencias extraordinarias que escapan a la linealidad de la genealogía familiar.

El relato de doña Josefa Acosta, Fefa, recogido durante el trabajo de campo, sintetiza estas dimensiones no racionalizadas del traspaso del “don”:

“[...] que yo me acuerde llevo curando toda la vida, yo tendría como diez años, ya tuve una experiencia [...], nadie me ha enseñado [...] y era un tío mío muerto, y yo estaba acostada [...] y entonces me levanté para ir al baño y vi una luz en la pared saltando y yo mirándola, y aquella luz se formó en un tío mío, y yo sí sentí una mano fría en mi cabeza, y me dijo: no tengas miedo [...] que le comprara unas velas y se las llevara a la parroquia, porque murió y debió una promesa [...] y después de eso me vino ese don a mí.” (Acosta, 2022).

Este relato deja ver que la transmisión del “don” no siempre se aprende ni se hereda por vía directa: “nadie me ha enseñado”, insiste Fefa. La vivencia extraordinaria, el contacto con lo invisible y la posterior aparición del “don” componen un patrón reconocible de investidura espiritual que excede la lógica de la enseñanza formal. Se trata de un saber encarnado, surgido de una revelación íntima, y que, sin mediaciones externas, se activa en el cuerpo.

Desde esta perspectiva, el “don” no debe concebirse como una propiedad individual, sino como una relación social densa. Mauss (2010, p. 24) nos recuerda que el “don” implica reciprocidad, deuda, responsabilidad y retorno. La santiguadora da, pero también recibe confianza, relatos de agradecimiento, alimentos, rezos, mantas, flores o la continuidad del vínculo. Como en el modelo polinésico del *hau*, el “don” vuelve al dar, reforzando el tejido social que lo produce y reproduce.

El papel del género<sup>1</sup> —véase la feminización documentada en la Tabla 1— en estas dinámicas es determinante. Las mujeres han sido tradicionalmente las portadoras de este saber en Canarias, y han ejercido un rol central en la custodia y transmisión del conocimiento sanador. Esta centralidad no ha sido meramente funcional, sino estructurante: son las mujeres quienes, a través del cuidado, la escucha, la ritualidad y la conexión con lo trascendente, han sostenido las prácticas curativas dentro del hogar y la comunidad. Incorporar esta dimensión, como apunta Martín-Sánchez (2020), supone visibilizar formas de agencia femenina que han sido históricamente subestimadas, pero que constituyen pilares simbólicos del orden social local.

Esta centralidad femenina se expresa también en los gestos cotidianos del cuidado ritualizado. La práctica del santiguado no siempre se realiza en contextos formalizados, sino que se activa en el día a día, como parte de la relación afectiva con los más cercanos. En palabras de doña Josefa Acosta, Fefa:

“[...] me gusta más personal, a veces mi nieta me dice que le duele la cabeza, empiezo a rezar y se le va el dolor de cabeza [...]” (Acosta, 2022).

Aquí se condensa la esencia de la práctica: palabra y gesto emergen desde el amor, la cercanía y la escucha. La santiguadora no busca protagonismo público; su legitimidad brota del vínculo íntimo, vivido y repetido.

1. En nuestro corpus (2019–2024) la sanación a través del rezado, aparece mayoritariamente feminizada: las santiguadoras articulan una economía ritual del cuidado inscrita en la tradición católica. Hablamos de hibridaciones devocionales y materiales, no de sincretismo doctrinal; ver Tabla 1.

La autoridad de la santiguadora se cimenta en esa confianza que la comunidad deposita en ella, análoga a la fe en la medicina científica. Sanar un “mal de ojo” o una “tristeza pegada” activa una forma de legitimidad afectiva y simbólica semejante a la del médico que trata una infección (Kleinman, 1980). En ambos casos, el efecto terapéutico se sustenta en una confianza socialmente compartida.

La comparación con los saberes biomédicos permite iluminar cómo se sostiene el respeto emblemático hacia las santiguadoras. Dani Curbelo, en entrevista realizada durante el trabajo de campo, lo resume de forma elocuente:

“Fíjate, las santiguadoras [...] existen en las zonas rurales [...]. Son modelos que se incrustan en el imaginario del pueblo como figuras de respeto. [...] siempre se hablaba de ellas como doña Isabel, doña Clotilde, doña Consuelo [...]” (Curbelo, 2019).

Este testimonio revela el estatus equiparable de la santiguadora respecto a figuras masculinas institucionalizadas como el cura o el médico. El uso del “doña” actúa como una forma de investidura icónica que otorga legitimidad ritual sin necesidad de títulos formales. En un contexto marcado por la invisibilización de las mujeres, su reconocimiento social implica un acto de validación y resistencia.

Esa legitimidad también se materializa en objetos, espacios y relatos. Altares domésticos, fotografías, velas, oraciones manuscritas y objetos devocionales se convierten en símbolos dominantes (Turner, 1969) que condensan poder intrínseco, articulando lo visible y lo invisible, lo individual y lo colectivo.

Estos objetos no solo decoran o testimonian una devoción, sino que funcionan como lo que Turner (1969) denomina “símbolos dominantes”: condensan una multiplicidad de significados que vinculan al individuo con su comunidad, y al mundo profano con lo sagrado. Operan como nodos de sentido donde se anclan las prácticas sanadoras, manteniendo su eficacia ritual a través del tiempo.

En los últimos años, se ha producido una transformación significativa en los espacios de legitimación: muchas santiguadoras han incorporado canales digitales —como mensajes, llamadas o redes sociales— para extender su autoridad ritual más allá del espacio físico inmediato. Esta adaptación no debilita su legitimidad; por el contrario, la reactualiza en nuevos marcos que responden a los cambios del tejido social canario.

Estas dinámicas coexisten con otras prácticas espirituales y “holísticas” contemporáneas que comparten el mismo ecosistema on-line; aquí solo las acotamos como entorno de convivencia y no como objeto de comparación. Su lectura se alinea con la literatura sobre religión digital y participación ritual mediada —de la distinción clásica “religión online/online religión” a los enfoques recientes sobre comunidades y autoridad en plataformas y mensajería— (Helland, 2005; Campbell & Evolvi, 2020; Mochel, 2023).

La mediación tecnológica, lejos de suponer una banalización del ritual, lo reconfigura sin diluir su dimensión semiótica. Grecy Pérez (2019) lo explica con un ejemplo significativo:

“Puedes encender una vela en una iglesia a través de un WhatsApp [...] y das por hecho que tienes encendida una vela a determinado santo. Las tecnologías tienen su curiosidad, tienen su cosa”. (Pérez, 2019).

Este tipo de mediaciones muestran que el ritual no exige estrictamente la copresencia física; lo que importa es la intención, la creencia y el mantenimiento del vínculo evocativo. La santiguadora se convierte, así, en un agente digital de cuidado espiritual, capaz de activar su “don” más allá de los límites geográficos.

Macarena Nieves, escritora y poeta canaria, evoca desde su infancia una práctica afín:

“[...] recuerdo que también, de niña, con el pensamiento. [...] No tiene que estar la curandera en el mismo lugar, sino que con una ropita [...] le daba su rezado. Con las tecnologías eso va avanzando” (Macarena Nieves, 2019).

Lo que antes se hacía con ropa o fotografías, ahora se reconfigura a través de pantallas. Pero la lógica sigue siendo la misma: el rezo, el objeto mediador, y la intención compartida.

Estas prácticas rituales adaptadas, como destaca nuevamente Pérez (2019), mantienen su eficacia:

“[...] se hacen rezos a las fotografías, rezos a través de internet, rezos por WhatsApp, rezos telefónicos, [...] dame un rezo por teléfono para la foto de mi hijo” (Pérez, 2019).

En síntesis, las comunidades afectivas que legitiman y reproducen el “don” sanador constituyen verdaderas infraestructuras invisibles que sostienen la eficacia de la medicina popular. Son estas redes las que confirman, activan y transmiten el saber, a través de mecanismos representativos basados en la empatía, la confianza y la reciprocidad.

El periodista e investigador canario Domingo García Barbuzano (2019) recoge un testimonio revelador en este sentido:

“Ella decía que cuando el cura bendice está poniendo el bien sobre el mal. [...] Decía señora Lugina, todos llevamos dentro un pequeño santiguador”.

Esta afirmación condensa con nitidez la dimensión emblemática del “don”: más que un talento exclusivo, es una forma de disponibilidad al otro, una práctica de cuidado que se despliega desde lo cotidiano. La santiguadora no representa un modelo cerrado o excepcional, sino una posibilidad encarnada en la vida diaria, activada a través del gesto, la palabra y el afecto. Lo sanador no es un atributo de unas pocas, sino una disposición a reconocer

al otro en su fragilidad, y a responder con gestos pequeños pero potentes. En esta disponibilidad cotidiana —tan humana como ritual— reside la potencia simbólica del “don”.

Esta visión subraya el carácter procesual y dinámico de estas prácticas. El historiador Zebenzú López (2019) lo expresa así:

“El patrimonio inmaterial está sujeto a evolución, eso es inevitable. Y si no evoluciona, no es patrimonio inmaterial. [...] Ningún bien cultural permanece quieto. Esa evolución forma parte de su ser”.

Este testimonio refuerza el argumento central de este trabajo: la medicina popular canaria no es un vestigio del pasado, sino un sistema dinámico, simbólicamente denso, que se transforma sin dejar de ser eficaz. Documentar sus formas, voces, gestos y tecnologías no es un ejercicio de nostalgia, sino una forma de comprender cómo lo vivo se resignifica en el presente a través de la continuidad afectiva y la agencia cultural.

Los testimonios aquí recogidos revelan que el “don” sanador no es una entidad fija, sino una práctica relacional y adaptativa, que se sostiene en la confianza, se transforma con el tiempo, y se reconfigura en nuevas mediaciones representativas sin perder su densidad afectiva y ritual.

## **CONCLUSIONES: HACIA UNA ANTROPOLOGÍA DEL “ENTRE” EN LA MEDICINA POPULAR CANARIA**

La medicina popular canaria constituye un entramado metafórico, corporal y comunitario de gran densidad antropológica. No es un vestigio del pasado, sino un sistema vigente de acción significativa, capaz de adaptarse, resignificarse y operar con eficacia en contextos contemporáneos profundamente transformados. Desde una mirada que articula la antropología médica, la simbólica y la cultural, hemos propuesto una lectura integral de los dispositivos que sustentan la eficacia ritual en la sanación popular: el cuerpo, la palabra, el gesto, los objetos, la comunidad, el “don”.

La categoría de “entre”, como espacio liminal de acción, ha permitido comprender cómo la sanación opera en márgenes ambiguos, donde lo visible y lo invisible, lo natural y lo sobrenatural, lo personal y lo colectivo se articulan de forma performativa. Tanto el gesto como la palabra —analizados como tecnologías semióticas— tienen agencia transformadora. Actúan no solo sobre el cuerpo doliente, sino sobre la estructura de sentido que lo envuelve: resignifican la enfermedad, reconfiguran los vínculos y permiten a la comunidad reafirmar sus propias formas de ver, interpretar y cuidar la vida. Como señaló doña Fefa, santiguadora: “a veces mi nieta me dice que le duele la cabeza, empiezo a rezar y se le va el dolor” (Ode, 2024), revelando cómo la palabra ritual, dicha en el seno del hogar, tiene capacidad de acción real sobre el cuerpo y el vínculo.

Asimismo, la etnografía documenta que las materialidades rituales (objetos, fluidos, plantas, sonidos) no son meros accesorios, sino soportes activos de la eficacia de los procesos. Operan como pasajes entre mundos: mediadores entre cuerpo y alma, individuo y comunidad, malestar y

recomposición. En este sentido, la medicina popular canaria muestra una arquitectura metafórica en la que lo performativo y lo sensorial están profundamente imbricados, en consonancia con lo que autores como Mauss (2009, p. 24), Bourdieu (1977, p. 188) o Estévez y Morales (2018, p. 50) han descrito como dinámicas de intercambio simbólico cargadas de autoridad, afecto y compromiso moral.

Uno de los ejes fundamentales de esta investigación ha sido el análisis de las redes de transmisión del “don” y los modos de legitimación de la figura de la santiguadora. En este punto, se ha hecho evidente que no existe una única vía de transmisión: si bien la línea familiar o intergeneracional ha sido predominante, también se han documentado experiencias de acceso al “don” a través de sucesos extraordinarios, sueños, visiones o episodios de muerte simbólica. Tal como narró la santiguadora doña Fefa (Ode, 2024), su iniciación no provino de un aprendizaje explícito, sino de una revelación mediada por la aparición de un familiar fallecido. Estos relatos permiten pensar la sanación como un campo que desborda los marcos institucionalizados del saber, y que en su lugar opera bajo formas de conocimiento relacional, vivencial y afectivo.

Especial atención merece el papel de las mujeres en este entramado. Son ellas quienes, mayoritariamente, sostienen la continuidad de estas prácticas y se constituyen en figuras de autoridad emblemática dentro de sus comunidades. La feminización de la medicina popular no es un dato anecdotico, sino una estructura relacional y simbólica que remite a formas específicas de agencia, cuidado, escucha y poder. La santiguadora no sólo cura: produce sentido, organiza el sufrimiento y articula un espacio colectivo donde el dolor se vuelve comprensible y compatible. Reconocer esta centralidad femenina es también una forma de cuestionar la invisibilización histórica de los saberes no hegemónicos y de proponer una antropología que dialogue con la vida cotidiana, las corporalidades encarnadas y las memorias afectivas de las comunidades.

Con esta base, el análisis evita esencialismos sobre “lo simbólico femenino” y desplaza el foco hacia la economía moral y material del cuidado. En términos de Comas d'Argemir, los cuidados “han sido especialmente invisibles” (2017, p. 62), por lo que deben pensarse como parte de una infraestructura de servicios y de ciudad que organiza accesos y tiempos. Ello sitúa nuestros hallazgos en una clave estructural sin desatender la eficacia ritual.

Finalmente, este artículo ha querido destacar el carácter resiliente y dinámico de la medicina popular canaria. En un territorio insular de configuración tricontinental—donde confluyen herencias africanas, europeas y americanas— las prácticas sanadoras han sabido adaptarse a los cambios sociales, migratorios, tecnológicos y religio-espirituales, entendidos como reconfiguraciones devocionales y de mediación ritual dentro de una matriz católica ya descrita, también a través de entornos digitales, sin perder su núcleo simbólico. La incorporación de plataformas digitales, las nuevas formas de consulta o el uso de redes sociales como medios de transmisión y validación no hacen sino reforzar su capacidad para mantener vigencia,

transformando los modos, pero no los sentidos. Como destacaron Grecy Pérez (2019) o Macarena Nieves (2019), la mediación tecnológica no elimina la eficacia del gesto o del rezo, sino que lo reactualiza en nuevos marcos relacionales.

Desde la antropología médica, cultural y simbólica, este caso canario permite observar una epistemología del cuidado que se construye desde abajo, desde la experiencia, desde la comunidad. Una antropología que no solo interpreta lo que ve, sino que escucha lo que duele. Y que encuentra en las santiguadoras, en sus gestos y en sus palabras, una forma de inteligencia ritual capaz de reorganizar el malestar, de reinscribirlo en un marco de sentido colectivo y de ofrecer, desde lo icónico-performativo, una alternativa de cuidado situada, arraigada en el cuerpo y profundamente humana.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Austin, J. L. (1962). *How to do things with words*. Harvard University Press.

Bourdieu, P. (1977). *Outline of a theory of practice* (R. Nice, Trad.). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511812507>

Campbell, H. A., & Evolvi, G. (2020). Contextualizing current digital religion research on emerging technologies. *Human Behavior and Emerging Technologies*, 2(1), 5–17. <https://doi.org/10.1002/hbe2.149>

Comas d'Argemir, D. (2017). Cuidados, género y ciudad en la gestión de la vida cotidiana. En P. Ramírez Kuri (Coord.), *La erosión del espacio público en la ciudad neoliberal* (pp. 59–90). Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM.

Comas d'Argemir, D. (2019). Cuidados y derechos. El avance hacia la democratización de los cuidados. *Cuadernos de Antropología Social*, 49, 13–29. <https://doi.org/10.34096/cas.i49.6190>

De la Peña, G. (2012). *Antropología médica en América Latina: Miradas contemporáneas*. Universidad Nacional Autónoma de México.

Diego, M. (2013). *El mundo mágico de Canarias*. Ediciones IDEA.

Eliade, M. (2017). *Chamanismo y técnicas arcaicas del éxtasis*. Fondo de Cultura Económica.

Estévez, M., & Morales, L. (2018). *Lo invisible visible: Curanderismo, rituales y saberes populares en Canarias*. Centro de la Cultura Popular Canaria.

Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures: Selected essays*. Basic Books.

Gulessarian, G. (2024, 14 de enero). Mencha, la mujer que cura con las plantas. *Diario de Avisos*. <https://diariodeavisos.elespanol.com/2024/01/mencha-la-mujer-que-cura-con-las-plantas/>

Helland, C. (2005). Online religion as lived religion: Methodological issues in the study of religious participation on the Internet. *Online – Heidelberg Journal of Religions on the Internet*, 1(1), 1–16.

Kleinman, A. (1980). *Patients and healers in the context of culture*. University of California Press.

Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología estructural*. Paidós.

Marco Simón, F. (2021). Aproximación a los cultos rurales: Espacios, agentes y contextos. *Arys. Antigüedad: Religiones y Sociedades*, 19, 71–303. <https://doi.org/10.20318/arys.2021.5948>

Martín-Sánchez, J. (2017). Memoria encarnada: Género, cuerpo y agencia en los saberes tradicionales. CSIC.

Martín-Sánchez, J. (2020). *Feminidades rituales: Cuerpo y agencia en los espacios del saber popular*. Ediciones Complutense.

Mauss, M. (2010). *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas* (F. Giobellina Brumana, Ed.; J. Bucci, Trad.). Katz Editores. <https://doi.org/10.2307/j.ctvm7bd0m>

Mochel, L. (2023). Ministérios no WhatsApp: Gênero, sensorialidades e transformações ético-políticas no cotidiano de mulheres evangélicas. *Sexualidad, Salud y Sociedad – Revista Latinoamericana*, (39), 2–24. <https://doi.org/10.1590/1984-6487.sess.2023.39.e22301.a.en>

Pérez Amores, G. (2018). Entre el monte y el santo: Las prácticas de sanación y curanderismo en Tenerife. *Bio. Revista de Patrimonio de Tenerife*, 1, 38–41.

Pérez Amores, G. (2024). La Regla de Osha y de Ifá en Canarias: Un estudio de caso desde la perspectiva de la postsecularización. *ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 29, e-96080. <https://doi.org/10.5209/ilur.96080>

Prieto González, T. J. (2023). La religión popular como estructurante significativo de la sanación: Una aproximación a la práctica de las santiguadoras y curanderos en Canarias. *Antropología Experimental*, 23, 165–183. <https://doi.org/10.17561/rae.v23.7651>

Prieto González, T. J. (2025). Las enfermedades culturales y la sanación popular en las Islas Canarias: Una experiencia vivida, sentida y compartida entre santiguadora y doliente (y los objetos). *Antropología Experimental*, 25, 121–140. <https://doi.org/10.17561/rae.v25.9191>

Rosario Molina, J. C. (2023). La Virgen de la Caridad del Cobre: Entre el culto insular y la movilidad transnacional en un contexto atlántico. En *XXV Coloquio de Historia Canario-Americana* (2022). Cabildo de Gran Canaria.

Searle, J. R. (1969). *Speech acts: An essay in the philosophy of language*. Cambridge University Press.

Sperber, D. (1988). *El simbolismo en general*. Anthropos.

Turner, V. (1969). *The ritual process: Structure and anti-structure*. Aldine de Gruyter.

Vallverdú, F. (2014). La palabra que actúa: Ritual, performatividad y lenguaje en contextos de curación. *Revista de Antropología Social*, 23, 55–73.

Viotti, G. (2018). *El cuerpo ritual: Performatividad, género y saberes en la curandería tradicional*. Ediciones Universidad Nacional.

## **ENTREVISTAS DE CAMPO. CORPUS ETNOGRÁFICO 2019-2024.**

Acosta "Fefa", J. (2022, mayo). Entrevista realizada por Tarek Ode durante el trabajo de campo en Tenerife. Comunicación personal [vídeo].

Brenes Quevedo, F. (2019, 5 de julio). Entrevista realizada por el autor durante el trabajo de campo en Tenerife. Comunicación personal [68 minutos].

Curbelo, D. (2019, 5 de julio). Entrevista realizada por el autor durante el trabajo de campo en Tenerife. Comunicación personal [73 minutos].

García Barbuzano, D. (2019, 16 de abril). Entrevista realizada por el autor durante el trabajo de campo en Tenerife. Comunicación personal [75 minutos].

Lima, M. del P. (2023, mayo). Entrevista realizada por Tarek Ode durante el trabajo de campo en Fuerteventura. Comunicación personal [vídeo].

López Rodríguez, E. (2019, 16 de abril). Entrevista realizada por el autor durante el trabajo de campo en Tenerife. Comunicación personal [69 minutos].

Nieves Cáceres, M. (2019, 16 de abril). Entrevista realizada por el autor durante el trabajo de campo en Gran Canaria. Comunicación personal [51 minutos].

Pérez Amores, G. (2019, 24 de abril). Entrevista realizada por el autor durante el trabajo de campo en Tenerife. Comunicación personal [54 minutos].

Ubierna Expósito, C. (2019, 10 de junio). Entrevista realizada por el autor durante el trabajo de campo en Gran Canaria. Comunicación personal [55 minutos].

### **(Footnotes)**

1. Consentimiento informado obtenido; se emplean nombres reales por acuerdo expreso.
2. La adscripción religiosa solo se consigna cuando ha sido expresamente declarada por la persona entrevistada



# GANARSE LA VIDA SOBRE EL AGUA. ENSAMBLAJES RELACIONALES EN LAS PESQUERÍAS MARINO-ARTESANALES ECUATORIANAS.

FERNANDO REPRESA PÉREZ

ORCID:  
<http://orcid.org/0000-0003-3615-5920>  
Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí

DOI:  
<https://doi.org/10.12795/RAA.2025.29.02>

EN

## MAKING A LIVING ON THE WATER: RELATIONAL ASSEMBLAGES IN ECUADORIAN MARINE- ARTISANAL FISHERIES

### CÓMO CITAR / HOW TO CITE

Represa Pérez, F. (2025). GANARSE LA VIDA SOBRE EL AGUA. ENSAMBLAJES RELACIONALES EN LAS PESQUERÍAS MARINO-ARTESANALES ECUATORIANAS. *Revista Andaluza De Antropología*, (29), 26–60. <https://doi.org/10.12795/RAA.2025.29.02>

## RESUMEN

Desde el marco de las ontologías relacionales y los ensamblajes multiespecie, este artículo analiza la pesca artesanal ecuatoriana para comprender las interdependencias entre humanos y no humanos en contextos de crisis socioambiental. Se parte de un escenario marcado por tensiones globales y locales que condicionan la continuidad de las prácticas pesqueras y la vida en los *maritorios*. La investigación adopta una metodología cualitativa, sustentada en técnicas etnográficas y revisión documental, orientada a captar dinámicas, narrativas y vínculos en distintos espacios costeros del país. El análisis comienza con una caracterización del sector artesanal, subrayando su relevancia económica y cultural y las transformaciones recientes en su funcionamiento. Los resultados se articulan alrededor de dos grandes ensamblajes: el territorial, atravesado por disputas en torno al acceso, la conservación y la seguridad; y el socioeconómico, marcado por fragilidades en la comercialización, experiencias de certificación, el protagonismo femenino y procesos de empoderamiento cultural. Las conclusiones apuntan hacia retos que combinan dimensiones ecológicas, sociales y políticas como garantizar la seguridad, fortalecer la organización sectorial y diseñar políticas que integren sostenibilidad, justicia y bienestar en escenarios de cambio global.

**Palabras clave:** Antropología marítima; Ontologías relacionales; Ensamblajes multiespecie; Pesca artesanal; Gobernanza participativa.

## ABSTRACT

From the perspective of relational ontologies and multispecies assemblages, this article examines Ecuadorian artisanal fisheries to understand the interdependencies between humans and non-humans in contexts of socio-environmental crisis. It starts from a scenario shaped by global and local tensions that condition the continuity of fishing practices and life in marine territories. The research adopts a qualitative approach, based on ethnographic techniques and documentary review, aimed at capturing dynamics, narratives, and relationships across diverse coastal spaces. The analysis begins with a characterization of the artisanal sector, highlighting its economic and cultural relevance and recent transformations in its practices. Findings are organized around two major assemblages: the territorial, marked by disputes over access, conservation, and security; and the socio-economic, characterized by vulnerabilities in commercialization, certification experiences, women's leadership, and cultural empowerment processes. Conclusions point to challenges that combine ecological, social, and political dimensions, such as ensuring security, strengthening sectoral organization, and designing policies that integrate sustainability, justice, and well-being in scenarios of global change.

**Keywords:** Maritime anthropology; Relational ontologies; Multispecies assemblages; Artisanal fisheries; Participatory governance.

## 1. INTRODUCCIÓN.

La pesca artesanal en Ecuador se desarrolla en un contexto marcado por crisis socioambientales globales que impactan de manera directa en los territorios marinos. El cambio climático altera la temperatura y la productividad oceánica, mientras la contaminación por plásticos, la sobre pesca y la pérdida de biodiversidad comprometen la resiliencia de los ecosistemas marinos (FAO, 2022). A ello se suman dinámicas sociales como la precarización laboral, la vulnerabilidad económica, el avance del narcotráfico marítimo y el debilitamiento de las capacidades estatales, que erosionan la gobernanza y la seguridad alimentaria en comunidades pesqueras (Canales-Gómez et al., 2022).

Este escenario exige una lectura crítica desde la antropología cultural que aborde la tensión dinámica entre las diversas globalizaciones en liza. De una parte, las hegemónicas, basadas en una racionalidad antropocéntrica y extractivista. De otra, esas otras globalizaciones que surgen desde abajo materializando las realidades de millones de personas a lo largo del planeta (Blaser et al., 2014; Escobar, 2017; Ribeiro, 2009, Ribeiro, 2018).

Como señala Escobar (2018, 2022), lo que está en juego es la necesidad de avanzar hacia diseños ontológicos situados que reconozcan la pluralidad de mundos y saberes. En este sentido, propone el concepto de ontología política para analizar las disputas sobre mundos posibles y deseables, es decir, las luchas entre diferentes formas de ser, saber y hacer mundo. (Escobar, 2018, 2022).

A través del concepto de ontología política intenta subrayar que las pugnas sociales no solo implican intereses económicos o culturales, sino también la defensa de mundos “entendidos como configuraciones relacionales de vida” (Escobar, 2018, p. 16). Esto nos lleva a otra idea fundamental en su pensamiento como es la de ontologías relacionales, donde la vida se concibe como interdependencia radical entre humanos y no humanos.

Siguiendo a este autor, la ontología relacional se convierte en un eje analítico clave para superar la separación naturaleza/cultura y poder incorporar un enfoque biocultural que facilite entender los océanos como espacios de interacción y cuidado. Desde aquí surge la necesidad de avanzar hacia transiciones bioculturales, concebidas como procesos que posibiliten el paso de ontologías extractivistas a ontologías relacionales.

Dentro de esta perspectiva, que desplaza la lógica extractiva hacia una ética del cuidado, encontramos la invitación de Tim Ingold (2022) para pensar el mar como un medio de correspondencia. Es decir, como un tejido de atención, afectos y cuidado, donde la sostenibilidad depende de prácticas relacionales que vinculan a los pescadores con corrientes, vientos y especies en co-presencia. Esta mirada propone superar la visión instrumental del océano y situarlo como espacio de reciprocidad y vida compartida.

En la misma línea, Anna Tsing introduce las nociones de resiliencia y ensamblajes multiespecies, en el marco de lo que denomina *paisajes fantasmales del Antropoceno* (Tsing et al., 2017; Tsing, 2023). Estos paisajes son ambivalentes: por un lado, expresan la devastación ecológica y la huella del capitalismo global; por otro, revelan espacios donde la vida persiste, mostrando nuevas formas de cooperación y resistencia entre especies.

Tsing profundiza en la idea de alianzas situadas entre humanos y no humanos como respuesta a la crisis ecológica. Analiza casos de ensamblajes de distinto signo. Por un lado, los “monstruosos”, como la proliferación de medusas en mares sobre calentados y contaminados (Mar Negro y Japón), que han volcado embarcaciones, desplazado especies comerciales y obligado a los pescadores a reinventar sus prácticas (Tsing et al., 2017).

Por otro lado, recoge otros de carácter cooperativo, como aquellos localizados en arrecifes degradados del Indo-Pacífico y el Caribe, donde comunidades costeras han restaurado corales y replantado fragmentos para favorecer la biodiversidad y una pesca sostenible. Estos ejemplos muestran que la resiliencia no consiste en restaurar un ecosistema “original”, sino en co-crear paisajes habitables en condiciones de daño.

Todos estos autores mencionados robustecen los avances realizados desde la antropología marítima. Esta subdisciplina ha transitado desde enfoques descriptivos centrados en comunidades pesqueras hacia perspectivas que analizan conflictos socioambientales y pérdida de autonomía en las costas (Saavedra & Mardones, 2021). Este tránsito responde a impactos profundos provocados por la intervención estatal y la pesca industrial que transformaron radicalmente las prácticas, desplazando la lógica de bienes comunes hacia regímenes de control y propiedad (Camus & Arias, 2020; Apraiz, 2003).

Ante estas mutaciones, McGoodwin (2001) defendió la centralidad de las comunidades pesqueras, señalando que los derechos de acceso deben ser insumos de política, no simples variables de control. En la misma línea, Acheson (1981) demostró que, frente a la incertidumbre, las pesquerías artesanales generan reglas y organizaciones para reducir riesgos, mientras Pinkerton (1989) documentó arreglos de co-manejo que reconstruyen autoridad desde lo local. Por su parte, Orbach, pionero en antropología aplicada, amplió el análisis hacia las relaciones transfronterizas y los marcos legales (Orbach, 1979/1982; Cicin-Sain et al., 1986). Este giro desembocó en la transdisciplinariedad, integrando saberes locales, ciencias naturales y sociales en procesos de co-diseño (Chuenpagdee & Jentoft, 2019).

Actualmente, por tanto, los enfoques se orientan a comprender sistemas socioecológicos complejos, estudiando fenómenos como el cambio climático, la gobernanza pesquera y la globalización. En este sentido, la antropología marítima ha incorporado análisis sobre vulnerabilidad y adaptación en pesquerías artesanales frente a impactos climáticos y presiones globales,

destacando la necesidad de integrar escalas locales y globales en la gestión (Aswani, 2020; Villasante et al., 2022).

El cambio climático y la globalización generan transformaciones profundas no solo en las prácticas pesqueras sino también en las cadenas de valor, lo que exige enfoques interdisciplinarios y participativos para sostener la resiliencia comunitaria (Nyiawung et al., 2023; Frawley et al., 2024). Las comunidades ya no operan en entornos cerrados, sino en redes interdependientes en las que se encuentran involucradas políticas internacionales, mercados globales y discursos de conservación (Florido del Corral, 2020; Kooiman et al., 2005).

En este contexto, la noción de Justicia Azul (Jentoft et al., 2022) emerge como respuesta crítica a la Economía Azul, priorizando equidad, soberanía alimentaria e inclusión de saberes locales. A la par que cuestiona proyectos que reproducen desigualdades, propone instituciones participativas y culturalmente sensibles. Casos en México, Brasil y Chile demuestran que sin gobernanza inclusiva la Economía Azul puede marginar a pescadores artesanales (Jentoft et al., 2022).

Este concepto de Justicia Azul está basado en las Directrices Voluntarias de la FAO para la pesca en pequeña escala (FAO, 2015) y opera en sintonía con la propuesta de la FAO de una “transformación azul” que no deje atrás a las comunidades, integrando derechos humanos y sostenibilidad. (FAO, 2024).

Ante los desafíos críticos que plantea el Antropoceno, la antropología marítima, en consecuencia, debe, ser capaz de generar propuestas que equilibren las aspiraciones de conservación, con las de justicia y futuro para los pescadores artesanales. Por ello, se promueve una antropología aplicada que aspire a trascender la documentación de prácticas para llegar a incidir en políticas públicas, reconociendo diversidad cultural y resiliencia frente al cambio global (Velázquez Durán & Ruiz de Oña, 2022; De la Cruz Modino, 2024, Gómez, 2025).

Descendemos ahora a las pesquerías marinas de pequeña escala o artesanales en Ecuador. Aquí podemos encontrar publicaciones articuladas en torno a cuatro ejes principales. Un primer eje es el de la gobernanza, entendida como el conjunto de reglas, procesos y relaciones entre actores estatales, científicos, comunitarios y privados que ordenan el acceso, uso y control de los recursos pesqueros. En esta línea resulta interesante la propuesta de tránsito hacia una gobernanza policéntrica en la que se reconocen múltiples centros de decisión coordinados en distintos niveles y sectores, capaz de aumentar la adaptabilidad en contextos complejos. Aquí se incluye el comanejo en tanto que arreglos en los que las comunidades de pescadores y la autoridad pública comparten decisiones operativas y estratégicas como, por ejemplo, el establecimiento de cuotas o las zonas y artes permitidos (Cáceres et al., 2022; Cáceres et al., 2023; Barragán et al., 2015).

Desarrollo sostenible y resiliencia socio-ecológica sería el segundo eje transversal, donde se incluyen obras relacionadas con la compatibilización de objetivos de conservación, bienestar y viabilidad económica: Dentro de este eje encontramos problemáticas relacionadas con la contaminación plástica (Llerena et al., 2025) y la reconfiguración de cadenas de valor y seguridad alimentaria en crisis (Castrejón et al., 2024; Viteri et al., 2022). También se incluyen publicaciones sobre los impactos en las pesquerías del El Niño-Southern Oscillation (ENSO) y las respuestas creativas de las comunidades pesqueras (Castrejó et al., 2024; Viña, 2023).

Un tercer eje transversal es el relacionado con artes de pesca y desempeño de las pesquerías. Encontramos publicaciones que comparan modalidades y eficiencia en pelágicos y demersales, discutiendo efectos sobre composición de captura, selectividad y cumplimiento (MartínezOrtiz et al., 2015; Viña & SantanaMero, 2023; RomeroCaicedo et al., 2025; Castrejón & Defeo, 2024). También pueden ser incluidos los estudios que abordan controversias sobre el uso del palangre y el cumplimiento de limitaciones establecidas dentro de áreas protegidas como la emblemática Reserva Marina de Galápagos (Castrejón & Defeo, 2024; RomeroCaicedo et al., 2025). Asimismo, con aspectos sobre parámetros de las especies acuáticas, como los tamaños de captura, para sostener decisiones de manejo en clave de sostenibilidad (MendozaNieto et al., 2023; MartínezOrtiz et al., 2015).

Por último, podemos esbozar un cuarto eje específico de antropología marítima con estudios que abordan dinámicas territoriales, respuestas ante situaciones de extrema vulnerabilidad como la pandemia, relaciones multiespecie y patrimonios bioculturales (Represa y Viña, 2022a y Represa y Viña, 2022b; Viña, 2025). En su contribución más reciente, Viña (2025) analiza las relaciones de necesidad mutua entre la pesca industrial y la artesanal en paisajes marinos degradados, mostrando la posición ambivalente de los pescadores artesanales ante la pesca industrial. Una relación que describe tanto de necesidad económica como de incomodidad ante la captura de hembras grávidas, que el autor propone considerar como captura incidental sujeta a protección.

Con estos antecedentes, este trabajo pretende analizar las intererelaciones de los pescadores artesanales ecuatorianos con humanos y no humanos en el Pacífico Sur-Oriental. Para ello, tras una caracterización del sector pesquero artesanal, se plantean dos secciones dedicadas a las relaciones o ensamblajes de carácter territorial, y socio-económicos en el que se abordan aspectos relacionados con la cadena de valor y el bienestar en las comunidades pesqueras. Antes de profundizar en ellas, pasaremos a detallar los lineamientos metodológicos.

## 2. METODOLOGÍA.

El presente estudio se basa en un trabajo de campo realizado en la región costera de Ecuador, tanto continental como insular. Desde 2015 se han efectuado diversas salidas a lo largo de la costa ecuatoriana, concentrándose en su franja central. Concretamente en las comunidades pesqueras de la provincia de Manabí, donde se localiza el mayor número de pescadores artesanales del país. Dentro de esta provincia, la investigación se centró en los cantones Jaramijó, Manta y Puerto López.

Se ha adoptado una metodología cualitativa sustentada en la aplicación de técnicas etnográficas, tales como la observación participante, la identificación de informantes clave y la realización de entrevistas abiertas y semi-estructuradas, orientadas a temas relacionados con la sostenibilidad, las cadenas de valor, la convivencia y las dinámicas del sector pesquero.

Para garantizar la diversidad de perspectivas, se incluyeron hombres y mujeres de distintas edades, seleccionados mediante muestreo en cadena o “bola de nieve”. Los criterios de inclusión consideraron la experiencia en el desempeño del oficio pesquero, la vinculación con la cadena productiva o con el sector pesquero artesanal desde el ámbito público y privado.

Asimismo, se llevaron a cabo cinco grupos focales en diferentes caletas en los que participaron pescadores, sus familias y otros miembros de las comunidades. A estas actividades se sumaron dos talleres realizados en la ciudad de Manta entre noviembre y diciembre de 2024. Asistieron aproximadamente 40 pescadores artesanales de los cantones Manta y Jaramijó, líderes pesqueros locales y nacionales (Federación Nacional de Cooperativas de Pescadores Artesanales del Ecuador, FENACOPEC), junto con representantes de los sectores público y privado.

El trabajo de campo se complementó con una revisión de literatura especializada sobre pesca artesanal en Ecuador, tanto continental como insular, que permitió identificar los principales temas objeto de estudio. Además, se consultaron informes técnicos y se obtuvieron datos oficiales sobre el sector pesquero artesanal, tras un prolongado proceso burocrático pues esta información no está disponible de manera directa al público.

## 3. LA PESCA ARTESANAL EN ECUADOR.

La República del Ecuador es un país de extensión moderada con poco más de 18 millones de habitantes, pero destaca por su notable biodiversidad terrestre y acuática, tanto continental como insular: archipiélago de las Islas Galápagos (Figura 1). Su extenso perfil costero se prolonga a lo largo de 2.237 kms. jalones de pequeños asentamientos pesqueros, caletas y puertos en los casos de mayor volumen de desembarque (Herrera et al., 2007).



Figura 1. Mapa de la República del Ecuador. Ubicación general y detalle de las 4 regiones naturales: Amazónica u Oriente (verde), Interandina o Sierra (morado), Litoral o Costa (naranja) e Insular o Galápagos (azul). En el cuadro inferior dcho. se indican las cabeceras de los cantones de la provincia de Manabí donde se ha centrado el trabajo de campo. Fuente: Carlos Velasco y Fernando Represa.

Cientos de caletas pesqueras, por tanto, son bañadas por las aguas del Océano Pacífico, ofreciendo a sus pobladores una inmensa despensa biológica. Técnicamente se la denomina Frente Ecuatorial, siendo el resultado de la transición entre las aguas tropicales cálidas procedentes del norte y las frías subtropicales de la corriente de Humboldt provenientes del sur. Se han identificado hasta 1859 especies marinas de las que más de 400 son explotadas comercialmente (Correa, 1993; Cruz et al., 2003).

Diversidad biológica y cultural van de la mano en Ecuador. Así, cabe indicar que se ha documentado presencia humana en la franja costera desde hace más de 5000 años. Las culturas nativas encontraron en el mar un destacado recurso para su alimentación y desarrollo gracias a la captura, procesamiento y comercialización de especies como un molusco bivalvo (*Spondylus princeps* y *Spondylus calcifer*) cuya concha tuvo un alto valor sagrado en casi todo el continente americano (Marcos, 2005; McEwan y Espinoza, 2008). Por tanto, en la región costera conviven con la mayoría mestiza aquellas poblaciones herederas de los pueblos originarios, junto a las afrodescendientes llegadas con la colonización al norte del país, provincia de Esmeraldas.

A pesar de que las poblaciones originarias costeras destacaron por su experticia como navegantes, pescadores y comerciantes, sin embargo, hasta la fecha no se han encontrado evidencias arqueológicas en la región insular, siendo el archipiélago de las Islas Galápagos el único territorio poblado

recientemente. Aquí la pesca presenta unos perfiles particulares pues solo se permite la artesanal y, además, sometida a limitaciones y prohibiciones pues todo el contorno marino se encuentra protegido por la Reserva Marina de Galápagos (1985) y una reciente ampliación: la Reserva Marina Hermandad (2024).

### **3.1 El sector pesquero artesanal.**

La extraordinaria biomasa acuática en este vasto territorio oceánico se encuentra sometida a una considerable presión pesquera tanto dentro de la Zona Económica Exclusiva de Ecuador (ZEE) como fuera, en las aguas profundas limítrofes, donde operan habitualmente enormes buques pertenecientes a flotas pesqueras industriales de larga distancia (ChinacalleMartínez et al., 2024).

A nivel nacional se ha ido consolidando un destacado sector productivo: el pesquero. Este sector está conformado por dos modalidades: artesanal e industrial. La primera da continuidad a la herencia de los pueblos originarios, mientras que la segunda es consecuencia de la llegada recurrente de extranjeros durante el siglo XX que ha situado al país entre los principales productores y exportadores del mundo (FAO, 2024).

En lo que respecta a la pesca artesanal, y teniendo en cuenta sus antecedentes históricos, no debería extrañar su amplia distribución territorial. Adaptándose a todo tipo de ecosistemas, el paisaje pesquero artesanal se prolonga desde el área intermareal (playas y manglares) donde numerosos mariscadores recolectan cangrejos, ostras o conchas, hacia la zona marino-costera donde se captura una amplia variedad de peces pelágicos y demersales, llegando incluso a la oceánica en la que se persiguen peces pelágicos grandes como los atunes.

La actividad pesquera artesanal es básica para la soberanía alimentaria y las economías locales. Es difícil obtener cifras sobre el censo pesquero, pero según el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (UNDP, por sus siglas en inglés) en 2020 se estimaba que unas 60 000 personas trabajaban directamente en esta actividad, respaldadas por cerca de 15 500 embarcaciones menores, mostrando hasta ese momento una dinámica estable (UNDP, 2020).

La pesca artesanal constituye un componente esencial para la soberanía alimentaria y el sustento económico de las comunidades costeras en Ecuador. Si bien la obtención de cifras consolidadas a nivel nacional resulta compleja, existen estimaciones y censos parciales que permiten caracterizar su importancia. Según el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, en el año 2020 se calculaba que aproximadamente 60 000 personas trabajaban directamente en esta actividad, respaldadas por cerca de 15 500 embarcaciones menores, mostrando una dinámica estable en comparación con la década anterior (UNDP, 2020). Complementariamente, el Censo Pesquero realizado por el Viceministerio de Acuacultura y Pesca (VMAP) en 2013 registró 59 616 pescadores artesanales, con la siguiente distribución provincial: Manabí (31,2 %), Esmeraldas (24,8 %), Guayas (18 %), Santa Elena

(12,9 %), El Oro (8,9 %) y Los Ríos (4,1 %) (VMAP, 2013).

En la mayoría de los aproximadamente 138 puntos pesqueros se realiza el desembarque a pie de playa pues solo hay operativos 8 puertos pesqueros artesanales (Figura 2)<sup>1</sup> Conocer cifras reales de capturas desembarcadas es difícil pues la pesca artesanal todavía presenta un alto grado de informalidad en algunos aspectos como este. Aunque se han logrado avances considerables, se estima que el desembarque controlado alcanzaría un 60% del volumen total. De hecho, la información sobre el volumen de capturas artesanales en Ecuador es fragmentaria, debido a la falta de estadísticas nacionales consolidadas. En base a reportes de la FAO, podría afirmarse que la pesca artesanal ecuatoriana suele estar en rangos de decenas de miles de toneladas anuales. Por ejemplo, MartínezOrtiz et al. (2015) reportaron un promedio de 27 000 toneladas/año para grandes pelágicos en puertos artesanales entre 2008 y 2012.

REGISTRO UNICO DE EMBARCACIONES PESQUERAS ARTESANALES A NIVEL NACIONAL	
PROVINCIA	CANTIDAD
EL ORO	2036
ESMERALDAS	2474
GUAYAS	1918
LOS RIOS	29
MANABI	6936
ORELLANA	1
SANTA ELENA	2119
SANTO DOMINGO DE LOS TSÁCHILAS	1
<b>Total</b>	<b>15514</b>

Tabla 1. Registro de embarcaciones pesqueras artesanales a nivel nacional. Fuente: Ministerio de Producción, Comercio Exterior y Pesca (2021).

1. Hace varios años se suspendió la implementación que estaba realizando el Gobierno de una Red de instalaciones pesqueras artesanales (puertos y facilidades pesqueras) que contemplaba áreas de servicio para las embarcaciones, la pesca, la provisión de combustible y de hielo.

DESCRIPCIÓN	PROVINCIA	CANTÓN	AÑO DE INAUGURACIÓN / OBSERVACIONES
PPA SAN MATEO	Manabí	Manta	2016
PPA JARAMIJÓ	Manabí	Jaramijó	2015
PPA ANCONCITO	Santa Elena	Salinas	2014
PPA ESMERALDAS	Esmeraldas	Esmeraldas	2016
FPA SANTA ROSA	Santa Elena	Salinas	2014
FPA BAJO ALTO	El Oro	El Guabo	2015
FPA COJIMÍES	Manabí	Pedernales	2018
FPA SAN JOSÉ DE CHAMANGA	Esmeraldas	Muisne	2021
FPA PUERTO LÓPEZ	Manabí	Puerto López	Construcción paralizada
FPA ARENALES DE CRUCITA	Manabí	Portoviejo	Construcción paralizada

Tabla 2. Puertos pesqueros artesanales de Ecuador. Fuente: Ministerio de Producción, Comercio Exterior y Pesca, (2021, actualizado a 2025).

Pasando al detalle de la flota pesquera artesanal, y conforme a los datos proporcionados por el Ministerio de Producción, Comercio Exterior y Pesca, a nivel nacional hay 15.514 embarcaciones artesanales de las que casi la mitad se localizan en la provincia de Manabí (Figura 3). Sin entrar en el desglose de las 15 categorías reconocidas en el Registro Nacional de Embarcaciones Artesanales - donde encontramos desde pequeños bongos de madera hasta barcos construidos en acero naval -, podemos señalar que predominan las lanchas construidas en fibra de vidrio con una eslora promedio de unos 8 metros y un motor fueraborda de 45HP/75HP (el más habitual)/110HP, cuya bodega de almacenamiento es pequeña y sin aislamiento térmico.

Junto a las "fibras" destacan unos 150 barcos palangreros (nodriza) y un reducido número, pero interesante según veremos más adelante, de barcos cañeros (7), elaborados en fibra de vidrio/madera que utilizan cañas para pescar túnidos. Solo uno de estos siete ha sido construido en acero naval el cual, además de las cañas utiliza una línea de mano con potera para la captura de calamares que, a pesar del gran potencial pesquero que tiene la presencia del molusco más grande del mundo: el calamar gigante (*Dosidicus gigas*), todavía no ha sido objeto de atención por los pescadores ecuatorianos, a diferencia de lo que sucede en las cercanas aguas de Perú.

En cuanto a las artes de pesca, los pescadores artesanales utilizan principalmente redes de enmallé y de fondo o trasmallo para capturar demersales, así como el palangre o espinel, tanto de superficie como de fondo para la captura de pelágicos. Asimismo, usan artes de pesca activas. Por ejemplo, el arpón para la captura de crustáceos y moluscos, tal como hacen los pescadores-buzo (a pulmón y con compresor).

Adicionalmente, destacar la pervivencia de artes tradicionales como la atarraya o pequeña red circular individual que se lanza a pie de playa para capturar peces pequeños, así como el "chinchorro de playa" (red de tiro) considerada una de las artes pesqueras identitarias de las poblaciones costeras pero criticada desde el punto vista biológico por su alto porcentaje de pesca incidental y de descarte. (Fotos 1 y 2).



Imagen 1. Pescadores de Jaramijó operando con el tradicional “chinchorro de playa” (2016). Fuente: Elaboración propia.



Imagen 2. Pescador usando una atarraya en la playa de la ciudad de Manta (2024). Fuente: Elaboración propia.

Estas dos últimas artes pesqueras son culturalmente interesantes, pero residuales frente a las predominantes como el palangre, que en los últimos años ha ido adquiriendo una creciente importancia. Esta modalidad es practicada por embarcaciones con diferente capacidad de captura. Por una parte, las de fibra de vidrio, donde encontramos una peculiar asociación de varias “fibras”, denominada popularmente “pata-pata”, que salen a faenar durante 2 o 3 días dentro de la ZEE de Ecuador.

Por otra parte, se encuentran los barcos palangreros y, sobre todo, los barcos nodriza, que operan en aguas oceánicas de 15 a 23 días acompañados de varias “fibras” que utilizan el barco para almacenar las capturas. En este caso nos encontramos con tripulaciones numerosas pues los barcos nodriza acogen de 7 a 12 miembros, más los tres pescadores que suelen llevar cada una de las “fibras”. Esta es una modalidad pesquera más moderna en la que existe una fuerte integración entre armadores, pescadores, plantas de procesamiento y transporte, con una proyección hacia las exportaciones.

Está muy próxima, por tanto, a la pesca industrial hasta el punto de que la única diferencia que legalmente separa a los barcos nodriza industriales de los artesanales es la presencia y uso de equipos mecanizados. A lo largo del trabajo de campo hemos observado se está convirtiendo en una alternativa atractiva para los artesanales, especialmente de las caletas rurales, ante la imposibilidad de seguir con sus desplazamientos habituales debido a las operaciones ilícitas.

### **3.2 Pescadores artesanales e industriales.**

Debido a los cambios del contexto, las diferencias entre la pesca artesanal e industrial se han ido atemperando en algunos aspectos fundamentales como el propósito. En este sentido, la vigente Ley Orgánica para el Desarrollo de la Acuicultura y Pesca, de 21 de abril de 2020 (LOAP), ha incorporado algunas novedades importantes. Entre ellas, una nueva clasificación de las categorías pesqueras: industrial, artesanal y de subsistencia, en la que se establece un nuevo perfil más orientado al mercado para la artesanal. Esto la acerca a la industrial y la aleja de su identificación con actividades de subsistencia. De este modo, mientras que la industrial sigue caracterizándose por el empleo de sistemas mecanizados, ahora ya no se exige que la artesanal sea realizada exclusivamente de forma manual sino “predominantemente de forma manual”. Y por otra parte, la comercialización pasa a ser el criterio básico de diferenciación con la de subsistencia.

Por tanto, encontramos que, por una parte, la pesca industrial desde sus recientes inicios en el siglo XX se ha desarrollado dentro plenamente de la globalización capitalista enfocándose hacia los mercados internacionales. Mientras que, por su parte, la pesca artesanal nos remite a una tradición con profundas raíces que ha ido alejándose de la satisfacción de las necesidades de subsistencia para acercarse a los imperativos del mercado. Un enfoque más comercial y una tecnología más avanzada dibujan su nuevo perfil en tiempos de cambio.

En términos generales, podemos afirmar que actualmente se encuentra orientada principalmente hacia el mercado nacional. Atesora un amplio número de artes o técnicas, que pueden ir desde la recolección a mano de mariscos a pie de playa hasta la utilización de embarcaciones motorizadas para realizar operaciones costeras y oceánicas. Además, presenta un fuerte componente familiar y comunitario, tal como señala la LOAP (artículo 7-42):

Actividad de pesca y recolección que se realiza de manera individual, autónoma o colectiva, por hombres o mujeres, grupos familiares o asentadas en comunidades costeras, ribereñas y en aguas interiores e insulares, realizada predominantemente de forma manual, para mejorar su calidad de vida y aporte a la soberanía alimentaria, con o sin el empleo de una embarcación artesanal.

A la luz de nuestro trabajo de campo podemos afirmar que los pescadores artesanales, efectivamente, están avanzado hacia una conciencia de sector productivo que compite desigualmente con los industriales por unos recursos cada vez más escasos. Además, se evidencia un constante conflicto entre una mentalidad de subsistencia y otra más capitalista que busca obtener una rentabilidad para asegurar y mejorar su modo de vida.

#### **4. ENSAMBLAJES RELACIONALES EN LAS PESQUERÍAS ARTESANALES.**

En un mundo cada vez más complejo e interconectado, el pescador artesanal ecuatoriano enfrenta múltiples desafíos en los que aparecen entrelazados aspectos ambientales y biológicos con otros de carácter económico, social y cultural. Podríamos decir que se encuentran en el medio de una disputa ontológica y política entre racionalidades y epistemologías de la naturaleza. En base al trabajo de campo realizado podemos sistematizarlos en dos grandes frentes o ensamblajes: territoriales y socioeconómicos.

##### **4.1. Ensamblajes territoriales: actores y prácticas.**

###### **4.1.1 Resiliencia socio-ecológica.**

Los pescadores artesanales se desenvuelven actualmente en un medio donde es cada vez más urgente alcanzar una ordenación pesquera eficaz a nivel local y global. Es preciso regular el esfuerzo pesquero y la sobreexplotación de especies comerciales, perseguir la pesca ilegal, no declarada y no reglamentada (INDR, por sus siglas en inglés) (FAO, 1999), garantizar el cumplimiento del Código de Conducta para una Pesca Responsable, aprobado por la FAO en 1995 y superar el retraso, incluso retrocesos, en el cumplimiento de las metas de los Objetivos de Desarrollo Sostenible relacionadas con la pesca (FAO, 2024).

En lo que respecta a Ecuador, se han dado pasos importantes a nivel institucional en la línea defendida por la FAO pues la LOAP (2020) pasa a contemplar en el sistema jurídico ecuatoriano las mencionadas Directrices para controlar y sancionar la pesca INDR en tanto que “una de las mayores amenazas a la explotación sostenible de los recursos hidrobiológicos y a

la biodiversidad marina". Es interesante señalar, asimismo, que la LOAP incorpora, entre sus principios orientadores, el del «Enfoque Ecosistémico Pesquero (EEP)» que se define como: una nueva dirección para la gestión pesquera que implica "considerar no solo al recurso explotado sino también al ecosistema, incluyendo las interdependencias ecológicas entre especies y su relación con el ambiente, y a los aspectos socioeconómicos vinculados con dicha actividad" (Artículo 4-g). Este enfoque ecosistémico y holístico implica la importancia de vincular la sostenibilidad no solo a los aspectos ambientales, sino también económicos, sociales y culturales en los emergentes escenarios globales-locales (Suárez de Vivero et al., 2008; Béné et al., 2015; Cicin-Sain, 2015; Crespo y Jiménez, 2021)

Pasando a nuestras observaciones de campo. En las prácticas pesqueras comienza a verse una mayor preocupación por el cuidado del mar y sus recursos. Al menos en algunos colectivos como la Asociación de pescadores-buzo de Salango (Puerto López, Manabí) que promueve entre sus miembros la realización de una pesca responsable, así como mingas periódicas para limpiar la basura que se acumula regularmente en el arrecife de coral existente junto a sus playas debido a la numerosa concurrencia de turistas.

La vulnerabilidad de los pescadores artesanales en cuanto a la sostenibilidad del recurso marino es grande pues no solo depende de regulaciones internas como el número de pescadores autorizados sino también, y en gran medida, de otros actores con una capacidad de captura mucho más elevada y de factores que escapan a su control como el cambio climático.

Por otra parte, el descenso del recurso pesquero les está llevando al considerable incremento de capturas de otras especies como es el caso de los tiburones. Están permitidas como pesca incidental en el Ecuador continental,<sup>2</sup> pero están pasando en la práctica de incidental a objetivo pues –según afirman– no se pueden permitir regresar a casa con las manos y los bolsillos vacíos.

Los costes de la salida al mar, cada vez son mayores porque tienen que ir más lejos, los créditos pendientes y la subsistencia de su familia no les permiten volver sin nada. Esta situación respecto a la captura de tiburones se arrastra desde hace años, tal como puede deducirse del histórico de informes de desembarque de tiburones<sup>3</sup>.

2. El Decreto presidencial 486, de 23 de julio de 2007, permitió la pesca incidental del recurso tiburón, su comercialización y exportación en el Ecuador continental, salvo en el caso de una serie de especies protegidas por la Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres (CITES).

3. Ya en un reporte biológico de hace varios años (Esteban Elias y Manuel Diaz 2019) se reflejaba un alto desembarque de tiburones, estimado en 401,7 toneladas, principalmente en el puerto de Manta, procedente en su mayor parte de los desembarques de la flota pesquera artesanal que dirige su esfuerzo a los peces pelágicos grandes utilizando como arte de pesca el palangre de superficie.

En los últimos años se ha agudizado hasta el punto de que a comienzos de 2024 la Convención sobre el Comercio Internacional de Especies Amenazadas de Fauna y Flora Silvestres (CITES), decidió la suspensión de las exportaciones de tiburones (y de rayas) procedentes de Ecuador, al considerar que debe controlarse el comercio de algunas especies de tiburones para evitar que lleguen a estar en peligro de extinción.

A pesar de ello, y por las razones de necesidad mencionadas no parecen probables cambios a corto plazo y más bien el lucrativo comercio internacional de aletas de tiburón (fundamentalmente dirigido a los mercados asiáticos) está pasando a la clandestinidad.

#### **4.1.2 (Des) encuentros con operadores públicos y privados.**

En este ámbito de los territorios pesqueros, encontramos desplazamientos entre la formalidad y la informalidad resultantes, de la ligereza o la rigidez (sin medidas compensatorias) en la aplicación de las normativas. El primero de los términos no lleva a la frecuencia e impunidad de las intromisiones de los pescadores industriales en las primeras 8 millas reservadas legalmente a los artesanales. En las conversaciones con los pescadores artesanales esta es una de sus quejas recurrentes,

En cuanto al otro término, la rigidez, nos lleva a la percepción de los pescadores respecto a la proliferación de Áreas Marinas Protegidas (AMP) dentro del Sistema Nacional de Áreas Protegidas del Ecuador. Se han consolidado tanto en la región continental como en la insular, promoviendo la conservación de la biodiversidad y regulando la pesca artesanal. En la costa continental, destacan: el Parque Nacional Machalilla (Manabí, 1979), que incluye un componente marino de gran relevancia; la Reserva Marina Cantagallo–Machalilla (Manabí, 2015), la Reserva Marina Galera–San Francisco (Esmeraldas, 2008), la Reserva de Producción Faunística Marino–Costera Puntilla de Santa Elena (Santa Elena, 2008), y la Reserva Marina El Pelado (Santa Elena, 2012). En el ámbito insular, la emblemática Reserva Marina de Galápagos (1998) constituye una de las mayores del mundo, con casi 198 000 km<sup>2</sup> protegidos, y fue ampliada en 2022 mediante la creación de la Reserva Marina Hermandad, que añadió 60 000 km<sup>2</sup> para fortalecer la conectividad ecológica y la protección de corredores marinos.

Paradójicamente, las aspiraciones conservacionistas se vuelven en contra de los principales beneficiarios de una mayor abundancia de especies marinas pues se ven forzados a desplazarse cada vez más lejos. Esto encarece sustancialmente la salida o la vuelve muy arriesgada como relatan los pescadores de Pueblo Nuevo (Puerto López) pues sus embarcaciones y motores no resisten alejarse en exceso de la orilla.

En este sentido, Rubén Baque, líder pesquero de la zona donde se extienden el Parque Nacional Machalilla y la Reserva Marina Machalilla–Cantagallo, insiste en la necesidad de contar con ellos en la elaboración y ejecución de planes de co-manejo participativos que permitan conciliar su actividad con las prioridades de conservación.

En nuestra investigación realizada en las Islas Galápagos se evidenciaron tensiones con las flotas industriales y con las autoridades del Área Natural Protegida (ANP) que rodea todo el archipiélago. Su existencia implica fuertes limitaciones en cuanto a las artes permitidas y las prácticas pesqueras. Sin embargo, observamos que su creación no solo ayudó a contener la sobreexplotación sino también a “moldear” mediante múltiples actividades participativas, la actitud de los pescadores hacia la conservación de las especies marinas, y particularmente, las amenazadas de extinción.

En cuanto a las flotas industriales, los pescadores manifiestan su recelo tanto respecto a la nacional como, sobre todo, hacia las internacionales, que consideran les afectan negativamente por su excesiva capacidad de captura y las incursiones dentro de la ZEE-insular.

Los retos para la conservación del sistema socio-ecológico de Galápagos son grandes, tal como reflejan las publicaciones especializadas, que proponen profundizar en modelos de co-gestión y gobernanza participativa, así como en el control de las artes de pesca empleadas (Barragán Paladines y Chuenpagdee, 2015; Cáceres et al., 2022; Castrejón y Defeo, 2023; Cáceres et al., 2023; Romero-Caicedo et al., 2025).

#### **4.1.3. Los nuevos actores de la economía ilícita.**

Se viven tiempos difíciles para todos y, especialmente en las comunidades pesqueras donde los índices de pobreza son elevados, el nivel educativo a duras penas alcanza la educación primaria, presentando, además, marcadas asimetrías y segmentaciones socioeconómicas (Represa Pérez, 2021). A este panorama se suma la creciente inseguridad que se ha convertido en la prioridad más dramática debido al grado insospechado de残酷 alcanzado.

En los últimos años han proliferado piratas que despojan a los pescadores de todos sus enseres, incluso la propia vida en los casos más graves. Aunque el robo de los motores en las caletas no es un problema reciente, en los últimos años se ha incrementado considerablemente dejando tras de sí un «cementerio de embarcaciones», según lamentan los líderes pesqueros.

No son pocos los pescadores que han sufrido más de un robo de su motor fueraborda dejándoles finalmente sin posibilidad de salir a pescar y, por tanto, de pagar el crédito contraído con alguna entidad financiera para pagar ese segundo motor o incluso también el primero. Estos robos de motores alimentan un círculo perverso en la medida que pueden llegar a iniciar y terminar en los propios pescadores. Es decir, tras la sustracción, a los motores se les cambia su número de identificación y se contacta a los pescadores para ofrecerles la recompra de su propio motor.

Sin embargo, los casos más duros se están viviendo en el mar, donde son asaltados a punta de fusil y disparados en caso de resistirse. Desgraciadamente, la costa ecuatoriana ha pasado a estar controlada por bandas dedicadas al comercio ilícito de estupefacientes, con ramificaciones internacionales,

que han ido ampliando sus operaciones hacia la extorsión y robo de los pescadores. Son varias las bandas y cada una impone su propia “vacuna” o cobro de una cantidad para no agredirles.

Ante esta situación, los pescadores están buscando estrategias no violentas para defenderse. Por ejemplo, no trabajar de noche para no ser delatados por la luz que llevan para atraer a las especies objetivo. También la compra de motores más grandes no tanto por una cuestión de velocidad sino porque no son los deseados por las bandas para sus lanchas rápidas. Así me comentaban recientemente en una reunión con miembros de una cooperativa pesquera de San Mateo (Manta).

Por último, los propios pescadores se han visto involucrados, en ocasiones contra su voluntad, en el tráfico ilícito. La tentación es fuerte teniendo en cuenta la precarización del oficio y las jugosas cantidades que reciben por cada operación ilegal. Según se comenta en las caletas, mientras que una buena salida al mar puede llegar a generar unos 5.000 USD, por cada salida “de las otras” pueden percibir como mínimo 35.000 USD.

A la rentabilidad de estas operaciones hay que añadir otras consideraciones como la falta de expectativas entre los más jóvenes y el bajo esfuerzo requerido que contrasta con el “prestigio” de formar parte de una banda y la elevada capacidad de compra, especialmente teléfonos, pantallas de televisión y vehículos de alta gama. Estas aspiraciones, por otra parte, parecen coincidir con las generales de una sociedad orientada por valores materiales y consumistas.

En este sentido, Marta, una de las pocas mujeres pescadoras de Manabí, que sale a la mar cotidianamente con su “fibra”, recuerda con dolor la detención de su hijo hace varios años frente a las costas de México, cuando los guardacostas encontraron en su barco pesquero un alijo de cocaína. Según nos confiesa, lo que más le pesa de aquella amarga experiencia no solo es la incertidumbre de no saber nada de su hijo durante semanas sino, sobre todo, pensar que ella misma promovió en su hijo la necesidad de tener más dinero para elevar su bienestar material.

## **4.2 Ensamblajes socioeconómicos: cadena de valor y bienestar.**

En una publicación reciente, Diestre et al. (2024) desarrollan el concepto de maritorio para enfatizar que no hay una división rígida entre tierra y mar, sino más bien continuidades entre los ámbitos sociales, culturales y ecológicos. En este sentido, junto a los desafíos relacionados con el territorio y las territorialidades los pescadores artesanales arrastran históricamente un frente relacionado con aspectos productivos y de carácter sociocultural que pasaremos a desarrollar ahora.

### **4.2.1 Relaciones productivas y cadena de valor.**

El cambio climático y la globalización generan transformaciones profundas no solo en las prácticas pesqueras sino también en las cadenas de

valor (Nyiarung et al., 2023; Frawley et al., 2024). En este sentido, recientes investigaciones muestran que en comunidades costeras de América Latina y el Caribe, la variabilidad climática y la integración en mercados globales han impulsado cambios en la comercialización y una mayor dependencia de intermediarios y exportadores, lo que reduce márgenes para pescadores artesanales y aumenta la vulnerabilidad ante fluctuaciones de precios internacionales (Frawley et al. 2024). Además, la FAO (2022) advierte que las cadenas de valor acuáticas enfrentan barreras como tarifas escalonadas y requisitos sanitarios complejos, que limitan la posibilidad de agregar valor localmente y consolidar empleo en países en desarrollo.

Así pues, la resiliencia no depende solo de la sostenibilidad ecológica, sino también de la capacidad de rediseñar cadenas de valor más inclusivas, transparentes y adaptadas a contextos de cambio global. En el caso de la pesca artesanal ecuatoriana, pueden identificarse debilidades en la cadena de valor desde sus etapas iniciales pero, sobre todo, en las finales. Aquí es donde se presentan los mayores problemas relacionados con la transformación y venta de su producto con valor agregado.

Debido al incremento de los requerimientos para garantizar las condiciones adecuadas de los productos alimenticios, necesitan mejorar sustancialmente en la trazabilidad. Es decir, garantizar la calidad del pescado desde el origen hasta el consumidor final. En conexión con esto deben mejorar en aspectos como la adecuación de las embarcaciones (con sistema de hielo, desaladora o tecnología satelital) y el acceso a recursos públicos ya existentes pero que está desaprovechados. Por ejemplo, los locales vacíos en los puertos pesqueros artesanales donde podrían instalarse cámaras frigoríficas, transformar y vender su producto e incluso habilitar una oficina para gestionar ventas nacionales e internacionales a un precio razonable. Generalmente insisten en su debilidad en este último eslabón, afirmando que deben asumir los bajos precios de venta establecidos por intermediarios y dueños de fábricas. Entre otras razones, debido a la ausencia de cámaras frigoríficas que les obliga a dar una rápida salida al producto.

Para avanzar en todos los aspectos relacionados con la cadena de valor y cumplir sus expectativas de mejorar la inserción en los mercados nacionales e incluso internacionales, deben encarar el reto de fortalecer el tejido organizativo existente: asociaciones, cooperativas y federaciones, desde el que impulsar alianzas estratégicas público-privadas a diferente escala.

Y en este sentido, teniendo en cuenta el nuevo contexto global en el que se desenvuelven prácticas locales como la pesca artesanal, se ha ido consolidando un instrumento internacional que podría ser de gran utilidad para canalizar algunos avances en el sector pesquero artesanal. Nos referimos a las certificaciones internacionales de comercio justo (*fair trade*, por su nomenclatura en inglés) que pueden contribuir a mejorar aspectos importantes de la cadena de valor, como son los relativos a la transparencia y manejo responsable, e inciden en un punto vital para los pescadores como es conseguir un precio justo.

De hecho, el sistema de certificación de productos de comercio justo busca en el ámbito de la pesca garantizar que tanto a los pescadores como a los trabajadores de la pesca se les pague un precio justo por sus capturas, así como también que sus condiciones laborales sean dignas y seguras, la igualdad de género, y que la pesca se realice de manera sostenible. En este campo hay que destacar la existencia de precedentes tanto en la región como propiamente en Ecuador, pues la primera certificación de comercio justo en el ámbito de la pesca de captura artesanal tuvo lugar en aguas chilenas en 2014 a cargo de Fair Trade USA (FTUSA) que diseñó una “Norma de Pesca de Captura” para ayudar a las pesquerías de pequeña escala a demostrar que están empleando buenas prácticas.<sup>4</sup>

En lo que se refiere a nuestro país, tras 12 años siguiendo un riguroso proceso la Asociación Cañeros de Manta logró en 2020 la Certificación Fair Trade, que garantiza al consumidor el cumplimiento de estándares económicos, sociales y ambientales, acreditándola como una pesquería sostenible y comercialmente responsable. En el trasfondo operativo que hizo posible este logro encontramos una alianza estratégica con agentes internacionales que dieron el apoyo técnico y financiero necesario (Iniciativa Pesquerías Costeras<sup>5</sup> y la ONG Conservación Internacional-Ecuador) en estrecha colaboración con las autoridades nacionales de Pesca y de Ambiente.

Este reconocimiento presenta aspectos positivos como, por un lado, garantiza a los consumidores un producto de calidad y responsable con el cuidado de la biodiversidad marina. Además, dignifica la actividad pesquera artesanal mejorando las condiciones de vida del sector. Por otro lado, la certificación abre nuevas oportunidades para la comercialización del atún capturado con caña, fomentándose también el valor de los productos pesqueros ecuatorianos en los mercados internacionales (Fotos 3 y 4).

La pesquería de atún con caña es, por tanto, la primera pesquería en Ecuador que adquiere una certificación internacional de comercio justo, estableciendo un precedente destacado que podría ser seguido por otras pesquerías artesanales teniendo en cuenta su orientación hacia objetivos de producción sostenible, trazabilidad y transparencia de las capturas.

En este sentido, es importante indicar que la certificación Fair Trade de la pesquería de atún con caña de los cañeros de Manta está generando efectos tangibles más allá de su valor simbólico. Según un comunicado de la FAO, este proceso ha fortalecido las prácticas sostenibles, asegurado la trazabilidad y mejorado las condiciones de vida de los pescadores, gracias a

4. El sistema de certificación de Comercio Justo-Fairtrade es independiente, riguroso y destaca por demostrar las mejores prácticas de certificación. La principal entidad certificadora es FLOCERT, que es un auditor independiente con sede en Alemania acreditada según la norma ISO 17065.

5. Iniciativa Pesquerías Costeras es un proyecto financiado por el Fondo para el Medio Ambiente Mundial a través del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)

la coordinación entre el Estado, ONG y sector privado (FAO, 2022). Además, medios como Atuna.com destacan que la certificación ha abierto espacios comerciales en mercados internacionales, permitiendo a los cañeros de Manta posicionarse como ejemplares de pesca artesanal responsable y sostenible (Atuna.com, 2024).



Imagen 3. Barco pesquero artesanal de atún con caña. Forma parte de la Asociación Cañeros de Manta, primera del sector artesanal ecuatoriano en recibir la Certificación de Comercio Justo (Fair Trade). Astillero de Manta (2024)). Fuente: Elaboración propia.



Imagen 4. Barco pesquero artesanal de atún con caña Muestra en su casco algunos mensajes alusivos a su compromiso biocultural. Astillero de Manta (2024). Fuente: Elaboración propia.

Sin embargo, también deben ser tenidas en cuenta las experiencias documentadas en recientes estudios sobre certificaciones Fair Trade implementadas en pesquerías de América Latina y el Caribe. Los pescadores en algunos casos no quedan satisfechos con los resultados porque no logran avances equivalentes a los ecológicos en sus condiciones económicas (Pérez-Ramírez et al., 2020). Así, por ejemplo, en el caso de la certificación del Marine Stewardship Council (MSC) para la pesquería de langosta roja en Baja California (Méjico), se fortaleció la gobernanza comunitaria, pero los beneficios laborales no fueron proporcionales a los ecológicos, debido a los altos costos de certificación y la débil estructura organizativa local. Por otra parte, en el caso de la certificación MSC para la merluza capturada artesanalmente en el Pacífico Sur de Chile, se confirmó que la certificación es viable para pesquerías artesanales de alto valor con gobernanza sólida (Pérez-Ramírez et al., 2016). Es preciso, por tanto, que la sostenibilidad ecológica forme parte de un compromiso integral con la justicia social (Navarrete-Forero et al., 2023; Pérez-Ramírez et al., 2020; Zamora y Piloso, 2024).

#### **4.2.2 Bienestar pesquero.**

Las relaciones entre humanos y no humanos que surgen de amplias alianzas estratégicas público-privadas pueden ser relevantes para mejorar el bienestar de los pescadores, pero en modo alguno reemplazan la necesidad de contar con el respaldo de instituciones públicas sólidas. Sin duda, a estas les corresponde proveer el acceso a un seguro social y servicios básicos relacionados con la salud y la educación, entre otros.

Así, dentro de los apoyos que suele demandar el colectivo se encuentran los relativos a la formación, tanto a nivel técnico como académico. Debe tenerse en cuenta que las capacitaciones técnicas habitualmente exigen como requisito previo poseer un nivel educativo que los pescadores no suelen tener dado que en muchos casos solo alcanzaron a completa la educación primaria. La formación no solo les permitiría mejorar su competencia profesional sino también incrementar su capacidad para reconocer y aprovechar las oportunidades que les presente el mercado. Por ejemplo, reconocer la potencialidad de algunas especies para su venta a restaurantes en lugar de venderlas a un precio bajo a las empresas industriales procesadoras de harina de pescado.

Otro aspecto fundamental a destacar es el papel de la mujer dentro del oficio, así como en la familia y la comunidad. Según datos recientes publicados por el Ministerio de Producción, Comercio Exterior e Inversiones del Ecuador, a nivel nacional ya existen más de 2 500 mujeres con permisos para ejercer la pesca artesanal, incluidas una red de 250 lideresas gremiales que representan a sus comunidades y defienden prácticas responsables y

conservación marina<sup>6</sup>. Estos datos nos permiten considerar su potencial para redefinir los modelos productivos costeros

En efecto, aunque las mujeres representan todavía una proporción minoritaria, su implicación está siendo fundamental para promover prácticas ambientales sostenibles, tal como se constata en estudios como el realizado en Puerto López, al sur de la provincia de Manabí (Zambrano de la Cruz, 2020). En otras caletas del norte de la provincia, como Canoa y Pedernales, las mujeres también han emergido como agentes clave en la cadena de valor pesquera. Un ejemplo es el proyecto ISOSPAM (Innovación y Sostenibilidad de la Pesca Artesanal en Manabí), implementado entre 2021 y 2024, que capacitó a más de 209 mujeres en gobernanza participativa, procesamiento con valor agregado y prácticas de economía circular<sup>7</sup>.

Aunque en el mar la mayoría todavía sean hombres, sin embargo, en la franja intermareal es frecuente encontrar a mujeres protagonizando actividades de recolección. Salvo en casos excepcionales como en la Isla Puná (Golfo de Guayaquil) encontramos que solamente los hombres se dedican a la recolección de conchas (Pacheco 2022). Esto contrasta con lo que sucede en el otro extremo del perfil costero, pues en la provincia de Esmeraldas – donde existe una fuerte presencia de poblaciones afrodescendientes - las mujeres desempeñan un destacado papel enfrentando la extracción de recursos naturales en condiciones de marginalización, convirtiéndose en activas defensoras de su territorio, fortaleciendo la cohesión familiar y comunitaria.

En este sentido, en un reciente estudio se constata que en Esmeraldas las mujeres no solo participan en la recolección y comercialización, sino que también lideran procesos de resiliencia socioambiental y gestión comunitaria, consolidando su protagonismo en la defensa de los recursos marinos y la equidad de género (Vélez Santana et al. 2024). Asimismo, Boudewijn et al. (2024) subrayan que las mujeres afroecuatorianas de Esmeraldas, pese a estar entre los grupos más marginados, se convierten en fuerzas activas de resistencia frente a los modelos extractivistas y la degradación ambiental, visibilizando sus conocimientos locales y su papel central en la defensa de sus territorios.

En tierra, las mujeres desempeñan múltiples tareas que van desde la logística diaria en las salidas al mar, pasando por el procesamiento o la transformación con valor agregado. En relación con esto último, uno de los funcionarios del Viceministerio de Pesca encargado de promover emprendimientos con valor agregado, nos resaltaba que más del 60%

6. Ministerio de Producción, Comercio Exterior, Inversiones y Pesca. (2023). Más de 2 500 mujeres ejercen pesca artesanal en Ecuador y se suman al trabajo en el Sector Marítimo. Recuperado de <https://www.produccion.gob.ec/mas-de-2500-mujeres-ejercen-pesca-artesanal-en-ecuador-y-se-suman-al-trabajo-en-el-sector-maritimo/>

7. Innovación y sostenibilidad de la pesca artesanal en Manabí (ISOSPAM). Universidad Politécnica Salesiana. Agencia Italiana de Cooperación para el Desarrollo. <https://www.ups.edu.ec/documents/20121/1906262/PERFIL+DE+PROYECTO+-+ISOSPAM++corto.pdf>

estaban protagonizados por mujeres. Lamentablemente al momento de culminar con la elaboración de su producto chocan con el obstáculo de la comercialización por lo que sería necesario apoyar el emprendimiento hasta su inserción real en el mercado. Así está tratándose de hacer ahora en Galápagos con el proyecto “”EmprendeMar”,<sup>8</sup> También a nivel insular, la experiencia del proyecto “Pescado Azul” en Isabela muestra avances en la comercialización liderada por mujeres, pero también limitaciones en la toma de decisiones y en la distribución equitativa del poder (Bustamante Velarde et al., 2024).

Adicionalmente, cabe resaltar que encontramos mayoritariamente mujeres al frente de los numerosos restaurantes repartidos a lo largo de la costa ecuatoriana. Suponen un aporte destacado para la economía familiar y, en ocasiones, el principal en la medida que el turismo está desplazando a la pesca como una fuente económica principal. Esta tendencia la estamos constatando en comunidades pesqueras grandes, como San Mateo (Manta) o Puerto López, y pequeñas como Liguiqui (Manta).

Pasando a la otra cara de la moneda, quizás sea en el ámbito doméstico donde todavía las mujeres enfrentan serias dificultades derivadas tanto de la violencia intrafamiliar como de la perpetuación de actitudes machistas, respecto a las cuales la mayora consideran que no se han conseguido superar por ninguna de las dos partes. Aquí llegamos a uno de los puntos probablemente más sensibles pues - como advierten las líderes pesqueras - en las comunidades persisten los salones donde acuden los hombres “para perderse entre el trago y las prostitutas, para luego llegar a casa y pegar a sus esposas”. Ante estas problemáticas las mujeres están reaccionando y organizándose. Sin embargo, según lamentan, todavía muchas bajan la cabeza.

Igualmente, en la región norte del país, Buller et al. (2023) evidencian la persistencia de violencia de pareja. Todos los hallazgos apuntan, en definitiva, hacia la necesidad de políticas sociales con enfoque de género que fortalezcan la presencia de trabajadoras sociales y psicólogas en el ámbito familiar y comunitario.

Los retos son cada vez más complejos porque se entrecruzan inercias del pasado con otras más recientes derivadas de las condiciones económicas, las aspiraciones de una sociedad consumista y la presencia de bandas del crimen organizado. De hecho, una estampa que pe en las caletas es la de hombres tomando y escuchando música a gran volumen. Antaño escuchaban baladas denominadas “cortavenas” (románticas, como las del gran intérprete Julio Jaramillo), sumándose ahora otras composiciones como los “narcocorridos” o canciones de origen mexicano que exaltan a líderes “del narco”.

Todas las problemáticas expuestas nos revelan la urgencia de articular políticas con enfoque de género que reconozcan y refuerzen el rol de las

---

8. Impulsado por la Fundación Charles Darwin dentro del programa “Habla Tiburón” mencionado anteriormente.

mujeres, tanto en la gobernanza comunitaria como en los mercados y las cadenas de valor pesquera. En términos generales, en las comunidades pesqueras se suele hablar de “abandono” o “desamparado” por parte de las instituciones especialmente en ocasiones críticas como la vivida durante la pandemia del COVID-19. En aquellos momentos, Milagros Vélez (Cooperativa 8 de Diciembre de Jaramijó) nos recordaba cómo incrementó su vulnerabilidad: “muchos pescadores viven hipotecados por la compra de la embarcación, el motor o los útiles de pesca, y esta situación se vuelve angustiosa con el COVID si no pueden trabajar”.

Mientras se está buscando la manera de superar las devastadoras consecuencias de la pandemia, persisten los problemas de fondo como la búsqueda de alternativas económicas, particularmente en los períodos de veda, o los más recientes relacionados con la desprotección ante los robos de motores y la piratería. Estas dificultades que atraviesan los pescadores y sus comunidades suelen expresarse en términos de abandono o desamparado institucional, aunque también podrían añadirse tintes de discriminación con matiz étnicos. Salvo en el caso de Galápagos cuya población llegó del continente en fechas relativamente recientes, en el resto de las caletas encontramos marcados antecedentes históricos: afrodescendientes al norte y de los pueblos originarios en el resto del litoral.

En el caso de la franja central y sur de la costa ecuatoriana, ese matiz entre desamparo y discriminación se condensa en la ambivalencia del término “cholo” o “cholo pata salada”. Ambos son empleados inicialmente con carácter peyorativo por las clases dominantes y finalmente son adoptados por las poblaciones pesqueras para reconocerse como herederas de una tradición ancestral (Álvarez, 2002). A veces, con cierto tono de superioridad: “mis cholos”, otras para referirse a alguien con afecto: “mi cholito”, pero también se sigue usando de manera despectiva. En nuestra opinión, la ambigüedad del término implica asumir cierta posición de inferioridad, pero, a la vez, de orgullo por un pasado compartido. Es decir, nos podría estar revelando una estrategia de las poblaciones litorales para no diluirse definitivamente en la vorágine de la modernidad.

En la costa ecuatoriana se ha ido conformando lo que podríamos denominar un movimiento *cholo* que responde a una dinámica cultural y social orientada a la reivindicación identitaria, articulando memorias históricas y prácticas contemporáneas. Este proceso implica la revalorización de un etnónimo que se resignifica como emblema de pertenencia y resistencia frente a la homogenización cultural (Walsh, 2009; Macías Barrés, 2020). La emergencia de colectivos y redes culturales en Manabí y Santa Elena evidencia cómo esta identidad se construye como un espacio de encuentro entre poblaciones que comparten un pasado ancestral y ahora se consideran unidas por la tradición pesquera, la memoria territorial y la defensa de derechos colectivos (Macías Barrés y Sinardet, 2023).

Celebraciones festivas destacadas en los “territorios cholos” como las de San Pedro y San Pablo, o popularmente “Fiestas de Pedro y Pablo”, así

como iniciativas basadas en el turismo o el rico patrimonio gastronómico que puede degustarse en cualquier caleta del país, podemos interpretarlas como parte de una estrategia de resiliencia socioecológica gestada en el seno de las comunidades pesqueras ecuatorianas (Ruiz et al. 2008; Escalera y Ruiz, 2011; Represa Pérez et al. 2024). En definitiva, como una búsqueda creativa de adaptación a los cambios para seguir ganándose dignamente la vida sobre el mar

## 5. CONCLUSIONES.

La pesca artesanal ecuatoriana se desarrolla en un escenario marcado por tensiones socioambientales que desbordan lo local. Crisis climáticas, contaminación y pérdida de biodiversidad se entrelazan con precarización laboral, debilitamiento institucional y la irrupción del narcotráfico. Este panorama, descrito al inicio, nos obliga a pensar desde las ontologías relacionales en redes de interdependencia entre humanos y no humanos, donde la continuidad del oficio depende tanto de la preservación de las especies como de las instituciones y los mercados globales locales.

Encontramos múltiples ensamblajes entre los que se desenvuelven los pescadores buscando cocrear paisajes habitables en condiciones adversas. Las prácticas observadas revelan una ética del cuidado que emerge en medio del daño, como las mingas para limpiar arrecifes, que expresan la voluntad de sostener la vida en escenarios de incertidumbre.

Sin embargo, la vida sobre el mar se ve atravesada por contradicciones que desnudan la fragilidad de los maritorios. El Estado otorga a los pescadores artesanales la exclusividad de las primeras ocho millas náuticas, pero la falta de control permite incursiones industriales, mientras se amplían áreas marinas protegidas que restringen su acceso y configuran paisajes de exclusión en lugar de participación. Es preciso avanzar hacia modelos de gobernanza que concilien sostenibilidad y justicia social.

A ello se suma un factor que desestructura cualquier intento de orden: la violencia. Las caletas se han convertido en escenarios donde la pesca compite con economías ilícitas que imponen miedo y condicionan decisiones técnicas, horarios y rutas. En un mundo interconectado globalmente, la continuidad del medio de vida de los pescadores artesanales depende cada vez más de dinámicas que exceden su ámbito local, pues la seguridad y la sostenibilidad se encuentran imbricadas en articulaciones transnacionales que exigen instituciones sólidas y cooperación internacional.

Las transformaciones productivas también son decisivas. La cadena de valor muestra sus eslabones más débiles en la comercialización y el acceso a mercados justos. La experiencia de la certificación Fair Trade en la pesquería cañera de Manta demuestra que es posible dignificar el oficio y abrir oportunidades, pero también que estos avances requieren organizaciones fuertes y alianzas estratégicas que permitan negociar en escenarios emergentes. Sin ello, la lógica extractiva se reproduce bajo nuevas formas, desplazando la promesa de sostenibilidad hacia un horizonte inalcanzable.

En el futuro del sector es creciente la importancia del papel de las mujeres. Su presencia en la gestión comunitaria, en la cadena de valor y en la defensa ambiental revela que las transiciones bioculturales no pueden pensarse sin enfoque de género. Las mujeres sostienen la vida cotidiana y, al mismo tiempo, impulsan innovaciones que conectan la pesca con el turismo, la gastronomía y la economía circular. Sin embargo, persisten barreras educativas y violencias que exigen políticas públicas integrales para garantizar derechos y potenciar capacidades.

La pesca artesanal ecuatoriana se encuentra en una encrucijada. Entre protecciones legales que no se cumplen, conservaciones que excluyen y amenazas criminales, el oficio y las comunidades deben reinventarse para sobrevivir. Estas tensiones son más que disputas por recursos: son luchas ontológicas entre modos de habitar el mar, entre racionalidades extractivas y horizontes de cuidado. Apostar por su continuidad implica enfrentar retos como fortalecer la identidad cultural y la organización sectorial, junto a otros relacionados con garantizar seguridad y diseñar políticas que integren sostenibilidad, justicia y bienestar. Solo así será posible ganarse la vida sobre el agua sin renunciar a la dignidad ni a la pluralidad de mundos que laten en las costas del Pacífico Sur.

## **CRÉDITOS.**

Texto elaborado dentro del proyecto de investigación: “*Hábitat marino-costero resiliente y sostenible en Manabí-Ecuador*” (2024-2025). Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí (Ecuador).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

Acheson, J. M. (1981). Anthropology of fishing. *Annual Review of Anthropology*, 10, 275–316. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.10.100181.001423>

Álvarez, S. G. (2002). *Etnicidades en la costa ecuatoriana*. Quito: Abya Yala.

Apraiz Zallo, A. (2003). La pesca artesanal en el siglo XX. Cambios y transformaciones en la costa vasca. *Zainak*, 25, 327–348.

Aswani, S. (2020). New directions in maritime and fisheries anthropology. *American Anthropologist*, 122(3), 473–486. <https://doi.org/10.1111/aman.13380>

Barragán Paladines, M. J., & Chuenpagdee, R. (2015). Governability assessment of the Galapagos Marine Reserve. *Maritime Studies*, 14(1). <https://doi.org/10.1186/s40152-015-0031-z>

Béné, C., Devereux, S., & Roelen, K. (2015). *Social protection and sustainable natural resource management: Initial findings and good practices from small-scale fisheries*. Circular de pesca y acuicultura de la FAO, n.º 1106. Roma: FAO.

Blaser, M., de la Cadena, M., & Escobar, A. (2014). Introduction: The Anthropocene and the One-World. Draft in progress for the Pluriversal Studies Reader.

Boudewijn, I. A. M., Francis Bone, J. C., Jenkins, K., & Zaragocín, S. (2024). AfroEcuadorian women, territory and natural resource extraction in Esmeraldas, Ecuador. *Progress in Development Studies*, 24(4), 321–339. <https://doi.org/10.1177/14649934241242863>

Buller, A. M., Pichona, M., Chevalier, C., & Treves-Kagan, S. (2023). The role of gender and romantic jealousy in intimate partner violence against women: a mixed-methods study in northern Ecuador. *Culture, Health & Sexuality*, 25(2), 223–240. <https://doi.org/10.1080/13691058.2022.2031299>

Bustamante Velarde, E., Zambrano Palacios, C., Rodríguez Jácome, G., & Barragán-Paladines, M. J. (2024). Gender-focused development interventions in small-scale fisheries: lessons learnt from a past project in Isabela, Galápagos, Ecuador. *Maritime Studies*, 23, 14. <https://doi.org/10.1007/s40152-024-00356-2>

Cáceres, R., Pittman, J., Castrejón, M., & Deadman, P. (2022). The evolution of polycentric governance in the Galapagos small-scale fishing sector. *Environmental Management*, 70, 254–272. <https://doi.org/10.1007/s00267-022-01666-z>

Cáceres, R., Pittman, J., Ramírez-González, J., & Deadman, P. (2023). The Galapagos small-scale fishing sector collaborative governance network: Structure, features and insights to bolster its adaptive capacity. *Regional Studies in Marine Science*, 61, 102800. <https://doi.org/10.1016/j.rsma.2022.102800>

Camus, P., & Arias, M. (2020). Pescadores artesanales y prácticas pesqueras a inicios del siglo XX. *Estudios Atacameños*, 64, 109–125. <https://doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2020-0006>

Castrejón, M., & Defeo, O. (2023). Reconsidering the longline ban in the Galapagos Marine Reserve. *Marine Policy*, 151, 105589. <https://doi.org/10.1016/j.marpol.2023.105589>

Chinacalle Martínez, N., Hearn, A. R., Boerder, K., Murillo Posada, J. C., López Macías, J., & Peñaherrera Palma, C. R. (2024). Fishing effort dynamics around the Galápagos Marine Reserve as depicted by AIS data. *PLoS ONE*, 19(4), e0282374. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0282374>

Chuenpagdee, R., & Jentoft, S. (Eds.). (2019). *Transdisciplinarity for Small-Scale Fisheries Governance: Analysis and Practice* (MARE Publication Series, vol. 21). Springer.

Cicin-Sain, B. (2015). Objetivo 14. Conservar y utilizar sosteniblemente los océanos, los mares y los recursos marinos para el desarrollo sostenible. *Crónica ONU*, LI(4).

Cicin-Sain, B., Orbach, M. K., Sellers, S. J., & Manzanilla, E. (1986). Conflictual interdependence: U.S.–Mexican relations on fishery resources. *Natural Resources Journal*, 26(4), 769–824.

Correa, J. (1993). Crustáceos de mayor importancia comercial en el Ecuador. En *Catálogo de Peces, Crustáceos y Moluscos de mayor importancia comercial en Ecuador* (pp. 71–112). Instituto Nacional de Pesca.

Crespo Guerrero, J. M., & Jiménez Pelcastre, A. (2021). Hacia el desarrollo sostenible de la pesca y la acuicultura en México: marcos normativos, organización socioeconómica y desafíos. *Cuadernos Geográficos*, 60(3), 6–28. <https://doi.org/10.30827/cuadgeo.v60i3.15953>

Cruz, M., Gabor, N., Mora, E., Jiménez, R., & Mair, J. (2003). The known and unknown about Marine Biodiversity in Ecuador (Continental and Insular). *Guayana (Concepción)*, 67(2), 232–260. <https://dx.doi.org/10.4067/S0717-65382003000200010>

De la Cruz Modino, R. (2024). Antropología marítima y áreas protegidas: perspectivas dialécticas. *Revista de Antropología Social*, 33(2), 219–231. <https://doi.org/10.5209/raso.98030>

Diestre, F., Sousa Lima, P. V., Araos, F., Riquelme Maulén, W., & Merino Jara, C. (2024). Huellas de un mar enfermo: reflexiones sobre maritorios sustentables y sufrimiento ambiental en Patagonia chilena. *Saúde e Debate*, 48(especial), e8728. <https://doi.org/10.1590/2358-28982024E18728E>

Escalera Reyes, J., & Ruiz Ballesteros, E. (2011). Resiliencia socioecológica: aportaciones y retos desde la antropología. *Revista de Antropología Social*, 20, 109–135. [https://doi.org/10.5209/rev\\_RASO.2011.v20.36264](https://doi.org/10.5209/rev_RASO.2011.v20.36264)

Escobar, A. (2016). Sentipensar con la Tierra: Las luchas territoriales y la dimensión ontológica de las epistemologías del Sur. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 11(1), 11–32.

Escobar, A. (2018). *Designs for the Pluriverse: Radical Interdependence, Autonomy, and the Making of Worlds*. Durham: Duke University Press.

Escobar, A. (2022). Reinterpretando las civilizaciones: de la crítica a las transiciones. *ARQ (Santiago)*, 111, 18–27. <https://doi.org/10.4067/S0717-69962022000200024>

FAO. (1995). *Código de conducta para la pesca responsable*. Roma: FAO.

FAO. (2015). *Directrices voluntarias para lograr la sostenibilidad de la pesca en pequeña escala*. Roma: FAO.

FAO. (2022). *El estado mundial de la pesca y la acuicultura 2022: Hacia la transformación azul*. Roma: FAO.

FAO. (2024). Informe SOFIA 2024: La producción pesquera y acuícola mundial alcanza un nivel sin precedentes. Roma: FAO.

Florido del Corral, D. (2020) Hibridaciones de saberes y lógicas culturales en la pesca: vivir de la mar y en la mar en Andalucía (España) y Chiloe (Chile) en el contexto contemporáneo. *Revista de Estudios Atacameños*, 65, 21–45. <http://dx.doi.org/10.22199/issn.0718-1043-2020-0019>.

Frawley, T. H., González-Mon, B., Nenadovic, M., et al. (2024). Self-governance mediates small-scale fishing strategies, vulnerability and adaptive response. *Global Environmental Change*, 84, 102805.

Gómez, J. (2025). Pesca artesanal y resiliencia comunitaria en tiempos de cambio global. *Revista Latinoamericana de Estudios Marítimos*, 12(1), 45–62.

Herrera, M., Castro, R., Coello, D., Saa, I., Elías, E., & Ferreyros, S. (2013). *Puertos, caletas y asentamientos pesqueros artesanales en la costa continental del Ecuador*. Guayaquil: Instituto Nacional de Pesca.

Ingold, T. (2022). *Correspondencias: cartas al paisaje, la naturaleza y la tierra*. Barcelona: Gedisa.

Jentoft, S., Chuenpagdee, R., Bugeja Said, A., & Isaacs, M. (Eds.). (2022). *Blue Justice: Small-Scale Fisheries in a Sustainable Ocean Economy* (MARE Publication Series, vol. 26). Springer.

Kooiman, J., M. Bavinck, S. Jentoft, R. Pullin (Eds.) *Fish for Life. Interactive Governance for Fisheries*. Amsterdam University Press.

Macías Barrés, D. (2020). El cholo costeño más allá de la literatura. *Kipus*, 47, 71–83. <https://revistas.uasb.edu.ec/index.php/kipus/article/download/1422/3245/12718?inline=1>

Macías Barrés, D., & Sinardet, E. (2023). Lengua, variación y etnicidad en la Costa ecuatoriana: los montuvios y los cholos costeños. HAL. <https://hal.science/hal-05084663v1>

Marcos, J. (2005). El sistema del tráfico del mullo a larga distancia. En J. Marcos & T. Hidrovo (eds.), *Arqueología y Etnohistoria del Señorío de Cancebí en Manabí Central* (pp. 79–92). Quito: Editorial Mar Abierto y Editorial Eskeletra.

Martínez Ortiz, J., Aires da Silva, A. M., Lennert Cody, C. E., & Maunder, M. N. (2015). The Ecuadorian artisanal fishery for large pelagics: species composition and spatiotemporal dynamics. *PLoS ONE*, 10(8), e0135136. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0135136>

McEwan, C., & Espinoza, Fl. (2008). Late Pre-Hispanic Polities of Coastal Ecuador. En H. Silverman & W. Isbell (eds.), *Handbook of South American Archaeology* (pp. 505–524). Nueva York: Springer.

McGoodwin, J. R. (2001). *Understanding the cultures of fishing communities: A key to fisheries management and food security* (FAO Fisheries Technical Paper No. 401). Roma: FAO.

Navarrete-Forero, G., et al. (2023). Social justice and sustainability in small-scale fisheries: Latin American perspectives. *Marine Policy*, 150, 105658. <https://doi.org/10.1016/j.marpol.2023.105658>

Nyiawung, R. A., Bennett, N. J., & Loring, P. A. (2023). Understanding change, complexities, and governability challenges in small-scale fisheries: A case study of Limbe, Cameroon. *Maritime Studies*, 22(7). <https://doi.org/10.1007/s40152-023-00296-3>

Orbach, M. K. (1979). *United States fisheries systems and social science: A bibliography and directory of researchers*. NOAA/NMFS.

Orbach, M. K., & Maiolo, J. R. (Eds.). (1982). *Modernization and marine fisheries policy*. Ann Arbor Science.

Pacheco Navarro, C. (2022). Etnoarqueología de la actividad conchera en la isla Puná, Ecuador. En F. Represa Pérez (coord.), *Territorios Pesqueros: Resiliencia, saberes locales y cambio en Latinoamérica* (pp. 201–234). Editorial Cuerpo de Voces.

Pinkerton, E. (Ed.). (1989). *Co-operative Management of Local Fisheries: New Directions for Improved Management and Community Development*. UBC Press.

Plotnek, E., Paredes, F., Gálvez, M., & Pérez-Ramírez, M. (2016). From unsustainability to MSC certification: A case study of the artisanal Chilean South Pacific hake fishery. *Reviews in Fisheries Science & Aquaculture*, 24(3), 230–243. <https://doi.org/10.1080/23308249.2016.1187583>

Represa Pérez, F., & Viña, M. (2022a). Comunidades pesqueras bajo la pandemia del COVID-19 en la costa sur de la provincia de Manabí (Ecuador). *Plural*, (10).

Represa Pérez, F., & Viña, M. (2022b). From below and from within: Fishing commu-nities under the COVID-19 pandemic and other globalizations in southern Manabí, Ec- uador. *Territory, Politics, Governance*, 10(6), 917–936. <https://doi.org/10.1080/21622671.2021.1960595>

Represa Pérez, F., Ormaza García, F., Alonzo Zambrano, L., Jijón Porras, J., Vera Del-gado, B., Castro-Priego, M., Velasco Reyes, C., Cevallos Cedeño, A., & Anchundia Lu-cas, H. (2024). El museo-parque arqueológico de Ligüíqui como propuesta participativa para un desarrollo comunitario sostenible (Manta, Ecuador). *Revista del Museo de Antropología*, 17(3), 155–170. <https://doi.org/10.31048/h116cj95>

Ribeiro, G. L. (2009). El sistema mundial no-hegemónico y los proyectos de globalización desde abajo. En M. P. Ávila Ordóñez & M. B. Corredores Ledesma (coords.), *Los derechos colectivos: Hacia su efectiva comprensión y protección* (pp. 277–302). Quito: Universidad de los Hemisferios.

Ribeiro, G. L. (2018). Globalizations from below and the non-hegemonic world-system. *Anthropological Theory*, 18(2–3), 191–215. <https://doi.org/10.1177/1463499618784303>

Romero-Caicedo, A., Buitrón-López, P., Tapia-Jaramillo, A., McKinley, S. J., Castro-Briones, E., Sevilla-Cedeño, G., Ronquillo-Garzón, J., & Vianna, G. M. de S. (2025). Illegal artisanal longline use in the Galapagos Marine Reserve characterized through monitoring and control data. *Frontiers in Marine Science*, 12, 1636476. <https://doi.org/10.3389/fmars.2025.1636476>

Ruiz Ballesteros, E., Hernández, M., Coca, A., et alii. (2008). Turismo comunitario en Ecuador. Comprendiendo el community-based tourism desde la comunidad. *Pasos. Revista de turismo y patrimonio cultural*, 6(3), 399–418. [https://www.pasosonline.org/Publicados/6308/PS0308\\_2.pdf](https://www.pasosonline.org/Publicados/6308/PS0308_2.pdf)

Saavedra, G., & Mardones, P. (2021). Pesca artesanal y conflictos socioambientales en Chile. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 40, 89–106.

Suárez de Vivero, J. L., Rodríguez Mateos, J. C., & Florido del Corral, D. (2008). La gobernanza en la pesca: de lo ecológico a lo ético, de lo local a lo global. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, 12(278), 1–25.

Tsing, A. (2023). *Ensamblajes multiespecies en el Antropoceno*. Madrid: Ediciones Mimesis. <https://www.mimesisediciones.com/libro/ensamblajes-multiespecies-en-el-antropoceno>

Tsing, A., Swanson, H., Gan, E., & Bubandt, N. (2017). *Arts of Living on a Damaged Planet: Ghosts and Monsters of the Anthropocene*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

UNDP. (2020). *Ecuador: Sustainable Fisheries*. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. <https://www.undp.org/facs/ecuador-sustainable-fisheries>

Viceministerio de Acuacultura y Pesca (VMAP). (2013). *Censo Pesquero – Fase Complementaria: Situación Actual de la Pesca en Ecuador*. [https://www.academia.edu/23874414/CENSO\\_PESQUERO\\_FASE\\_COMPLEMENTARIA\\_SITUACION\\_ACTUAL\\_DE\\_LA\\_PESCA\\_EN\\_ECUADOR](https://www.academia.edu/23874414/CENSO_PESQUERO_FASE_COMPLEMENTARIA_SITUACION_ACTUAL_DE_LA_PESCA_EN_ECUADOR)

Vélez Santana, A. G., Olivares, B. O., Murillo Lucas, K. D., & Serrano Rodríguez, R. (2024). Sustainability and climate change: gender perspective in the traditional fishing sector in Ecuador. *Humanities & Social Sciences Communications*, 11(1), 1–13. <https://doi.org/10.1057/s41599-024-03398-3>

Villasante, S., Macho, G., Silva, M. R. O., et al. (2022). Resilience and social adaptation to climate change impacts in small-scale fisheries. *Frontiers in Marine Science*, 9, 802762. <https://doi.org/10.3389/fmars.2022.802762>

Walsh, C. (2009). *Interculturalidad, Estado, sociedad. Luchas (de) coloniales de nuestra época*. Quito: UASB/Abya-Yala.

White, C., et al. (2023). Fishing effort dynamics around the Galápagos Marine Reserve as depicted by AIS data. *PLoS ONE*, 19(4), e0282374. <https://doi.org/10.1371/journal.pone.0282374>

Zambrano de la Cruz, J. A. (2020). *Impacto ambiental de la pesca artesanal en la playa de Puerto López, provincia de Manabí* [Tesis de Ingeniería Ambiental, Universidad Estatal del Sur de Manabí]. Repositorio Digital UNESUM. <https://repositorio.unesum.edu.ec/handle/53000/2390>

Zamora, J., & Piloso, A. (2024). Fair Trade and equity challenges in artisanal fisheries of Latin America. *Ocean & Coastal Management*, 247, 107436. <https://doi.org/10.1016/j.ocecoaman.2024.107436>



# EL DISCURSO DEL HAMBRE EN TEXTOS DE LITERATURA ORAL EN ZONAS SERRANAS DE JAÉN: ESTUDIOS LÉXICOS EN HISTORIAS DE VIDA

MARÍA ÁGUEDA MORENO MORENO

ORCID:  
<https://orcid.org/0000-0001-6708-9060>

Universidad de Jaén

EN

THE DISCOURSE OF  
HUNGER IN ORAL  
LITERATURE FROM THE  
MOUNTAIN REGIONS OF  
JAÉN: LEXICAL STUDIES IN  
LIFE STORIES

## CÓMO CITAR / HOW TO CITE

Moreno Moreno, M.A. (2025). EL DISCURSO DEL HAMBRE EN TEXTOS DE LITERATURA ORAL EN ZONAS SERRANAS DE JAÉN: ESTUDIOS LÉXICOS EN HISTORIAS DE VIDA. *Revista Andaluza De Antropología*, (29), 61-82. <https://doi.org/10.12795/RAA.2025.29.03>

DOI:  
<https://doi.org/10.12795/RAA.2025.29.03>

## RESUMEN

El objetivo de este trabajo es, mediante la aplicación metodológica de la filología y la etnolingüística, realizar un estudio semiótico del discurso gastronómico de los llamados años del hambre, entendiendo como el espacio temporal idealizado de posguerra española comprendido entre 1939 y 1951. Se analizan textos del *Corpus de literatura oral* y del *Archivo oral de la provincia de Jaén*, como material empírico para desarrollar una etnografía del habla y un estudio semántico derivado del léxico que es usado como marcador cultural del "hambre". A través de historias de vida y recetas tradicionales se exploran las estrategias de supervivencia y el papel central de las mujeres en la provisión de alimentos, donde el consumo de carne simbolizaba el bienestar social y la cohesión comunitaria. La relación entre lengua y comunidad revela cómo las cosmovisiones construyen marcos dinámicos a través del lenguaje. El lenguaje se concibe, así, como un fenómeno cultural que satisface la necesidad comunicativa de un grupo y simboliza lo característico o "idiótico" de esa comunidad.

**Palabras Clave:** Etnolingüística; Hermenéutica; Semiótica; Semántica; Gastronomía; "Años del hambre".

## ABSTRACT

The aim of this study is to carry out a semiotic analysis of the gastronomic discourse of the so-called years of hunger through the methodological application of philology and ethnolinguistics, understanding this period as the idealized temporal space of the Spanish postwar years, between 1939 and 1951. Texts from the *Corpus de literatura oral* and the *Archivo oral de la provincia de Jaén* are analyzed as empirical material for developing an ethnography of speech and a semantic study derived from the lexicon used as a cultural marker of "hunger." Through life stories and traditional recipes, the research explores survival strategies and the central role of women in food provision, where the consumption of meat symbolized social well-being and community cohesion. The relationship between language and community reveals how worldviews construct dynamic frameworks through linguistic expression. Language is thus conceived as a cultural phenomenon that both fulfills a group's communicative needs and symbolizes what is distinctive or "idiotic" to that community.

**Keywords:** Ethnolinguistics; Hermeneutics; Semiotics; Semantics; Gastronomy; "Hunger Years".

## 1. INTRODUCCIÓN

El objetivo principal de este trabajo es el estudio de la cultura objetivada a través del estudio del léxico que se recoge en distintas etnografías del hambre en las sierras de la provincia a de Jaén, a saber, la Sierra de Cazorla, Sierra Mágina y Sierra Sur. El propósito principal es conocer a través del hambre, como signo-clave o marca, cómo la comida, o la falta de esta, determinó los modos sociales y culturales de esta zona serrana de la Andalucía oriental. La muestra etnográfica desde la que se trabaja es parte de un corpus recogido en trabajos de campo en un estudio etnográfico sobre el patrimonio oral de Andalucía oriental y realizado entre 2018 y 2020 (cf. Mañero y Moreno, 2018-2020). Se recogieron materiales lingüísticos en la Sierra de Cazorla (Jaén). Actualmente se encuentra digitalizado y disponible en línea en el *Corpus de literatura oral* —en adelante: CLO, 2019— y forma parte del *Archivo oral de la provincia de Jaén*<sup>1</sup>.

El enfoque de análisis pretende el trabajo con textos culturalmente relevantes, dicha categorización textual responde a dos razones principales. En primer lugar, estos textos son considerados objetos culturales que construyen por acumulación la cultura objetiva. Como productos objetivados forman parte de la cultura de los objetos, de este modo y en este caso se recogen reificados dentro de un corpus de literatura oral; son objetos culturales que surgen de la vida, pero que se emancipan y forman una gramática y lógica adaptada a la propia gramática y lógica del corpus lingüístico. La objetivación de la cultura en el corpus se ofrece en un producto fijo y definitivo: “hipostasiándola en instituciones y formas muertas sin otro fin que el del dominio” (Vernik, 2011, p. 11). Por ello, el archivo y los textos seleccionados no se usan como control y

---

1. A lo largo de tres campañas de trabajo de campo (2018-2020), se recolectó un corpus total de 1232 muestras. Estas se distribuyeron de la siguiente manera: 326 en la campaña de marzo-junio de 2018, 507 en la de febrero-mayo de 2019, y 399 en la de julio-diciembre de 2020. El corpus se encuentra disponible online en el *Corpus de Literatura Oral* (Mañero, 2019), donde todas estas muestras están estructuradas a través de las siguientes categorías: (1) “Romancero y otras canciones narrativas”, (2) “Cancionero y géneros breves” y (3) “Narrativa y saberes orales”. Es esta última categoría, “Narrativa y saberes orales”, la que ocupa la atención especial de este trabajo, por incluirse en ella especialmente “historias de vida”, “relatos”, “anécdotas” e narrativas sobre “costumbres y tradiciones”. El corpus documental estudiado finalmente a cubierto un total de 325 muestras, en las que caben destacar las subcategorizadas como historias orales de la “Guerra Civil”, “Posguerra”, “Recetas de cocina”, “La casa y las tareas y costumbres domésticas”, “La matanza”, “Relatos de vida” y “Etnobotánica y etnomedicina”. Metodológicamente, los textos fueron seleccionados por relevancia lexical, de tal manera que se escogieron principalmente ejemplos que contienen el “léxico clave”, esto es, el relacionado con el hambre, la escasez, las comidas de subsistencia, o los eufemismos con la comida. De este modo, los ejemplos seleccionados son los que ilustran mejor y de forma más clara y emotiva los ejes temáticos centrales del análisis: las prácticas culturales, la vida cotidiana, el impacto social del hambre, así como la experiencia de los informantes.

registro escrito de la realidad, ya que la realidad no puede ser aprehendida en su totalidad, solo se puede ofrecer un retrato fragmentado, así que su uso es en tanto facilita una representación que permite la interpretación histórica del mundo social. Asimismo, el propio archivo digital también crea una historia y desarrolla nuevos significados y nuevas importancias. Como bien señala Edwars (2011, pp. 48-49), a propósito de los archivos digitales, estos son una conciencia de memoria e historia, un tipo de agencia que construye un ensamblaje sociotécnico de entorno digital para, en este caso, manifestación lingüística. De este modo, los sentidos de historia que aporta el propio archivo están vinculados a sus valores intrínsecos, esto es, en tanto a su materialidad o a sus valores de máxima visibilidad y transmisión, transferencia y construcción de conocimientos, procesos científico-técnicos, así como deseos y suposiciones. Todo ello para crear un nuevo ecosistema en el que se ofrece la realidad. De este modo, elementos como el título formal (*Corpus de literatura oral y Archivo oral de la provincia de Jaén*) no solo sirve de presentación y de ordenación de la presentación de los materiales, sino que tiene también un valor de representación de la realidad y de interpretación gestora, de manifestación de decisiones sobre la práctica digital, elecciones, acciones morales, científicas y subjetivas, entre otras (cf. Edwars, 2011, p. 51). En segundo lugar, se entiende que el hecho lingüístico en su función eminentemente social crea formas comunes del lenguaje en un medio social y cultural determinado y, de este modo, se pueden hallar esquemas idiomáticos: “en cuanto sistema de significantes, [que] esconden un sistema de significados correlativos que le da su razón de ser” (Fernández Guizzeti, 1957, p. 77). Se puede así estudiar el lenguaje como fenómeno cultural y entender que su función es doble, esto es:

Por un lado, [tiene la función...] de satisfacer la natural necesidad comunicativa de los miembros de un grupo y, por otro, la no menos consciente, de simbolizar lo característico, lo idiótico, lo propio de la comunidad. [...] El carácter significativo de lo lingüístico supone, por lo tanto, una relación entre el sistema idiomático de significantes y el sistema cultural de significados susceptible de ser comprendido (Fernández Guizzeti, 1957, p. 78, énfasis propio).

A tenor de esto, nuestro estudio se sitúa en el ámbito de la etnolingüística, entendida esta como el estudio de las relaciones entre la lengua y el grupo humano caracterizado por su comunidad cultural (Fernández Guizzeti, 1957, p. 79); es el estudio de la forma en que las cosmovisiones construyen marcos flexibles y dinámicos dentro de los cuales pensamos, sentimos y encerramos mediante el lenguaje, de este modo, es estudiar el pensamiento en el lenguaje; si bien hay que prestar atención, tal y como sugiere Underhill (2012), a que el lenguaje trasciende la idea de ser una limitación o una herramienta pasiva. En lugar de ser una “prisión” o un simple “medio”, es un acto continuo de creación. Esto implica una relación bidireccional fundamental: los seres humanos no solo son creados o influenciados por el lenguaje, sino que también son sus productores activos. De este modo, somos tanto los forjadores como lo forjado por el lenguaje, evidenciando su naturaleza dinámica y su papel en nuestra constitución como sujetos.

Al cabo, el estudio no arroja un relato de lo real, sino que busca la comprensión de la construcción del conocimiento que se hace a través de una etnografía del contexto, desde la evocación de significados ausentes que se relacionan con la naturaleza del hambre y la explicitación del léxico usado. De esta manera esta investigación se convierte en una exploración social en donde se significa especialmente la relación del humano con el discurso culinario en los años del hambre y queda manifiesta por los usos léxicos que categorizan lo cotidiano y por la relación de la persona con su mundo externo.

## 2. CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS

El método científico y los elementos de la metodología empleada vincula el proceso de exploración sustancialmente a la investigación cualitativa basada en una hermenéutica crítica. Es decir, el espacio concreto de estudio para esta etnografía del contexto se presenta en un espacio *documental* (textos culturalmente relevantes). Esto permite el acceso a un discurso como cultura situada (Duranti, 2000, p. 27 y Díaz de Rada, 2010, p. 193): el discurso gastronómico en los años del hambre como material empírico, analizado como producto de la observación de las prácticas sociales, especialmente prácticas comunicativas científicas. Entendemos que esto suministra contexto y experiencia: contexto, al mostrar dichas prácticas, y experiencia, en la práctica de la “observación/interpretación” investigativa.

De esta manera, la interpretación crítica de un conjunto de materiales que hablan del hambre se realizará en diálogo con el discurso histórico-tradicional (cf. Arco, 2020). Esto nos dará las claves para ir percibiendo cómo fue la comida y la cocina en el cronotopo español de la “época del hambre” y ser así comprendida en su entorno cultural. En este sentido y tal como ya hemos apuntado, el estudio se aplica al tiempo conceptualizado ideológicamente como los años del hambre en España, a saber, entre 1939 y 1951 (cf. Arco, 2020). Asimismo, tiempos y espacios aparecen evocados en los textos analizados, no hay certezas, por lo que se debe tener en cuenta que esta evocación tan solo permite una aproximación estética y poética como metalenguaje científico con el que se da una explicación del ser y de la conciencia. Los textos son así fenómenos observables de una realidad fragmentada; si bien la presentación coherente (de datos) presupone un modo controlador de la autoridad (agente “que sabe”).

Desde un enfoque cognitivo estos textos servirán para el estudio de la comunicación como proceso de transmisión intencional de representaciones internas socioculturales y lingüísticas, a fin de ver en los hábitos alimentarios cómo se expresan y transmiten mensajes, cómo se regula el orden de la realidad, en definitiva, cómo se traduce en lenguaje la estructura social inconsciente del hambre. Los textos son así trabajados metodológicamente como texto con una lógica interna que remite a significados de orden social y moral (cf. Greimas, 1979).

De este modo, este análisis del discurso arrojará una serie de esquemas culturales que se manifiestan a través de la lengua, sentidos redefinidos por la situación y el tiempo y verbalizados por tradición oral. Siguiendo a García (1987 y 2000) es que hablamos de discurso y no de lenguaje, en la medida de que entiende que es el discurso el que identifica al grupo desde dentro, lo que denomina discurso nativo (cf. García, 1987, p. 113); mientras que el lenguaje

(texto) crea una identificación desde fuera. El discurso es el conjunto de enunciados con que se expresa un pensamiento, un razonamiento, un sentimiento, un deseo o una historia; es lo que la gente dice (discurso), i.e. los DENOTATOS con los que se configura la cultura objetivada; mientras que lo que la gente hace son las prácticas culturales (cf. Moreno, 2020).

De acuerdo con esto, la hermenéutica crítica favorece dos líneas de desarrollo metodológico: por un lado, el método de descubrimiento, el cual se asienta en la fenomenología (ambientación cultural, ambientación lingüística, interpretación semántica y la endopatía y reconstrucción imaginativa); y, por otro lado, el método de exposición, con el cual se formalizan los datos y se hace una descripción de la estructura semántica desde el análisis y la interpretación semiótica.

### **3. ANÁLISIS Y RESULTADOS. CARACTERÍSTICAS DE LAS ETNOGRAFÍAS DEL HAMBRE EN ZONAS SERRANAS DE ANDALUCÍA ORIENTAL**

Hemos centrado la atención en los textos sobre el hambre en la guerra civil y la posguerra española, incorporados como “historias de vida” en el archivo digital (cf. CLO, 2019) y localizados en zonas serranas de Andalucía oriental, concretamente, en las sierras de la provincia a de Jaén, a saber, la Sierra de Cazorla, Sierra Mágina y Sierra Sur.

Entendemos que el signo-clave “hambre” funciona como isotopía que sirve para la construcción de la coherencia global de los textos, en tanto los signos adquieren valor dentro de ellos, y al tiempo que son los que ordenan y estructuran la realidad concreta. Así dicha isotopía queda construida con nuevos campos de significación que permiten la homogeneidad semántica. Dichos campos se han identificado con signos representativos de: platos y alimentos; así como con signos representativos de los efectos de la alimentación, a saber: sacar adelante ‘proveer el desarrollo humano’, luchar ('vivir'), hambre (de carne) y morirse (de hambre).

Ello nos facilita la percepción del contexto gastronómico, al encontrarlos significados textuales, contar con un código temático culinario y representar un código semiótico, en tanto el sistema de signos crea una correlación entre los significantes codificantes de la realidad y los significados codificados para ofrecer un lenguaje comprensible. La comprensión del lenguaje se alcanza especialmente desde el sentido simbólico de las narraciones, lo que nos ha permitido crear las categorías analíticas necesarias para la percepción de este contexto estudiado.

En este sentido, hemos trabajado con categorías analíticas que se expresan mediante dos ejes de oposición binaria en este trabajo: (1) el Eje de género hombre-mujer y (2) el Eje de la cotidianidad-fiesta. Al cabo, desde el sentido que ofrecen los alimentos a los que se hace referencia en estas narrativas, también podemos señalar un sistema de identificación de clases, en donde, si bien todos estaban en un entorno de pobreza y hambruna, es cierto que se puede ver una clara estructura diferenciadora de clases formada por pobres y “pobres más pobres”.

#### **3.1. Familias “mancas”, mujeres “prótesis” y muertos “de hambre”**

En este estudio, las categorías analíticas se crean mediante un proceso metodológico etnolingüístico y semiótico para comprender cómo

el lenguaje articula la cultura. Primero, se identifican isotopías centrales, como el signo-clave “hambre”, que cohesionan los textos y estructuran la realidad narrada, generando campos semánticos homogéneos sobre alimentos y sus efectos. Segundo, se establecen categorías binarias para organizar el material etnográfico. El valor de estas categorías radica en conectar el tema con el material de análisis. Además, el lenguaje, como punto de encuentro entre hablante y realidad, permite que los “sentidos afines” se construyan por acuerdos comunicativos, adquiriendo así un profundo valor social y cultural.

### 3.1.1. Eje de género hombre-mujer: Mujeres

*El desarrollo humano es un código semiótico en el contexto gastronómico analizado. Este está íntimamente ligado con la pobreza en este contexto, una pobreza situada en el medio rural, en donde la oferta de recursos llega directamente de la propia naturaleza y ello determina una clara segregación, sobre todo, horizontal, en tanto, las mujeres se ocupan de los empleos tradicionalmente femeninos y los hombres de empleos tradicionalmente masculinos. Así, las mujeres están dedicadas al trabajo doméstico y cuidado, de modo que, ante la falta del hombre, los problemas del hambre crean situaciones extraordinarias que son necesarias resolver.*

M.<sup>a</sup> Antonia, nacida en 1938 en Bélmez de la Moraleda, Sierra Mágina. (CLO, 2019, ref. 1221n, énfasis propio)<sup>2</sup>:

Mi madre no nos podía dar de comer cuando mi padre se murió, [de modo que] estuvimos cuatro años repartíos [...] Mi hermana con | dos con dos tíos más, yo y mi | un her- | mi hermano con mi abuela paterna, mi madre con su madre y con otras dos chicas, y así estuvimos cuatro años.

El hambre y la falta de alimento se convirtió en una acción de cuidado esencial, pues está directamente vinculada al desarrollo adecuado de la prole, de modo que el objetivo principal de la acción femenina quedó determinado por el fin de sacar adelante a los hijos en una familia que se había quedado “manca”—“mi madre ha sido mi buena madre, nos ha sacado a los adelante”, M.<sup>a</sup> Antonia—. El desarrollo tiene así una marcada feminización y una importante desigualdad, ya que, la mujer, al tener mayor dificultad para incorporarse al mercado laboral, tiene que resolver el problema del hambre y la resiliencia mediante habilidades sociales como la solidaridad funcional de parentesco ubicada en la red familiar más cercana (Alía Miranda et al., 2017). Así, aunque la madre era la principal responsable del cuidado de los hijos, el hambre y la necesidad determinó en las familias rurales pobres el establecimiento de una red de apoyo familiar en la que necesariamente se delegó el cuidado y en donde abuelas y tíos eran la alternativa preferente:

Cuando tenía hambre, pues me mandaba mi madre a’se mi tía, que me diera | mi tía Juana, tenía ella | amasaba, hacía unos panes de esos grandes. —Mamá, que tengo hambre—. Anda que te dé la tita Juana un peazo de pan—. Me daba un pan así con un poquito aceite. Claro, si no tenía, pues me mandaba donde había. La hermana de mi abuela. Francisca, nacida en 1944 en Mancha Real, Sierra Mágina. (CLO, 2019, ref. 1162n)

2 Se mantiene la referencia catalográfica del Corpus de literatura oral (CLO, 2019) para la identificación textual.

No obstante, a veces el cuidado quedaba dentro del núcleo familiar en manos de la hermana mayor. De modo, que esta niña(mujer) adoptaba el rol de madre y la tarea del cuidado de los hermanos más pequeños. Se perpetuaba así en la figura femenina la actuación de agente de cuidados y el cuidado quedaba fijo en la vigilancia y la administración y reparto de alimentos básicos como el chocolate y el pan para combatir el hambre:

Mi madre se iba a la aceituna y yo me he quedao con los mis hermanos, que he sío yo la mayor. Con los. Nos dejaba mi madre pan y chocolate y nos lo comíamos a las once de la mañana. Juana, nacida en 1945 en Bedmar, Sierra Mágina. (CLO 2019: ref. 0934n)

### 3.1.2. Eje de género hombre-mujer: Hombres

A pesar del hambre general, el hambre se expresa como especialmente sufrido por los hombres, los cuales acusan los efectos de la guerra y el hambre con señales de debilitamiento, desnutrición, enfermedad y muerte:

Aquí se pasó mu mal. A mí | aquí moría mucha gente de hambre. Estaban en la plaza, que antes se salían los hombres ahí, en El Badén, que le decían, en la plaza: —¿A onde se va tu marío?—. Pues a ver si le sale trabajo—. Y se morían los hombres. Se caían juntos y algunos se caían de lo malamente. Y otra señora que, y otra señora que yo la conocí, esa sí, yo después | tenía el marido malo y le decía, com- | ¿Cómo se llamaba? Vicenta: —¡Vicenta!—. ¿Qué quieres, hijo mío?—. ¡Métemela aunque sea vacía!—. La cuchara porque est- | ¡Del hambre que tenía! Clementina, nacida en 1943 en Bedmar, Sierra Mágina (CLO, 2019, ref. 0896)

La falta de trabajo obligaba a luchar para vivir. Y esta lucha masculina se expresaba con un valor estático, de calma, paciencia, espera y de continencia, aunque el que espera, tiene esperanza, pero esta se desarrollaba en una acción de aguardar, lo que es una contradicción en una situación que exige lucha. El oxímoron de una “lucha en espera” explica los grupos de hombres en las plazas esperando a convertirse en un trabajador “irregular”, que construye un trabajo sumergido y de supervivencia. Así el hambre se “cura” con el trabajo en un tiempo en donde se había dado una ruptura del orden social:

La vida cambió, [...] íbamos luchando con la vida, que era mu mala. La vida era que no podía ser peor. Porque no había trabajo, no había trabajo de na. No había trabajo, no había de na, los pobreticos pues salía los días a la plaza, que es lo que había, que le decía cualquiera: —Vente conmigo hoy, que vamos a cavar o vamos a este sitio, vamos al otro—. Se iban. Que no, pues los pobres pues se venían. Francisca, nacida en 1923 en Mancha Real, Sierra Mágina. (CLO, 2019, ref. 1119n, énfasis propio)

La guerra no solo dejó muertos, también devolvió tullidos y mutilados. Y la falta de alimento construyó a una mujer como “prótesis masculina”, en especial, cuando la búsqueda de alimento exigía nuevas habilidades para conseguir el alimento, como era robar:

Y mi abuelo se quedó manco de este brazo porque decían que tenía que estar manco. Entonces, se quedó manco. Y ahora su mujer,

como él se iba con la mujer, como se iba con la mujer al campo, él no | estaban manco, pero se iba con la mujer al campo, los pillaron a los dos robando higos, robando higos, cogiendo higos pa darle de comer a los hijos. Antonia, nacida en 1963 en Torres, Sierra Mágina. (CLO, 2019, ref. 1186n)

En este sentido, estas “habilidades individuales” venían determinadas también por la ruptura del orden moral, el cual vuelve a reforzar el papel de la mujer dentro de la estructura familiar. Así lo cuenta Amalia, nacida en 1945 en Frailes, Sierra Sur (CLO, 2019, ref. 0286n):

Mire, usted, le voy a decir. Una vez no teníamos naica en mi casa pa comer y mi padre guardaba viñas ahí en unos cerros. Y mi madre ya estaba desesperá y dice:

—Yo no sé por dónde me voy a echar hoy. Ni voy a ser. Yo no sé lo que vamos a hacer, no lo sé—. Que dice, dice mi madre, dice: —Amos a ver lo que nos dice papa a ver si vamos a pedirle a alguno cinco duros, un duro o lo que sea—.

Y fuimos. Y estaba mi padre sentao así en un techete y cuando nos ve dice:

—¡Ay, mi Regina y mi Amalia! ¡Ay, mi Regina y mi Amalia!—

Y mi madre era mu seria: —¿Qué estás haciendo?

—¿Qué quieres que haga, hija?, ¿qué quieres que haga? ¿Ande\* váis?—

Dice: —Ya ves tú aónde voy. ¡Que no tenemos na en la casa y no sé aónde voy a tirar, yo no lo sé—.

Dice: —Hija mía, ¿y qué hacemos?—

Dice: —Eso, ¿y qué hacemos?—

Y dice mi padre, dice: —Mira, como yo soy el guarda, métete en la viña y coge un racimo de uvas, que yo no te voy a denunciar—.

### **3.2. Hambre de carne. La “grasa de los pobres” y la identidad de clases**

En el *Eje de la cotidianidad-fiesta*, la estructura cotidiana del contexto culinario crea una secuencia de uniformidad en la escasez y de igualdad básica ante el hambre entre los pobres del medio rural:

¿Qué comemos hoy?—. Hoy, pan y aceite—. Pan y aceite. Le echabas azúcar, bueno, que entonces eran terrones. A mi hermano le gustaban los terrones, el azúcar del terrón. Eso comíamos: —Pero ¿si no has dejao na más chocolate?—. Digo: —¿No nos lo hemos comido esta mañana?—. Mira qué comida nos dejaba pa comer a mediodía, demasiao. Y demasiao. Juana, nacida en 1945 en Bedmar, Sierra Mágina. (CLO, 2019, ref. 0934n)

El hambre no se representa por la ausencia total de alimentos, sino por la falta de alimentos que quitan el hambre:

Cuando estábamos en los, en los cortijos, que también íbamos a la aceituna a los cortijos, pues eso, comíamos por la mañana migas. To el mundo, to la gente, las migas. Luego, a medio día, el potaje cocido. Por la noche, habas. Todos los días teníamos. Así nos tirábamos tres meses. Ana, nacida en 1953 en Mancha Real, Sierra Mágina. (CLO, 2019, ref. 1171n)

Así, la comida “buena para comer” es la que permitía “llenar la barriga”, es la que ofrece un beneficio absolutamente práctico, desprendido de la gestión inmediata de la naturaleza. La cotidianidad regular, mismos alimentos, a las mismas secuencias horarias, compartidos por todos los comensales pobres, crean una gastronomía con reglas establecidas para satisfacer de manera eficaz las necesidades biológicas y también las sociales, por eso es frecuente el ideario local de: “hambre no, se pasó necesidad”, esto es: no hubo hambruna, sino carestía.

Del mismo modo, también se crea simbólicamente una cultura material, vinculada especialmente al acto de cocinar: la cocina también era pobre, carecía de artificio —“Antes había poco que cocinar”, “Antes había pocas recetas de comida”—. La comida así sirve como marcador de identidad temporal—la comida y la cocina de los pobres—marcada en un tiempo social (“antes”), distinto al actual —en el que se ha superado el tiempo social de hambre, se ha vuelto al orden social y se han adoptado las nuevas ideologías vegetarianas creando una ambivalencia entre un tiempo pasado sin carne y un tiempo presente que idealiza una alimentación de orden vegetal. Todas estas ideas nos las traslada el relato de Maximiliana, nacida en 1937, Alcalá la Real, Sierra Sur:

Antes había poco que cocinar. Hombre, antes se comían patatas fritas, uh..., migas, como dicíamos, leche migá, gazpacho, sopa de ajo, sopillas que le decían cachorreñas, pero yo de las cachorreñas | Eran, creo que eran con tomate picante y lo que fuera. Mi madre no hacía de aquello. Hacíamos el gazpacho, el salmorejo, el ajoblanco, eso. Y es que antes no había muchas recetas que hacer. El cocido, los potajes, la tortilla de collejas, los espárragos, que buscábamos en el campo. Y eso es lo que | Y cosas de la matanza. Antes había pocas recetas de comida. Comíamos | Yo me acuerdo a mediodía, que hacía mi madre un gazpacho, le echaba sopas de pan, y luego le echaba aceite, y allí mojábamos sopas, en el aceite. Esa era la comida. Y el que comíamos eso, éramos harts de comer, llenábamos la barriga. Que antes había mucha gente que se morían de hambre aquí. Aquí había mucha gente que se morían de hambre. Muchos mendigos que venían de otros sitios también. El cardo cucas. Eso lo cogían la gente y se lo comían, sin freírlo ni na, na más herví- hervío y ya'stá. Las borrajas. Hacíamos ensalá de chicoria, hacíamos ensaladas de escusioneras. Era otra cosa que había, escusioneras. Y buscábamos..., buscábamos lenguaza, comíamos lenguaza, pero frita. Los troncos de la lenguaza los..., los hervíamos, se enharinaban y se freía y ya'stá. Comida hecha. Y ya'stá. Antes comíamos cosas muy sencillas. No había, como ahora, tantos postres y tantas cosas de comer. Pero se comía muy sano, eso sí, mucha verdura. (CLO, 2019, ref. 0344n)

Claramente la cotidianidad estaba representada por una cocina casera esencialmente vegetariana y de autoconsumo, valorada como cocina de supervivencia, de pobres. Por su parte, la fiesta incorporaba hábitos de consumo cárnico y de alcohol, por lo que la excepcionalidad de los tiempos ligaba a la comida una connotación emotiva y construía una cocina más elaborada, si bien, seguía siendo una comida “buena para comer”, no era una comida de socialización y emoción festiva; de modo que la Navidad se expresaba en “hambre de carne”, el pollo y el vino eran igual a Navidad:

Las Navidades era | A lo mejor, mataban un pollo. Y en mi casa, como no había hombres, éramos todo mujeres, pues..., porque éramos cinco hermanas y un..., un niño na más. En mi casa nunca había vino ni na. En la Navidad, a lo mejor compraba mi mama medio litro de vino y cocinábamos un pollo y ya'stá, esa era la Navidad. Hacías la pipitoria. Esa era | Pero antes no había brindis ni había de na. Maximiliana, nacida en 1937 en Ermita Nueva, Sierra Sur. (CLO, 2019, ref. 0352)

No cabe duda de que la cocina es un sistema de significado social, lo mismo que el hambre es una construcción repleta de símbolos, de modo que los alimentos dan significados específicos a la cultura que la integra: tener pan y aceite o pan y chocolate significa no pasar hambre (“hambre de la barriga”), aunque el “verdadero” hambre (“hambre de la cabeza”) se quitaba con otros alimentos, como la carne.

La carne, sobre todo la grasa, se percibe como el alimento que verdaderamente satisface el hambre (el “hambre de la barriga” y el “hambre de la cabeza”). De modo que, el valor que adquieren el aceite y el chocolate, como sustitutos de carne, es por su naturaleza de grasa vegetal. Estas materias básicas y vegetales, al fin y al cabo, son la “grasa de los pobres”. Esta “grasa de los pobres” no necesita de una cocina elaborada, pues se puede consumir de manera natural y además dicha grasa es la que forma parte de la preparación de los alimentos en una “cocina simplificada” (“cocina de pobres”) como es freír.

En definitiva, disponer de esta grasa en tiempos de hambre sirvió para calmar el hambre y permitió salir adelante, esto eran los objetivos básicos del cuidado del desarrollo que quedó en manos, principalmente, de las mujeres —“mi madre ha sío mu buena madre, nos ha sacao a tos adelante”, M.<sup>a</sup> Antonia—; ese cuidado facilitaba calmar el hambre de los pobres, con alimentos de pobres. Así, a pesar de la desestructuración social y moral, en el ideario social, la hambruna se remedió con el papel reforzado de la mujer dentro de la estructura familiar; de modo que no hubo hambre, porque no hubo descuido.

Es más, ese cuidado, permitía mantener cierta identidad familiar y social, distinguirse así entre las clases o la estructura social de los pobres. Esto es, estaban los pobres y los “pobres muy pobres” —tal y como los describe el diccionario académico: los pobres de solemnidad o los pobres *limosneros* (DLE act. 2025 [2014]: s. v. pobre)—. Contar con un poco de pan y aceite era suficiente para mantenerse vivo, pero también para mantener el arraigo. De modo que entre los pobres se crea un sistema polarizado entre arraigados y desarraigados, en tanto a la posesión de ciertos bienes raíces o de un trabajo, que es lo que facilita esta comida de pobres y determina una cocina

de pobres, pero, a su vez, permite mantener una identidad social y cultural, mantener unas raíces familiares y sociales, aún dentro de la desestructuración social producida por la guerra y la posguerra. Esta identidad de clases se representaba socialmente también por los tipos de comportamiento que ello generaba. Así lo relata Maximiliana, nacida en el 1937 en Ermita Nueva, Sierra Sur:

De la posguerra sí me acuerdo: del hambre que había, los mendigos, las criaturicas en cueros pidiendo y descalzos y... Incluso de aquí, de la aldea mismo, había mucha gente pidiendo limosna. Nosotros no pedimos limosna porque mi..., mi padre pues tenía unos olivos. Entonces, con los olivos, pues teníamos el aceite. Con lo que nos sobraba del aceite, comprábamos el pan. Entonces, yo hambre de pan y aceite no he pasao. Por lo menos pan y aceite comíamos. Que nos daba hambre: "Mamá, échame un hoyo de aceite". Pero yo hambre como otras personas no he pasao. Ni pedir limosna ni na tampoco. Ni..., ni irme a servir a un cortijo. Mi madre no quería nunca que yo me fuera a servir a un cortijo. Porque decía eso, que los señoricos abusaban de las..., de las niñas, eso | De hecho, hay allí muchas que fueron madres solteras, que estaban en cortijos, y..., y tenían un crío y luego el señorito no quería saber na. (CLO, 2019, ref. 0330n)

El mantenimiento del arraigo es lo que determina también esa construcción local del hambre. Se trata de un hambre que se vence con una comida de pobres, "más floja" sí, pero que sirve para saciar la barriga, aunque no la mente. Sin embargo, permite el desarrollo y, sobre todo, mantener la estabilidad familiar, mediante una economía ecológica y circular:

Comer, hemos comido de to, y... y en la guerra, en la guerra, buscando lenguazas, unas..., unos yerbajos que se criaban en el campo. Eso (se cogía) en tiempos de verano, las lenguazas, cuando entonces se araba con los mulos y algunas veces se enterraban y estaban muy blanquitas, las cogías y luego las, las freías, le quitabas las orillas y las freías como las, los boquerones. Y en, en comer, comer en la guerra rosquillas de, y de harina de garbanzos, y también hacíamos un trigo. Lo echábamos en agua y se ponían, se ponía ne..., se ponía mu blando el pellejo. Luego, con una teja, venga darle, venga dale y se le iba el pellejo ese, el pellejillo al trigo, y se guisaba como el arroz. (Emilio, nacido en 1927, Martos, Jaén. CLO, 2019, ref. 0156n)

No obstante, es la carne, la grasa, la que crea la comensalidad; es el alimento simbólico que, por excelencia, permite al grupo social compartir y transmitir sus valores y sentidos socioculturales. En la época del hambre aparece excepcionalmente, en las fiestas, representada en una carne sin grasa (el pollo), lo que impide la emotividad en la comida y en la cocina, pero suficiente y básica para disfrutar de la comensalidad. Aunque donde adquiere plenamente sentido simbólico es en la fiesta de la matanza. El relato de Ana Antonia (nacida en 1953), Dolores (nacida en 1951), María Luisa (nacida en 1936) y Juan (nacido en 1953), todos vecinos de Mancha Real, Sierra Mágina, muestran ese sentido de comensalidad emotiva que crea la carne: ambiente festivo, cohesión social "engrasada" por la grasa de la carne

e, incluso, la carne materia de artículos infantiles (globos y zambombas de vejigas de cerdo), con los que se transmite un aprendizaje sociocultural de la carne y de la grasa de manera vivencial a través del juego infantil:

[Ana Antonia:] La matanza, sí, nosotros hemos matao mucho.

[Dolores:] Eso, lo pasábamos los chiquillos de bien...

[María Luisa:] La vejiga del marrano la | nos la daban y hacíamos un globo.

[Ana Antonia:] Nos daban la, la esa, la vejiga, hacíamos una zambomba, hacíamos una zambomba, ¿no? ¿Tú hacías eso?

[María Luisa:] Un globo era. Sí, y la zambomba.

[Juan:] Sí, sí. Entonces no había globos y, con la vejiga del | hacías así, con una caña la inflabas y ya tenías un globo. Y la matanza era, eso, que se juntaban las familias, entonces, pues, ayudaban a hacer los embutidos, lo que daba la matanza. Por la noche, se sentaban y hacíamos un tueste, y un poquillo de la morcilla y to eso. Y hacíamos una fiesta y se cantaba y sí, se juntaba la familia y eso. (CLO, 2019, ref. 1170n)

Al cabo, como bien se identifica en este cancionero de Sierra Mágina, es la carne la que nutre y engorda los cuerpos, y genera una moral incorporada en los cuerpos engordados por carne, en el que se significan costumbres, normas y comportamientos humanos, esto es, el cuerpo engordado por carne ("lo mejor de la olla") es un cuerpo "engordado" también de costumbres y normas "buenas", un cuerpo que facilita la conservación y estabilidad social; mientras que el cuerpo desnutrido, es "anémico" de moralidad. Así lo relata Antonia, nacida en 1963, en Torres, Sierra Mágina:

¡Así estás tan gorda!

¿Cómo no vas a estar gorda?

Si comes mucho,

porque te comes lo mejor de la olla.

Y si no comes, dicen:

"Mira, de puta y mala que eres, no engordas". (CLO, 2019, ref. 3334c)

### **3.3. Las recetas del hambre: estudio semiótico-antropológico**

Las recetas del hambre se proponen en este trabajo como un proyecto etnográfico que pretende desarrollar una propuesta histórica y gastronómica en donde se usan recetas como método de investigación de datos. Su tema se conforma como base argumental y marco conceptual desde el que se persigue, a través de la memoria etnografiada de recetas, evocar las experiencias y los sentimientos que presentan la materialidad de los alimentos y la cocina. Los argumentos recetarios nos sitúan en un cronotopo de nuestra

historia reciente, en donde se evocan nudos de narración vinculados a los “años del hambre” —años se sequías y hambrunas (1939-1951) en un tiempo de posguerra tras la Guerra Civil Española (cf. Arco, 2020)—, y en donde la alimentación devastada por los horrores de la guerra y el hambre configurará la cotidianidad, llegando a niveles extremos en los años cuarenta.

La receta, como material empírico de análisis, permite la aplicación de una etnografía del habla, en donde la praxis de la receta se conforma como discurso culinario, —su funcionalidad es así como la de cualquier otro género discursivo (cf. Sánchez Corral, 2003)—, en el que: “el lenguaje es un lugar de encuentro entre el ser humano y la realidad” (Galera, 1990, p. 89), es así un espacio etnolingüístico que construye realidad y construye relaciones.

En este sentido, la lengua ofrece una serie de significados lingüísticos representados por sus unidades y sus relaciones sintagmáticas, si bien también se producen otros significados, que son causados por los sistemas de valores de la cultura de una comunidad. Esos otros sentidos no son solo significados léxicos atomísticos, desde el análisis de una semiótica del significado, estos sentidos se hallan en un universo semántico, en el que podemos ver su totalidad y del que se desprenden lingüística y culturalmente objetos de valor —objet de valeur, tal y como Greimas fijará en su célebre trabajo sobre semiótica y cocina de “La Soupe au pistou: ou la Construction d’un objet de valeur” (1979)—.

La aplicación de esta teoría y metodología práctica de análisis textual permite ver, por un lado, en la receta un nivel de lengua que se corresponde en primer orden con el texto. Desde esta perspectiva las significaciones textuales están ligadas al destinador —uno de los seis actantes o roles actanciales según el modelo actancial de Greimas (1987 [1966])—, que puede ser entendido como la pretensión, input o detonante que “anima” al sujeto-(actante 2) a alcanzar su deseo y, por tanto, a hacer realidad el primer acto de la acción: la creación del objeto-(actante 3). Aplicado a la receta, esta como objeto, ese detonante ofrecería significados sobre por qué alguien relata o redacta una receta, nos ofrecería el sentido de la acción del sujeto, la identificación misma del sujeto con dicha acción y las relaciones implicadas en ella, el papel mediador de la receta o cómo y qué lecturas provoca. Asimismo, siguiendo el modelo actancial, también ofrecería significados sobre el ayudante-(actante 4), que auxilia la acción del sujeto, así como del oponente-(actante 5), que puede dificultar o impedir la acción, cuyo fin último y destino es alcanzar a un destinatario-(actante 6). De acuerdo a esto, la receta como texto posee fuerzas dinámicas transformadoras e integradas en su materialidad, así como en las relaciones sociales humanas. Esta semiótica de la receta permite, de este modo, construir significados sobre cómo es la agencia social de las cosas, esto es, cómo significa la materialidad de la receta.

Por otro lado, también semióticamente hay un nivel de lengua superior, en donde aplica el metalenguaje: un metalenguaje, que es el del ámbito significativo, en el que se da la relación del significante con su significado, aquí se halla el significado lingüístico, la semántica léxica, el significado que emplea el discurso significante en tanto a valores de verdad; y también hay otro metalenguaje, en el que aplica la relación del signo con sus intérpretes, es en donde se produce el sentido contextual, la pragmática, en el que el signo no se significa solamente, sino que se interpreta (hermenéuticamente).

De este modo, semióticamente, la receta es un sistema significante que articula sentido, se entiende, así, como una construcción singular de la narratividad greimiana. De modo que su sentido solo es aprehensible si es narrativizado. La narratividad de la receta crea agencia, por tanto, es generativa y transformativa de actantes; por lo que los significados o sentidos no son ni lineales, ni estáticos, ni permanentes, ni graduales, ni progresivos, sino aleatorios, circunstanciales, contingentes, reticulares y causales, entre otras posibilidades.

De acuerdo a dicha metodología, exponemos a continuación los materiales empíricos que sirven para esta etnografía sobre las “recetas del hambre”. Y ya, en primer orden, el programa narrativo ofrece un sentido vinculado a su materialidad, ya que las recetas son parte de un material de archivo digital, disponible en línea, el *Corpus de Literatura Oral* (CLO, 2019) y forman parte del *Archivo oral de la provincia de Jaén*. Aunque técnicamente se incluye en un corpus de literatura oral, las recetas no son solo “materiales técnicos de literatura oral”, antes bien son objetos culturales. Son representaciones de la acción (culinaria) y de las relaciones humanas (en el ámbito gastronómico), así como modos de acción —Wartofsky (1979), precisamente, categorizó a las recetas como artefactos culturales secundarios, después de los primarios, objetos que permiten la acción, y distintos de los terciarios, que crean un mundo intelectual y conceptual—.

El propio archivo ya proporciona sentidos activos y dinámicos propios del entorno digital y resultado de las acciones que distintos sujetos tienen en su manera de estar y actuar en el mundo y de su manera de acción participativa en este archivo. Es así como dotan a sus gestos culturales de una significación polisémica (de legislación, regulación, gestión, adquisición, conservación, etiquetado, reproducción, exhibición, reconocimiento de derechos, interoperabilidad, investigación, etc.). Asimismo, el espacio digital es también un espacio en donde la cultura es formada y reformada, deja de ser algo técnico, y se convierte de nuevo en un artefacto cultural (cf. Hine, 2000, p. 9; cito por Díaz de Rada, 2010), por lo que dicha investigación no puede ser ajena a la agencia social que genera la materialidad del archivo, ni obviar que las conductas humanas se producen en este tipo de investigación por mediación técnica.

Tenemos que entender que los datos que obtenemos no son neutrales, sino que están construidos por los propios procesos de recreación de la cultura en el archivo, en este sentido, existe una categoría analítica digital que funciona como índice descriptivo y aporte de sentido, esto es, los títulos o enunciados propios de la receta (entre otros, como son la significación geográfica, las fechas de nacimiento de los entrevistados, las marcas de catalogación técnica, etc.). De modo que la selección de las recetas para este trabajo tampoco es neutra, sino que la investigación tiene una mirada dirigida por el propio investigador, la cual se ha construido en un sentido de carácter jerárquico y analógico-conceptual, esto es: recetas del CLO (2019), recetas de las sierras de Jaén, recetas de testimonios de gentes nacidas en los años del hambre y, sobre todo y para este caso concreto de estudio, recetas que incluyen en sus títulos y textos la palabra vieja.

Según esto se han seleccionado como materiales de análisis las recetas de *panzas de vieja* y *leche vieja*. Con esta selección se pretende llevar a cabo un análisis semiótico de estas recetas en donde nuestro interés, en esta ocasión,

se va a centrar solo en los significados que conjuntamente se crean entre los actantes destinador-sujeto-destinatario y en donde el acto comunicativo no va a atender directamente a la esfera de la actividad gastronómica, sino a la esfera histórico-socio-cultural que de ella se desprende.

Transcripción de la receta «Las panzas de vieja». Josefa, nacida en 1941, en Villarrodrigo, Sierra de Segura.:

Las panzas de vieja, que decimos, eso sí..., eso sí lo hacía ella, y lo hago yo también. Eso echaba..., pero eso no... | eso no es, que no tiene medida porque... | Tienes que ver cómo se amasa pa tú saber cómo tienes que hacerlo. Mi madre batía dos huevos y le echaba una pizca de sal, le echaba cuatro cucharadas de azúcar, le echaba un vaso de leche y otro de agua, y luego iba moviéndola, echándole harina y moviéndola hasta que la masa quedaba como cuando hacen los churros —así, que estuviera blanda— y le | con una cuchara iba echándola en la sartén con el aceite fuerte. Le daba la vuelta hasta que veía que ya estaba frito aquello, y luego lo sacaba y lo... | ya y lo..., lo ponía también con azúcar y canela, y estaban muy buenas las panzas de vieja, que le dicen. (CLO, 2019, ref. 0272n)

Transcripción de la receta «Leche vieja». Ana, nacida en 1945 en Valdepeñas de Jaén, Sierra Sur de Jaén:

Bueno, pues esto se hace: un litro de leche. Si echas una poquilla más no pasa na, si echas un cuarto más, porque luego tiene que hervir un poquito y se queda en menos. Un cuarto litro de aguardiente carrasqueño\*, pero el aguardiente tiene que dejarlo pa lo último. Cuando ya esté un ratico, que ya esté casi hecha, entonces que dé un hervorcico y así pierde el alcohol. Y se queda..., que por eso está tan bueno. No sabe a, a aguardiente. Otras personas se lo echan ya cuando lo sacan y entonces sabe a aguardiente. No sabe la leche vieja así. Un poquito de yerba luisa. Una poquita se le echa. Eso ya se lo he echao yo a mi gusto. A mí no me lo ha dicho nadie así pero yo sí se la echo. Y el d'ese | Una cascarilla de limón y una..., una d'esta, un canuto de canela en rama. Un canuto de canela en rama, un puñáico de café, pero en grano. El azúcar, la canela en rama, la cáscara de limón, la poquita de, de yerba luisa, la azúcar y la leche. Eso es lo que, lo que lleva, sí. Y el cuarto litro de —toma, cómete una—, y el cuarto litro de aguardiente, cuarto litro. Por eso se le echa siempre un poquito más de leche. Hierve\* despacico un poquito, un poquito. (CLO, 2019, ref. 0283n)

### 3.3.1. Los sentidos de la voz vieja en los discursos gastronómicos

La voz vieja sirve en este trabajo etnográfico como categoría analítica para trabajar el material empírico. De esta manera, el significado etnográfico que se pretende del sistema de categorización es fruto de la descripción y queda establecido por la propia investigación. Asimismo, la categorización es el proceso que permite conectar el tema/argumento de la investigación con el material de análisis, así como favorece la comparación y la crítica reflexiva.

Esta categoría claramente actúa como código culinario o marcador cultural en estas recetas —panzas de vieja y leche vieja—. Como hemos dicho anteriormente, lo semiótico en el discurso culinario se produce cuando el lenguaje actúa como punto de encuentro entre el hablante y la realidad. Siendo esta nuestra mirada o punto de partida en esta descripción analítica, no cabe pensar que el significante vieja actúe en tanto a valores de verdad en el discurso culinario. Antes bien debemos entender que dentro del programa narrativo se ha dado una propuesta de transformación —tal y como señala Marrone a propósito de la narración culinaria, en donde señala que la acción general de las transformaciones de los materiales se produce a partir del valor gastronómico (2019, p. 576)—. Ese objeto de valor cultural gastronómico también transforma el significado lingüístico y aplica un sentido pragmático que tiene influencia en el hablante, tanto a nivel cognitivo como afectivo, e incluso ético.

Es decir, el uso de vieja para categorizar estas recetas es una acción cognitiva en tanto que el sujeto es competente lingüísticamente para conocer los valores de esta palabra que emanan del metalenguaje y que vinculan su uso a sentidos relacionados con la 'edad' o 'lo antiguo', pero también con 'lo marchito', con 'el desgaste' y también con 'la fealdad, el deterioro, lo maduro, la duración, lo inferior, imperfecto o malo o lo inútil'; pero, sobre todo, sabe que el valor gastronómico acerca el valor de vieja a 'pobre' y lo transfiere a los objetos cognitivos alimenticios. Lo viejo es lo 'empobrecido', lo 'arruinado', lo 'desdichado', lo 'infecundo y estéril', lo 'falto', lo 'escaso', en definitiva, lo 'hambriento' o lo 'sin recursos'. Estas ideas afines se establecen en la relación destinador-sujeto-destinatario como intercambios comunicativos consensuados. Son acuerdos de valor aplicados a las palabras y a los objetos cognitivos, no son solo léxico, es cultura, porque el valor que se le da no es solo lingüístico. Si el valor fuera solo lingüístico, no tendría valor social, no tendría valor cultural, porque la función performativa del lenguaje no se puede llevar a cabo sin los actantes destinador-sujeto-destinatario, que son los que acuerdan, crean y re-crean y, sobre todo, viven y experimentan la realidad. El lenguaje, como ya hemos señalado, es solo el encuentro semiótico para la interpretación.

Estos sentidos de vieja que otorga el valor gastronómico contextual de estas recetas actúan también de manera afectiva y ética. Esto es así porque estos valores son transformadores, así que transforman a las personas y determinan sus identidades. Se crea una semántica enactiva y encarnada (*embodiment*), en donde las palabras significan los cuerpos y los cuerpos incorporan los significados lingüísticos del léxico, transformándolos social y culturalmente.

Este es el modo en que estas recetas muestran unas identidades empobrecidas, arruinadas, desdichadas, con una comida infecunda y estéril, falta y escasa, una comida de pocos recursos, una comida de pobres y unas recetas del hambre. Desde la semiótica de Greimas se habla de semiótica de *las pasiones* (*Sémiotique de passions*, Greimas y Fontanille, 1991). Así se explica que las pasiones modifican la acción y la producción cognitiva de los sujetos, esto, mediante creencias, conocimientos y/o experiencias. Al mismo tiempo, crean modos de acción que dirigen el comportamiento humano de la comunidad, creando una comida de aprovechamiento: una leche que se hace vieja gracias al alcohol y así se mantiene más (vieja) en el tiempo, pero de más utilidad ante la falta de recursos; y una panza de vieja, que,

desde la metáfora, irónicamente presenta una manera de comer con los ojos, una panza de vieja que es en realidad un pan viejo (duro), aprovechado y transformado mediante los modos de acción cultural de la receta.

Esto, a pesar de parecer un proceso lineal sencillo, en realidad solo muestra la descripción simple de un diseño de acción del programa narrativo; para su mayor entendimiento debería aplicarse también el concepto del *ethos comunicativo*, que siguiendo a Baran (2010), se aplica al análisis pragmalingüístico de corte contrastivo y transcultural y que entiende el hecho lingüístico como una conjunción de hechos lingüísticos que actúan por una coherencia profunda en la que intervienen parámetros socio-comunicativos como son la verbosidad, las relaciones personales, la concepción de la cortesía verbal, la afectividad, la ritualización y el concepto del individuo.

## CONCLUSIONES

El análisis semiótico permite ver cómo la lengua articula la cultura, el léxico, es para ello un importante marcador cultural, semántico y simbólico. No solo nombra experiencias materiales de escasez, sino que permite comprender la dimensión del universo semántico del hambre (véase tabla I), en el cual se estructura el pensamiento colectivo y se articulan sentidos compartidos en torno a la cultura gastronómica.

EJE DE ANÁLISIS CONCEPTUAL	DESCRIPCIÓN INTERPRETATIVA	EJEMPLOS / LÉXICO ACTIVADOR
Cronotopo narrativo del hambre	El hambre se sitúa en un tiempo-espacio simbólicamente denso (1939-1951, sierras de Jaén), que estructura los relatos como unidad semiótica de experiencia colectiva.	"Años del hambre", "época del hambre"
Isotopía semántica dominante	El signo hambre funciona como isotopía organizadora del relato, generando coherencia narrativa y campos de sentido centrados en la supervivencia y el deterioro social.	sacar adelante, morirse de hambre, luchar, hambre de carne
Distribución simbólica de roles de género	El hambre revela una división estructural: la mujer como agente de sostenibilidad y cuidado; el hombre como cuerpo pasivo o dañado. Esta distribución configura marcos de significación de género.	"Mi madre nos ha sacado adelante"; "¡Métemela aunque sea vacía!"

Estructura interna de clases en la pobreza	El léxico diferencia grados de pobreza y arraigo, estableciendo una jerarquía simbólica dentro del colectivo empobrecido. El acceso a ciertos bienes (pan, aceite) representa pertenencia y resistencia cultural.	"Nosotros no pedimos limosna"; "pobres de solemnidad"
Dualidad simbólica cotidiano-ritual	Oposición entre la cocina de subsistencia (vegetal, repetitiva, doméstica) y la cocina festiva (cárnicia, emocional, colectiva). Ambas crean regímenes simbólicos distintos que estructuran la vida social.	grasa de los pobres, pollo en Navidad, zambomba de vejiga
Materialidad discursiva de la cocina	El discurso culinario refleja una epistemología del mínimo: recetas orales, simplificadas, transmitidas sin medidas, que reproducen saberes culturales bajo condiciones de precariedad.	sopa cachorreña, pan mojado en aceite, lenguaza frita
Cuerpo y ética alimentaria	El cuerpo alimentado deviene índice de moralidad, bienestar o exclusión. La grasa se asocia a virtud; la delgadez extrema, a sospecha o desgracia.	"Engordado por lo mejor de la olla"; "si no engorda es mala"
Recetas como artefactos culturales	Las recetas actúan como dispositivos narrativos que materializan relaciones sociales, memoria afectiva y estrategias simbólicas de resistencia. Son textos performativos cargados de ethos y agencia.	panza de vieja, leche vieja

Tabla I. *Semántica del hambre y discursos de supervivencia en zonas serranas de Jaén (1939–1951).* Fuente: Elaboración propia.

A la vista de los datos de esta tabla, el análisis de estos ejes conceptuales muestra que el hambre no solo es una carencia material, sino una estructura simbólica que organiza el relato colectivo de la posguerra. A través del cronotopo narrativo, las isotopías léxicas y la distribución de roles de género, el discurso gastronómico revela un entramado de significaciones donde el alimento se convierte en signo de identidad, memoria y poder. Las recetas, los cuerpos y las palabras constituyen, así, artefactos culturales que codifican estrategias de resistencia y de cohesión social bajo condiciones extremas.

En dicha articulación lingüístico-cultural se activa una funcionalidad comunicativa y también constructivista, en tanto desde ella nos construimos como sujetos y en ella creamos un espacio necesariamente cooperativo entre dos actantes en el que un "mensaje básico" se puede transformar en un "mensaje gastronómico". Dicha transformación, interactuada mediante el

lenguaje —intervenida por el *ethos comunicativo*— solo es posible si esta se ha valorizado socialmente, si se ha construido el *objeto de valor*. Así, estudiar y realizar el análisis y la interpretación de textos gastronómicos desde una semiótica de la alimentación es una manera cognitiva y de construcción de la cultura que está en el fondo, por ejemplo, de la receta, tal y como se ha visto.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Alía Miranda, F., Bascuñán Añover, Ó., Rodríguez-Borlado, V. y Villalta Luna, A. M. (2017). Mujeres solas en la posguerra española (1939-1949). Estrategias frente al hambre y la represión. *Revista de Historiografía* 26, 213-236.

Arco Blanco, Miguel Á. (2020). *Los años del hambre*. Ed. Marcel Pons.

Baran, M. (2010). *El concepto de ethos comunicativo y su validez en los estudios de pragmática sociocultural*. *Itinerarios: revista de estudios lingüísticos, literarios, históricos y antropológicos* 11, 139-153.

[CLO] Mañero, D. (2019). *Corpus de literatura oral*. <https://corpusdeliteraturaoral.ujaen.es/>

Díaz de Rada, Á. (2010a). La lógica de la investigación etnográfica y la mediación computacional de la comunicación. Viejos problemas con un nuevo énfasis. *Revista chilena de Antropología Visual* 15, 40-57.

Díaz de Rada, Á. (2010b). *Cultura, antropología y otras tonterías*. Ed. Trotta.

Duranti, A. (2000). *Antropología lingüística*. Trad. P. Tena. Cambridge University Press.

[DEL] RAE. act. 2025 [2014]. *Diccionario de la lengua española*. <https://www.rae.es/>

Edwards, E (2011). Photographs: material form and dynamic archive. En C. Caraffa (ed.), *Photo archives and the photographic memory of art history*. Deutscher Kunstverlag, 47-56.

Fernández Guizzeti, G. (1957). *La Etnolingüística: del mundo del idioma al mundo de la cultura*. *Revista de Antropología* V, 75-93.

Galera, A. J. (1990). *El texto, lugar de encuentro de la semiótica*. ELUA. *Estudios de Lingüística* 6, 89-105.

García García, J. L. (1987). *El discurso del nativo sobre su propia cultura. Análisis de un concejo asturiano*. *Lletres Asturianes: Boletín Oficial de l'Academia de la Llingua Asturiana* 23, 113-124. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=3343473>

García García, José Luis (2000). Informar y narrar: en análisis de los discursos en las investigaciones de campo. *Revista de Antropología Social* 9, 75-104.

Greimas, A. J. (1979). La soupe au pistou ou la construction d'un objet de valeur, *Actes sémiotiques. Documents* 5, 4-16. Incluido: *Du Sens II*, 1983, 157-169.

Greimas, A. J. (1987 [1966]). *Semántica estructural. Investigación metodológica*. Gredos.

Greimas, A. J. y Fontanille, J. (1991). *Sémiotique des passions*. Seuil.

Mañero, D. y Moreno Moreno, M.ª Á. (2018-2020). Documentación, tratamiento archivístico digital y estudio lexicológico, histórico-literario y musicológico del patrimonio oral de la Andalucía oriental (Ref. FFI2017-82344-P). Proyecto Nacional ID Excelencia. Ministerio de Economía, Industria y Competitividad.

Marrone, G. (2019). Cuisiner apres Greimas: de la soupe au pistou au texte gastronomique. En: *Greimas aujourd’hui: l’avenir de la structure. Actes du congrès de l’Association Française de Sémiotique*, 570-584.

Moreno Moreno, M.ª-Á. (2020). *Un mundo en retazos léxicos. Ambientes lingüísticos en la literatura oral de Jaén*. Iberoamericana/Vervuert.

Sánchez Corral, L. (2003). La semiótica de Greimas, propuesta de análisis para el acto didáctico. *CAUCE. Revista de Filología y su Didáctica* 26, 469-490.

Underhill, J. W. (2012). *Ethnolinguistics and Cultural Concepts. Truth, Love, Hate and War*. Cambridge University Press.

Vernik, E. (2011). Introducción. En: G. Simmel, *El conflicto de la cultura moderna*, trad. C. Astrada. Universidad Nacional de Córdoba, 7-30.

Wartofsky, M. W. (1979). *Models: Representation and scientific understanding*. Reidel.



# RACISMO AMBIENTAL Y DISPUTAS TERRITORIALES EN RÍO GRANDE DO NORTE, BRASIL: NOTAS DE UNA ETNOGRAFÍA MILITANTE SOBRE LA DEFENSA DE LOS DERECHOS QUILOMBOLAS

GERALDO BARBOZA DE OLIVEIRA JUNIOR

ORCID:  
<https://orcid.org/0000-0001-7643-7370>

Universidade Federal do Piauí

EN

ENVIRONMENTAL RACISM AND TERRITORIAL DISPUTES IN RIO GRANDE DO NORTE, BRAZIL: NOTES FROM A MILITANT ETHNOGRAPHY ON THE DEFENSE OF QUILOMBOLA RIGHTS

CÓMO CITAR / HOW TO CITE

Barboza de Oliveira Junior, G. (2025). RACISMO AMBIENTAL Y DISPUTAS TERRITORIALES EN RÍO GRANDE DO NORTE, BRASIL: NOTAS DE UNA ETNOGRAFÍA MILITANTE SOBRE LA DEFENSA DE LOS DERECHOS QUILOMBOLAS. *Revista Andaluza De Antropología*, (29), 83-111. <https://doi.org/10.12795/RAA.2025.29.04>

DOI:  
<https://doi.org/10.12795/RAA.2025.29.04>

## RESUMEN

Este artículo analiza el racismo ambiental en las comunidades quilombolas de Queimadas, Camucim y Familia Américo, en Río Grande do Norte, Brasil. Metodológicamente, el estudio se fundamenta en la etnografía del conflicto y la historia oral como herramientas de investigación, distinguiéndose del rol del investigador como asesor técnico y activista, cuya praxis comprometida fue esencial para el acceso a los datos y el fortalecimiento de las demandas territoriales. Los resultados empíricos revelan dinámicas distintas de expropiación en cada territorio: mientras Queimadas enfrenta la presión de la agroindustria sobre su seguridad hídrica, Camucim sufre la especulación inmobiliaria derivada del turismo, y Familia Américo vive los impactos paradójicos de los proyectos de energía renovable. El estudio demuestra que la invisibilidad de estas comunidades resulta de un racismo estructural e institucional que bloquea el acceso a políticas públicas y niega derechos territoriales. Se concluye que el modelo de desarrollo hegemónico amenaza los modos de vida tradicionales, exigiendo una ciencia comprometida que combata el racismo ambiental y fundamentalmente la búsqueda de justicia social y sostenibilidad.

**Palabras clave:** Racismo ambiental; Comunidades quilombolas; Etnografía del conflicto; Desarrollo sostenible; Conflictos socioambientales.

## ABSTRACT

This article analyzes environmental racism in the Quilombola communities of Queimadas, Camucim, and Familia Américo in Rio Grande do Norte, Brazil. Methodologically, the study is grounded in the ethnography of conflict and oral history as research tools, distinguishing the researcher's role as a technical advisor and activist, whose engaged praxis was essential for data access and the strengthening of territorial demands. The empirical results reveal distinct dynamics of expropriation in each territory: while Queimadas faces pressure from agribusiness regarding its water security, Camucim suffers from real estate speculation derived from tourism, and Familia Américo experiences the paradoxical impacts of renewable energy projects. The study demonstrates that the invisibility of these communities results from structural and institutional racism that blocks access to public policies and denies territorial rights. It is concluded that the hegemonic development model threatens traditional ways of life, demanding an engaged science that combats environmental racism and supports the pursuit of social justice and sustainability.

**Keywords:** Environmental racism; Quilombola communities; Ethnography of conflict; Sustainable development; Socio-environmental conflicts.

## 1. INTRODUCCIÓN

En este artículo se mostrarán tres ejemplos de racismo ambiental en comunidades quilombolas del Estado de Rio Grande do Norte. La elección de las comunidades se dio en función de la distribución geográfica y, principalmente, por el trabajo de campo realizado en esas comunidades como parte de una asesoría antropológica; resaltando tres tipologías contractuales de esta asesoría: por la gestión municipal, por la asociación quilombola y por activismo socioambiental (acción de voluntariado).

La resignificación jurídica y política de las comunidades quilombolas en el Brasil contemporáneo encuentra su marco fundamental en la Constitución Federal de 1988, específicamente en el Artículo 68 del Acto de las Disposiciones Constitucionales Transitorias (ADCT), que reconoce la propiedad definitiva de las tierras a los remanentes de las comunidades de los quilombos que estén ocupando sus tierras. Esta garantía constitucional fue reglamentada por el Decreto nº 4.887/2003, que operó un cambio paradigmático al alejarse de definiciones basadas únicamente en registros históricos o arqueológicos estáticos. El decreto consagra el criterio de la autoatribución, definiendo jurídicamente a los remanentes de las comunidades de los quilombos como grupos étnico-raciales, según criterios de autoatribución, con trayectoria histórica propia, dotados de relaciones territoriales específicas y con presunción de ancestralidad negra relacionada con la resistencia a la opresión histórica.

En este sentido, la comprensión antropológica y sociológica actual se distancia de la visión reduccionista y del sentido común que asocia el quilombo exclusivamente a un 'refugio de esclavos fugitivos' del pasado colonial o a un aislamiento geográfico total. La identidad quilombola contemporánea es, ante todo, una identidad política de resistencia y afirmación territorial. El territorio no es visto solo como un bien de mercado o medio de producción económica, sino como el espacio imprescindible para la reproducción física, social, económica y cultural del grupo. Se trata de una territorialidad específica, en la cual los modos de crear, hacer y vivir están intrínsecamente ligados al uso común de la tierra, a la gestión de los recursos naturales y a la memoria colectiva. Así, el reconocimiento de estas comunidades no busca solo reparar una deuda histórica pasiva, sino garantizar la permanencia activa de modos de vida diferenciados que hoy resisten a las presiones de modelos de desarrollo excluyentes y a la expropiación fundiaria.

Es imperativo situar la especificidad del estado de Río Grande do Norte en el contexto de las relaciones raciales brasileñas. Históricamente, se consolidó en la región una narrativa hegemónica que invisibilizó la presencia negra, sustentando el mito de una demografía predominantemente 'blanca' —especialmente en el territorio del Seridó— o de matriz exclusivamente indígena ('potiguar'). A diferencia de otros estados del Nordeste, donde la herencia africana es reconocida como pilar cultural, en RN prevaleció una ideología de silenciamiento y 'blanqueamiento' social. Este contexto torna la lucha de las comunidades quilombolas doblemente ardua: no solo enfrentan

la expropiación material impuesta por los grandes proyectos de desarrollo, sino que también deben combatir una negación simbólica estructural que insiste en borrar su existencia y ancestralidad de la historia oficial del estado.

Las comunidades en cuestión son: Queimadas (Currais Novos), Camucim (Arez) y Familia Américo (Afonso Bezerra) localizadas, respectivamente, en los territorios del Seridó, Agreste-Litoral Sur y Sertão Central Cabugi y Litoral Norte. Y el factor principal, también, destacamos una diversidad en la motivación del racismo ambiental en esas comunidades (agronegocio, turismo y energía limpia).

En este texto, usamos como referencia, en la construcción de la etnografía del conflicto, la asesoría antropológica, realizada en las tres comunidades quilombolas, aliada a un activismo socioambiental. Como resultado fueron producidos diagnósticos socioambientales (con orientaciones para un plan de etnodesarrollo), cartillas histórico-pedagógicas, y asesoría en las tratativas para el reconocimiento y certificación como Comunidad de Remanente de Quilombos.

La primera asesoría tuvo como objetivos: la elaboración de un diagnóstico (social, económico, ambiental y cultural); una cartilla histórico-pedagógica; y la asesoría en las tratativas relacionadas a la certificación como comunidad de remanentes de quilombos ante la Fundación Palmares. Esta acción fue resultado de negociaciones de casi dos años entre la asesoría antropológica, la comunidad y la Prefectura; que asumió los costos de este proceso.

La segunda asesoría fue muy singular y constituye prueba cabal de organización social, económica y política de una comunidad quilombola, en el caso Camucim. Desde el año de 2010 que inicié los contactos y una asesoría informal con la comunidad objetivando el reconocimiento y la certificación de la comunidad como Remanente de Quilombo. Hasta el año de 2023, la comunidad se instrumentalizó de procesos facilitadores de su reconocimiento y participación en políticas sociales (antes mismo de su certificación). En este sentido, resalto que desde 2010 que la comunidad comenzó a registrar a sus familias en el sistema Cad-Único.

La tercera asesoría fue un proceso de activismo socioambiental dirigido a la organización asociativa con base en la ancestralidad quilombola de la comunidad (que no era bien comprendida por la comunidad). Un proceso que demoró cerca de tres años (hasta ahora) con las conversaciones con los líderes (una mujer que trabaja en el sindicato de los agricultores y un hombre que es albañil y llegó a cursar una facultad en el municipio de Afonso Bezerra mas, canceló). En 2022 realizamos el campo en la comunidad Familia Américo y asesoramos las tratativas ante la Fundación Palmares para el reconocimiento y consecuente certificación. Actualmente, el proceso está en la fase final – análisis técnico).

Se observa en estas tres comunidades quilombolas, que los conflictos socioambientales, aunque no se manifiesten necesariamente en violencia explícita, generan consecuencias de extrema gravedad en la salud mental,

en la seguridad hídrica y en la seguridad socioeconómica. De hecho, los casos de racismo ambiental son engendrados por una estructura política aún permeada por resquicios del colonialismo, y la histórica distribución desigual de poder vuelve a tales poblaciones más vulnerables a los diversos impactos provocados por la expansión del desarrollo en sus territorios.

## **2. MARCO TEÓRICO: RACISMO AMBIENTAL, TERRITORIO Y CONFLICTOS EN COMUNIDADES TRADICIONALES**

### **2.1. La definición de Racismo Ambiental: De Bullard a la realidad brasileña**

Para comprender el alcance de las disputas territoriales en la actualidad, es imperativo dialogar con la obra de Robert Bullard, considerado el padre del concepto en los Estados Unidos. Bullard (1990) define el racismo ambiental como cualquier política, práctica o directiva que afecta o perjudica de manera diferencial (intencionada o no) a individuos, grupos o comunidades por motivos de raza o color.

Sin embargo, al contrastar la perspectiva norteamericana con la realidad brasileña, observamos matices específicos. Mientras Bullard analizó la distribución desigual de residuos tóxicos, en Brasil, Selene Herculano (2008) adapta y expande el concepto definiéndolo como las injusticias socioambientales que alcanzan a poblaciones con una identidad étnica particular (indígenas, quilombolas), cuyas vidas dependen directamente de los recursos naturales.

Este concepto es crucial porque coloca en evidencia el análisis de los factores raciales en situaciones de injusticia. Como argumenta Silva:

acaba por colocar en evidencia el necesario análisis de los factores raciales en las situaciones de injusticia, visto que un abordaje predominantemente clasista acabaría por encubrir y naturalizar el racismo en nuestra sociedad. Para nosotros, significa decir que, aunque el racismo y las cuestiones raciales puedan no ser la base de análisis de todas las situaciones en que se identifica la ocurrencia de injusticia ambiental, habrá ciertamente aquellas que serán incomprensibles sin su consideración (Silva, 2012, p. 92).

En el contexto brasileño, esta dinámica opera muchas veces a través de la naturalización de la desigualdad. Corroborando con el pensamiento de Herculano, tenemos el texto de Lays Helena Paes e Silva (2012) que, al tratar de la utilidad del concepto de racismo ambiental en el contexto brasileño, nos llama atención para la necesidad de que el reconocimiento del racismo ambiental sea discutido como concepto autónomo. Nuestro racismo estructural nos hace:

aceptar la pobreza y la vulnerabilidad de una enorme parcela de la población brasileña, con poca escolaridad, sin renta, sin políticas sociales de amparo y de rescate, simplemente porque naturalizamos tales diferencias, imputándolas a 'razas'. Colocando al otro como

inherentemente inferior, culpado biológicamente por su propia situación, nos eximimos de efectivar políticas de rescate, porque lo deshumanizamos (Herculano, 2008, p.17).

Esta lógica tiene consecuencias territoriales directas. Herculano (2008:16) describe un modo de vida que camina contrario a la lógica capitalista de instalación de grandes emprendimientos, “que los expelen de sus territorios y desorganizan sus culturas, sea empujándolos a las favelas de las periferias urbanas, sea forzándolos a convivir con un cotidiano de envenenamiento y degradación de sus ambientes de vida”.

Tal forma de operar representa la continuidad de esa doble relación entre modernidad y colonialidad (Barbosa y Gómez, 2020, p.102). En el Nordeste brasileño, esta injusticia se manifiesta en la creación de “Zonas de Sacrificio”, donde la degradación es justificada en nombre de un supuesto “interés nacional” o “transición energética”, perpetuando la lógica de explotación (Silva, 2012).

## **2.2. Invisibilidad y Mecanismos de Dominación**

El racismo ambiental opera, frecuentemente, legitimándose por medio de un discurso de invisibilidad. Como reflejo en las instituciones, es perceptible la ausencia de acciones por el poder público y la falta de estudios detallados.

Dilemas territoriales de las comunidades tradicionales permanecen en un proceso de invisibilidad social dentro del municipio, sin el debido soporte por parte del poder público. Es también notable la falta de estudios detallados desde el punto de vista del conflicto ambiental en comunidades quilombolas en la región [...], lo que caracteriza un déficit en la producción del conocimiento académico en un área de gran importancia social, cultural y ambiental (Gouvêa, 2014, p. 2205).

Sobre esta invisibilidad, partimos de lo conceptual colocado por Ilka Boaventura Leite (1996) en el libro *Negros en el Sur de Brasil*. La autora denuncia una literatura de inspiración positivista que ignora a las poblaciones negras. Para Leite:

O sea, no es que el negro no sea visto, sino que él es visto como no existente... este mecanismo ocurre en diferentes regiones y contextos, revelándose como una de las principales formas de manifestarse el racismo. Como un dispositivo de negación del otro, muchas veces inconsciente, es productor y reproductor del racismo. La invisibilidad puede ocurrir en el ámbito individual, colectivo, en las acciones institucionales, oficiales y en los textos científicos (Leite, 1996, p. 41).

### 2.3. **Conflictos socioambientales, redes de poder y chantaje locacional**

Los conflictos socioambientales en comunidades tradicionales están invariablemente relacionados con la ocupación, el manejo del territorio y las estructuras de poder local. Según Henri Acselrad (2004), estos conflictos involucran:

Aquellos involucrando grupos sociales con modos diferenciados de apropiación, uso y significado del territorio, teniendo origen cuando por análisis lo menos uno de los grupos tiene la continuidad de las formas sociales del medio que desarrollan amenazada por impactos indeseables transmitidos por el suelo, agua, aire o sistemas vivos - derivados del ejercicio de las prácticas de otros grupos (Acselrad, 2004, p. 26).

Es fundamental profundizar en los mecanismos de imposición de estos proyectos. El autor introduce el concepto de “chantaje locacional”, una estrategia utilizada por grandes corporaciones y el Estado, que amenaza con la no inversión si las comunidades no aceptan condiciones de degradación ambiental.

Aquí, es fundamental la transición conceptual descrita por Itaborahy (2012) y Gouvêa (2012):

Se desplaza el problema del eje ‘hombre-naturaleza’ – alimentado por la visión neomalthusiana de la ‘presión de la población sobre los recursos’ - para el eje ‘hombre-hombre’, necesariamente mediado por el ambiente. Es de esta forma que la cuestión ambiental aparece para nosotros: como reveladora de las (injustas y cuestionables) estructuras decurresociales del poder (Itaborahy, 2012, p. 4).

Llegamos así al “pasaje” del conflicto ambiental para socioambiental. Esto por dar énfasis a la acción política de los actores (Ribeiro, 2008). Poder, aquí, se refiere a la capacidad de ser sujeto de su propio ambiente, “de ser capaz de controlar su propio destino, quiere decir, de controlar el curso de la acción de los eventos que mantendrán la vida como está o la modificarán; o (b) de impedir que las personas se vuelvan actores ‘empoderados’” (Ribeiro, 2008, p. 110).

El conflicto, por tanto, apunta al hecho de que toda problemática ambiental es, antes de cualquier cosa, una crisis de las formas de sociabilidad (Gouvêa, 2014, p. 2209/10). Evaluando su complejidad:

El conflicto no debe ser evaluado apenas por el lado negativo, debe ser visualizado como una lucha compleja y continua sobre la definición y el significado del problema ambiental. Actualmente los conflictos socioambientales representan las tensiones que envuelven sobre cuándo, cómo y dónde utilizar los recursos naturales (Brito et al. 2011, p. 58).

## **2.4. Territorio, territorialidad e identidad**

Las comunidades tradicionales se caracterizan por una relación histórica y estructurante con su territorio. En este sentido:

Los conflictos socioambientales se configuran como amenazas al modo de vida de las comunidades tradicionales y al conocimiento ecológico local, adquirido por la relación entre grupos sociales con el ambiente, a lo largo de las generaciones (Pinto et al., 2014, p. 271).

Es incuestionable la importancia del conocimiento tradicional sobre el ambiente de sus territorios y la necesidad de investigaciones en este sentido (Brito, Cruze Lucena, 2015). Para analizar esta relación, adoptamos la definición de territorio propuesta por Saquet y Briskievicz (2009), compuesta por:

[...] cuatro componentes principales: a) las relaciones de poder; b) las redes de circulación y comunicación; c) las identidades; d) la naturaleza. No hay territorio sin la conjugación de estos procesos sociales y naturales. Esto significa que, pensar el desarrollo por esta perspectiva, requiere la consideración de estos elementos en cada territorio ... evidenciando la identidad como proceso histórico, relacional y patrimonio que puede ser potencializado a través de proyectos alternativos de desarrollo (Saquet y Briskievicz, 2009, p. 4).

La territorialidad es comprendida, entonces, como un proceso de relaciones sociales (económicas, políticas y culturales) y actividades diarias.

La identidad es construida por las múltiples relaciones-territorialidades que establecemos todos los días y eso envuelve necesariamente, las obras materiales e inmateriales que producimos como los templos, las canciones, las creencias, los rituales, los valores, las casas, las calles etc. (Saquet y Briskievicz, 2009, p. 8).

## **2.5. Antropología política y colonialidad: desarrollo versus etnodesarrollo**

Podemos pensar el racismo ambiental dentro de un campo intersocietario (Ribeiro, 2008). Recurrimos a la Antropología Política, en especial al texto de Gustavo Lins Ribeiro, para analizar este campo donde actores disputan el poder:

[...] constituido por actores que representan varios segmentos de poblaciones locales (élites locales y líderes de movimientos sociales, por ejemplo); empresarios privados, funcionarios y políticos en todos los niveles de gobierno; personal de corporaciones nacionales, internacionales y transnacionales [...] y personal de organizaciones internacionales de desarrollo (Ribeiro, 2008, p.11).

Para entender la profundidad de la imposición de proyectos, es imperativo recurrir a los teóricos de la decolonialidad y al concepto de “Colonialidad del Poder” acuñado por Aníbal Quijano. Lo que se vende como “desarrollo sustentable” es a menudo una nueva faceta colonial. Arturo Escobar (1998)

critica los modelos de desarrollo hegemónicos como invenciones discursivas de Occidente. En ese contexto, mostramos la incapacidad del modelo de desarrollo convencional considerado sobrepasado por Gustavo Silveira y Manoella Machado (2010).

Como respuesta, mostramos los principios del etnodesarrollo (Andrade, Azevedo y Ferreira, 2014) como el modelo adecuado y contra-hegemónico para territorios tradicionales, que respeta la autonomía y la identidad cultural.

## **2.6. Hipótesis y contexto de la Investigación**

La premisa aquí considerada es que los conflictos ambientales amplían un abanico de perjuicios de orden físico, social, económica y cultural.

El conocimiento sobre los conflictos es importante para evidenciar que la comprensión de las causas, de los sujetos, de los diversos ambientes y de los recursos naturales es necesaria para fundamentar acciones y políticas que visen a la sostenibilidad de las actividades desarrolladas localmente y para fortalecer la lucha de las comunidades contra las injusticias ambientales en su territorio" (Pinto et al., 2014, p. 284).

En términos específicos, podemos puntualizar las siguientes hipótesis sobre la alteración de la vida en estas comunidades:

- Identidad: La identidad étnica puede ser reforzada, ignorada o manipulada de acuerdo con las conveniencias externas.
- Trabajo: Las formas tradicionales de manejo sustentable son alteradas por nuevas posibilidades de renta a través del trabajo asalariado externo.
- Mercantilización del Territorio: El territorio pasa a ser visto como local de áreas individualizadas y pasibles de venta para agentes externos, alterando el manejo tradicional.
- Ausencia Estatal: La ausencia o ignorancia del Estado y del tercer sector sobre las premisas del etnodesarrollo aumenta la gravedad de los impactos socioambientales.

El papel de la ciencia, en colaboración con el activismo, es identificar estos conflictos y sus consecuencias directas e indirectas en los modos de vida de las comunidades quilombolas, como se observará en los casos de Camucim, Queimadas y Familia Américo.

## **3. DE LA ETNOGRAFÍA DEL CONFLICTO A LA ANTROPOLOGÍA COMPROMETIDA: MEMORIA, RESISTENCIA E INVESTIGACIÓN-ACCIÓN**

Para comprender la dinámica de las comunidades de Queimadas, Camucim y Familia Américo, es necesario superar la visión clásica de la etnografía como una mera recolección de datos y la noción comercial de "asesoría". Aquí, adoptamos la perspectiva de la Antropología Comprometida

(o *Antropología Engajada*) y la Investigación-Acción. En este enfoque, el investigador no es un observador neutral, sino un agente político que enfrenta desafíos éticos al aliarse con la comunidad en la construcción de una contranarrativa hegemónica.

En contextos donde el Estado sistemáticamente borra documentos y la posesión de la tierra no está titulada formalmente, la Tradición Oral deja de ser apenas un objeto de estudio para convertirse en el único “archivo jurídico-político” de la comunidad. La memoria, por lo tanto, opera como una herramienta de resistencia: narrar el pasado es legitimar la presencia en el presente y garantizar el futuro del territorio.

El valor de la historia oral es, hoy, incuestionable en la composición de diagnósticos de Comunidades Tradicionales. Sobre la importancia que la historia oral representa en la elaboración de informes antropológicos, vale la citación de Magalhães, que afirmó:

Fechas, nombres y fórmulas no son el principal sustento de esta rememoración, de esta reconstrucción, porque las referencias que constituyen el individuo como agente social representan corrientes de pensamiento, experiencias y sentimiento, que atraviesan presente y pasado. Durante tal proceso, se mezclan en los recuerdos aspectos sociales y personales. Lo que aflora en esta articulación, lo que importa no es la llamada parte “objetiva”, sino la dimensión social de la memoria. Y ahí, entra la cuestión fundamental del lenguaje como elemento socializador de la memoria (Magalhães, en Montenegro y Fernandes, 2001, p. 81).

En la búsqueda de una reconstrucción histórica basada en la memoria oral colocamos los relatos de dos moradores: Dita y Benedito. La primera que coloca la historia que es contada aún hoy; y el segundo que muestra la historia con detalles históricos.

De forma general, podemos entender la relación de la triada: tierra, identidad y memoria en la comunidad de remanente de quilombos de Santana como definidora de su condición de comunidad quilombola.

En la construcción de la historia local, a través de la memoria de sus habitantes usando la historia oral como método y práctica de investigación, sumada a las formas tradicionales, recorreremos, juntamente con nuestros personajes, lugares de la memoria y del olvido, para “reconstruir” sus trayectorias de vidas, intentando así montar el cuadro histórico del período pesquisado (Becker, en Montenegro y Fernandes, 2001, p. 286).

Estudios antropológicos en diversas regiones de Brasil, tanto en áreas urbanas como rurales, demuestran la fundamental importancia de la base territorial para la organización étnica de muchos segmentos de la población negra.

Los estudios antropológicos sobre comunidades negras, invariablemente, señalan que

la identidad de este(s) grupo(s) parece(n) haber sido constantemente construida/deconstruida en un juego espectacular de relaciones sociales donde la dimensión espacial adquiere un significado especial en los procesos de identificación colectiva del grupo." (Silva, en Leite 1996, p. 81).

Esta base territorial: define la identidad étnica (el territorio es un elemento crucial para la construcción y afirmación de la identidad étnica negra); enfrenta expropiación (la población negra enfrenta un histórico de expropiación territorial, que impacta su organización social y cultural); genera conflictos (la disputa por tierras genera conflictos interétnicos y violaciones de derechos); simboliza la apropiación del espacio (la posesión de la tierra es vista como una forma de apropiación simbólica del espacio); y exige reconocimiento: Hay una lucha por el reconocimiento político y jurídico de derechos territoriales históricamente negados. Resumiendo, la base territorial es fundamental para la organización étnica de la población afro-brasileña, pero enfrenta diversos desafíos, como la expropiación, los conflictos y la negación de derechos.

A continuación, analizamos cómo esta praxis se desarrolló en cada territorio, no como una prestación de servicios, sino como una alianza epistémica y política.

### **3.1. Queimadas: la investigación como construcción política colectiva**

En Queimadas, la práctica antropológica trascendió la burocracia de la certificación. Fue un ejercicio de construcción política que duró dos años, tejiendo redes entre la gestión municipal popular y las demandas locales. El papel del antropólogo no fue el de un consultor técnico, sino el de un mediador comprometido en una lucha contra la invisibilidad.

La colaboración con una líder comunitaria y exprofesora local fue fundamental. Juntos, transformamos la memoria oral de los ancianos en un instrumento de poder. La producción de la cartilla histórico-pedagógica y el informe técnico no fueron fines en sí mismos, sino la materialización de esa memoria como prueba de existencia. La certificación por la Fundación Palmares, obtenida en seis meses tras el inicio del trabajo de campo, fue la victoria de una investigación que supo convertir la oralidad en derecho reconocido.

### **3.2. Camucim: la ciencia al servicio de la autonomía y la resiliencia**

La experiencia en Camucim demuestra cómo la investigación-acción puede fortalecer la resiliencia histórica de una comunidad. Lejos de una intervención vertical, el trabajo antropológico acompañó la evolución organizativa local a lo largo de una década (desde 2010), respetando sus tiempos y procesos políticos.

Cuando la asociación local solicitó formalmente el trabajo en 2022, no buscaba una “asesoría” externa que les dijera qué hacer, sino una alianza técnica para sistematizar su propia historia. El diagnóstico socioeconómico y ambiental realizado no fue un simple levantamiento de datos, sino un acto político de autoafirmación. Al registrar la ocupación tradicional y las formas de vida, el documento sirvió para blindar la autonomía de la comunidad frente a la omisión del poder público, consolidando su identidad quilombola por méritos propios.

### **3.3. Familia Américo: la memoria como escudo contra el asedio corporativo**

Es en el caso de Familia Américo donde la antropología comprometida se revela más urgente. Aquí, la investigación surgió como una necesidad de autodefensa ante la omisión del Estado y el agresivo asedio de una empresa privada. La compañía intentaba fragmentar el tejido social mediante acciones asistencialistas (construcción de baños y huertas para una minoría), operando una estrategia clásica de división para control territorial.

En este escenario de conflicto, la etnografía de la memoria funcionó como resistencia. Al documentar la historia oral y las prácticas ancestrales, la comunidad construyó una barrera simbólica y jurídica contra la cooptación. El informe antropológico se convirtió en la prueba material de una ancestralidad que la empresa intentaba ignorar. El trabajo de campo de 2022 no solo generó datos para la Fundación Cultural Palmares, sino que reafirmó que la legitimidad de la comunidad reside en su historia oral, un archivo que ninguna intervención corporativa puede borrar.

### **3.4. Asesoría antropológica en la comunidad quilombola de Queimadas, en Currais Novos, RN, Brasil: certificación, diagnóstico y resistencia frente al sector eólico.**



*Comunidad Quilombola Queimadas – Currais Novos – RN*

Figura 1. Localización de la Comunidad Quilombola Queimadas. Fuente: Elaboración propia.

### *Historia oral:*

Los relatos por seguir muestran en su simplicidad y objetividad la historia de la comunidad de Queimadas con una particularidad con relación a las otras comunidades negras quilombolas de la región del Seridó. Diferente de la mayoría de ellas que se constituyeron a partir de la fuga de esclavos o ex-esclavos de la región del Brejo de Paraíba - la génesis de Queimadas muestra la tierra como una herencia de la esclava Maria Dionízia de sus propietarios en la segunda mitad del siglo XVIII. Muestra, además, la importancia de ese territorio en la formación del municipio de Currais Novos y una trayectoria de usurpación de mayor parte de esas tierras (más de 90%) por los hacendados que se establecieron en la vecindad. Vale también resaltar que la comunidad de Queimadas originó, a través de la migración de su excedente demográfico, a la comunidad quilombola de Macambira, situada en los municipios de Bodó/Lagoa Nova y Santana do Matos.

Aquí recurrimos directamente al relato sintético de la historia de la comunidad quilombola de Queimadas, Familia Ludogero, en Currais Novos, RN. Relatora: Francisca Maria da Silva (Tica), una de las más viejas que sabe contar la historia. Así ella habló:

Maria Dionízia, vino de Portugal como esclava del casal Coronel Cipriano y de Doña Adriana que eran de Pernambuco, pero vivían en viajes para Portugal. Eso fue en 1755, que trajeron ella para acá como esclava. Como pago de sus servicios le dieron la manumisión y esta tierra para ella vivir. Aquí ella constituyó familia y fueron llegando otros negros (e incluso algunas indias que se casaron con esos negros).

– La comunidad creció y una parte comenzó a ir para los lados de Bodó y fundó la comunidad de Macambira – que también es quilombola. También hay tres familias de aquí que fueron a establecerse en Namorados. Las tierras aquí tenían un documento con el sello del Rey de Portugal..., pero, hoy no sabemos dónde está ese documento. Hoy estamos en la octava o novena generación.... o tal vez más. Nuestra tierra era mucho más grande que hoy. Pero, mi abuela decía que la abuela de ella, en épocas de una seca grande, llegó a cambiar pedazos de tierra por comida. Y también, que vio mucha gente morir de hambre. Comían carneiro asado, palma, fruta de palma y un frijol bravo que tenían que lavar en 7 aguas. Y vivían de hacer carbón. Mucho después, comenzaron a tener agricultura y plantar algodón, y también, trabajaban en la construcción de represas.

– Tenían muchas fiestas religiosas; mucha novena en los meses de mayo fueron muchos rosarios rezados en las casas y las fiestas en las casas. Hoy, aquí, ya no tenemos más fiestas. Los encuentros son por causa de la iglesia católica y de los creyentes. Había un Xangô aquí hasta los años 1980. Pero, Zefinha, que batía el Xangô, se fue a vivir en

Currais Novos. Pero, aquí todavía existen las rezadoras y se usa mucha planta como remedio. Aquí nosotros tenemos una buena salud.

#### Condiciones actuales:

Actualmente, cerca de 100 personas (25 familias) habitan el territorio en condiciones de vulnerabilidad institucional: no existen escuela, puesto de salud, iglesia ni sede asociativa dentro de la comunidad. Aunque hay acceso a servicios básicos como agua (pozo tubular) y energía, la economía local depende de beneficios sociales y agricultura de subsistencia, con una incipiente inserción de jóvenes en la educación superior.

#### Los conflictos socioambientales:

Las explosiones para las obras de energía eólica en la sierra próxima a la comunidad resultaron en casas y cisternas con rajaduras. En paralelo, fue instalado el centro de obra distante 500 metros de la comunidad y realizada una supresión vegetal ocurrida a lo largo de uno de los límites del territorio de Queimadas. Sumado al hecho de que la expectativa generada y la frustración por la no inclusión de ninguna persona de la comunidad en el equipo de trabajo.

El aspecto mayor de este conflicto está en el asedio, a través del gerente de la empresa, diariamente (desde antes de la certificación de la comunidad). Él tenía por hábito almorzar en una de las casas de la comunidad (la habitante es una excelente cocinera y emprendedora en el ramo de la alimentación). En esas ocasiones él sabía del avance del proceso y argumentaba que, tan pronto la comunidad fuese certificada, la empresa iba a cumplir con todas sus obligaciones socioambientales con relación a la comunidad.

Después de la audiencia pública articulada entre la comunidad (con el apoyo de la asesoría antropológica) y el mandato de tres concejales locales, ocurrió la primera audiencia pública en el estado de Rio Grande do Norte con el objetivo de tratar de los impactos y compensaciones en la comunidad quilombola de Queimadas.

Como trámite fue abierto un proceso en la Fiscalía de Caicó, RN para resolver este impasse. Como consecuencia, el órgano ambiental del Estado estuvo en la comunidad, realizó un diagnóstico a través de cartografía social y colocó como encaminamiento a lo Ministério de la Justicia Federal la realización de la Consulta Previa Libre e Informada (y de buena fe) por la empresa en la comunidad – teniendo en cuenta las orientaciones de la Convención N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT).

#### Resultados y encaminamientos:

- El diagnóstico, concluido en julio de 2022, mostró el potencial y la necesidad de la comunidad con relación a las variables: social, económica, ambiental y cultural. Como parte de este diagnóstico fue elaborado un Plan de Desarrollo Sostenible Local

y una cartilla histórico-pedagógica. Todos en la comunidad tienen el diagnóstico y la cartilla en sus celulares.

- La comunidad fue certificada por la Fundación Cultural Palmares;
- Fue realizada una audiencia pública para discutir los impactos socioambientales en la comunidad de Queimadas por la instalación del parque eólico y del centro de distribución de energía.
- La audiencia pública generó una visita de una asistente social del cuadro profesional de la empresa para ver las rajaduras en las casas y cisternas y hacer un acuerdo de recuperación. Nada, hasta el presente momento, ha sido realizado;
- En seguida a la audiencia la asesoría junto a un escritorio de abogacía popular, aún en el mes de septiembre de 2023, entró con un proceso en la Comarca de Caicó, RN, para que la empresa realice los estudios y las compensaciones socioambientales.
- Como consecuencia, el órgano responsable por las licencias ambientales determinó que la empresa realizará la consulta previa, libre e informada. Mas, .... aún aguardamos el pronunciamiento de la Justicia; y la consecuente intimación y ejecución de esas tratativas por parte de la empresa, (la ausencia de información y encaminamientos) está parado en la Comarca de Caicó, RN. La comunidad está a la expectativa de la Consulta Previa Libre e Informada. Sin embargo, no existe ninguna iniciativa en ese sentido.

Después de la certificación por la Fundación Cultural Palmares, la comunidad realizó una audiencia pública para discutir los impactos de la instalación del parque eólico, resultando en la promesa de reparación de las casas y cisternas dañadas. Sin embargo, esa promesa aún no fue concretizada. En septiembre de 2023, la comunidad, con el apoyo de un escritorio de abogacía popular, ingresó con un proceso en la Comarca de Caicó para responsabilizar a la empresa y exigir la implementación de medidas de compensación socioambiental adecuadas. La justicia determinó que la empresa realizará la consulta previa, libre e informada, pero hasta el momento, ninguna acción en ese sentido fue tomada. La comunidad aguarda ansiosamente la realización de la Consulta Previa, Libre e Informada, esperando que los derechos territoriales y la justicia social sean finalmente reconocidos.

### **3.5. La comunidad quilombola de Camucim, en Arez, RN, Brasil: impactos del turismo, agronegocio y racismo ambiental en la salud pública.**

La comunidad de Camucim, reconocida en 2023, vive una paradoja: habitan un territorio rico en biodiversidad (Área de Protección Ambiental Guaraiás-Bonfim), pero enfrentan una creciente inseguridad alimentaria y

sanitaria.



*Comunidad Quilombola Camucim – Arez -*

Figura 2. Localización de la Comunidad Quilombola Camucin - Arez. Fuente: Elaboración propia.

#### *Historia oral:*

La memoria de Camucim reivindica su papel en la historia nacional, a menudo borrado. Nilvan, líder local, rescata la participación del batallón de soldados negros en la expulsión de los holandeses en el siglo XVII. La fundación de la comunidad por el Capitán André Alves, tras la batalla de la Isla del Flamengo, se narra como un acto de autonomía y pacificación entre grupos negros e indígenas. Lugares como la Isla del Flamengo y la playa de Malembá son resignificados como Suelos Sagrados, espacios de conexión espiritual con África y con los ancestros caídos en combate, resistiendo a la apropiación simbólica por otras religiones.

Para esta parte, recurrimos a las palabras de Nilvan, líder, pedagogo y policía militar, uno de los guardianes de la memoria de la comunidad. Su principal preocupación es el borrado de la participación de Camucim en un importante evento de la historia de Rio Grande do Norte: la expulsión de los holandeses del Fuerte do Flamengo, en la laguna de Guaraíras. Él habló así:

El batallón de soldados negros del ejército de Henrique Dias, aquí en RN bajo las órdenes del capitán André Alves, con 300 hombres fue fundamental para la expulsión de los holandeses. Fue la solución encontrada por el presidente de Pernambuco para poder resolver este gran problema.

Fue allá en la batalla de la Isla del Flamengo que un negro que luchaba (al lado de los holandeses) murió por el batallón, también negro, de Henrique Dias. Este hecho debe haber generado una

reflexión en el Comandante de la Tropa de Soldados Negros, André Alves; quien, después de la batalla, decide pedir baja del ejército de Henrique Dias y funda una comunidad, conocida inicialmente como Luanda, compuesta por negros locales y de fuera y, también, algunos indígenas. Después de la expulsión de los holandeses, André Alves trató de la pacificación entre los grupos - anteriormente enemigos - y se volvió Padre de Casa (término hasta hoy utilizado para referirse a un liderazgo mayor).

Dos versiones sobre el lugar exacto: en la memoria oral de Camucim, es donde hoy hay un manantial y está cerca de la orilla de la laguna; otra versión dice que es el lugar conocido como Beiradas (en Senador Georgino Avelino), donde los negros "Flechas", primos de Camucim, se establecieron.

Camucim mantiene la tradición sobre algunos espacios concebidos como sagrados. Es el lugar donde las memorias se vuelven a la espiritualidad. Son los suelos sagrados.

#### 1º La Isla del Flamengo:

Es tierra sagrada para nuestra comunidad. La iglesia colocó una cruz reciente como una tentativa de decir que es suelo sagrado para ellos. Pero, no aceptamos. Nuestros parientes cuando van allá, aún, escuchan voces de la batalla y de los muertos. Es, de hecho, un suelo donde nos conectamos con lo sagrado.

#### 2º La playa de Malembá:

Una vez al año, vamos hasta allá para mirar el océano y sentir África. Esta ceremonia fue instituida por padre André, para no perder la conexión con África.

#### Aspectos generales actuales

La comunidad vive, en su gran mayoría, de la pesca y del extractivismo del liliu y de la ostra (esta última en menor proporción). Existen funcionarios públicos, y en este aspecto llama la atención la expresiva cantidad de militares quilombolas - policía militar en su mayoría), jubilados y una oferta de servicios y un pequeño comercio caracterizan los ingresos locales.

La comunidad demuestra un fuerte compromiso con la preservación de la cultura afrobrasileña, evidenciando la importancia de la memoria oral y de la lucha contra el borrado histórico. Por cuenta propia, la comunidad trabaja un currículo en la escuela de enseñanza infantil que aborda el conocimiento ancestral sobre los pueblos indígenas y quilombolas. En la comunidad existe un Terreiro de Jurema que coexiste con una iglesia evangélica en la misma calle y, también la iglesia católica.

La comunidad de Camucim, desde 2012 ha reorganizado su Estatuto Social para la inclusión de referencias como comunidad de remanentes de quilombos. En 2023, la comunidad inició su proceso de reconocimiento como

comunidad Quilombola y tuvo éxito (en octubre) ante la Fundação Cultural Palmares. Es importante destacar la búsqueda de la comunidad para rescatar su historia y sus costumbres; al mismo tiempo que procuran estar integrados en espacios de decisión pública.

#### *Conflictos socioambientales y racismo ambiental:*

Camucim sufre un cerco triple: una carretera que fragmenta el territorio, la explotación turística depredadora de la Laguna Guardaíras y la contaminación agroquímica de la Laguna de Aranum por plantaciones de caña de azúcar vecinas. La falta de corredores ecológicos y la contaminación química configuran un escenario de racismo ambiental flagrante: la comunidad denuncia un aumento de casos de cáncer asociados al uso de agua y pescado contaminados. La negativa del poder público a realizar análisis toxicológicos del agua, solicitados por la comunidad, es una prueba de la negligencia estatal que naturaliza la muerte de poblaciones negras.

Además, el diagnóstico reveló un desmantelamiento de los servicios públicos: escuelas precarias y un puesto de salud sin especialistas (pediatras, nutricionistas), lo que obliga a la comunidad a vivir en un estado de vulnerabilidad estructural.

La comunidad de Camucim se destaca por la riqueza de sus recursos naturales, incluyendo manantiales de agua, la presencia en el Área de Protección Ambiental GUARAÍRAS-BONFIM, las lagunas de Guardaíras y Aranum (con abundancia de pescado, mariscos y moluscos), y buena cobertura vegetal. Estos recursos ofrecen diversas oportunidades para el desarrollo sostenible de la comunidad, además de garantizar la seguridad alimentaria y generar ingresos a través de la pesca, del extractivismo y de la producción de alimentos en los patios.

La comunidad de Camucim tiene tres impactos de carácter permanente y creciente que fragilizan, aún más, la población local. Podemos, así, citar: (1) la carretera que conecta los municipios de Arez a Senador Georgino Avelino y que atraviesa toda la extensión del territorio; (2) la Explotación depredadora de la laguna Guardaíras - por el turismo de municipios vecinos y captura del molusco (liliu) de forma ininterrumpida - y la laguna de Aranum que está contaminada por agrotóxicos de la plantación de caña de azúcar vecina al territorio de la comunidad.

Así, resaltamos: la falta de corredores ecológicos pone en riesgo la biodiversidad local, mientras la contaminación visual; la explotación excesiva de los recursos naturales y la contaminación por agrotóxicos (en la laguna de Aranum por la plantación de caña de azúcar de lo Ingenio vecino) amenazan el medio ambiente y la salud de la población (la comunidad denuncia el aumento de casos de tumores cancerígenos en la población local que utiliza el agua y el pescado de la laguna de Aranum). El turismo predatorio en la Laguna de Guardaíras, principal fuente de ingresos para la comunidad también pone en riesgo la actividad pesquera, demostrando la marginación

y la invisibilidad de la comunidad frente a las políticas públicas de protección ambiental.

El diagnóstico socioambiental realizado por la asesoría antropológica en la comunidad quilombola de Camucim, en Arez, reveló una serie de desigualdades y fragilidades que configuran el racismo ambiental y estructural en la región. La calidad de la enseñanza fundamental en la escuela local es cuestionada por la comunidad, que la compara con la escuela de Patané, evidenciando la falta de inversión y de recursos para garantizar un aprendizaje adecuado a los alumnos. La precariedad del puesto de salud local, con la ausencia de profesionales especializados, como pediatra, nutricionista y psicólogo, además de la dificultad en el acceso a exámenes clínicos, revela un desprecio por la salud de la comunidad quilombola. La negligencia del poder público se manifiesta también en la negativa a atender el pedido de la comunidad para el análisis de la contaminación del agua de la laguna de Aranun por metales cancerígenos. La invisibilidad de las demandas y de las palabras de la comunidad es un reflejo de la estructura de poder que perpetúa la desigualdad y la falta de acceso a servicios básicos, lo que demuestra que la lucha por los derechos y la justicia social es constante y desafiante.

#### Resultados y recomendaciones:

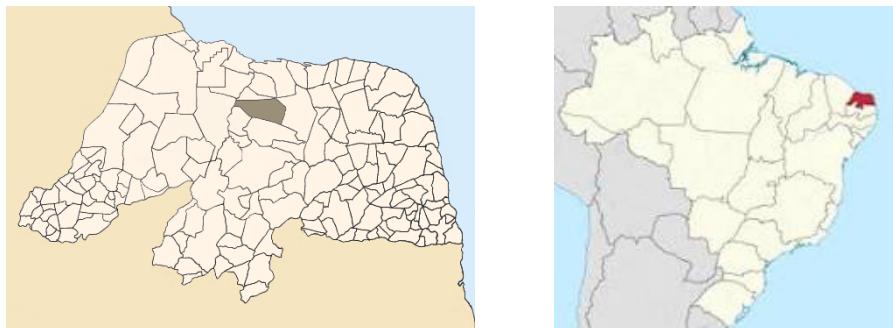
- La comunidad fue certificada por la Fundação Cultural Palmares;
- La comunidad es integrante de los consejos municipales de: desarrollo rural, de educación y de salud.
- La comunidad realizó, después de la certificación, un encuentro para presentar el diagnóstico realizado y sus demandas, en el cual contó con la presencia de representantes del gobierno estatal, del legislativo (mandato de la diputada Divaneite del Partidos de los Trabajadores), Ordem dos Advogados do Brasil (OAB) Coordenadoria Coordenadoria Estadual de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Coordinación Estatal de Políticas de Promoción de la Igualdad Racial – COEPPIR) y representantes de otras comunidades quilombolas de la asesoría antropológica.
- La comunidad se está articulando para realizar la primera audiencia pública para tratar los racismos estructural y ambiental en las dos comunidades quilombolas.

Tras la certificación, la comunidad ha ocupado espacios de poder, integrando Consejos Municipales (Desarrollo Rural, Educación, Salud). El diagnóstico socioambiental se ha convertido en una herramienta de denuncia política, presentada ante el Gobierno Estatal, el Legislativo y la OAB, articulando una red de defensa contra el racismo estructural y ambiental que amenaza su supervivencia física y cultural.

### **3.6. La comunidad quilombola Familia Américo, Afonso Bezerra, RN, Brasil: el mito de la responsabilidad social frente a la omisión del Estado.**

Los datos presentados a continuación son parte del memorial histórico realizado en la comunidad quilombola Familia Américo por la asesoría antropológica en una acción de activismo socioambiental quilombola, específicamente. Estas tratativas involucrando a la comunidad y la asesoría antropológica, fueron iniciadas en 2019; con ocasión de los Encuentros de Comunidades Quilombolas del Sertão do Cabugi. Estos encuentros, en un total de cuatro fueron realizados en las comunidades quilombolas certificadas en la región: Cabeço dos Mendes y Curralinho en Afonso Bezerra; Aroeira en Pedro Avelino y Livramento en Angicos.

Solamente en 2022 fue realizado el trabajo de campo para la recolección de datos y la efectivización de las tratativas relacionadas a la obtención de la certificación como comunidad quilombola. Actualmente, el proceso está en fase final de análisis en la Fundação Cultural Palmares.



*Comunidad Quilombola Familia Américo – Afonso Bezerra-RN*

Figura 3. Localización de la Comunidad Quilombola Familia Américo- Afonso Bezerra-RN. Fuente: Elaboración propia.

#### *Historia oral:*

A inicios de los años 1960, María Isabel, se había separado de su primer marido y, con un hijo, fue a vivir en la ciudad de João Câmara (yendo a trabajar en casas de familia). Allí ella conoció a Don Américo. Se enamoraron y regresaron para construir una nueva vida cerca de la comunidad de Aroeira. En realidad, Américo comenzó comprando un pequeño terreno en la zona rural de Afonso Bezerra, en las proximidades de la Serra Nova. La tierra comprada rindió una producción y Américo comenzó a prosperar y buscar tierras mayores. Compró una segunda tierra; y por fin, juntando dinero de la venta de su producción y de esta tierra adquirió la actual propiedad de la familia: una gleba de 17,9 hectáreas de una tierra fértil, de clima ameno (por

tratarse de una zona del semiárido). La Serra Nova es un lugar que hace frío: bueno para vivir. La vida en la comunidad es calma y muy familiar: trabajo y casa. No existen tradiciones culturales locales. La preocupación es que con el aumento de las familias si no hubiere una inversión en la cultura, solo reste la televisión y el consumo de alcohol como diversión de fin de semana.

#### Aspectos generales/actuales:

En la actualidad, la familia está compuesta de 102 personas. Actualmente, menos de 80 viven en la comunidad. Ir a otras ciudades es común en la búsqueda de trabajo. Américo e Isabel están vivos y tienen 06 hijos, 35 nietos, 26 bisnietos y 20 tataranietos.

La comunidad vive de la agricultura (plantamos frijol y maíz principalmente). En nuestros patios tenemos frutales (guayaba, acerola, cajú, caña de azúcar) y huertas (cilantro y cebollino). Criamos gallinas y algunas cabras. La producción de carbón también es un medio para que la gente gane algo de dinero. Pero, en realidad, el ingreso de las pocas jubilaciones es la mayor garantía de las familias de la comunidad. En las palabras de una líder local:

Otro problema es que una parte de nuestros jóvenes no tienen documentación. Eso dificulta y desestimula el ir a la escuela y la búsqueda por empleos que exijan carné de trabajo. Como ventajas tenemos algunos moradores de la comunidad que tienen la enseñanza media; y, en 2022, una de nuestras moradoras, que vivió con el marido y los hijos vecinos a la capital Natal, regresó a la comunidad. Su marido que trabaja como albañil, comenzó un curso superior en Administración y Gestión de Recursos Humanos, en el sistema de educación a distancia en una universidad privada en Afonso Bezerra.

La certificación de las otras comunidades que somos parientes y la presencia de la empresa de energía eólica nos hace creer que nuestro reconocimiento y nuestra certificación como Comunidad de Remanente de Quilombo nos van a garantizar para tener las compensaciones sociales y ambientales que tenemos derecho debido a los impactos de esta obra. Ya sabemos que va a haber ampliación de ese parque.

Creemos que con la certificación podremos tener una mayor atención con relación a nuestros otros problemas: no tenemos guardería y tenemos muchos niños; el transporte escolar es precario y vive rompiéndose; no tenemos puesto de salud, ni ambulatorio (las consultas no son realizadas en la casa de Américo); nuestro agente de salud no es de la comunidad; necesitamos apoyo en los patios productivos. En la cría de gallina, podemos tener piscicultura en tanques, necesitamos de más cabras: no tenemos una sede para nuestras reuniones (que puede servir para guardería y escuela

también), tenemos internet en dos casas (necesitamos ampliar), necesitamos energía solar en nuestras casas (va a abaratar nuestros gastos), el ocio aquí es precario: necesitamos de una cancha de deportes, una academia al aire libre, un campo de fútbol y una plaza que sirva de lugar de referencia.

### Conflictos socioambientales

La empresa realizó, a través de un consultor externo que iba a hacer los estudios de socioeconomía, un contacto informal (2022) con la asesoría antropológica para saber si la comunidad estaba certificada o si iba a buscar ese proceso – y, también, saber cuáles eran las demandas de la comunidad. La asesoría informó de las varias demandas: cercado de la comunidad; equipamientos de equidad social domiciliaria como: baños, fogones de leña y huertos cercados entadas las casas; además de la construcción de una casa de mampostería en sustitución a la única casa de tapia de un señor con morbilidad elevada; sede para la asociación y cancha de deportes con gimnasio al aire libre. Cosas que no representan gastos a las empresas, sino una práctica de responsabilidad social corporativa que haga justicia al marketing empresarial que habla de sostenibilidad socioambiental.

Los impactos más visibles de la presencia del parque eólico en la comunidad Familia Américo son: incomodidad a la población (ruidos, trepidación, partículas); riesgo de atropellamiento y accidentes; riesgo de presencia de personas extrañas a las comunidades; riesgo de evasión de animales; alteración del paisaje; alteración de las propiedades del suelo (erosión); alteración de la calidad de las aguas (sedimentación); pérdida de flora utilizada para la adquisición de plantas y hierbas medicinales.

### Resultados/trámites

- La comunidad actualizó el catastro de las familias en el sistema CadÚnico identificándolas como pertenecientes a la comunidad tradicional quilombola.
- La asesoría antropológica actuó junto a la comunidad en las tratativas jurídicas para la identificación por la Fundação Cultural Palmares todavía en 2023.
- La comunidad aguarda la actuación del Estado para que sean realizadas las ratativas junto a la empresa de energía renovable para la Consulta Previa, Libre e Informada.
- La comunidad también demanda un estudio de socioeconomía más complejo - en forma de Estudios de Impactos Ambientales e Informe de Impactos Ambientales (EIA/RIMA).

## 4. ANÁLISIS COMPARADO: PATRONES DE EXPROPIACIÓN Y RESISTENCIA EN EL SEMIÁRIDO Y LITORAL

Más allá de las particularidades geográficas e históricas de Queimadas, Camucim y Familia Américo, un análisis transversal revela patrones estructurales de violencia y resistencia. No estamos ante casos aislados, sino frente a un *modus operandi* sistémico de despojo territorial en el Nordeste brasileño. A continuación, cruzamos las variables observadas en los tres casos a partir de tres ejes analíticos fundamentales.

### 4.1. Eje 1 - El agente del conflicto: del “desarrollo verde” a la degradación clásica

Al comparar los agentes causantes del conflicto, observamos una distinción crucial en las narrativas de legitimación, aunque el resultado de expropiación sea similar.

- La trampa del discurso “verde” (Queimadas y Familia Américo): En el Semiárido, el conflicto es impulsado por empresas de energía eólica. Aquí, el racismo ambiental se camufla sofisticadamente bajo la etiqueta de “sustentabilidad” y “transición energética”. A diferencia del agronegocio, que es visiblemente depredador, las eólicas gozan de una legitimidad global. Sin embargo, para estas comunidades, las turbinas no representan “energía limpia”, sino la privatización de su territorio, ruido constante y la destrucción de su paisaje sagrado. El capital eólico opera bajo una lógica de colonialismo climático: sacrifica territorios negros locales para “salvar” el clima global.
- La degradación explícita (Camucim): En el litoral, el conflicto sigue el patrón clásico de acumulación por desposesión: el agronegocio (caña de azúcar) y el turismo depredador. Aquí no hay discurso verde; hay contaminación química directa (agrotóxicos) y apropiación física de las lagunas.

Síntesis Comparativa: Mientras Camucim lucha contra enemigos visibles que envenenan su agua, Queimadas y Familia Américo enfrentan un enemigo “invisible” y legitimado por el discurso ecológico hegemónico, lo que dificulta aún más su lucha política y jurídica.

### 4.2. Eje 2 - La invisibilidad institucional como política de Estado

Independientemente de si la comunidad está en el sertão o en la zona costera, la actuación del Estado brasileño es idéntica: opera a través de la burocracia de la inexistencia.

- Omisión Sistémica: En los tres casos, la certificación de la Fundación Palmares no fue una iniciativa estatal, sino una conquista arrancada por la presión comunitaria y la asesoría técnica. El Estado no llega para garantizar derechos, sino que llega después del

conflicto, y a menudo para legitimar al emprendedor (concediendo licencias ambientales sin Consulta Previa).

- La ausencia como estrategia: La falta de servicios básicos (escuelas, puestos de salud, saneamiento) es una constante en Queimadas, Camucim y Familia Américo. Esta precarización deliberada crea el terreno fértil para el “chantaje locacional”: el Estado se retira para que las empresas entren ofreciendo “migajas” de asistencia social (baños, cestas básicas) a cambio de la paz social y el control territorial.

#### **4.3. Eje 3 - Salud y territorio: violaciones corporales y ambientales**

El racismo ambiental no es una abstracción; se inscribe en los cuerpos y en las infraestructuras de vida de las comunidades. Al cruzar los impactos, vemos que la violencia toma formas distintas pero convergentes en la inviabilización de la vida tradicional.

- Violencia Física y Estructural (Queimadas): Las explosiones para instalar torres eólicas causan rajaduras en las casas y cisternas. Es una violencia física directa que amenaza la seguridad habitacional y el acceso al agua, generando un estado de alerta y estrés psicosocial permanente.
- Violencia Química y Biológica (Camucim): La contaminación por agrotóxicos y metales pesados en las lagunas representa una violencia silenciosa y acumulativa (cáncer, enfermedades dérmicas). Aquí, el cuerpo quilombola absorbe literalmente los costos del desarrollo ajeno.

Conclusión del Eje: Ya sea a través de la grieta en la pared o el veneno en el pez, el resultado es el mismo: la ruptura del vínculo metabólico entre la comunidad y su territorio. Ambas formas de violencia impiden la reproducción social del grupo y fuerzan un desplazamiento silencioso, configurando lo que Achille Mbembe llamaría una política de muerte (necropolítica) aplicada a la gestión territorial.

### **CONSIDERACIONES FINALES**

Al retomar los hallazgos etnográficos situados en los territorios de Queimadas, Camucim y Familia Américo, se evidencia que, aunque las amenazas difieren en su fenomenología externa (agronegocio, turismo, energía eólica), convergen en un mismo mecanismo estructural de violación de derechos. La etnografía comparada reveló que la expropiación de la base material de vida y la negación de la ontología quilombola son resultados idénticos, independientemente del agente agresor.

La conclusión central de este estudio es que el racismo ambiental en el Estado de Rio Grande do Norte no es un accidente ni una externalidad

negativa imprevista. Por el contrario, es parte intrínseca de un proyecto de desarrollo que opera bajo la lógica colonial de ver los territorios quilombolas como “vacíos demográficos”.

Para el capital —ya sea la agroindustria de la caña en el litoral o las corporaciones eólicas en el Sertão— estos territorios son vistos apenas como espacios disponibles para la extracción de valor (sea de biomasa o de energía cinética del viento). Esta visión ignora deliberadamente la presencia humana ancestral, las prácticas de manejo sustentable y la sacralidad de los lugares. La invisibilidad institucional que denunciamos a lo largo del texto (la falta de censos, la demora en la certificación) es funcional a este proyecto: al no reconocer al sujeto quilombola, el Estado “limpia” el terreno jurídico para la entrada de los emprendimientos. Así, el desarrollo del Nordeste se construye, una vez más, sobre la base de Zonas de Sacrificio racializadas.

Esta realidad empírica de expropiación sistemática dialoga directamente con las epistemologías contra-coloniales. Para cerrar nuestra reflexión, es imperativo recurrir al pensamiento de Antônio Bispo dos Santos (Nego Bispo) (1959-2023). Filósofo, poeta y líder quilombola, Bispo desarrolló el concepto de “contra-colonización” para explicar la resistencia de los pueblos tradicionales.

Él nos enseña que el conflicto no es solo por la tierra, sino entre dos lógicas de existencia: la lógica «lineal» y sintética del colonialismo (que quema, encierra y mercantiliza para acumular) y la lógica «circulan» y orgánica de los pueblos tradicionales (que conviven con la naturaleza para bio-interactuar). Fue Nego Bispo quien, con maestría poética y política, sintetizó esta diferencia ontológica que presenciamos en el campo:

*Extraemos los frutos de los árboles*

*Sin matar los árboles*

*Extraemos los peces de los ríos*

*Sin matar los ríos*

*Extraemos los animales de los bosques*

*Sin matar los bosques*

*Ellos*

*Queman los árboles para sembrar granos*

*Queman los minerales para forjar el acero*

*Queman las aguas para generar energía*

*Ellos queman...*

*Sus casas son de fuego y calor*

*Nuestras casas son de paja y frescura*

*Nuestras verdades son la vida*

*Sus verdades son la muerte*

(Nego Bispo)

Frente a la “verdad de la muerte” impuesta por el modelo de desarrollo hegemónico, la resistencia de Queimadas, Camucim y Familia Américo reafirma la “verdad de la vida”. La antropología, en este escenario, solo tiene sentido si se coloca al servicio de esa verdad, documentando la memoria para que el futuro no sea una repetición del pasado colonial.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Acselrad, Henri. *Conflitos ambientais no Brasil*. Rio de Janeiro: Relume Dumará: Fundação Heinrich Boll, 2004.

Andrade, Maristela Oliveira de; Azevedo, Patrícia; Ferreira, Alícia. *Etnodesenvolvimento e políticas públicas: desafios para a sustentabilidade em territórios tradicionais*. 2014.

Barbosa, Aline Miranda e Gómez, Jorge Ramón Montenegro. A territorialização do racismo ambiental em comunidades quilombolas no município de Seabra – Bahia. *Revista da ABPN*, v. 14, n. Ed. Especial, junho, 2022. p. 95-120.

Barbosa, Jorge Luis; Gómez, Jorge. *Racismo ambiental, modernidade e colonialidade: olhares a partir das comunidades quilombolas*. 2020.

Becker, Alice. A entrevista em História Oral. In: Montenegro, Antonio Torres; Fernandes, Tânia (Orgs.). *Veículos de memória: ensaios*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2001.

Brito, M.F.M.; Lucena, R.F.P.; Cruz, D.D. Conhecimento etnobotânico local sobre plantas medicinais: uma avaliação de índices quantitativos. *Rev. Interciencia*, 2015; 40(3):156-164.

Bullard, Robert D. *Dumping in Dixie: Race, Class, and Environmental Quality*. Boulder: Westview Press, 1990.

Costa, João Bosco Araújo e Oliveira Junior, Geraldo Barboza de. *O perfil das comunidades tradicionais e o acesso às políticas públicas nos territórios rurais e de cidadania do Rio Grande do Norte*. Natal: Caravela Selo Cultural, 2017.

Escobar, Arturo. *La invención del Tercer Mundo: Construcción y deconstrucción del desarrollo*. Bogotá: Grupo Editorial Norma, 1998.

Gouvêa, Evelyn Rebouças. Conflitos socioambientais em comunidades remanescentes de quilombos sob a perspectiva do território. O caso da comunidade de Carobinho em Campos dos Goytacazes (RJ). *VI Congresso Iberoamericano de Estudios Territoriales Y Ambientales*. São Paulo, 8 a 12 de setembro de 2014. ISBN: 978-85-7506-232-6. Disponível em: <http://6cieta.org>

Herculano, Selene. O clamor por justiça ambiental e contra o racismo ambiental. *interfacehs – Revista de Gestão Integrada em Saúde do Trabalho e Meio Ambiente*, v.3, n.1, Artigo 2, jan/abril 2008. Disponível em: [http://www.interfacehs.sp.senac.br/BR/artigos.asp?ed=6&cod\\_artigo=113](http://www.interfacehs.sp.senac.br/BR/artigos.asp?ed=6&cod_artigo=113). Acesso em: 13/10/2017.

Itaborahy, N. Z. Conflitos e Resistências Territoriais na Comunidade Quilombola de São Pedro de Cima: Primeiras Impressões. In: *Anais eletrônicos do XXI Encontro Nacional de Geografia Agrária*. Uberlândia-MG. 15 a 19 de outubro de 2012.

Leite, Ilka Boaventura (Org.). *Negros no Sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas, 1996.

Leite, Arlisson Pereira; Pedrosa, Kamila Marques; Lucena, Camila Marques de; Carvalho, Thamires Kelly Nunes; Felix, Leonardo Pessoa; e Lucena, Reinaldo Farias Paiva de. Uso e conhecimento de espécies vegetais úteis em uma comunidade rural no Vale do Piancó (Paraíba, Nordeste, Brasil). UEPB/ BioFar – Revista de Biologia e Farmácia, Volume especial, 2012.

Magalhães, Marion Brepolh. História e memória. In: Montenegro, Antonio Torres; Fernandes, Tânia (Orgs.). *Veículos de memória: ensaios*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2001.

Mbembe, Achille. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 edições, 2018.

Montenegro, Antonio Torres; Fernandes, Tânia (Orgs.). *Veículos de memória: ensaios*. Recife: Editora Universitária da UFPE, 2001.

Nascimento, Bruno Lopes do e Zangalli Junior, Paulo C. Racismo ambiental e geografia: uma abordagem possível. *Revista da ABPN*, v. 14, n. Ed. Especial, junho 2022. p. 9-24.

Oliveira Junior, Geraldo Barboza (Org.). *Diagnóstico social, econômico, ambiental e cultural do Camucim*. Antropos Consultoria socioambiental/ Associação da Comunidade Quilombola do Camucim, Arez, RN, 2023.

Oliveira Junior, Geraldo Barboza (Org.). *Diagnóstico socioeconômico e ambiental da Comunidade Quilombola de Queimadas*. Antropos Consultoria Socioambiental/ Prefeitura Municipal de Currais Novos, Currais Novos, RN, 2022.

Oliveira Junior, Geraldo Barboza (Org.). *Relato sintético histórico da Família Américo*. Antropos Consultoria Socioambiental. Natal, RN, 2022.

Pinto, Márcia Freire; Nascimento, João Luíz Joventino do; Bringel, Paulo Cunha Ferreira; e Meireles, Antônio Jeovah de Andrade. Quando os conflitos socioambientais caracterizam um território? João Pessoa, PB: UFPB. *Gaia Scientia*, (2014) Volume Especial Populações Tradicionais: 271-288. Versão Online ISSN 1981-1268. Disponível em: <http://periodicos.ufpb.br/ojs2/index.php/gaia/index>

Quijano, Aníbal. Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. In: Lander, Edgardo (Comp.). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales*. Buenos Aires: CLACSO, 2000.

Ribeiro, Gustavo Lins. Poder, redes e ideologia no campo do desenvolvimento. São Paulo: CEBRAP: *Revista Novos Estudos*, março, 2008.

Santos, Antônio Bispo (Nego Bispo). *Colonização, quilombos: modos e significados*. Instituto Nacional de Ciência e Tecnologia de Inclusão no Ensino Superior e na Pesquisa – INCTI/Universidade de Brasília – UnB/Programa Institutos Nacionais de Ciência e Tecnologia – INCT/Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq/Ministério da Ciência, Tecnologia e Inovação – MCTI, Brasília, 2015.

Saquet, Marcos Aurélio e Briskievicz, Michele. Territorialidade e identidade: um patrimônio no desenvolvimento territorial. Presidente Prudente, SP: *Caderno Prudentino de Geografia*, nº 31, vol.1, 2009.

Silva, Lays Helena Paes e. Ambiente e justiça: sobre a utilidade do conceito de racismo ambiental no contexto brasileiro. *e-Cadernos ces* [online], 17 | 2012, colocado online no dia 01 setembro 2012, consultado a 30 setembro 2016. URL: <http://eaces.revues.org/1123>; DOI: 10.4000/eaces.1123

Silveira, Gustavo Madeira da; e Machado, Manoella Silveira. O desafio do desenvolvimento frente aos marcos ecológico e de mercado em direção à sustentabilidade no século XXI. Macapá (AP): PRACS: Revista de Humanidades do Curso de Ciências Sociais da UNIFAP, n.3, p.123-139, dez. 2010.



## RESEÑA A...

**MORILLAS-ALCÁZAR, J. M. (ED.) (2023). EL OBSERVATORIO EN TURISMO PATRIMONIAL SOSTENIBLE EN ANDALUCÍA: ANÁLISIS, DIAGNÓSTICO, ADECUACIÓN, INNOVACIÓN Y TRANSFERENCIA. MADRID: EDICIONES COMPLUTENSE (396 PÁGINAS)**

SEBASTIÁN ALBERTO LONGHI-HEREDIA

ORCID:  
<https://orcid.org/0000-0001-8438-562X>

Universidad Complutense de Madrid

## REVIEW

## CÓMO CITAR / HOW TO CITE

Longhi-Heredia, S. (2025). RESEÑA A MORILLAS-ALCÁZAR, J. M. (ED.) (2023). EL OBSERVATORIO EN TURISMO PATRIMONIAL SOSTENIBLE EN ANDALUCÍA: ANÁLISIS, DIAGNÓSTICO, ADECUACIÓN, INNOVACIÓN Y TRANSFERENCIA. MADRID: EDICIONES COMPLUTENSE (396 PÁGINAS). *Revista Andaluza De Antropología*, (29), 112–118. <https://doi.org/10.12795/RAA.2025.29.05>

**Palabras claves:** Patrimonio cultural; Desarrollo sostenible; Turismo patrimonial; Paisajes culturales; Andalucía; Reseña.

**Keywords:** Cultural heritage; Sustainable development; Heritage tourism; Cultural landscapes; Andalusia; Review.

Desde una perspectiva antropológica, el estudio del patrimonio no puede disociarse de los sistemas simbólicos, identitarios y relacionales de los usos sociales del patrimonio definidos por García Canclini, (1999). En este contexto la obra coordinada por Morillas Alcázar, (2023) “*El Observatorio en Turismo Patrimonial Sostenible en Andalucía: análisis, diagnóstico, adecuación, innovación y transferencia*” no solo observa, sino también analiza, diagnostica, adecua, innova y transfiere conocimientos. El volumen no se limita a describir la realidad patrimonial andaluza, propone un ejercicio de mediación reflexiva y dialéctica de las prácticas culturales y los sentidos atribuidos al patrimonio, vinculando lo material y lo inmaterial, lo institucional y lo vivencial.

Con un enfoque técnico y simbólico la construcción social se ve condicionada por el diálogo constante entre la memoria colectiva, las representaciones sociales y las prácticas institucionales que argumenta Castoriadis, (2007). En efecto, el patrimonio no puede ser entendido únicamente como bien estético o testimonial del pasado, sino como un pilar esencial que impulsa los sectores contemporáneos como el turismo, la educación o la innovación. Esta doble dimensión (memoria e instrumento de progreso) resulta decisiva para sociedades como Andalucía, que buscan equilibrar conservación y transformación, particularmente en contextos de alta densidad patrimonial. El equilibrio requiere marcos normativos e institucionales robustos y una interpretación contextualizada de las maneras en que se valoran, negocian o resisten los procesos de patrimonialización, lo cual remite a uno de los debates fundamentales en la antropología del patrimonio.

El turismo patrimonial está adquiriendo relevancia por su capacidad para atraer diferentes tipos de visitantes y su contribución al desarrollo territorial tanto económico como social. Precisamente, bajo este marco conceptual, se integran los nueve bloques temáticos que recogen investigaciones desarrolladas desde 2009 por los miembros del Observatorio, configurando un verdadero laboratorio de conocimiento andaluz. Esto permite entender cómo se negocia y resignifica el sentido patrimonial frente a las dinámicas del mercado y las políticas públicas, donde lo local y lo global se entrelazan en lo que García Canclini, (2000) define como lo “glocal”. Esta labor permite comprender y retratar la compleja articulación entre cultura, identidad local y desarrollo económico; conformando una estrategia holística sostenible. Estudiarlo, proporciona herramientas teóricas y prácticas para mitigar su explotación mercantil, fomentar la conciencia comunitaria y garantizar la

continuidad de los valores culturales en contextos de presión turística, una realidad que la sociedad andaluza conoce bien (Longhi-Heredia & González-Carrión, 2021).

Las dieciocho investigaciones presentadas en la obra comparten una perspectiva común: consideran los paisajes patrimoniales como un factor relevante para el desarrollo de Andalucía, al contribuir a la economía y la cultura local: se amplía el horizonte de análisis y se sitúa al turismo patrimonial como un espacio de disputas simbólicas y negociaciones identitarias. En este sentido, el proyecto PatrimoniUN10 cimenta una estructura institucional, coordinando negociaciones y esfuerzos entre universidades, centros de investigación, administraciones públicas y empresas del sector. Su impacto incluye políticas patrimoniales integradas, formación especializada, una Red de expertos cualificada y estudios de diagnóstico para casos andaluces. Aquí radica uno de los principales beneficios del proyecto, tendiente a fortalecer la gobernanza patrimonial, mejorar la empleabilidad y promover un modelo de turismo más equitativo y sostenible.

La Red de expertos interdisciplinarios se convierte así en el engranaje principal del CEI-PatrimoniUN10 (como se advierte en los trabajos agrupados en el Bloque 1), permitiendo dinamizar procesos de investigación aplicada, asesoría técnica y diseño de estrategias territoriales, identificando necesidades formativas, implementando estándares de calidad en la gestión patrimonial y promoviendo una cultura andaluza participativa. No solo se forman a las nuevas generaciones de profesionales del patrimonio, se incita a la creación de empleo cualificado, estimulando la aparición de nuevas empresas culturales, y fortaleciendo el tejido productivo vinculado a los recursos locales. Esta orientación entra en comunió con las directrices de los programas RIS3 de especialización inteligente (European Commission. Directorate-General for Research, 2009) y en los Objetivos de Desarrollo Sostenible publicados por las Naciones Unidas, (2015), alineando el conocimiento académico con la demanda real de la sociedad. En conjunto, no se trata de proteger solo lo heredado, sino de convertir el patrimonio en un recurso vivo que contribuya activamente al bienestar colectivo, a la cohesión territorial y al fortalecimiento de la identidad cultural andaluza.

La obra destaca por el uso de metodologías mixtas, pluridisciplinarias, con enfoques participativos y sostenibles para la protección del patrimonio cultural y natural, un elemento clave para asegurar la sostenibilidad en los trabajos presentes en el bloque dos. Estas prácticas no actúan únicamente como mecanismos de gestión, implican formas de agencia cultural, permitiendo a los grupos sociales redefinir sus propios vínculos con el pasado y con el territorio, como ha argumentado la antropología crítica en contextos de patrimonialización intensiva. Ejemplo de ello son las trayectorias migrantes descritas por Fernández-Salguero Santana, (2024) como una realidad social viva y dinámica en Andalucía.

Como se adelantó, los actores locales asumen un papel protagónico alejándose de la posición de meros receptores: el papel del patrimonio deviene un impulso económico: consolidándose no solo como un elemento de conservación sino también como un recurso estratégico para el desarrollo socioeconómico, generando nuevos nichos. En este marco, el turismo cultural ha ido adquiriendo una importancia creciente, desplazando o complementando progresivamente al turismo tradicional de sol y playa y consolidándose como un elemento fundamental dentro del modelo económico andaluz, según se detalla en los análisis desarrollados en los bloques tres y cuatro.

Además de recopilar las buenas prácticas, los bloques suministran criterios técnicos rigurosos y herramientas prácticas para una planificación turística sostenible. Identifican los principales retos relativos a la integración territorial, abarcando espacios urbanos, rurales y naturales, y destacan la pluralidad y diversidad de las tipologías patrimoniales. Asimismo, examinan en profundidad los impactos sociales, económicos y ambientales derivados del turismo cultural, reconociendo tanto sus beneficios como las posibles tensiones y riesgos asociados: la comercialización de las manifestaciones culturales. También se presentan ejemplos de prácticas innovadoras y no invasivas que buscan una gestión sostenible y respetuosa con la esencia patrimonial (temas presentes en el bloque cinco). Tensiones que, desde una óptica antropológica, pueden leerse como conflictos entre distintas "economías morales" (Thompson, 1971): la institucional y mercantil, y/o la comunitaria y simbólica, donde el valor patrimonial no se mide en términos de consumo sino de pertenencia, memoria y continuidad social.

Ante esta creciente tensión entre la explotación turística y la autenticidad patrimonial, surgen interrogantes esenciales: ¿Cómo preservar el sentido de "lo patrimonial" frente a su transformación en producto turístico? ¿De qué manera pueden las comunidades locales participar de forma eficaz y real en las decisiones sobre su propio legado? ¿Qué mecanismos institucionales garantizan una gobernanza que equilibre de manera justa los intereses económicos, sociales y culturales? Estas preguntas reflejan el principal desafío que enfrenta el turismo patrimonial en contextos donde el desarrollo económico puede entrar en conflicto con la conservación cultural. Su planteamiento es clave para construir escenarios futuros que sean a la vez sostenibles y justos, y para evitar modelos que reproduzcan la mercantilización desmedida y la exclusión local.

El cierre de la publicación (Bloque 6) presenta un resumen de los avances técnicos alcanzados en el proyecto, reflejando a su vez el inicio de una etapa orientada a la consolidación, al análisis crítico y a la planificación futura. Se reconoce que los avances alcanzados deben ser medidos con rigurosidad, replicados en otros contextos y adaptados a los cambios sociales, culturales y ambientales que plantea el futuro. Se abre la oportunidad de proyectar el papel del Observatorio como una instancia permanente de análisis, innovación y formación especializada, capaz de capitalizar los aprendizajes acumulados y orientar la definición de políticas patrimoniales más efectivas, inclusivas y sostenibles: El patrimonio es esencial para la cohesión

social, la identidad y la innovación autonómica. Una visión antropológica crítica mejora su gestión al analizar los grupos involucrados, sus estructuras y las distintas perspectivas sobre conservación, transformación o resignificación. De ahí que este enfoque permita problematizar las tensiones entre actores institucionales y comunidades, en torno a los usos, apropiaciones y beneficios derivados del mismo (Longhi-Heredia et al., 2022).

La colaboración entre estos actores (universidades, instituciones y el sector empresarial) es crucial para la prosperidad de la sociedad andaluza. De allí que la labor generada por el CEI-PatrimonioUN10 sea tan importante, ya que representa un modelo de gobernanza colaborativa y multidimensional que se convierte en referente para otras sociedades que buscan integrar patrimonio y desarrollo. Es fundamental fortalecer y expandir estas alianzas para reforzar la formación especializada, impulsar la innovación social y tecnológica y enfrentar otros retos emergentes, como el cambio climático, la digitalización, e incluso la inclusión social en la gestión patrimonial.

De cara al futuro, es imprescindible consolidar marcos normativos que garanticen la participación real y efectiva de las comunidades en la gobernanza patrimonial, promoviendo la descentralización del poder y avanzando hacia modelos más democráticos, transparentes e inclusivos como los promovidos por la UNESCO (2003, 2005). Preguntas clave como: ¿Estamos capacitando a las nuevas generaciones para gestionar el patrimonio? ¿Qué rol deben jugar los municipios en estas políticas? ¿Cómo se asegura la equidad territorial en la distribución de recursos patrimoniales?, abren caminos para una planificación patrimonial más inclusiva y crítica.

*El Observatorio en Turismo Patrimonial Sostenible en Andalucía: análisis, diagnóstico, adecuación, innovación y transferencia*, leído desde la antropología, ofrece una valiosa oportunidad para reflexionar sobre cómo se construyen las políticas patrimoniales y cómo estas impactan en las formas de vida, los derechos culturales y la memoria colectiva. Enmarcado en la red de Campus de Excelencia de Patrimonio, no es simplemente una recopilación académica, sino un auténtico dispositivo de conocimiento aplicado que opera (tal como indica su título) a través de un ciclo continuo que integra la observación activa, el análisis riguroso, la adecuación estratégica, la innovación metodológica y la transferencia efectiva de saberes. Su mayor valor radica en haber instaurado una dialéctica entre la teoría académica y las prácticas territoriales, consolidando un modelo cooperativo en la generación de soluciones sostenibles, inclusivas y culturalmente respetuosas. Así, en un contexto como el andaluz, donde el patrimonio es abundantemente rico, pero también vulnerado por los riesgos de la mercantilización, este Observatorio no solo observa el devenir patrimonial, sino que interviene en él, proponiendo un marco conceptual y operativo que lo proyecta como recurso vivo, motor de cohesión y vector de bienestar colectivo. Su aporte trasciende la mera documentación; es, en última instancia, una guía estratégica para la acción transformadora sostenible.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Castoriadis, C. (2007). *La Institución Imaginaria de La Sociedad*. Tusquets Editores. <https://bit.ly/36hEiQj>

European Commission. Directorate-General for Research. (2009). *Knowledge for growth: Prospects for science, technology and innovation*. Publications Office. <https://data.europa.eu/doi/10.2777/47564>

Fernández-Salguero Santana, L. (2024). Reseña a: Aris Escarcena, Juan Pablo (ed.) (2024). De Andalucía a los paisajes globales. Homenaje a la obra de Emma Martín Díaz. Madrid: Catarata. *Revista Andaluza de Antropología*, 27, 135-142. <https://doi.org/10.12795/RAA.2024.i27.08>

García Canclini, N. (1999). Los usos sociales del patrimonio cultural. En IAPH (Ed.), *Patrimonio etnológico: Nuevas perspectivas de estudio* (pp. 16-33). Consejería de Cultura. Junta de Andalucía. <https://bit.ly/3CYUgPe>

García Canclini, N. (2000). Local, nacional y global: Cambio de la información cultural en diarios mexicanos. *Texto presentado en el Encuentro de investigación México-Colombia: Medios, cultura y democracia*, Bogotá, 7.

Longhi-Heredia, S. A., & González-Carrión, E. L. (2021). Patrimonio andaluz y culturas digitales en tiempos del COVID-19: Difusión y promoción turística patrimonial en Instagram. En Varios (Ed.), *Historia, arte y patrimonio cultural. Estudios, propuestas, experiencias educativas y debates desde la perspectiva interdisciplinar de las humanidades en la era digital*. Dykinson S.L. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=8142086>

Longhi-Heredia, S. A., Morillas-Alcázar, J. M., & Hernando-Gómez, Á. (2022). Prensa cultural en España. Los usos del Patrimonio Cultural. Doxa Comunicación. *Revista Interdisciplinar de Estudios de Comunicación y Ciencias Sociales*, 281-309. <https://doi.org/10.31921/doxacom.n35a1631>

Morillas Alcázar, J. M. (Ed.). (2023). *El Observatorio en Turismo patrimonial sostenible en Andalucía: Análisis, diagnóstico, adecuación, innovación y transferencia*. Ediciones Complutense. <https://doi.org/10.5209/div.011d>

Naciones Unidas. (2015). *Objetivos y metas de desarrollo sostenible. Desarrollo Sostenible*. <https://www.un.org/sustainabledevelopment/es/objetivos-de-desarrollo-sostenible/>

Thompson, E. P. (1971). The moral economy of the english crowd in the eighteenth century. *Past & Present*, 50(1), 76-136. <https://doi.org/10.1093/past/50.1.76>

UNESCO. (2003). *Convention pour la sauvegarde du patrimoine culturel immatériel*. <https://bit.ly/3pw593c>

UNESCO. (2005). *La Convention sur la Protection et la Promotion de la Diversité des Expressions Culturelles*. <https://bit.ly/3aO72nK>



## RESEÑA A...

# CONTRERAS CARVAJAL, MIGUEL ÁNGEL (2025). *RITUAL FESTIVO Y PATRIMONIO ETNOLÓGICO EN LA ALPUJARRA. SALOBREÑA: ALHULIA EDITORIAL (160 PÁGINAS)*

SONIA HERRERA JUSTICIA

ORCID:

<https://orcid.org/0000-0001-7977-6781>

RAMIRO ALTAMIRA CAMACHO

ORCID:

<https://orcid.org/0000-0003-3403-6901>

Universidad de Granada

DOI:

<https://doi.org/10.12795/RAA.2025.29.06>

## REVIEW

## CÓMO CITAR / HOW TO CITE

Herrera Justicia, S. y Altamira Camacho, R. (2025). RESEÑA A CONTRERAS CARVAJAL, MIGUEL ÁNGEL (2025). *RITUAL FESTIVO Y PATRIMONIO ETNOLÓGICO EN LA ALPUJARRA. SALOBREÑA: ALHULIA EDITORIAL (160 PÁGINAS)*. Revista Andaluza De Antropología, (29), 119–122. <https://doi.org/10.12795/RAA.2025.29.06>

**Palabras clave:** Reseña. Folklore. Ritual. Alpujarra. Trevélez. Fiesta popular.

**Keywords: Review.** Folklore. Ritual. Alpujarra. Trevélez. Popular festival.

¿Y si el desencantamiento del mundo, del que hablaba Weber, estuviera llegando a su fin? ¿Es posible pensar que, en un mundo globalizado, aún pervivan prácticas que nos conectan con el pasado?

Estas aristas en la superficie de la sociedad, donde nada es completamente blanco o negro, revelan una riqueza de significados que solo se alcanza si miramos el presente con ojos nuevos. Detenerse en lo cotidiano y en lo local, esa fuente inagotable de experiencias y caminos por descubrir, se vuelve imprescindible cuando todo, nos dicen, tiende a la homogeneidad (Arriaga Martínez, 2014).

Es en la sencillez de lo popular donde emerge un universo cargado de simbología, que, aún hoy, nos otorga identidad. Pero observar con atención implica repensar la tradición como una memoria viva, y, por tanto, sujeta a cambios. Las prácticas y rituales que hoy perduran seguramente se han transformado, adaptándose a los nuevos cánones culturales que definen nuestra época (Herrera Justicia, 2021).

El autor nos tiende la mano y nos muestra un Trevélez que, a pesar de su carácter turístico, mantiene vivas sus tradiciones como forma de conservar esa raíz que lo ancla a sus gentes.

Su fiesta de moros y cristianos es, además, una forma de socialización en la que la juventud ocupa un papel protagonista. Lejos de vincularse con actitudes intolerantes, esta celebración nos invita a vivirla desde dentro, para que seamos nosotros mismos quienes descubramos la riqueza cultural que encierra en la construcción de su memoria colectiva.

El libro se divide en tres bloques en los que, con una escritura fluida y cercana, el autor nos sumerge en las entrañas del pueblo alpujarreño.

Resulta especialmente sugerente la reflexión que plantea sobre la tradición en el presente y cómo, guiada por la lógica del consumo y el marketing, adopta en sus manifestaciones hábitos y estéticas propias de las clases acomodadas. Podríamos incluso pensar en lo tradicional como un nuevo símbolo de lujo y de estatus. En esta parte introductoria, Carvajal también nos ofrece un recorrido por los principales antropólogos y estudiosos de lo popular, desde los años setenta hasta la actualidad. Culmina el capítulo con una mirada patrimonial sobre la fiesta de moros y cristianos de Trevélez, y plantea la posibilidad de su catalogación como Bien de Interés Cultural. No lo hace como mero reclamo turístico, sino como una forma de concienciar sobre el valor memorial que esta celebración tiene para sus vecinos y para toda la comarca.

En la parte central del libro, el trabajo etnográfico cobra protagonismo. Acompañado de fotografías de corte costumbrista, procedentes tanto de archivos como realizadas por el propio autor, como él mismo afirma, ofrece una descripción minuciosa, al más puro estilo de Clifford Geertz, de los días festivos y su devenir. Tanto es así que, en el transcurso de unas pocas páginas, el lector tiene la sensación de formar parte de la vida de los treveleños. Además, el autor plantea la propuesta de patrimonializar esta manifestación cultural no como un gesto dirigido a los nostálgicos del pasado, sino como una forma de generar conciencia colectiva en torno a los modos de vida y la identidad que nos definen. Propone una renovada visión museística, inclusiva tanto para las personas mayores como para las generaciones más jóvenes. Y quizás lo más interesante es que, al tratarse de bienes inmateriales que forman parte de la realidad cultural de una comunidad, el autor defiende que debe ser la propia población quien redefina y reestructure su fiesta. Al fin y al cabo, quienes dan sentido al ritual son también quienes lo viven.

La aportación de Carvajal trasciende lo local. Desde la especificidad de Trevélez se pueden encontrar puntos de intersección para comprender festividades populares en otras latitudes del mundo, particularmente en América Latina, donde la patrimonialización ha sido, en ocasiones, una estrategia de folklorización que despoja a los rituales de su dimensión comunitaria o transformadora. Ejemplo de ello son las iniciativas turísticas como las denominadas “pueblos mágicos” en México, que lejos de otorgar identidad a la comunidad, se le despoja de sus usos y costumbres para satisfacer a la voraz masa turística (López Levi, 2018).

La lectura de Carvajal permite sostener una comparación entre rituales festivos desde Chile hasta México, donde las festividades populares también comparten dicotomías territoriales y religiosas. Mientras el antropólogo documenta etnográficamente en Trevélez un ritual, que tiene sus orígenes en lo acontecido entre andaluces y castellanos, y que se unifica en lo común de la festividad, en varias regiones de América se recrea escenificaciones entre colonizadores y pueblos originarios.

El ritual no “explica” la historia, pero la ordena simbólicamente, creando una estructura desde donde las comunidades pueden afirmarse y repensarse. Este proceso configura la propuesta del libro en la importancia de transmisión generacional y la patrimonialización cultural que, como ya se mencionó, no con el fin de transgredir el espacio con la masificación turística a la cual se plantea una postura crítica, sino más bien como un recurso para la comprensión y preservación de lo inmaterial de la cultura.

En definitiva, este libro, no solo nos invita a conocer una celebración concreta en un enclave singular de la Alpujarra granadina, sino que nos lleva a repensar el papel de las tradiciones en el mundo contemporáneo. A través de un enfoque etnográfico riguroso y sensible, Carvajal nos recuerda que el patrimonio no es un objeto estático, sino una construcción viva, colectiva y en constante transformación. Trevélez, con su fiesta de moros y cristianos, se

convierte así en un ejemplo de cómo la memoria, la identidad y la participación comunitaria pueden dialogar con los desafíos del presente sin perder su raíz.

Una lectura imprescindible para quienes creen que, frente al exceso del mundo contemporáneo, volver a lo local y a la raíz nos acerca a los otros, nos vincula con la comunidad y nos orienta.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Arriaga Martínez, Rafael. (2014). De Max Weber a Michel Maffesoli: inmigración, reencantamiento del mundo y politeísmo de valores en Estados Unidos. *Culturales*, 2(2), 179-209. [https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1870-11912014000200008](https://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1870-11912014000200008)

Herrera Justicia, Sonia. (2021). Domus, el espacio renovado de intercambio de saberes y cuidado en las familias. *Index de Enfermería*, 30(1-2), 3-5. <https://ciberindex.com/index.php/ie/article/view/e133011>

López Levi, Liliana. (2018). Las territorialidades del turismo: el caso de los Pueblos Mágicos en México. *Ateliê Geográfico. Goiânia*, 12(1), 6-24. <https://doi.org/10.5216/ag.v12i1.45803>



## OBITUARIO A...

# PILAR SANCHÍZ OCHOA (1941-2025)

ISABEL M. MARTÍNEZ PORTILLA

ORCID:

<https://orcid.org/0000-0003-2922-9653>

Universidad de Sevilla

ALEJANDRO AGUDO SANCHÍZ

ORCID:

<https://orcid.org/0000-0001-9475-4687>

Universidad Iberoamericana, Ciudad de México

DOI:

<https://doi.org/10.12795/RAA.2025.29.07>

## OBITUARY

## CÓMO CITAR / HOW TO CITE

Martínez Portilla I.M. y Agudo Sanchíz, A. (2025). OBITUARIO A PILAR SANCHÍZ OCHOA (1941-2025). Revista Andaluza De Antropología, (29), 123-130. <https://doi.org/10.12795/RAA.2025.29.07>

El pasado 23 de septiembre, tan solo unos días después de la triste pérdida de su compañero de vida, fallece de manera inesperada la destacada antropóloga Pilar Sanchíz Ochoa.

De raíces vascas (como le gustaba recordar), nace en Sevilla en 1941 y es en esta ciudad donde desarrolla toda su vida familiar y profesional. En los años sesenta inicia sus estudios en la Universidad de Sevilla, institución a la que permanecerá vinculada por casi cinco décadas a lo largo de las cuales llega a convertirse en una destacada antropóloga y en la primera mujer en ocupar, no sin ciertas vicisitudes, una Cátedra en el Departamento de Antropología social. Un logro nada sorpresivo dado que su carrera había sido singular y notable desde sus inicios. Pilar Sanchíz ya había demostrado décadas atrás su fuerza y empuje, siendo una de las pioneras que forma parte de la primera generación de antropólogos, gracias a los cuales se consolida la presencia de esta disciplina en la Universidad de Sevilla. No hay suerte ni casualidad en su trayectoria profesional. Sus méritos fueron obtenidos de manera lenta, y en demasiadas ocasiones a un alto precio, de ahí la necesidad de un mayor reconocimiento.

Durante su concurso por la Cátedra de Antropología Social en esta Universidad, en diciembre de 1996, Pilar expuso que, en sus inicios en la academia, había tenido la mala fortuna de estar en el lugar equivocado y en el momento equivocado. En la España franquista, la única vía de entrada a la antropología parecía ser la puerta trasera de la historia, a través de lo que, aún en la década de 1980, se conocía como "etnohistoria". El problema de aquel producto híbrido era que provocaba rechazo entre antropólogos e historiadores por igual. Afloraban viejas rencillas y nuevos separatismos académicos, pero también referencias fascinantes a "antropólogos de archivo", "historiadores antropológicos" y arqueólogos convertidos en antropólogos del pasado. Al navegar por estas controversias, Pilar anticiparía significativos conceptos, metodologías y debates contemporáneos.

Su disertación de licenciatura había sido parte del proyecto "Etnohistoria del Norte de México", puesto en marcha desde el Seminario de Antropología Americana creado por José Alcina Franch a inicios de la década de 1960 en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Sevilla. El trabajo tuvo como tema la colonización de las poblaciones indígenas de los actuales estados mexicanos de Sonora y Sinaloa durante el siglo XVIII. Una de sus principales tesis fue que el móvil de la irregular –y, en algunos casos, reversible– incorporación de estas poblaciones a la órbita del poder colonial había de buscarse en el ímpetu evangelizador de los misioneros jesuitas, aunado al "intento puramente geográfico" de preservar una ruta por tierra a Las Californias (Sanchíz, 1972, pp. 101-102). Al igual que la política de los régímenes posteriores a la independencia de México (Joseph y Nugent, 1994), el dominio de la monarquía hispánica había de entenderse "desde abajo" y, por ende, como algo resultante de diversas configuraciones de actores, luchas e intereses locales y regionales. Gracias a sus investigaciones y contextualizaciones históricas, los procesos de cambio cultural aparecen en los trabajos de Pilar como algo mucho más complejo de lo que permitían ver el carácter meramente descriptivo y el énfasis en los problemas de difusión de los estudios clásicos.

Su doctorado se inscribió en un proyecto sobre etnohistoria de Guatemala, co-dirigido por Alfredo Jiménez (Universidad de Sevilla) y Rubén Reina (Universidad de Pennsylvania). Basada en una investigación documental en el Archivo General de Indias de Sevilla, la tesis de Pilar fue tomando forma a partir de su interés en la vida familiar de conquistadores y colonizadores en la Guatemala del siglo XVI. Lenta, trabajosamente, los documentos relativos a “probanzas de méritos y servicios”, informes de cabildos seculares y eclesiásticos, testamentos y “pleitos” fueron permitiéndole encontrar el hilo conductor que necesitaba. De manera explícita o tácita, en muchos de ellos se aludía a una forma ideal de comportamiento cuya interpretación recaía en planteamientos teóricos clave de la antropología: reflejaban una preocupación constante de los vecinos de Santiago de Guatemala sobre los componentes del estatus de hidalgo (la “casa poblada”, la cultura equina, la posesión de tierras), todo lo cual planteaba una serie de cuestiones acerca de los valores que animaban a aquella sociedad. A partir de esta tesis vio la luz el libro *Los hidalgos de Guatemala* (1976), una de las obras más difundidas de la autora (la muerte la sorprendió cuando trabajaba en una segunda edición del libro). Aquí el análisis del sistema de valores de una sociedad constituye el núcleo a partir del cual llegar al conocimiento de la estructura social, los intereses y la forma de vida de sus integrantes.

Esta perspectiva tomaría forma definitiva tras las dos primeras estancias de investigación de Pilar en Guatemala, en 1977 y 1978, como integrante de un proyecto de estudios interdisciplinarios sobre el cambio cultural en aquel país (ya creado el Departamento de Antropología y Etnología de América en la Universidad de Sevilla). Uno de los objetivos del proyecto era combinar la investigación etnográfica en el presente con la “antropología de archivo”. Para Pilar, lo último revestía el estudio de la población guatemalteca antes de la conquista y durante el siglo posterior a la misma, para lo cual sumó la investigación documental en el Archivo General de Centroamérica a su experiencia anterior en el Archivo de Indias. Llegados a este punto, la imaginamos reflexionando acerca de lo que había posibilitado su inmersión tan profunda en el “presente etnográfico” de los hidalgos, lo cual hacía ingenua la pretensión de dar un tratamiento equivalente a los indígenas de la Colonia –para no hablar de aquellos anteriores a la conquista–. ¿Fueron acaso estos últimos los productores de los documentos archivísticos o los promotores directos de la información contenida en los mismos? ¿Qué postura metodológica ha de adoptar la antropóloga de archivo con respecto a la “etnohistoria” de las poblaciones indígenas colonizadas?

Con el beneficio de la retrospectiva y la madurez, Pilar reflexionaría sobre lo anterior en un artículo, breve y brillantemente polémico, publicado en la revista *Archivo Hispalense*. Partiendo de la dificultad que entraña la organización del material del Archivo de Indias para las antropólogas interesadas en la sociedad indígena, la autora enumera ciertos tipos de documentos que, por su propia naturaleza, pueden sin embargo arrojar más información etnográfica que otros: las tasaciones de tributos, las visitas realizadas por autoridades civiles y eclesiásticas y las ordenanzas para la organización de las comunidades indígenas. Su principal recomendación consiste en transformar datos históricos en etnográficos, para lo cual la investigadora ha de “generar” sus propios datos: es preciso inferir sistemas

de valores y estructuras sociales a partir de los hechos y personalidades destacados en documentos específicos (Sanchíz, 1985, p. 278). Estamos, en otras palabras, en el terreno de Malinowski y su célebre distinción entre diferentes niveles metodológicos. La elucidación de las diferencias y relaciones entre creencias y acciones, mediante la asimilación y el análisis de la información documental, es lo que hace que el investigador acabe por “sentirse, en cierto modo, inmerso en la sociedad objeto de su interés” (Sanchíz, 1985, p. 280).

Ahora bien, aquí acaba el paralelismo con el antropólogo de campo. Debido a su separación temporal de la sociedad que estudia, la antropóloga de archivo se ve obligada a trabajar casi exclusivamente con información *emic*: en este caso, la de los españoles de la Guatemala colonial, tal como aparece en sus numerosos relatos y crónicas. En lo respectivo a la población indígena, el “punto de vista del nativo” mencionado por Malinowski resulta en su mayor parte inaccesible: los datos sobre sus valores y creencias ya han sido convertidos en información *etic* por los españoles de la época (Sanchíz, 1985, p. 284). Como escribiría Talal Asad (1987) en su recensión crítica del libro de Eric Wolf, *Europa y la gente sin historia*, no existe una clave para acceder al secreto de las sociedades no capitalistas previo a la expansión europea.

Pilar cierra así una etapa que, tras años de bucear en los archivos, la llevaría a romper con la etnohistoria y proponer, en su lugar, una antropología histórica de las sociedades pretéritas que generaron una abundante información documental: el antropólogo adapta sus métodos y técnicas tradicionales al objeto de estudio del historiador (Sanchíz, 1985, pp. 275-276). Mientras que en su círculo académico inmediato parece aceptarse esta propuesta, su argumento sobre la dificultad de aplicar el método etnológico a la población indígena americana de las épocas prehispánica y colonial es recibido con cierta hostilidad. Con frecuencia, Pilar destacaba por su especial forma y manera de ser/estar en el mundo académico, dejando claro que era una *rara avis* en ese entorno profesional, aun por entonces profundamente masculinizado e inmerso en constantes rencillas y luchas intestinas. Ante todas estas circunstancias, Pilar siempre parecía saber estar dentro y al margen al mismo tiempo. Una habilidad que siempre nos produjo gran respeto y admiración.

Es durante esta etapa, a mediados de la década de los ochenta, cuando se cruzan los caminos de Pilar y algunas de sus estudiantes más queridas con quienes estrechó vínculos más allá de lo puramente académico. Pilar era una profesora entregada que transmitía con pasión su amor por la antropología y por América Latina. Tenía la capacidad de narrar de manera minuciosa sus experiencias de investigación, adentrándonos en mundos complejos y diversos: nos acercaba con destreza a teorías y autores al tiempo que era siempre cercana, empática y afectuosa. Creemos no exagerar al afirmar que fue una de esas docentes que merecen el título de Maestra.

Al recordar su importante legado, resulta imprescindible hacer mención al relevante papel que desempeñó como mentora académica. Fue la alma mater del grupo de investigación “Transformaciones Sociales y Culturales en Andalucía y América”, el cual fundó y dirigió por décadas, convirtiéndolo en espacio fértil para

la puesta en marcha de varios proyectos internacionales y la escritura de numerosas tesis doctorales, así como, sobre todo, en lugar de aprendizaje y crecimiento para varias de sus doctorandas quienes, gracias en gran medida a su apoyo y su guía, hoy ejercen como docentes e investigadoras en distintas universidades e instituciones.

Como resultado de su plena transición a la metodología etnográfica durante su regreso a Guatemala en 1989, Pilar centró su atención en el estudio de cambios sociopolíticos observados en las poblaciones de Guatemala y México (concretamente, en el estado de Chiapas), analizando diversos fenómenos contemporáneos como la religión y sus vínculos con la política, así como las estrategias de vida de mujeres en situación de pobreza y desarraigo. A Pilar le impactó encontrar un contexto de creciente desplazamiento de la religión católica popular por parte de diversas iglesias protestantes, donde el culto a algunos santos sincretizados se utilizaba para reafirmar la “costumbre” relacionada con la herencia maya frente al avance de esas iglesias. Uno de los principales resultados del proyecto de investigación que dirigió entre 1989-1993, en Chiapas y Guatemala, fue su libro *Evangelismo y poder* (1998), circunscrito a los grupos pentecostales y neopentecostales de la región.

*La adopción de la religión como principal línea de investigación de Pilar, así como su enfoque en el pentecostalismo en Guatemala, no resultan sorprendentes si consideramos su trayectoria anterior, centrada en buena medida en la conquista militar y espiritual como motores de cambios socioculturales. Esta vez, el escenario de dichos cambios lo proporcionaban las comunidades indígenas guatemaltecas de fines de la década de 1980, transformadas por las acciones del ejército –en su confrontación con los grupos guerrilleros– y el creciente proselitismo evangélico: “Antaño los agentes fueron el ejército español y la Iglesia de Roma; hoy, es el ejército guatemalteco y algunas Iglesias pentecostales” (Sanchíz, 1998, p. 11).* Lejos de ser infundada o caprichosa, la comparación constituye una manera tácita de profundizar en la crítica de la “historia de los pueblos sin historia”. Como concluye Asad en su recensión del libro de Wolf, éste tendría pendiente escribir otra historia, esto es, la historia de aquellas transformaciones que han modificado las condiciones bajo las cuales, sin ser de su elección, la gente ha de hacer sus propias historias. En el caso de Guatemala, “los indígenas han cambiado; pero también las antiguas instituciones (iglesia-ejército) cuentan hoy con mejores medios para presionar e influir sobre ellos” (Sanchíz, 1998, p. 12).

En vista de este enfoque, no es extraño que la investigación en Guatemala terminara derivando hacia otras cuestiones. En su segunda etapa, también financiada por la Comisión Interministerial de Ciencia y Tecnología (CICYT), el proyecto se centró en las relaciones entre movimientos protestantes y poder político. Las múltiples charlas con conversos indígenas y ladinos, y las confrontaciones doctrinales con pastores de diversas iglesias –un terreno en el que Pilar se desenvolvía bien gracias a los estudios teológicos inducidos por anteriores crisis personales de fe–, habían confirmado la oposición explícita de estos grupos a toda acción política. Esta postura contrastaba con el activismo que estaba encumbrando a miembros de las élites guatemaltecas a posiciones aún mayores de poder político y económico. Según demostró la autora, un

mismo corpus doctrinal puede ser compartido por ricos y pobres, al mantener unos y otros diferentes referencias de la misma tradición religiosa [...] los mensajes, símbolos y valores religiosos del cristianismo protestante cobran nuevos significados en uno y otro grupo social, justificando y contribuyendo a la persistencia del statu quo social (Sanchíz, 1998, p. 20).

Durante la primera década del siglo XXI, los cambios forzados por confluencias particularmente conflictivas entre religión y política llevaron a Pilar desde Guatemala a México y a aquello que, con no poco equívoco, se sigue llamando “antropología aplicada”. Cansada de escribir sobre realidades que parecen eludirnos en el momento mismo de expresarlas en palabras, reunió fuerzas y consiguió fondos para una investigación orientada a proponer alternativas de desarrollo social para mujeres indígenas en Chiapas. La idea del proyecto era contribuir a la asociación y la organización de las mujeres a través de los grupos y ONGs que ya se encontraban realizando algún trabajo sobre el terreno, articulando a la vez estas experiencias locales con organismos nacionales e internacionales que pudieran actuar como potenciales financiadores. El resultado fue un tanto frustrante y desesperanzador. No había demasiado interés en tales sinergias e, incluso, la propia financiación del proyecto terminó siendo contradictoria en este sentido: México –una de las “mayores economías del mundo” con poco menos de la mitad de su población en diversos grados de pobreza– no era “prioritario” para la cooperación española. Pilar publicó algunos avances del proyecto (Sanchíz, 2004) de manera un tanto renuente –terminó haciendo “lo mismo de siempre”–, e incluso llegó a plantearse cuán justificable era presenciar y registrar el sufrimiento y la violencia durante el trabajo de campo a sabiendas de que poco o nada podría hacerse para aliviar o combatir estas situaciones.

Pilar se alejó de la docencia universitaria en 2011, con motivo de su jubilación. Algunos años más tarde, un grupo de investigadores e investigadoras que, de un modo u otro, habíamos compartido camino e investigaciones con ella, le rendimos un emotivo homenaje que se materializa en la publicación de una obra colectiva. Bajo el título *Perspectivas antropológicas transculturales. Latinoamérica y Andalucía* (Agudo y Cantón, 2016), se presenta una variedad de investigaciones realizadas en distintos ámbitos socio-geográficos y desde diversas perspectivas antropológicas contemporáneas.

En el momento de su fallecimiento, Pilar llevaba más de una década desligada de la docencia, pero nunca abandonó la investigación, una tarea por la que sentía auténtica fascinación. Su curiosidad e interés por el estudio y el análisis de otras realidades se mantuvieron vivos hasta el final, como demuestra la obra *Fundamentalismo y macroecumenismo: una propuesta para el análisis de la dimensión política de los grupos religiosos*, publicada en 2024 en coautoría con su hijo, Alejandro Agudo Sanchíz. Un interesante texto en el cual ambos comparten debates y reflexiones, y en el que dan a conocer el resultado de una investigación llevada a cabo de manera conjunta a lo largo de más de una década, en la cual examinan cómo las organizaciones y los movimientos religiosos responden a las consecuencias de los procesos de modernización y

globalización. Esta fue su última investigación y su última obra. Afortunadamente, nos queda su rica y extensa producción científica, gracias a la cual podemos tener un conocimiento más profundo sobre el buen hacer de esta singular y destacada antropóloga.

Hemos de reconocer que la inesperada pérdida de Pilar nos deja con una inmensa sensación de orfandad, en todos los sentidos. Las emociones y los recuerdos se agolpan al recordarla, al tiempo que seguimos sin asimilar la ausencia de esta extraordinaria mujer, madre, maestra, amiga y colega. Frente a ese pesar quedan las experiencias compartidas, que fueron muchas y muy satisfactorias. Recordando aquella hermosa canción, damos gracias a la vida por haber tenido el privilegio de disfrutar de su presencia, su consejo y su amistad durante tantos años.

## AGRADECIMIENTOS

**De Isabel M<sup>a</sup> Martínez Portilla:** Muchas son las personas que conocían, admiraban y colaboraron con Pilar a lo largo de su extensa trayectoria docente e investigadora y, sin duda, cualquiera de ellas la habría podido recordar en este espacio con enorme cariño y respeto, es por esto que agradezco sentidamente a David Florido que tuviese a bien ofrecerme esta oportunidad.

**De Alejandro Agudo Sanchíz:** Gracias sinceras a Isabel M<sup>a</sup> Martínez, querida amiga y colega, por extenderme la invitación de la revista y darme la oportunidad de colaborar con ella en la escritura del obituario de mi madre.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Agudo, A. y Cantón, M. (2016) (cords.). *Perspectivas antropológicas transculturales. Latinoamérica y Andalucía*. DHARANA/ Universidad Iberoamericana.

Asad, T. (1987). Are There Histories of Peoples Without Europe? A Review Article. *Comparative Studies in Society and History*, 29(3), 594-607.

Joseph, G. y Nugent, D. (1994) (Eds.). *Everyday Forms of State Formation. Revolution and the Negotiation of Rule in Modern Mexico*. Duke University Press

Sanchíz, P. (2004). Matrifocalidad en la periferia de San Cristóbal de Las Casas: una vía para el desarrollo e igualdad entre las mujeres indígenas chiapanecas. *Mesoamérica*, 25(46), 173-190.

Sanchíz, P. (1998). *Evangelismo y poder. Guatemala ante el nuevo milenio*. Publicaciones de la Universidad de Sevilla.

Sanchíz, P. (1985). El Archivo de Indias y la antropología americana. *Archivo Hispalense. Revista histórica, literaria y artística*, 68 (207-208), 273-286.

Sanchíz, P. (1972). La población indígena del noroeste de México en el siglo XVIII: algunas cuestiones en torno a la demografía y aculturación. *Revista Española de Antropología Americana*, 7(2), 95-126.

Sanchíz, P. y Agudo, A. (2024). *Fundamentalismo y macroecumenismo: una propuesta para el análisis de la dimensión política de los grupos religiosos*. Bonilla Artigas/ Universidad Iberoamericana.



## OBITUARIO A...

# PABLO PALENZUELA: ENTRE LA PASIÓN Y LA RAZÓN

DAVID FLORIDO-DEL-CORRAL

ORCID:

<http://orcid.org/0000-0003-1908-5756>

SUSANA MORENO-MAESTRO

ORCID:

<https://orcid.org/0000-0002-9540-1629>

Universidad de Sevilla

DOI:

<https://doi.org/10.12795/RAA.2025.29.08>

OBITUARY

CÓMO CITAR / HOW TO CITE

Florido-del-Corral D. y Moreno-Maestro S. (2025). OBITUARIO PABLO PALENZUELA: ENTRE LA PASIÓN Y LA RAZÓN. *Revista Andaluza De Antropología*, (29), 131–130. <https://doi.org/10.12795/RAA.2025.29.08>

La mañana del 26 de febrero de 2025 nos dejó Pablo Palenzuela, antropólogo andaluz, como a él le gustaba afirmar, nacido en Palencia en el año 1948. La muerte le llegó en Dos Hermanas (Sevilla), pero su trayectoria vital y académica había tenido diversas y prolíficas etapas. Se licenció en Ciencias Políticas en la Universidad Complutense en 1972 y obtuvo la Maestría en Antropología Social en la Universidad de Montreal (Quebec) en el año 1977. Fue allí donde conoció a Odette Levesque, su compañera de vida, criminóloga-trabajadora social quebequesa con quien tuvo dos hijos: David e Iván.

*Entre Montreal y Sevilla: escenarios para una pasión académica y política.*

Pierre Beaucage, una figura decisiva en la formación antropológica inicial de Pablo, recuerda que desde el inicio mostró una actitud inequívoca para la tarea académica, a pesar de encontrarse en un contexto extraño, y para entender la antropología como un compromiso político y moral, al que no era ajena Odette. En Montreal, junto a su colega Enrique Raya, con quien a la postre colaboraría en la Universidad de Granada a su regreso a España, fue educador con las familias de emigrantes españoles en Montreal, tanto de hijas e hijos como de adultos, en el Centro de Estudios Españoles de aquella ciudad, en un proyecto organizado por el consulado español. Con su formación en Ciencias Políticas, participó activamente en actividades en las que bullían las aspiraciones para derrocar al franquismo en su etapa final, a la par que movimientos de activismo social en el Quebec de los años setenta, a partir de su encuadramiento en la *Ligue Communiste Marxiste-Leniniste du Canada*). Organizaban seminarios de debate a partir de la lectura de publicaciones periódicas recibidas desde España, como *Triunfo*, *Cuadernos para el diálogo* o *Cambio 16*. Baste decir que la colonia hispana en Montreal ascendía a unas 10.000 personas, para las cuales se organizaban conferencias y actos culturales permanentes.

Su salida de Canadá para España no fue fácil. Había conectado bien con la red académica de la Maestría en Antropología, en torno a la figura de Pierre Beaucage, con quien compartía ideario político. Allí recibió una beca y el encargo para investigar en el Archivo de Indias de Sevilla el rastro documental del modo de producción asiático en las sociedades andinas, problemática que entre los círculos del materialismo francés de finales de los setenta era de acusado interés. Pero la muerte del dictador en España cambió sus planes. Decidió permanecer en Sevilla, desde 1978, donde entró en contacto con el profesor Isidoro Moreno y, a través suya, con el Partido del Trabajo de Andalucía (PTA), lo que le hizo desviar su interés hacia el estudio de las estrategias económicas de las familias jornaleras del campo, principalmente las de la comarca de Lebrija, en cuyo ayuntamiento desarrolló durante algunos años su actividad profesional. Fue allí donde colaboró estrechamente con el SOC (Sindicato de Obreros del Campo) y donde forjó algunas de las amistades que ya mantendría de por vida, caso de quien fuera presidente del SOC, Gonzalo Sánchez, y de su mujer, Antonia, ambos compañeros de lucha

por la dignidad del campo andaluz. La vida de Pablo quedaría por siempre anclada a Andalucía, instalándose con su familia en Sevilla.

Su pulsión política lo condujo a la dirección provincial del Instituto Andaluz de Reforma Agraria (IARA) en Huelva, cargo que abandonó después de tres años para dedicarse de manera exclusiva a la Universidad. No fue una decisión fácil, pero la opción que tomó fue, sin duda, la que más convino a la antropología andaluza, a la universidad y a quienes tuvimos la suerte de tenerlo primero como profesor y, después, como colega de profesión, por su talla intelectual, su compromiso con la disciplina y la docencia, y su implicación sincera con las realidades sociales que investigaba. Pablo se incorporó a la Universidad de Sevilla con el Grupo de Investigación para las Identidades Socioculturales en Andalucía (GEISA), en el que permaneció desde sus inicios hasta el final de su vida; en 1987 accedió a un contrato de Profesor Asociado y en 1990 presentó su Tesis Doctoral con el título "Buscarse la vida. Estrategias económicas de los jornaleros de Lebrija", dirigida por Isidoro Moreno y publicada por el Ayuntamiento de Sevilla en 1996. De Profesor Asociado se convirtió en Titular en 1993, hasta conseguir la Cátedra en 2010. Se jubiló en 2018.

Colaboró en el lanzamiento de la Asociación Andaluza de Antropología (ASANA), entidad de la que siempre fue miembro activo y llegaría a formar parte de una red de antropólogas y antropólogos con preocupaciones y enfoques similares, en torno a los estudios económicos y desde una crítica del economicismo como doctrina ideológica y académica, de las Universidades Rovira i Virgili (Joan Josep Pujadas, Dolors Comas), la Universidad de Barcelona (Jesús Contreras, Susana Narotzky) o la Universidad de Zaragoza (Carmen Gallego), con algunos de los cuales llegó a consolidar la organización federal de las asociaciones de antropología en España, que había iniciado su andadura en 1981. Formó parte de la junta directiva de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, entre 1990 y 1996.

#### *Su legado como profesor universitario.*

Pablo impartió distintas materias en la licenciatura, Grado y Máster de Antropología en Sevilla. Entre los colegas más próximos siempre comentaba sus primeras clases en la materia "Cultura y Personalidad", que debía recoger las aportaciones de una de las secuelas de quienes fueron epígonos de Boas, por no ajustarse ni a sus planteamientos teórico-metodológicos ni a sus intereses. Pero quienes las recibieron no se sintieron defraudados. Mucho más cómodo se sentía con Antropología de las Sociedades Pre-estatales –pues hizo algún pinito investigador en la Universidad de Montreal con comunidades Innu en Quebec (Palenzuela, 2010)–; Antropología Económica, sobre la que sustentó su memoria de titularidad; o Antropología de América Latina, del Trabajo o del Desarrollo (ésta impartida también en el Máster en Antropología en Sevilla), ámbitos a los que dedicó su tarea investigadora a partir de los años noventa. En el departamento de Antropología Social de Sevilla, su trabajo: "Los orígenes de la Antropología Económica: ¿tienen economía los primitivos?" se convirtió en una disertación de referencia para este ámbito de conocimiento.

Su formación en Montreal dejó huella, tanto en la organización de lecturas para seminarios participativos con los estudiantes como herramienta docente, como en la impronta del materialismo estructural francés, del que nos trajo sus debates sobre la dominación y la explotación en las sociedades tribales. Y es que recibir la historia de la Antropología Económica, hasta los años ochenta, a partir de las enseñanzas de Pablo, equivalía a conocer con cierto detalle los debates que animaron ese movimiento académico: las discusiones en torno a la articulación de la producción, distribución y consumo de bienes en sociedades pre-estatales, con relaciones de poder, en las que intervieron Godelier, Suret Canale, Meillasoux, Rey o Terray, a propósito de las llamadas “sociedades de linaje” en África.

Tanto en las clases como en sus intervenciones en los actos académicos, lo que queda fuera de duda es que en Pablo Palenzuela nos encontramos al docente seducido por el buen andamiaje conceptual. Su modo de razonar iba discurriendo de un debate a otro, de un enfoque a otro, de un concepto a otro; y ese discurrir se caracterizaba por su claridad y por su organización. Se trataba de una de esas personas que tienen la capacidad de hablar tal y como discurre su mente, y su mente fluía de modo claro, sin abominar de la complejidad, internándose en planteamientos abstractos cómodamente. Esta capacidad era mostrada particularmente en los debates mantenido en el seno del Grupo de Investigación, avivados por su capacidad dialéctica, así como por un genio (temperamento) que a veces se escapaba de su cuerpo grande.

Su figura como docente se prolongó mediante la dirección o tutorización de tesis doctorales (17), sobre los temas y ámbitos geográficos diversos. Especialmente prolífico fue el Programa de Doctorado Relaciones Interétnicas en América Latina: pasado y presente, dirigido por Isidoro Moreno y fruto de la coordinación de la Universidad Internacional de Andalucía (La Rábida) y la de Jujuy (Argentina). En el marco de este programa tuteló distintas tesis de investigadores que procedían, sobre todo, de la Universidad de Caldas (Colombia). Para este ramillete de investigadores, que se autodenominaban los “rabidenses caldenses”, resultó muy importante la dirección teórica de las investigaciones a partir del paradigma que desde mediados de los noventa dotaba de identidad a GEISA, la “matriz estructural identitaria”.

Se reencontró con Enrique Raya durante años en el Programa de Doctorado Globalización, Multiculturalismo y Exclusión Social, después convertido en Máster, coordinado desde la Universidad de Granada por el propio Raya, para convertirse en un referente de la Antropología del Desarrollo. Toda una vida unida a la docencia universitaria que no se frenaría el año de su jubilación, pues Pablo continuó impartiendo clases, ya como profesor invitado, en los estudios de Máster en Antropología de Sevilla, principalmente con seminarios para la asignatura “Discursos y prácticas sobre el desarrollo”. Ese amor a la docencia, al aula, al contacto con los/as estudiantes, le llevaría a impartir varias sesiones on-line frente a un aula vacía en tiempos de confinamiento durante la pandemia covid-19. Experiencia que vivió con sobrecogimiento pero que, sin embargo, necesitaba para

mantener el contacto y el diálogo, aunque fuese en la distancia, con el alumnado. Incluso cuando sus problemas de salud se acrecentaron en los años siguientes, continuó en el empeño. Porque Pablo, una vez sentado en su silla, escoltado con una pizarra y rotuladores para cuando le hicieran falta (odiaba los powerpoint), se reiniciaba.

### *Su legado académico a través de la investigación.*

Los conceptos son esas herramientas que hacen las veces de redes que capturan trazos del mundo, sin deformarlo, mediante un ejercicio inevitable de esquematización, pero con la capacidad de ajustarse a la prolijidad y a la complejidad de la vida. Pablo Palenzuela ha dejado como herencia, en el contexto de la Antropología Económica de corte materialista, algunos conceptos convertido en referencias. Por ejemplo, su noción de *estrategia*, elaborada a partir de su trabajo etnográfico con las familias jornaleras en Lebrija, para defender la racionalidad de sus comportamientos económicos, soportada en la percepción de jornales, de ayudas públicas por parte del estado y en sus prácticas de economía informal a partir de bienes de su entorno (caracoles, espárragos, piezas de caza menor....), puestos en circulación en el pueblo, mediante principios de economía moral, de soporte solidario entre familias de la misma condición, para buscarse la vida, ajustándose a unas condiciones socio-económicas comprometidas. La estrategia es un plan de acción consciente y dinámico que orienta el comportamiento económico de los grupos domésticos dentro de los límites y restricciones, también cambiantes, que determinan las estructuras sociales y el sistema económico (Palenzuela, 1999 y 2002).

Más resonancia, tanto en España como en América Latina, tuvo el concepto de *culturas del trabajo*,

conjunto de conocimientos teórico-prácticos, comportamientos, percepciones, actitudes y valores que los individuos adquieren y construyen a partir de su inserción en los procesos de trabajo y/o de la interiorización de la ideología sobre el trabajo, que modelan su interacción social más allá de su práctica laboral concreta y orientan su específica cosmovisión como miembros de un colectivo determinado (Palenzuela, 1995:13).

Esta categoría es especialmente adecuada para subrayar cómo las distintas actividades laborales pueden llegar a filtrarse en las producciones culturales: desde las estructuras arquitectónicas o el paisaje urbano o rural hasta el vocabulario que anima las conversaciones cotidianas: las memorias, las capacidades técnicas, las historias familiares, las trayectorias laborales, el propio cuerpo, su fisonomía y sus doloencias... Todo ello se ajusta bien a esa noción según la cual conocimientos, actitudes, expectativas y valores y prácticas son incorporados en la regularidad de cada día, y más allá de los espacios de trabajo. Estas aproximaciones no sólo las aplicó en el ámbito rural andaluz, sino también en el urbano en La Habana, Cuba, en el caso de los emprendimientos relacionados con el turismo (Palenzuela y Sacchetti 2007).

Tanto su énfasis en las estrategias e informalidad económicas como en las culturas del trabajo ponen de manifiesto su interés en acercarse a “los imponderables de la vida real”, al modo concreto de la experiencia y el comportamiento humanos. Le gustaba discutir teorías excesivamente dogmáticas, que disolvían la cualidad humana de personas y colectivos, especialmente aquellos con los que él sentía más cercanía, respecto a los cuales su compromiso moral y político era más marcado. Por el contrario, la vida *real*, especialmente la de algunos colectivos de personas, fue la gran preocupación intelectual y política de Pablo Palenzuela. Es decir, la no separación de las dimensiones teórica y práctica del vivir fue siempre constante en su labor intelectual.

Por ello siempre abogó por lo que llamaba Antropología de orientación pública, que participase en debates contemporáneos, generando herramientas y reflexiones aplicables al debate político. Su paso por distintas responsabilidades políticas, a nivel local y autonómico puede explicar que algunos de sus trabajos tengan que ver con la dimensión territorial de la cultura, pues la planificación desde el ámbito político, teniendo en cuenta criterios ambientales, sociales o económicos, es un aspecto clave para la aplicabilidad de las ciencias sociales. Así podemos entender su trabajo en Monachil (Granada), junto a Javier Hernández (Palenzuela y Hernández, 1995), o sus reflexiones sobre el paisaje como patrimonio cultural, para el Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico (Palenzuela, 2000a).

A partir de los años noventa, su orientación académica se volcó hacia América Latina. Los trabajos de Palenzuela sobre el conflicto entre etnicidad y desarrollo en América Latina (Guatemala, Nicaragua, Colombia, Ecuador) ponían de manifiesto la incompatibilidad entre las posibilidades del desenvolvimiento histórico y autónomo de las culturas locales, labradas en marcos étnico-nacionales, y las dinámicas del desarrollismo colonialista en el continente americano (Palenzuela y Olivi, 2011; Moreno y Palenzuela, 2013). En este marco, pudo aplicar su visión crítica del desarrollo colonial, tal y como se ha venido practicando, y entendiendo, por agencias gubernamentales, supranacionales y económicas, así como por determinadas corrientes académicas. Una parte del conocimiento científico no sólo había sido aliada del desarrollismo institucionalizado en el pasado, sino que desde los años noventa reaparecía so capa de una visión presuntamente deconstructiva, pero esencializadora del universo indígena y campesino en América Latina, en particular en la zona andina (Breton Soto de Zaldízar y Palenzuela Chamorro, 2016). Para liberarse de esta losa que dificultaba un análisis sobre la realidad de dominación de las comunidades locales, era preciso recuperar el trabajo etnográfico y actualizar el marco de la Economía Política, mediante análisis históricos, locales y conflictuales, como Pablo había aprendido de su maestro Pierre Bourdieu y como reclamaban autores latinoamericanos como Quijano, Mignolo o Lins Ribeiro. En esos años, estaba convencido del etnodesarrollo como una alternativa a los procesos de dominación colonial (política, económica, epistémica), a partir de fórmulas prácticas y simbólicas de modos de vida que tuvieran

como principal objetivo mantener su autonomía y regirse por valores que no quedasen atrapados en los del desarrollismo civilizatorio eurocéntrico, por mucho que los procesos históricos habían generado todo tipo de hibridaciones y dialécticas aquí y allá (Palenzuela, 2009).

También podemos atisbar esa preocupación por colectivos subalternos en los trabajos que publicó. Primero, por su dedicación a las familias jornaleras del Bajo Guadalquivir. Aquí pudo reflexionar sobre cómo interseccionaban las culturas del trabajo, una estructura social con predominio de latifundios y las políticas asistenciales del Estado para reproducir una situación de subalternidad estructural (Palenzuela, 1991 y Palenzuela 2000b). Posteriormente, junto a Cristina Cruces, sobre las mujeres en la sociedad rural andaluza (Cruces y Palenzuela, 2006; Palenzuela y Cruces, 2011). Los obstáculos a los que se enfrentaban en sus trayectorias, las motivaciones y vías de acceso, sus discursos, los objetivos que se fijaban en tanto que personas que se labran una identidad en un contexto adverso, así como el difícil encaje con sus responsabilidades domésticas –debido a una asimetría estructural en la distribución de obligaciones de cuidado–, son temas abordados en estos trabajos. Su propuesta rescataba el papel de las mujeres para la construcción de un marco social menos polarizado en su estructura social, más diversificado en sus bases económicas, menos jerarquizado en los procesos de toma de decisiones y menos segmentado en los roles adscritos a los géneros. Un proyecto político que, a la vista está, parece que debe ser reivindicado de nuevo.

Más recientemente, su inquietud por las aplicaciones de la Antropología se plasmó en informes y publicaciones en torno a la fundamentación técnica sobre distintas modalidades de caza, para su reconocimiento como actividades de interés etnológico y su catalogación en el Atlas del Patrimonio Inmaterial de Andalucía. Nos referimos a las monterías y sus rehalas (con David Florido), y a la caza de liebres con galgos y la perdiz con reclamo (con Santiago M. Cruzada y Helena P. Gamuz). Estas experiencias también le sirvieron para reflexionar con herramientas académicas sobre su gran pasión: la caza. Estos trabajos estuvieron explícitamente orientados a colaboraciones con asociaciones cinegéticas diversas, pero, al mismo tiempo, le sirvieron para abrirse a líneas de reflexión que eran, en lo académico, ciertamente novedosas para él. Como el análisis de los mecanismos de apropiación cognitiva de la actividad cinegética en las monterías andaluzas (Florido y Palenzuela, 2017), o las relaciones humano-animales (Gamuz y Palenzuela, 2021).

La implicación académica tuvo también su plasmación en su involucración en cargos de gestión universitaria. Fue Director del Secretariado de Investigación de la Universidad de Sevilla entre los años 2000 y 2008, asumiendo a continuación la dirección del Departamento de Antropología Social durante ocho años. Tuvo, además, un importante papel en la creación del Instituto Universitario de Estudios sobre América Latina (IEAL), del que fue secretario durante varios años. Tanto en las reuniones públicas como en conversaciones cotidianas insistía machaconamente en que la gestión universitaria era un deber del profesorado porque, de otro modo, habría que

ceder a terceros el manejo de la enseñanza superior. Y esos terceros podrían ser representantes de la gerencialización según criterios de mercado, lo que significaba asumir un enfoque de política universitaria que no tiene por qué coincidir con la misión, objetivos y valores de las universidades públicas y su vocación humanística. Él siempre creyó en la responsabilidad del funcionariado para limitar estas derivas, que se vienen produciendo en las últimas décadas. En esto no había doblez y se rebelaba agriamente ante la pasividad de sus colegas ante estos asuntos.

### *Despidiendo a Pablo Palenzuela....*

En definitiva, su triple dimensión como docente, como investigador y como gestor se explica, sin duda, por su compromiso con la Universidad Pública, con la Antropología y con sus estudiantes, con América Latina y con Andalucía. Aquí aprendió a amar el flamenco y pudo conocer su geografía serrana y de campiña más en profundidad gracias a la actividad cinegética. Para responder a décadas de acompañamiento y amistad de Isidoro Moreno, coordinó el volumen que distintas personalidades de la Antropología le tributaron como homenaje (Palenzuela, 2017). Pues, de todas sus facetas, quienes tuvimos la oportunidad de conocerlo más de cerca, hemos de reconocer su rotunda humanidad, que se expresaba tanto en cierta propensión a una volátil irritación ante contratiempos menores, como, sobre todo, en su generosidad y tierno afecto. En su domicilio no faltaron, ni en los momentos de salud más delicados, los encuentros para el disfrute en torno a la buena comida, los buenos vinos, las bromas y las discusiones acaloradas. Porque Pablo siempre estuvo dispuesto a retar dialéctica, y apasionadamente, a cualquiera que no compartiera, en alguna medida, parte de sus arraigadas convicciones. Ponía en juego real lo que Mauss teorizó en torno al don. De hecho, escribió un artículo sobre cómo este modelo teórico (Palenzuela y Cruces, 1995) es aplicable a los contextos laborales, reconociendo los principios de una economía moral basado en la reciprocidad, y en las fiestas, mediante los códigos del comensalismo compartido y que se reproduce mediante el encadenamiento de dones y contradones. Podemos considerar este trabajo casi la única concesión a un enfoque "cirulacionista" de las relaciones económico-simbólicas –siendo él tan fiel a la perspectiva materialista, basada en las relaciones sociales de producción y de poder-. En estos banquetes se reunía profesorado del departamento, investigadores/as, doctorandos/as y estudiantes, cálidamente acogidos por Pablo y Odette, quien además aportaba su saber hacer experto, arrastrado desde Quebec, en los guisos de carne de caza, con las piezas que Pablo e Iván habían acopiado en la temporada.

La hospitalidad es una de las instituciones más ancestrales de los grupos humanos. Abre una deuda indefinida, inagotable, y ese fue, incluso por encima de la herencia de rigor académico y de compromiso profesional, personal e institucional, referido con anterioridad, el principal tesoro que pudimos disfrutar en la compañía de Pablo y su familia, un caudal, no por evanescente menos enriquecedor y permanente. Y que nunca podremos devolver.

## AGRADECIMIENTOS.

Este texto se ha podido realizar, entre otras aportaciones, gracias las contribuciones que realizaron distintas personas del mundo académico que participaron en el acto de homenaje que el Departamento de Antropología Social y el Grupo de Investigación para el Estudio de las Identidades Socio-Culturales en Andalucía organizó para recordar a Pablo Palenzuela, en el mes de octubre de 2025. Participaron: Isidoro Moreno, David Lagunas, David Florido, Enrique Raya, Víctor Bretón, Carmen Gallego, Joan Josep Pujadas, Jesús Contreras, Elena Sacchetti, Hélène Giguére, Pierre Beaucage, Pompeyo J. Parada, Jorge Ronderos y Elvira Escobar.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS.

Bretón Soto de Zaldívar, Víctor y Palenzuela Chamorro, Pablo. (2016). Desarrollo y colonialidad: una epistemología para el análisis crítico del desarrollismo. *Revista Andaluza de Antropología*, 10, 119-142.

Cruces Roldán, Cristina, Palenzuela Chamorro, Pablo (2006). Emprendedoras rurales en Andalucía. Posibilidades y límites de sus estrategias. *Revista de Estudios Agrosociales y Pesqueros*, 211, 239-305.

Florido del Corral, David y Palenzuela Chamorro, Pablo (2017). Valores culturales, discursos y conflictos en torno a la caza. El caso de las monterías sociales en Andalucía, *Revista Andaluza de Antropología*, 13, 53-84.

Gamuz, Helena P. y Palenzuela Chamorro, Pablo (2021). La caza de liebres con galgos en Andalucía: desde el conflicto a la patrimonialización. *Revista Andaluza de Antropología*, 21, 8-44.

Moreno Navarro, Isidoro y Palenzuela Chamorro, Pablo (Coords.) (2013). *América Latina. Una aproximación pluridisciplinar*. Instituto de Estudios de América Latina, Universidad de Sevilla y Aconcagua Libros.

Palenzuela Chamorro, Pablo (1991). El Estado no inocente: naturaleza perversa y eficiencia de la política asistencial en el medio rural andaluz. *Revista de estudios regionales* 3, 213-228

Palenzuela Chamorro, Pablo (1995). Las culturas del trabajo: una aproximación antropológica" *Sociología del trabajo, Nueva Época*, 24, 3-28.

Palenzuela Chamorro, Pablo (1996). *Buscarse la vida. Economía jornalera en las marismas de Sevilla*. Ayuntamiento de Sevilla, Área de Cultura.

Palenzuela Chamorro, Pablo (1999). Antropología económica: Estado de la cuestión en Andalucía". En: *Anuario Etnológico de Andalucía 1995-1997*. Consejería de Cultura.

Palenzuela Chamorro, Pablo (2000a). El pasaje como patrimonio ecológico: aportaciones a su análisis desde la antropología, *PH. Boletín del Instituto de Patrimonio Histórico*, 32, 88-93.

Palenzuela Chamorro, Pablo (2000b). Del trabajo al paro y del paro al subsidio: Cambios en las culturas del trabajo de los jornaleros andaluces. *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 55 (2), 87-106.

Palenzuela Chamorro, Pablo (2002). Los orígenes de la Antropología Económica: ¿tienen economía los primitivos? En *Antropología Económica: Teorías y debates. Memoria 1998-1999*. Convenio CID-Suiza-UMSA. La Paz.

Palenzuela Chamorro, Pablo (2009). Mitificación del desarrollo y mixtificación de la cultura: el etnodesarrollo como alternativa, *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 33, 127-140.

Palenzuela Chamorro, Pablo (2010). Una autonomía negociada a tres bandas: el caso de la nación innu de Québec. *Revista de Antropología Social*, 19, 267-306.

Palenzuela Chamorro, Pablo (2017) (Coord.) *Antropología y compromiso. Homenaje al profesor Isidoro Moreno*. Icaria y Editorial Universidad de Sevilla.

Palenzuela Chamorro, Pablo y Olivi, Alessandra (Coords.). *Etnicidad y desarrollo en Los Andes*. Editorial de la Universidad de Sevilla.

Palenzuela Chamorro, Pablo y Cruces Roldán, Cristina (1995). Don et échange dans le travail et la fête. Mauss en Andalousie. *Anthropologie et Societes*, 19, 119-138.

Palenzuela Chamorro, Pablo y Sacchetti, Elena (2007) El trabajo por cuenta propia en Cuba: un espacio para nuevas culturas del trabajo. *Sociología del Trabajo*, 59, 35-60.

Palenzuela Chamorro, Pablo y Cruces Roldán, Cristina (2011). Mujeres políticas y desarrollo rural en Andalucía. *Revista Internacional De Sociología*, 69(2), 487-515.

Palenzuela Chamorro, Pablo y Hernández Ramírez, Javier (1995). *Estudio antropológico de un proceso de transformación cultural: poner Monachil en el mapa*. Diputación Provincial de Granada.

Palenzuela, Pablo, Cruces, Cristina y Mario Jordi (2002). *Mujeres empresarias y mujeres políticas en el medio rural andaluz*. Junta de Andalucía y Universidad de Sevilla.