



N18

**MIRADAS DESDE LA
ANTROPOLOGÍA
AMBIENTAL**

**COORDINADO POR ANTONIO LUIS
DÍAZ AGUILAR**

<https://dx.doi.org/10.12795/RAA.2020.18.01>

“MIRADAS DESDE LA ANTROPOLOGÍA AMBIENTAL”

Este número monográfico de la Revista Andaluza de Antropología quiere ofrecer una panorámica del actual estado de los estudios socio-antropológicos sobre el amplio campo de las relaciones que los seres humanos mantienen con el medioambiente en el que viven y del que forman parte. Unidos por el denominador común de la superación de dicotomías como naturaleza/cultura, medio ambiente/sociedad, animal/humano, entre otras, los distintos trabajos que conforman su contenido abordan temas y problemas diversos, desde perspectivas teórico-metodológicas diferentes, ofreciendo una muestra de la investigación socio-ambiental contemporánea relacionada con el contexto mediterráneo y latinoamericano.

Los textos que se incluyen pretenden, de este modo, constituir una buena representación de las preocupaciones socio-antropológicas existentes sobre cuestiones ambientales muy precisas en una época ciertamente crítica a escala global. Con ella se tornan más necesarias que nunca nuevas miradas que ahonden en la comprensión de procesos socioecológicos particulares, en el diseño de alternativas contra el deterioro ecológico o en el análisis crítico de las políticas ambientales. Estas aspiraciones, que en buena medida vienen marcadas por la realidad convulsa y cambiante que se esboza en los artículos, precisan asimismo de aproximaciones que conceptualicen de manera original las relaciones humano-ambientales y, al mismo tiempo, utilicen nuevas herramientas que profundicen, de otra forma y con otros postulados, en un terreno donde lo biológico, lo político, lo sociocultural y lo económico se fusionan.

Así, entre las siete contribuciones se incluye en primer lugar una reflexión de carácter teórico-metodológico que realizan Santiago M. Cruzada y Garry Marvin sobre la necesaria inclusión del animal como coprotagonista, y no meros objetos inermes, en

las relaciones ecológicas que mantienen con los seres humanos en diferentes contextos. Según los autores, en la actual “encrucijada ambiental” las herramientas teóricas y metodológicas que posee la Antropología pueden ayudar a la mejor comprensión de dichas relaciones y, con ello, a estimular el entendimiento acerca de cómo y por qué se construyen ciertas ecologías.

El artículo de Ernesto Martínez se centra en el análisis de cómo la denominada “agricultura ecológica” se ha incorporado al universo simbólico de los sectores rurales protagonistas de las producciones agropecuarias de ciertos territorios, como los de las serranías andaluzas, que particularmente se hallan dependientes de los instrumentos de apoyo a las rentas implementadas por la Política Agraria común de la UE. El texto se pregunta de manera sugerente hasta qué punto se ha incorporado en las estrategias económicas de los grupos domésticos de pequeños y medianos productores agrarios andaluces los dictámenes de una política ecológica externa que idealiza “lo verde” .

Siguiendo en el mundo agrario, aunque en un contexto geográfico diferente como es el de la montaña de Cerdeña, el trabajo de Domenica Farinella aborda las formas en las que los ganaderos de ovino han desarrollado ciertas acciones que les permiten adaptar el modelo agropastoral tradicional a las condiciones de la denominada “modernización agrícola” y a la inserción de su producción en un mercado global, proceso no exento de contradicciones e incertidumbres y muy dependiente de los factores medioambientales.

También relacionado con los contextos rurales, el trabajo de Jaume Franquesa se centra en las respuestas y resistencias de la población local en territorios de la Cataluña sur, la cual se halla sometida a la presión de promotoras de instalación de aerogeneradores que amenazan seriamente con la transformación radical de las condiciones de vida, no sólo de esas poblaciones, sino del medio ambiente sobre los que se sustentan y con el que se relacionan.

En un terreno intermedio, el artículo de Agustín Coca, Félix Talego y Ángel de Río se interesa por el papel de los grupos ecologistas, de raíces y composición mayoritariamente urbanas, en el contexto de los movimientos sociales desarrollados en Andalucía desde los años 70. Se hace un recorrido por sus trayectorias y posicionamientos, reflexionando sobre la significación y controversias que contiene la propuesta política de las entidades ecologistas en el contexto actual de desarrollo “crecientista”, para focalizar su atención en el conflicto ambiental que está teniendo lugar con respecto a la deforestación del Parque Natural “Los Alcornocales” y en la confluencia existente entre el movimiento ecologista y determinados colectivos rurales locales.

En cierta forma conectado con el anterior, pero fijándose en un fenómeno como el del movimiento animalista, el artículo de Huan Porrah, tomando como caso el conflicto surgido en relación al servicio de burro-taxi en la localidad costasoleña de Mijas, plantea

el debate sobre la confrontación entre formas de entender las relaciones humano-animal de bases rural y campesina de los habitantes nativos y la visión urbanita de un animalismo descontextualizado con respecto a las mismas, visión alejada de las condiciones socioeconómicas y medioambientales a las que dichas relaciones responden, en cuya expresión se ponen de manifiesto prejuicios sociales y culturales de superioridad ética y moral del mundo urbano desde el que se juzgan las formas culturales de los locales.

El último artículo es obra de Felipe González, que analiza el papel de los vendedores ambulantes de la ciudad de Toluca (México) como actores que, en tensión con los agentes institucionales y los sectores que los hegemonizan, dan uso y sentido al espacio público, en general, y a la calle, en particular, contribuyendo con ello al mantenimiento de una ciudad socio-biodiversa, y a la comprensión del medioambiente urbano.

Cierra este número de la revista una reseña, elaborada por Yolanda Aixelá, al libro de Pardo-Tomás, Zarzoso y Menchero (2019) *Cuerpos mostrados...*, donde los autores se preguntan sobre las similitudes y diferencias existentes en la exhibición de los cuerpos humanos entre los siglos XVII y XX, con especial énfasis en las ciudades de Madrid y Barcelona. Para la autora de la reseña, la formulación de esta obra, aunque de talante histórico, se produce en términos profundamente antropológicos dados los estudios de caso donde se apoya el texto.

Con las propuestas que se presentan en este nuevo número monográfico de la Revista Andaluza de Antropología se pretende reconocer las muchas y diversas maneras en que los seres humanos se relacionan con sus entornos, añadiendo nuevas ideas a viejos debates o, directamente, abriendo nuevas discusiones que permiten comprender de manera más ajustada cómo son, se desarrollan y producen relaciones socioecológicas particulares, enriqueciendo con ello un campo de la Antropología que creemos sumamente importante para entender los tiempos que corren.

Desde el Consejo Editorial quisiéramos finalizar esta breve introducción temática agradeciendo la labor de las personas y organismos que han facilitado que este número 18 vea la luz, así como manifestar especialmente nuestro reconocimiento a todas las revisoras y revisores que han contribuido al aumento de la calidad y rigurosidad de los textos presentados.

El Coordinador, Antonio Luis Díaz Aguilar
Universidad Pablo de Olavide

<https://dx.doi.org/10.12795/RAA.2020.18.02>

EL ESTUDIO DE LAS RELACIONES HUMANO-ANIMALES EN LA ACTUAL “ENCRUCIJADA AMBIENTAL”

HUMAN-ANIMAL RELATIONS AT THE CONTEMPORARY 'ENVIRONMENTAL CROSSROADS'

Santiago M. Cruzada

Universidad de Sevilla

Garry Marvin

University of Roehampton

Resumen

Las relaciones entre seres humanos y animales se han convertido en un tema clave, emergente y a tener muy en cuenta dentro del actual debate, tanto académico como social, preocupado por cuestiones ambientales. Pero a pesar de su importancia, los animales han permanecido relegados a un segundo plano analítico en los relatos etnográficos, fundamentalmente como elementos subsidiarios de las prácticas, los discursos y los simbolismos culturales. No obstante, las herramientas teóricas y metodológicas que posee la antropología pueden ayudar a la mejor comprensión de dichas relaciones y, con ello, a estimular el entendimiento acerca de cómo y por qué se construyen ciertas ecologías. Trayendo a los animales al centro de los estudios antropológicos y considerándolos actores implicados en la construcción de los mundos sociales, con este trabajo invitamos a reflexionar sobre la pertinencia de adoptar una mirada que vaya “más allá de lo humano” –pero relacionada e íntimamente conectada con lo humano- como una forma de comprender adecuada y empíricamente las relaciones socioecológicas particulares dentro del nuevo escenario global de crisis ambiental.

Palabras claves: relaciones humano-animales, ecologías multiespecies, antropología, etnografía, antropoceno, crisis ambiental.

Abstract

The relationships between humans and animals have become a key, emerging issue to be considered within the current academic and social debate concerned with environmental matters. But despite their importance, animals have remained relegated to an analytical background in ethnographic accounts, mainly as subsidiary elements of cultural practices, discourses and symbolisms. Nevertheless, the theoretical and methodological tools that anthropology possesses can help to better understand these relationships and, in doing so, stimulate understanding of how and why certain ecologies are constructed. Bringing animals to the centre of anthropological studies and considering them as actors involved in the construction of human worlds, with this work we invite a reflexion on the relevance of adopting a view that goes “beyond the human” –but related, and intimately connected with, the human- as a way to properly and empirically understand the particular socio-ecological relationships within the new global scenario of environmental crisis.

Keywords: human-animal relations, multispecies ecologies, anthropology, ethnography, anthropocene, environmental crisis.

1. EL ANTROPOCENO COMO INTRODUCCIÓN (Y COMO CONTEXTO)

Es innegable que el contexto ambiental contemporáneo obliga a reajustar los marcos de estudio y las agendas de investigación para ofrecer un análisis lo más riguroso posible de lo que se ha venido en llamar “el antropoceno” (Crutzen y Stoermer, 2000; Castree 2014; Hamilton, Gemenne y Bonneuil, 2015; Haraway, 2015; Arias Maldonado, 2017; Trischler, 2017), un concepto que articula tres dimensiones fundamentales para su definición: por un lado implica observar si la humanidad –pero no todos los grupos ni en la misma medida- se ha convertido en una fuerza geológica de primera magnitud y si la intensidad de las actividades de la sociedad industrial sobre el planeta –con sus consecuentes huellas biofísicas- requieren la denominación de una nueva época geológica; por otro supone identificar cuáles son dichos efectos a nivel ecosistémico y cómo o en qué medida determinan (o rompen) los principales procesos ecológicos tanto para humanos como para otras especies no humanas; por último, debate sobre las causas epistemológicas, ontológicas, filosóficas, económicas o políticas –entre otras- en las que se han soportado los cambios, el impacto y las transformaciones, así como las responsabilidades y las acciones a tomar ante la fehaciente, variada, imprevisible, y quizás irreversible, crisis ambiental (Alexiades, 2018: 17-20).

A pesar de que la antropología y otras disciplinas afines vienen subrayando desde hace décadas que separar dicotómicamente la “naturaleza” de la “cultura” no tiene validez analítica *dado* que, por ejemplo y junto a otras, la idea de “ecosistema” es imprecisa sin

el prefijo “socio” (véase Ellen y Fukui, 1996; Milton, 1997; Berkes y Folke, 1998; Descola y Pálsson, 2001), parece ser que los datos que actualmente se manejan han convencido a los más escépticos y evidencian definitivamente que la biosfera terrestre posee un fuerte carácter antropogénico, vislumbrándose ahora, más que nunca y en sentido negativo, el entrelazamiento o el desarrollo inextricablemente unido de “sociedad” y “medio ambiente” (Liu et al., 2007; Ellis, 2011). Cabe matizar, como bien apunta Escalera-Reyes (2018), que efectivamente no todas las actividades humanas en/sobre el entorno han de ser forzosamente negativas e, igualmente, que no toda la humanidad ha estado implicada en el deterioro ambiental (Sloterdijk, 2018: 9). Sin duda se trataría de observar en detalle la diversidad de casos, escalas, dimensiones, historias y ecologías particulares (Chakrabarty, 2014). Sin embargo, un recorrido por los fenómenos más conspicuos de dicho ensamblaje negativo visibiliza que las causas y los efectos del antropoceno desembocan en el “final, literalmente, de la naturaleza” que hoy conocemos, reajustando, incluso redefiniendo, “lo que significa la ‘vida’” (Alexiades, 2018: 39 y 42).

El cambio climático –y todo lo que ello implica- es el “resultado más espectacular y emblemático” de lo que venimos comentando (Arias Maldonado, 2016: 796-797), pero a él han de unírsele, entre otros muchos efectos que dan forma a la crisis socioecológica global, la desaparición de la “superficie virgen” –o poco influida por humanos- en el planeta, la pérdida de biodiversidad, la hibridación de organismos o la acidificación de los océanos, aspectos que suelen tener sus causas en actividades humanas como la urbanización, la agricultura industrial, las infraestructuras de transporte, el extractivismo minero, la modificación genética de los organismos o los avances tecnológicos (*ibidem*).

Ante este panorama que algunos consideran catastrófico (Stengers, 2015), este artículo se pregunta por cómo la antropología podría contribuir a comprender adecuadamente las relaciones socioecológicas particulares y específicas que se vienen dando en el contexto actual de crisis ambiental y, concretamente, cómo las herramientas teóricas y metodológicas que posee la disciplina pueden ser utilizadas para tal fin. En ese sentido, las vinculaciones que se producen entre seres humanos y otras especies no humanas suponen uno de los elementos clave a problematizar en la época del antropoceno, siendo un buen punto de partida desde el que analizar sus causas, efectos y consecuencias. Particularmente, la antropología está haciendo grandes esfuerzos por conocer cómo son las relaciones entre humanos y animales en diferentes lugares del planeta y cómo estas se insertan, responden o han sido modeladas por los cambios ambientales. Sin embargo, los animales (entendidos como una variante entre las especies) y las relaciones que con ellos se mantienen, a pesar de la centralidad que vienen teniendo en el plano político y social, no han ocupado las agendas de investigación antropológica –en términos de esa compleja centralidad- hasta hace relativamente poco tiempo, abriéndose ahora paso en un campo de conocimiento que históricamente ha negado su crucial papel en la conformación de las diversas realidades humanas.

Trayendo a los animales al centro de nuestras preocupaciones y considerándolos sujetos importantes en la construcción de los mundos sociales humanos, con este trabajo teórico invitamos a reflexionar sobre la pertinencia de adoptar una mirada que vaya “más allá de lo humano” como una forma, entre otras muchas, de dar cabida a la complejidad de relaciones socioecológicas particulares que se sostienen en el nuevo escenario ambiental que estamos presenciando a nivel global. Para ello, en un primer momento, las cuestiones girarán sobre el lugar que mantienen las especies en los debates medioambientales y cómo la categoría de “especie” puede ser útil no solo para analizar las realidades socioecológicas, sino también para cuestionar las premisas básicas de la antropología y otras disciplinas afines de carácter humanista. Posteriormente nos centraremos en cómo se está abordando el estudio de las relaciones humano-animales en su amplia diversidad temática. En los últimos años este campo de investigación ha experimentado un auge sin precedentes en ciencias sociales y humanidades, lo cual ha posibilitado una ingente producción académica que explora otros caminos a través de los cuales se ponen de manifiesto los factores que modelan, como grupo social, nuestra percepción, pensamiento y actuación sobre/con los animales y el medio ambiente. A renglón seguido expondremos las contradicciones y críticas que el llamado “giro animal” está teniendo en la disciplina antropológica para, finalmente, detenernos en revisar algunos casos de investigación aplicada a las relaciones entre seres humanos y animales en el contexto ecológico actual, los cuales supondrán la base para resaltar las virtudes que la etnografía tiene, a diferencia de otros métodos, en este campo de estudio.

2. LA “ENCRUCIJADA AMBIENTAL” Y LA CUESTIÓN DE LAS ESPECIES

Dentro del nuevo escenario global de crisis ambiental que hemos delimitado anteriormente, uno de los aspectos que más preocupa es la pérdida y extinción de las especies¹. No son pocos los estudios que analizan las dinámicas de vida y muerte de diversas especies no humanas en el contexto del antropoceno y a lo largo del planeta (Locke y Münster, 2015: 33-34). Básicamente se centran en cómo las acciones antrópicas provocan (o han provocado) el rápido colapso de los procesos socioecológicos en los cuales se insertan determinadas especies de plantas o animales para, con ello, cuestionar las formas de proceder del ser humano como agente transformador del medio ambiente

1. De hecho, las alteraciones en la biodiversidad planetaria, y específicamente la desaparición acelerada de especies, es uno de los criterios que se están evaluando por las comisiones científicas internacionales para poder concluir que el antropoceno es un momento histórico, ecológico y geológico “marcadamente distinto a la época estable del Holoceno de los últimos 11.700 años” en la que se desarrolló la civilización humana (Trischler, 2017: 47-48).

y como principal “administrador” del planeta (Chrulew, 2011; Rose y Van Dooren, 2011; Ceballos et al., 2015; Lorimer, 2015)².

En estos trabajos se resalta de manera central la necesidad de pensar el medio ambiente como “multiespecífico”, es decir, conformado inevitablemente por variadas especies que se “ensamblan” entre sí a través de encuentros “multisituados” en el contexto de relaciones distribuidas más amplias que conforman el todo medio ambiental que hasta ahora hemos conocido (Van Dooren, 2011; Jaclin, 2013; Kirksey, Shapiro y Brodine, 2013; Lestel, 2013). Donna Haraway (2011: 114) plantea esta cuestión bajo la premisa básica de la “relacionalidad”, afirmando que el mundo está conformado por una gran diversidad de “seres vivos en ecologías anudadas y dinámicas”. Sin embargo, esta diversidad de relaciones, tipos de ensamblajes, especies y ecologías se encuentra en una posición vulnerable en la época del antropoceno, principalmente porque se sugiere que en su seno se está llevando a cabo una “homogeneización de las formas en que los seres humanos y las sociedades se relacionan con la naturaleza, de manera que las variaciones locales son ya menos relevantes que el proceso global de hibridación sicionatural” (Arias Maldonado, 2016: 801).

Efectivamente, podría decirse que la imparable homogeneización de los procesos ecológicos en el antropoceno plantea un escenario reduccionista y simplificado en lo que se refiere a las formas de vida sobre la faz de la tierra o las intersecciones que se producen entre ellas, algo que va en paralelo a otras dinámicas sociales –fundamentalmente de cariz económico, político y epistemológico- desencadenadas por el auge de la globalización y la universalización del capitalismo (*ibidem*). El resultado general de todo ello, a nuestro juicio, esboza varios interrogantes y abre el camino hacia discusiones muy interesantes en el plano intelectual, a saber: la continuidad o no de la histórica preponderancia de la especie humana como objeto de estudio; la vigencia o decadencia de las categorías taxonómicas como forma de entender las relaciones ecológicas entre especies; o el debate sobre la forma en que se aborda desde las ciencias sociales, aunque particularmente desde la antropología, el lugar de las especies –o más bien las experiencias, encuentros y relaciones interespecies- en el marco de la “encrucijada ambiental” que delinea el antropoceno.

2. Hay que decir que no todos los trabajos realizados sobre las relaciones que se producen entre humanos y otras especies no humanas en el contexto ambiental contemporáneo se limitan a estas cuestiones críticas (véase Cassidy, 2012). Sin embargo, como señala Miguel Alexiades (2018: 39), “ciertas acciones antrópicas están generando índices de extinción entre cien y mil veces superiores a la tasa natural, posiblemente los mayores niveles en 65 millones de años”, lo que provoca que la pérdida y extinción de especies sea un tema capital dentro de los discursos sobre el antropoceno.

En congruencia con la primera cuestión planteada anteriormente, muchos autores y autoras abogan por lo que Clark (2014: 25) denomina el “descentramiento” de la humanidad, una idea que confía en que la realidad pueda ser pensada de forma menos antropocéntrica, redundando en el debate de si la especie humana posee singularidad y preeminencia sobre las otras en este nuevo contexto de hibridación sicionatural. En ese sentido y de manera paradójica, el antropoceno demanda la atención simultánea de un enfoque centrado en el ser humano al mismo tiempo que exige desviar la mirada hacia una humanidad que hoy más que nunca puede definirse desde su relación con otras especies. Este movimiento supone un desafío para la epistemología humanista en la que convencionalmente se ha construido la antropología y otras disciplinas de las ciencias sociales, generalmente basadas en oposiciones dualistas que tendían a separar, a la manera cartesiana, al ser humano de la naturaleza o de otras especies no humanas (Van Dooren, Kirksey y Münster, 2016), sirviendo estas como contrapunto para definir “lo humano” en su amplia y diferentes manifestaciones socioculturales.

A tenor de todo ello, no es casualidad que las tesis que se manejan para definir y pensar en el antropoceno hayan encontrado amparo académico entre posthumanistas y ciertas filosofías postestructuralistas, esforzándose en apaciguar lo que Giorgio Agamben denomina la “maquinaria antropológica” (2010: 41-53), un histórico proyecto intelectual que reduce lo humano al rechazar cualquier atisbo de su naturaleza conformada en relación a otras especies no humanas. Cuestionar la arquitectura conceptual del humanismo supone desmitificar la excepcionalidad que el ser humano ha tenido en la construcción de los relatos académicos sobre el mundo (Deleuze y Guattari, 1987; Derrida, 2002; Viveiros de Castro, 2004; Descola, 2013), pero también implica difuminar las fronteras entre “naturaleza” y “sociedad”, entre “objeto” y “sujeto”, otorgando preponderancia y capacidad de agencia a otros seres no humanos, ya sean animales, plantas, bacterias, virus, androides o los híbridos de todos ellos (Badmington, 2003; Wolfe, 2010). Reconstruir los soportes fundacionales del *anthropos* es una consecuencia lógica e inherente a la preocupación ambiental actual que considera que seres humanos y otras especies no humanas comparten un mismo devenir en el planeta (Livingston y Puar, 2011). Por ello, dicen algunos autores, pensar “más allá de lo humano” es un ejercicio necesario y oportuno en la actualidad (véase Kohn, 2007; Ingold, 2013). Bruno Latour se manifiesta en estos términos planteando que:

“El punto de vivir en la época del antropoceno es que todos los agentes comparten el mismo destino que cambia de forma. Un destino que no se puede seguir, documentar, decir y representar mediante el uso de cualquiera de los atributos asociados con la subjetividad o la objetividad. Lejos de tratar de ‘conciliar’ o ‘combinar’ la naturaleza y la sociedad, la tarea política fundamental es, por el contrario, distribuir la agencia tan lejos y de una forma tan diferenciada como sea posible, hasta que hayamos

perdido por completo cualquier relación entre estos dos conceptos de objeto y sujeto, que no son más de interés, excepto patrimonial [...] Vivir con un mundo que no ha sido previamente des-animado hará una gran diferencia para los [habitantes] de la Tierra” (Latour, 2014: 17).

Pero si bien es necesario cuestionarse la prevalencia de “lo humano” en la epistemología social y quizás para ello debemos trazar relatos –digamos- más “inclusivos” que ahonden en cómo las categorías históricas pierden vigencia analítica en el marco del antropoceno, hay quien entiende que, ambiguamente, abolir ciertas categorías sería un error dado que oscurecería la distancia crítica y reflexiva que necesariamente se debe mantener para seguir reajustando las propuestas de investigación a los tiempos de crisis ambiental (Arias Maldonado, 2017: 144). Este es el caso de la noción de “especie”, la cual se posiciona en el corazón de los debates actuales sobre las relaciones socioecológicas (véase Dupré, 1992; Kirksey, 2015; Yate-Doerr, 2015).

A pesar de la deposición del concepto que reclama Tim Ingold (2013: 19-20), quien considera que la idea de “especie” puede llegar a ser la quintaesencia del modelo ontológico occidental y academicista que aleja a los seres humanos de otros seres vivos, continuar pensando en términos de “especie” puede ser productivo en la actual “encrucijada ambiental” porque se articulan diferencias y similitudes entre entidades vivas (Haraway, 2008), vinculando diversos seres con tipos de relaciones. Esto no quiere decir que se “descuiden” las singularidades de cada ser vivo con el que los seres humanos se relacionan por supeditar sus competencias a la categoría genérica de la especie a la que pertenece (Lestel, 2011: 88), sino más bien se trata de resaltar cómo los límites que definen sus atributos, aspectos, imágenes o cualidades están modelados, alterados y cargados de cultura, de ideologías, de intereses, de políticas (Kirksey, 2015; Benson et al., 2017; Despret, 2018)³.

El concepto de “especie”, por ello, no debe ser tomado como “identidad genealógicamente mapeable, sino como una coherencia situada en medio de divisiones y conexiones siempre en transformación” (Yate-Doerr, 2015: 309). Las especies están supeditadas a su consideración humana y, por ello, a su valoración cultural (Dupré, 1981). En ese sentido, mantener intacta a nivel de pensamiento la idea de “especie” –en términos esenciales- puede informar críticamente sobre las prioridades de los diferentes grupos humanos en relación a otros seres no humanos, por ejemplo: qué especies se eligen conservar, por qué, por cuánto tiempo o para quién (Ellen, Parkes y Bicker, 2000). Al fijar la categoría de “especie” como herramienta epistemológica y analítica no se está

3. Gran parte de estas reflexiones también se sostienen desde los “estudios de ciencia, tecnología y sociedad” (véase a modo de ejemplo Mol, 2002), los cuáles han proporcionado conceptos, herramientas y teorizaciones que permiten comprender cómo las culturas científicas modelan a través de sus prácticas y discursos las taxonomías de especies.

apostando por el mantenimiento de una visión técnica que estanque a los diferentes seres en nomenclaturas científicas y catálogos taxonómicos, sino precisamente en ofrecer la oportunidad de reconocer la diferencia, en delinear la convergencia o las conexiones globales de la biodiversidad (Tsing, 2004). Si la noción de “especie” no mantuviese su estatus como marcador de la diferencia en las relaciones ambientales, quizás correríamos el riesgo de auspiciar la homogeneización socioecológica de la que se pretende huir al ocultar las marcas distintivas de la biodiversidad.

¿De qué manera, por tanto, pueden ser abordadas las relaciones que los seres humanos mantienen con otras especies no humanas dentro del panorama actual del antropoceno? Lestel y Taylor (2013) o Faier y Rofel (2014), por ejemplo, abogan por la producción constructivista de un conocimiento relacional que dé cuenta de cómo los mundos humanos y no humanos se entretajan mutuamente a partir de los “encuentros” entre distintas especies. Para ello, matizan, es preciso reconocer cierta “agencia significativa” en los otros no humanos que permita vislumbrar cómo la vida humana se redistribuye a través de otras criaturas, pero también cómo las vidas de estas están estrechamente ligadas a las nuestras. Como afirma Anna Tsing (2013: 46), “ningún organismo puede llegar a serlo sin la ayuda [intervención] de otras especies”.

Esto, por un lado, implicaría dejar de reducir la “naturaleza” a un mero recurso conceptual o como la base material del mundo humano, poniendo en primer plano de existencia y de descripción a los seres humanos “junto a” otras especies (Latimer, 2013: 93). Sin embargo, por otro, también supone adoptar una serie de recursos que suelen salirse fuera de los históricos marcos conceptuales de las ciencias sociales y las humanidades. Al fijarnos en los “encuentros más que humanos”, los debates ya no se producen en torno a cómo los seres humanos interpretan el mundo, sino más bien se discute sobre cómo el mundo es construido a través de las relaciones entre especies. Por ello y como recuerda Eduardo Kohn (2007), se necesita un marco de análisis que mire otras dimensiones, con otras herramientas, que hasta ahora habían sido confinadas a las disciplinas particulares, intersectando o entrecruzando, por ejemplo, la etnografía con la etología y la geografía (Lestel, Brunois y Gaunet, 2006), o con el bioarte, el cine, la epidemiología, la arquitectura, etc. (Locke y Münster, 2015).

De ello nos ocuparemos a continuación y observaremos cómo la antropología, disciplina comprometida con los procesos de cambio social y ambiental, viene abordando estas cuestiones, concretamente a través de las relaciones que los seres humanos mantienen con otros animales al entender a estos como un tipo particular de especie no humana. Su justificación proviene de la importancia que tanto para la academia como para la sociedad actualmente tienen los procesos relacionales que vinculan a seres humanos y

animales. La cuestión animal ha llegado a un nivel de debate tan profundo que hace dos décadas sería inimaginable, pudiendo decirse sin lugar a dudas que es uno de los pocos temas que viene definitivamente disolviendo las fronteras entre la ciencia y la sociedad. No obstante, la antropología ha tenido un interés de larga data sobre el manejo humano de los animales bajo condiciones ambientales cambiantes, dando cuenta de la diversidad de “encuentros” e interacciones entre ellos, por lo que un acercamiento a dichas relaciones puede ayudarnos a comprender no solo cuáles han sido los mecanismos que han posicionado a los animales en el primer plano de las investigaciones, sino también para poner de manifiesto el cambio de percepción, pensamiento y actuación sobre/con los animales y el medio ambiente.

3. LA ANTROPOLOGÍA MIRANDO A LA ALTERIDAD ANIMAL NO HUMANA

La antropología no ha descuidado las relaciones que los seres humanos mantienen con otras especies no humanas a lo largo del planeta, aunque particularmente las que se producen entre humanos y animales podría decirse que suponen un universal cultural (véase Kalof y Fitzgerald, 2007; Flynn, 2008; Serpell, 2008; DeMello, 2012b; o Marvin y McHugh, 2014 como un ejemplo de ello). No conocemos sociedades donde, de alguna u otra forma, la relación entre seres humanos y animales no se produzca. El arco de posibles relaciones que se abre tras esta afirmación es descomunal si comenzamos a incluir en ellas variables de tipo cosmológico-religioso, económico, político o ambiental. Es ciertamente por eso que en la historia de la disciplina encontramos que las relaciones entre seres humanos y animales se han representado de diversas maneras o se les han dado distintas interpretaciones, pero en cualquier caso todas quedaban supeditadas a un marco humano de significado cultural que ha facilitado que las mismas puedan ser conceptualizadas desde un punto de vista social. Brian Morris (2000: 19) lo expone de este modo:

“Desde la aparición de los humanos modernos y la cultura humana hace unos 100.000 años, los humanos y los animales han coexistido en estrecha proximidad. De hecho, los humanos y los animales han compartido durante mucho tiempo el mismo mundo de la vida, y la relación entre humanos y animales siempre ha sido compleja, íntima, recíproca, personal y crucialmente ambivalente. Los humanos siempre han reconocido su continuidad con los animales como sus diferencias fundamentales”.

Existen muchos precedentes clásicos entre los cuales los animales han tenido la suficiente importancia como para ser calificados de “actores” principales en la construcción de los mundos sociales humanos. Piénsese, sin ánimo de ser exhaustivos, en el trabajo de Evans-Pritchard ([1940] 1977) sobre los Nuer del Sudán, donde el ganado bovino es central para la vida social de estos pueblos; o en las investigaciones de Lévi-Strauss (1965) acerca

de cómo ciertos animales servían de principio clasificatorio de pensamiento –si eran buenos o no para pensar- en muchas sociedades nativas americanas; o en los estudios de Harris (1989) sobre la pertinencia material de ciertos animales –si eran buenos o no para comer- en distintas sociedades dependiendo del marco normativo, político o religioso; o en las interpretaciones de Geertz (1992) sobre la riña de gallos en Bali; o en las categorías de Leach (1989) sobre los animales en Inglaterra y Birmania; o en la centralidad de los cerdos en los trabajos de ecología de Rappaport (1984); o en los trabajos Caro Baroja (1974), Pitt-Rivers (1983) o Garry Marvin (1988) sobre la importancia de las corridas de toros en la Península Ibérica.

Las relaciones que los seres humanos mantienen con los animales no son estáticas ni homogéneas a lo largo del tiempo ni transculturalmente. Mientras que muchos animales aparecen en prácticas rituales, insertos en sistemas cosmológico-religiosos o en tradiciones orales, otros lo hacen en su sentido más material como peligros, como nutrientes, como vehículos, como mercancías. Lo interesante de ello sería observar cómo la antropología ha otorgado valor analítico desde el primer momento a esas relaciones dada la importancia que para las sociedades humanas han tenido las vinculaciones con otros animales (Mullin, 1999). Sin embargo, en la mayoría de los relatos etnográficos clásicos los animales han aparecido como “meros símbolos, recursos o antecedentes para la vida de los humanos” (Van Dooren, Kirksey y Münster, 2016: 6), es decir, como elementos subsidiarios de las prácticas, los discursos y la simbología (Kirksey y Helmreich, 2010: 550), degradados en fábulas, folklores y cuentos, o utilizados como cosas alegóricas o míticas (Fairhead, 2016: 365), pero a penas como sujetos capaces de construir realidades, actividades o prácticas junto a los seres humanos.

Es a finales del siglo pasado cuando desde la antropología se empieza a abandonar el estudio de los animales como “metáfora, taxonomía y sacrificio” (Shanklin, 1985: 379) para intentar comprenderlos como sujetos que se encuentran de manera activa en el mundo “para vivir con” (Haraway, 2003: 5) los seres humanos, esto es, para “convivir” dentro de una realidad co-constitutiva que no podría ser comprendida sin la presencia del otro (Cruzada, 2017) o de las relaciones que mantienen entre sí (Marvin y McHugh, 2018). Este cambio de perspectiva que trae a los animales desde los márgenes de la disciplina al corazón de las preocupaciones antropológicas –que los transforma de *objetos pasivos* de las investigaciones a *sujetos activos* en la relaciones- se ha venido recogiendo en los últimos años bajo la rúbrica de “giro animal” o “estudios humano-animales” –HAS

por sus siglas en inglés- (Simmons y Armstrong, 2007; Ritvo, 2007; Andersson et al., 2014; Marvin y McHugh, 2014), un proyecto teórico que sobrepasa la antropología⁴.

Con esta nueva mirada se pretende agitar radicalmente los debates sobre la influencia de los animales en la vida humana al visibilizar las dimensiones sociales de las interacciones entre humanos y animales (Mullin, 1999: 219), es decir, observando y explorando cómo la vida animal se entrecruza con las sociedades humanas (DeMello 2012b: 4). Para ello suele recurrirse a marcos teóricos y herramientas conceptuales de disciplinas que tienen a los animales como su objeto principal de estudio, como la etología, la biología, la zoología o la primatología, siempre con la intención, suelen afirmar sus exponentes, de presentar realidades complejas a través de otros seres que, aunque siempre estuvieron ahí para estudiarlos, nunca se consideraron verdaderos actores en auténticas interacciones sociales (Sanders, 2007: 320-321)⁵.

Una definición sugerente del campo de estudio para la antropología la aportan Garry Marvin y Susan McHugh, quienes afirman que:

4. Es importante matizar que este movimiento se viene dando desde hace casi tres décadas bajo distintas nomenclaturas (antrozología, estudios animales, estudios de las relaciones humano-animales, estudios críticos animales, etnozología) cada una basada en diferentes perspectivas ético-político-académicas. Los autores de este artículo se adhieren a la nomenclatura “Human-Animal Studies” porque, para nosotros, esta da énfasis a las conexiones y relaciones entre seres humanos y otros animales. Aquí el guión enlaza a humanos y animales y, como en los textos dramáticos griegos, se entiende que el mismo representa a los actores hablando al unísono o juntos en uno (*together in one*). A pesar de los debates entre académicos sobre el nombre adecuado para este campo, hay una gran riqueza de estudios, los cuales se realizan desde una amplia gama de disciplinas en humanidades y ciencias sociales como la sociología, la historia, la arqueología, la literatura, la filosofía, la psicología, el derecho o la geografía humana. Véase DeMello (2012a) para una complicación bibliográfica sobre la temática.

5. Aunque el campo de estudio de las relaciones entre seres humanos y animales ha ganado mucha atracción en los últimos años y, como hemos visto, las disciplinas donde se desarrolla son variadas, el mismo tuvo gran expansión tras el trabajo en filosofía y ética de Tom Regan y Peter Singer (1976) sobre la “liberación animal”. Este ámbito de trabajo es muy prolijo actualmente, se inserta en las arenas del activismo político por los derechos de los animales desde una “ética anti-esencialista” y “antiespeciista” (véase, para una compilación en castellano, a Rodríguez Carreño, 2012), y ha marcado severamente la opinión pública gracias a que muchas de estas investigaciones se presentan en formatos de divulgación accesibles para el gran público (véase Herzog, 2012).

“Los estudios humanos-animales, un campo académico que ha crecido exponencialmente en la última década, explora los porqués, los cómo y los qué de las relaciones entre humanos y animales: por qué los animales están representados y configurados de diferentes maneras en las culturas y sociedades humanas de todo el mundo; cómo se imaginan, experimentan y se les da un significado; qué podrían decirnos estas relaciones sobre el ser humano; y qué podrían mejorar estas relaciones para el bien de los individuos así como de las comunidades implicadas [...] En los estudios entre humanos y animales, la investigación y el enfoque intelectual se centra en cómo los animales se fijan y se configuran en los mundos humanos, pero estos mundos se forman a través de las relaciones que los humanos comparten con los animales. ¿Por qué el estudio de este mundo humano-animal podría merecer la atención académica? En pocas palabras, porque los animales –aunque no todos, y no todos por igual– son esenciales en y para las sociedades humanas. Los mundos humanos están contruidos sobre vidas y muertes animales, tanto conceptual como físicamente. Es difícil imaginar cómo podríamos marcarnos como humanos sin otros animales, ya que nos hemos convertido en humanos junto con otros animales. Pero esto es en realidad más “entre” que “al lado” –en el sentido de humanos y animales viviendo vidas paralelas pero separadas– ya que, desde el principio, estas fueron vidas que siempre han estado y siguen estando profundamente entrelazadas” (Marvin y McHugh, 2014: ii y 1).

Siendo tan ubicuas y diversas nuestras relaciones cotidianas con los animales, las áreas específicas de investigación donde se vienen aplicando este tipo de trabajos giran en torno a: 1) el análisis de las variadas formas en las que los animales son usados por las sociedades humanas (comida, ropa, espectáculo, mascotas, comercio, vehículos, compañeros de trabajo, etc.), 2) el estudio de las interrelaciones complejas y los procesos mutuamente influyentes en la domesticación de animales, su sentido, sus causas y consecuencias, así como la comparación transcultural, 3) las relaciones de parentesco-distancia, amistad-enemistad, filias-fobias, admiración-odio hacia/con los animales, 4) la evaluación de cómo los animales aparecen en las creencias, en las artes plásticas, en la música, en el folklore, en sistemas religiosos o en la literatura y qué implicaciones tienen en las actividades y prácticas humanas, 5) la observación de cómo los animales aparecen y/o participan en los rituales religioso-festivos y su papel dentro de ellos, 6) el análisis de las interacciones de los seres humanos con animales “salvajes” a través de las muy variadas prácticas y actividades que involucran a ambos, 7) el examen biosemiótico y comunicativo de las relaciones entre humanos y animales, 8) el estudio de los cuidados de los animales en sus diversas modalidades y viceversa, 9) el análisis de las relaciones terapéuticas y médicas entre humanos y animales, 10) el análisis de las dimensiones morales, éticas o filosóficas que entrañan las relaciones entre humanos y animales, 11) la evaluación de los factores que influyen en las clasificaciones y categorías humanas de

los animales, 12) el examen de las relaciones entre humanos y animales en contextos de conservación, conflictos ecológicos o crisis ambiental, así como 13) el estudio de la transmisión de enfermedades entre humanos y animales en su relación (zoonosis), entre otros muchos⁶.

La llegada de los animales a las ciencias sociales ha abierto, sin duda, una brecha en los modos de realizar las investigaciones que hasta ahora habíamos conocido, ya que conllevan una apertura intelectual entre diversas disciplinas que, como señala Buller (2013: 3), pueden dar lugar a novedosas y muy interesantes “comunidades académicas emergentes [donde los animales importan] individual y colectivamente, material y semióticamente, metafórica y políticamente, racional y afectivamente”. Si realmente se quiere comprender qué es lo que sucede en los encuentros entre humanos y animales, añaden Marvin y McHugh (2014: 2), se requieren enormes compromisos creativos e intelectuales, siendo necesario además “prestar mucha atención a las experiencias vividas así como a la naturaleza imaginaria de las relaciones”.

Y es que, efectivamente, y esto se toma como una primera crítica específica, es importante recordar a quienes estudian las relaciones entre seres humanos y animales que “no podemos hablar, escribir, ni siquiera pensar en los animales en ningún sentido excepto en el contexto de los humanos, aunque solo sea porque nunca podremos alejarnos de nosotros mismos” (*ibidem*). En vena similar se elaboran otra serie de argumentos que cuestionan el carácter antropocéntrico de estos trabajos, ya sea a nivel terminológico o en el plano conceptual. Por ejemplo, Kirksey y Helmreich (2010) señalan que la denominación “humano-animal” sigue dando prevalencia a los humanos sobre otras especies no humanas porque se especifica que existe una especie humana frente al genérico “animal”, con lo que “puede dar la impresión que los humanos están separados

6. Para la temática que nos ocupa y como hemos venido comentando en el apartado anterior, el estudio de las relaciones humano-animales bien podría aplicarse en el contexto del antropoceno para comprender de manera aproximada cómo se canaliza culturalmente, por ejemplo, la pérdida de ciertos animales en contextos particulares, o analizando cómo las interacciones humano-animales se ven modificadas debido a los cambios en el clima, o cómo surgen muchas nuevas relaciones en lugares donde las condiciones socioecológicas se colapsan o se destruyen (véase Kirksey, Shapiro y Brodine, 2013; Tsing, 2014). Más allá de ello, piénsese en la importancia que tienen, por ejemplo y para el contexto de esta revista, las relaciones humano-animales en Andalucía, especialmente en algunas prácticas y rituales históricos como las corridas de toros, la caza en cualquiera de sus modalidades, la pesca artesanal, la cría y doma para el uso festivo de los équidos, el “silvestrismo” (la captura y el cuidado en cautividad de pájaros camperos, especialmente de la familia de los fringílidos), o el uso de los cerdos en la cultura gastronómica, entre otras muchas. Con esto solo queremos reseñar cómo la investigación de las relaciones que se producen entre seres humanos y animales pivotan sobre el núcleo de las formas de vida de la gente y un examen de las mismas se presenta, cuanto menos, necesario, oportuno y justo.

de los animales, que los humanos están fuera de o incluso contrapuestos a la categoría de ‘animal [y esto] puede reforzar la idea del excepcionalismo humano’” (Knight, 2018: 1). Por su parte, Watson (2016: 162) apunta que los relatos acerca de los animales realizados por los humanos siempre serán antropocéntricos, lo que no quiere decir que esto sea negativo, sino que habría que pulir mucho la posición humana en las descripciones etnográficas.

A nivel epistemológico, muchos trabajos señalan que este interés por los animales en ciencias sociales no es más que un síntoma de los procesos que conforman el marco de la condición posmoderna, a saber: misantropía, riesgo e inseguridad ontológica (Franklin, 1999: 3). Watson (2016: 159-160) alude, más o menos, a las mismas causas señalando que preocuparse por los animales actualmente es tan solo una etiqueta que suple una inquietud mucho mayor del ser humano, pues se utilizan a los animales para manifestar las incertidumbres sobre el futuro humano a modo de “obra mitológica” con el intento de contrarrestar los efectos catastróficos del industrialismo tardío. Por ello, se concluye, apropiarse de un mundo no humano para superar el “presente humano arruinado” viene a decirnos que “el fin de la historia ha llegado no como el fin de la historia *económica* sino como el fin de la historia *natural*” (Watson, 2016: 161-162). Sin lugar a dudas, podemos decir que los animales están teniendo una función discursiva central en los debates sobre “naturaleza” en lo que llevamos de siglo.

A nivel analítico, por su parte, se critica que los trabajos que se ocupan de las interacciones entre humanos y animales no suelen tener en cuenta las relaciones ecológicas más amplias, centrándose solo en las que vinculan a los humanos con una sola especie animal, de modo que suelen caer en la dinámica dicotómica de “depredadores y presas, parásitos y huéspedes, investigadores e investigados, socios simbióticos o vecinos indiferentes (Van Dooren, Kirksey y Münster, 2016: 3-4). Igualmente se señala que muchas de estas investigaciones (especialmente aquellas que se realizan desde la ética y la filosofía de la liberación animal) anticipan “simetrías” entre humanos y animales que no tienen por qué existir y que, por lo demás, suelen caer en la contradicción de considerar a los animales como “seres sociales menores de edad que necesitan ser protegidos” (Coca, Cáceres y Valcuende, 2018: 4).

Por último, una crítica de carácter histórico apunta que aquellos trabajos que quieren rehabilitar la agencia animal y, por tanto, tratarlos como actores en las relaciones, se basan en la premisa de que la ciencia social ha clasificado a los animales de manera errónea al ser heredera del modelo cartesiano de máquina animal, pero esta idea es históricamente inexacta pues, aunque suele pasar desapercibido, las ciencias sociales reconocieron desde el principio (especialmente a través de las obras que rescataron el “modelo natural” para la explicación social) que muchos animales tenían subjetividad

y una mente bastante compleja y, de ese modo, se estableció una continuidad con el ser humano (véase Darwin, [1872] 2009; Guillo, 2015: 116-117).

En cualquier caso y a pesar de las críticas (imprescindibles para un campo académico emergente), el estudio de las relaciones que se producen entre seres humanos y animales puede servir, así lo creemos, como ventana para explorar relaciones ecológicas más amplias, especialmente en el contexto del antropoceno. De hecho, y de ello nos ocuparemos a continuación, la etnografía de las relaciones humano-animales puede contribuir de manera efectiva al mejor entendimiento de las dinámicas de los procesos socioecológicos cambiantes en la actual “encrucijada ambiental”. Sin embargo, la etnografía aplicada a estos asuntos ha de ser cautelosa y no caer en un “delirio interpretativo [que se centre] más en las representaciones que en las prácticas” (Digard, 2012: 565), pues podrían deteriorarse las premisas básicas del método antropológico al no dar cuenta del funcionamiento del mundo práctico, lo que conllevaría una falta de empirismo (Cruzada, 2019). Se tornan necesarias, por tanto, las evidencias primarias que surgen en el campo de investigación a través de la etnografía (Marvin y McHugh, 2018).

4. HACER ETNOGRAFÍA DE LAS RELACIONES HUMANO-ANIMALES EN EL ANTROPOCENO

Los animales, suelen decir muchos cazadores con los que hemos realizado nuestros sendos trabajos de campo en el sur de Inglaterra y en el suroeste de Extremadura, “están en boca de todos”, refiriéndose con ello a que, de un modo u otro en la actualidad, los animales no solo son utilizados como comida, sino que con relativa frecuencia aparecen en los discursos y en los debates sociales (“más de lo que nos gustaría”, apuntillan muchos con sorna). El problema, concluyen, es que quienes invocan a los animales para animar las tertulias y consolidar sus dialécticas suelen estar muy alejados de los propios mundos de los animales que referencian y, por lo demás, la complejidad de las relaciones ecológicas en las que un animal se inserta suele reducirse o desplazarse al terreno de la ética y la moral.

Siguiendo este discurso de los cazadores, efectivamente la antropología que mire a las relaciones humano-animales ha de preocuparse por transitar el mundo práctico de los encuentros para poder hablar de ellos⁷. No solo la antropología, sino que cualquier disciplina que esté mínimamente preocupada por lo que ocurre en las intersecciones que los seres humanos mantienen con otros animales ha de conocer *empíricamente* cómo se desarrolla, dónde se *contextualiza* y qué *experiencias* similares se encuentran en la realidad que se está co-constituyendo en cualquier caso dado. En ese sentido, creemos que solo la etnografía, como método genuinamente antropológico y cualitativo, puede conseguir

7. Algo que, paradójicamente, no estamos haciendo nosotros aquí al querer presentar de manera teórica este campo de investigación ciertamente novedoso para la antropología española.

estos requerimientos, especialmente por su capacidad de observación, descripción densa y triangulación *in situ* de las relaciones, aunque también por la oportunidad que ofrece de realizar un seguimiento de las mismas a lo largo del tiempo, esto es, el compromiso de participar de la vida de la gente que se relaciona con determinadas especies animales: en fin, de experimentar, conocer y entender estos mundos socio-culturales desde dentro y no imaginarlos o criticarlos desde afuera. La etnografía, entendemos además, favorece “capturar la riqueza de lo íntimo mientras se mapean las trayectorias de conexión global” (Ogden, Hall y Tanita, 2013: 11) y esto, en el contexto del antropoceno, genera aproximaciones rigurosas a las dinámicas del cambio ecológico global.

Pero para ello, como dijimos, se necesita un marco de observación que se desprenda, en la medida de lo posible, de las herramientas de investigación construidas a partir de lo que se considera exclusivamente humano, de tal modo que ya no solo importa el lenguaje, sino lo que informan los cuerpos situados en los encuentros, no solo importa el parentesco, sino cómo los animales influyen en él, no solo importa las relaciones de producción y distribución, sino cómo los animales pueden llegar a modificarlas, no solo importan las relaciones de poder, sino cómo los animales sirven para sustentar las mismas, no solo interesan los efectos que las relaciones ecológicas tienen para las culturas humanas, sino cómo esas ecologías se conforman en la relación con otros seres no humanos, o no solo importan los sistemas de creencias, sino cómo los animales forman parte de las mismas.

Para eludir la abstracción teórica que con frecuencia suele darse en estos trabajos (dado que, como apuntaba Marvin y McHugh, 2014, somos los humanos quienes forzosamente tenemos que hablar por los animales) e intentar aproximarnos de manera fehaciente a lo que ocurre en la intersección humano-animal, proponemos adoptar un enfoque etnográfico constructivista, y –quizás- extremadamente fenomenológico, en el cual las interpretaciones estén estrictamente supeditadas a los procesos empíricos que se observan en, o se extraen de, la realidad investigada. Para ello, una buena proposición la realiza Digard (2012: 571-572), quien entiende que es necesario, entre otras cuestiones,

“el establecimiento riguroso y la descripción precisa [...] de un corpus de hechos que constituya la base de la etnología; también es a veces su fin porque la descripción meticulosa del cómo es suficiente para poner de manifiesto el porqué [y] distinguir entre las prácticas, que son realidades observables, y las representaciones, que son operaciones de pensamiento, que solo pueden transmitirse a través del discurso [...] Es, en esencia, volver al materialismo –a ese materialismo metodológico- lo que pido hoy”.

Apostar por la etnografía como método de investigación para el análisis de las relaciones entre seres humanos y animales supone enfocar las prácticas antes que los discursos o, como señalara Tim Ingold (2000), preocuparse y comprometerse con los sistemas de percepción, interpretación y actuación de los diferentes seres que se relacionan entre sí

en sistemas ecológicos particulares. Al hacer esto, empero, a menudo se corre el riesgo de encontrar justificaciones sociobiológicas sobre la representación de fenómenos puramente sociales (Kohn, 2007), sin embargo, es conveniente señalar que aproximarse comprometidamente a los animales no implica tener necesariamente un punto de vista sociobiológico, sino acercarse al campo de la acción, las relaciones y el comportamiento animal (Ingold, 1989). Dominique Lestel (2011: 88) ha señalado –y estamos de acuerdo con ello- que a veces “las cuestiones de la práctica tienen un estatus superior a las cuestiones de la ontología”. La realidad, efectivamente, tiene un marcado carácter fenomenológico, pero esta no es exclusivamente humana, sino que envuelve muchos fenómenos de los cuales solo una parte es humana. Por lo tanto, la etnografía de las relaciones humano-animales ha de poner el foco de atención en los procesos en los cuales “emergen” y se “encarnan” las relaciones (Kohn, 2007: 5-6), donde las mismas toman el carácter y la apariencia de realidad observable. Es aquí, precisamente, donde el estudio antropológico de las relaciones que se establecen entre seres humanos y animales puede informar de manera adecuada sobre las causas, los efectos, el impacto o las transformaciones particulares que está teniendo la época del antropoceno en diferentes lugares del planeta, y entre grupos diferentes de personas, así como también rastrear las responsabilidades o delimitar las acciones a tomar ante la palpable crisis ambiental.

A modo de ejemplo podemos citar el trabajo de Rebecca Cassidy (2012), quien evalúa diferentes etnografías de las relaciones humano-animales en el contexto de la actual “encrucijada ambiental”. Cassidy señala que, efectivamente, “los cambios en las relaciones humanas con los animales han sido uno de los principales marcadores de la creciente atención prestada al cambio climático en muchas regiones” (2012: 22). Con esta premisa, entendemos, se señala no solo el carácter fenomenológico de este tipo de etnografías, sino que reconoce implícitamente cómo las relaciones humano-animales pueden ser un buen punto de partida, muy específico, para mapear los cambios ambientales más amplios.

En este trabajo Cassidy (*ibidem*) identifica dos formas de proceder analíticamente al evaluar el impacto del cambio ambiental sobre las relaciones humano-animales. Por un lado se encuentran aquellas investigaciones que se centran en los efectos del estrés climático en las propias relaciones entre especies y en contextos vulnerables, especialmente en la gestión y organización social de las mismas, por ejemplo, en regiones áridas y semiáridas de África. En ellas, “las personas con medios de vida centrados en los animales que experimentan cambios menores en el clima pueden ver comprometida o incluso anulada la capacidad de sus animales para completar las funciones [ecológicas] existentes. Los efectos de un clima cambiante han sido comparados con los de la migración forzada” (Cassidy, 2012: 24).

Por otro, asegura, se está explorando el cambio climático como un proceso generado por relaciones históricas mundiales cuyos efectos se experimentan de manera desigual en diferentes regiones del planeta, especialmente en aquellas donde prevalece una cosmovisión animista sobre las relaciones ecológicas, como ocurre en ciertos contextos siberianos o amazónicos. En ellos las personas, los animales, los paisajes o el clima son aspectos de un entorno indiferenciado, espiritualmente vivo y animado, y la extinción de determinadas especies o la pérdida de biodiversidad “puede considerarse como una especie de crisis cosmológica inmediata, así como una pérdida de adaptaciones potenciales para el futuro” (Cassidy, 2012: 26). El trabajo de campo de Hugh Raffles (2002) también es paradigmático en ese sentido por articular delicadamente los “enredos” entre humanos y animales dando cuenta de cómo estos sostienen los sociecosistemas amazónicos en la “desconcertante inestabilidad” del mundo (*ibidem*: 27).

Hacer etnografía de las relaciones humano-animales en el antropoceno no solo permite considerar a los animales actores implicados en la construcción de los mundos sociales humanos, sino que adoptar una mirada que vaya “más allá de lo humano” facilita también comprender cómo en determinadas relaciones socioecológicas que se dan dentro del nuevo escenario global de crisis ambiental, tanto los humanos como los animales están afectados a partes iguales por las consecuencias del cambio climático, de la desaparición de la “superficie virgen” en el planeta, de la pérdida de biodiversidad, de las consecuencias de la urbanización descontrolada, de la arrolladora agricultura industrial o del extractivismo minero. La etnografía, entendemos, puede ser una muy buena herramienta que ayude a comprender de manera empírica y “desde abajo” todas estas cuestiones.

5. CONCLUSIONES

Contribuir al mejor entendimiento de la crisis ecológica global es una tarea ardua, dado que requiere movilizar una serie de recursos a menudo fuera del alcance unívoco que suele mantenerse desde el aislamiento disciplinar. Una vez identificadas, discutidas, así como desarrolladas las causas y efectos de nuestras acciones sobre el entorno, traer algunas herramientas conceptuales y metodológicas que permitan profundizar, desde otro punto de vista, en esa “encrucijada ecológica” a la que nos estamos enfrentando actualmente, demanda un ejercicio crítico que cuestione ciertas categorías analíticas consolidadas desde hace mucho tiempo en nuestro campo de investigación. Ese punto de vista bien podría ser desde las intersecciones que se producen entre seres humanos y animales, un lugar que supone el inicio fenomenológico y constructivista de relaciones ecológicas más amplias.

Sin embargo y como reconocemos en este texto, si bien el estudio antropológico de las relaciones humano-animales nos sitúa ante un espejo que permite identificar – tanto académicamente como a nivel de especie- el ingenuo antropocentrismo con el

que los seres humanos hemos pensado las relaciones ecológicas a lo largo del tiempo, desvela también ciertas carencias –quizás por su inmadura- en el plano epistemológico, metodológico y práctico. Faltan muchas cuestiones que abordar y otras tantas por pulir dentro de este ámbito de estudio, a saber: mitigar la carga ético-moral que proyectada desde el mundo humano se otorga a las relaciones entre especies (a menos que ello sea un objeto de estudio en sí mismo); reflexionar más y profundamente desde los mundos de las prácticas –donde los procesos ecológicos se materializan- antes que desde el universo de la ideología; cuestionar los núcleos fundamentales –quizás estructurales- de nuestra propia “cultura ecológica”; observar cómo se forjan distintas tradiciones intelectuales o se establecen distintos intereses en la legitimación del saber ambiental, así como entender ciertos modos de exclusión política o incluso formas de dominación a través de dichas relaciones (véase Despret, 2018).

A pesar de ello, el enfoque crítico y holístico de la antropología es especialmente valioso para comprender las dinámicas del antropoceno, pues, como ha señalado Crate (2011: 176), puede introducir dos cuestiones básicas pero muy importantes: el sentido de urgencia en lugares que a menudo quedan fuera del ámbito de estudios generales –esos “trabajos de sillón” que a veces obvian realidades particulares- mostrando la experiencia humana frente a los cambios ambientales y las preocupaciones locales en sus entornos; y, por otro, un nuevo nivel de reflexividad, dimensionado ya, que contrarreste el sesgo de los datos y los análisis cuantitativos procedentes de las ciencias naturales y que no suelen tener en cuenta elementos socioculturales. Ello exige un compromiso basado quizás en la transversalidad de las investigaciones o, si se quiere, en la interdisciplinariedad de la práctica antropológica. Por ello, podríamos decir que se requiere un compromiso “no antropológico” en temas que tengan que ver con las relaciones que se producen entre seres humanos y otras especies (aunque particularmente y para el caso que nos ocupa con animales), las cuales, sin duda, pueden englobarse en las llamadas “etnografías climáticas” (*ibidem*).

Entendemos que solo a través de un escrutinio comprometido con un proyecto que introduzca contribuciones cualitativas –y sociocultural e históricamente específicas- al estudio del medio ambiente, las cuestiones relativas al antropoceno (causas, efectos, decisiones, responsabilidades) pueden ser eficazmente analizadas. Sin embargo, los marcos de investigación y las herramientas tradicionales de la antropología han de ser reelaboradas para ajustarse a una realidad que se presenta de manera diferente a como hasta ahora la habíamos conocido, saliéndose fuera de los “límites del ser humano” para dar cabida a reflexiones que incorporen a otras especies junto a las cuales compartimos el devenir incierto del cambio ambiental.

La actual “encrucijada ambiental” tiene implicaciones culturales, por ello, si la cultura puede entenderse como la forma en que las poblaciones humanas perciben, experimentan

y actúan ante los mundos en los que viven, la antropología estaría estratégicamente bien posicionada para “interpretar, facilitar, traducir, comunicar, defender y actuar en respuesta a las implicaciones culturales de un cambio sin precedentes” (Crate, 2011: 178). Si el antropoceno exige una ética “de habitar este mundo con un espíritu de responsabilidad consciente ante la vida” (Van Dooren, 2012: 232), el lugar donde las vidas de los humanos y otras especies se cruzan biológica, cultural y políticamente debe pasar a formar parte de una etnografía comprometida con el medio ambiente. Con este artículo hemos pretendido hacer precisamente ello, lanzando el mensaje –quizás arriesgado– de que si bien el futuro es multiespecie o no será, la antropología ambiental igualmente ha de serlo.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio (2010) *Lo abierto. El hombre y el animal*. Valencia: Pretextos.

Alexiades, Miguel N. (2018) “La Antropología Ambiental: una visión desde el Antropoceno”. En Beatriz Santamarina, Agustín Coca y Oriol Beltrán (coords.) *Antropología Ambiental. Conocimientos y prácticas locales a las puertas del Antropoceno*. Barcelona: Icaria, Institut Català d'Antropologia, pp. 17-70.

Andersson, E., Björck, A., Jennbert, K. y Lönngren, A. S. (eds.) (2014) *Exploring the Animal Turn. Human-Animal Relations in Science, Society and Culture*. Lund: Pufendor Institute for Advanced Studies.

Arias Maldonado, Manuel (2016) “El giro antropocénico. Sociedad y medio ambiente en la era global”. *Política y Sociedad* 53 (3), pp. 795-814.

_____ (2017) *Antropoceno. La política en la era humana*. Madrid: Taurus.

Badmington, Neil (2003) “Theorizing Posthumanism”. *Cultural Critique* 53, pp. 10-27.

Benson, E. S.; Braun, V.; Langford, J. M.; Münster, D.; Münster, U. y Schmitt, S. (2017) “Introduction”. En The Multispecies Editing Collective (ed.) *Troubling Species: Care and Belonging in a Relational World*. Munich: Rachel Carson Center, pp. 5-8.

Berkes, Fikret y Folke, Carl (1998) *Linking Social and Ecological Systems. Management Practices and Social Mechanisms for Building Resilience*. Cambridge: Cambridge University Press.

Buller, Henry (2013) “Animal Geographies I”. *Progress in Human Geography* (primera versión online, pp. 1-11).

Caro Baroja, Julio (1974) *Ritos y mitos equívocos*. Madrid: Istmo.

Cassidy, Rebecca (2012) “Live With Others. Climate Change and Human-Animal Relations”. *Annual Review of Anthropology* 41, pp. 21-36.

Castree, Noel (2014) “The Anthropocene and the Environmental Humanities: Extending the Conversation”. *Environmental Humanities* 5, pp. 233-260.

Ceballos, G.; Ehrlich, P. R.; Barnosky, A. D.; García, A.; Pringle, R. M. y Palmer, T. M. (2015) “Accelerated Modern Human Induced Species Losses: Entering the Sixth Mass Extinction”. *Science Advances* 1 (5), pp. e1400253.

Chakrabarty, Dipesh (2014) “Climate and Capital: On Conjoined Histories”. *Critical Inquiry* 41 (1), pp. 1-18.

Chrulew, Matthew (2011) “Managing Love and Death at the Zoo: The Biopolitics of Endangered Species Preservation”. *Australasian Humanities Review* 50, pp. 137-157.

Clark, Nigel (2014) "Geo-politics and the Disaster of the Anthropocene". *The Sociological Review* 62 (S1), pp. 19-37.

Coca, A., Cáceres, R. y Valcuende, J. M. (2018) "Human-Animal Sexual Relations and the Construction of Masculinity in Livestock Farming Contexts: The Case of Andalusian (Spain)". *Sexualities* 0 (0), pp. 1-18.

Crate, Susan A. (2011) "Climate and Culture: Anthropology in the Era of Contemporary Climate Change". *Annual Review of Anthropology* 40, pp. 175-194.

Crutzen, Paul J. y Stoermer, Eugene (2000) "The Anthropocene". *Global Change Newsletter* 41, pp. 17-18.

Cruzada, S. M. (2017) "Nosotros también somos indígenas: la vulnerabilidad del naturalismo en contextos occidentales de convivencia entre especies". *Etnografica* 21 (1), pp. 49-71.

_____(2019) *Encuentros de vida y muerte. Antropología transespecie y mundos ampliados entre cazadores y animales en el suroeste extremeño*. Tesis Doctoral. Universidad Pablo de Olavide, Sevilla.

Darwin, Charles [1872] (2009) *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. Londres: Penguin Classics.

DeMello, Margo (2012a) *Human-Animal Studies: A Bibliography*. Brooklyn: Lantern Books.

_____(2012b) *Animal and Society: An Introduction to Human-Animal Studies*. New York: Columbia University Press.

Deleuze, Gilles y Guattari, Félix (1987) *A thousand Plateaus: Capitalism and Schizophrenia*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Derrida, Jacques (2002) "The Animal that Therefore I am (More to Follow)". *Critical Inquiry* 28 (2), pp. 369-418.

Descola, Phillipe (2013) *Beyond nature and culture*. Chicago: University of Chicago Press.

Descola, Phillipe y Pálsson, Gísli (coords.) (2001) *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México: Siglo XXI.

Despret, Vinciane (2018) ¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?. Buenos Aires: Cactus.

Digard, Jean-Pierre (2012) "Le Tournant Obscurantiste en Anthropologie. De la Zoomanie á L'animalisme Occidentaux". *L'Homme. Revue Française d'Anthropologie* 203-204, pp. 555-578.

Dupré, John (1981) "Natural Kinds and Biological Taxa". *The Philosophical Review* 9, pp. 66-90.

_____ (1992) "Species: Theoretical Contexts". En Evelyn F. Keller y Elisabeth A. Lloyd (eds.) *Keywords in Evolutionary Biology*. Cambridge, MA: Harvard University Press, pp. 312-317.

Ellen, Roy y Fukui, Katsuyoshi (1996) *Redefining Nature: Ecology, Culture and Domestication*. Oxford: Berg.

Ellen, R., Parkes, P. y Bicker, A. (eds.) (2000) *Indigenous Environmental Knowledge and its Transformations: Critical Anthropological Perspectives*. Studies in Environmental Anthropology 5. Amsterdam: Harwood.

Ellis, Erle C. (2011) "Anthropogenic transformation of the terrestrial biosphere". *Philosophical Transactions of the Royal Society* 369, pp. 1010-1035.

Escalera-Reyes, Javier (2018) "¿Servicios de los ecosistemas o en los socioecosistemas?: Una mirada crítica al marco de los servicios ecosistémicos desde la Antropología. En Beatriz Santamarina, Agustín Coca y Oriol Beltrán (coords.) *Antropología Ambiental. Conocimientos y prácticas locales a las puertas del Antropoceno*. Barcelona: Icaria, Institut Català d'Antropologia, pp. 71-82.

Evans-Pritchard, Edward E. ([1940] 1977) *Los nuer*. Barcelona: Anagrama.

Faier, Lieba y Rofel, Lisa (2014) "Ethnographies of Encounter". *Annual Review of Anthropology* 43, pp. 363-377.

Fairhead, James R. (2016) "Termites, Mud Daubers and their Earths: A Multispecies Approach to Fertility and Power in West Africa". *Conservation and Society* 14 (4), pp. 359-367.

Flynn, Clifton P. (ed.) (2008) *Social Creatures: A Human and Animal Studies Reader*. New York: Lantern Books.

Franklin, Adrian (1999) *Animals and Modern Cultures. A Sociology of Human-Animal Relations in Modernity*. Londres: SAGE Publications.

Geertz, Clifford (1992) *La interpretación de las culturas*. México: Gedisa.

Guillo, Dominique (2015) "What Is the Place of Animal in the Social Sciences? The Limits to the Recent Rehabilitation of Animal Agency". *Revue Française de Sociologie* 56 (1), pp. 116-141.

Hamilton, C.; Gemenne, F. y Bonneuil, C. (eds.) (2015) *The Anthropocene and the Global Environmental Crisis: Rethinking Modernity in a New Epoch*. Londres: Routledge.

Haraway, Donna (2003) *The Companion Species Manifesto*. Chicago: Prickly Paradigm Pres.

- _____(2008) *When Species Meet*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- _____(2011) "Speculative Fabulations for Technoculture's Generations: Taking Care of Unexpected Country". *Australian Humanities Review* 50, pp. 95-118.
- _____(2015) "Anthropocene, Capitalocene, Plantationocene, Chthulucene: Making Kin". *Environmental Humanities* 6, pp. 159-165.
- Harris, Marvin (1989) *Bueno para comer. Enigmas de alimentación y cultura*. Madrid: Alianza Editorial.
- Herzog, Hal (2012) *Los amamos, los odiamos y los comemos. Esa relación tan especial con los animales*. Barcelona: Kairós.
- Ingold, Tim (1989) "An Anthropologist Looks at Biology". *Man (N.S.)* 25, pp. 208-229.
- _____(2000) *The Perception of the Environment: Essays in Livelihood, Dwelling and Skill*. Londres: Routledge.
- _____(2013) "Anthropology Beyond Humanity". *Suomen Antropologi/Journal of the Finnish Anthropology Society* 38 (3), pp. 15-23.
- Jaclin, David (2013) "In the (Bleary) Eye of the Tiger: An Anthropological Journey into Jungle Backyards". *Social Science Information* 52 (2), pp. 257-271.
- Kalof, Linda y Fitzgerald, Amy (eds.) (2007) *The Animals Reader: The Essential Classic and Contemporary Writings*. Oxford: Berg.
- Kirksey, Eben S. (2015) "Species: A Praxiographic Study". *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21 (4), pp. 758-780.
- Kirksey, Eben y Helmreich, Stefan (2010) "The Emergence of Multispecies Ethnography". *Cultural Anthropology* 25 (4), pp. 545-576.
- Kirksey, S. E.; Shapiro, N. y Brodine, M. (2013) "Hope in Blasted Landscapes". *Social Science Information* 52 (2), pp. 228-256.
- Knight, John (2018) "Human-Animal Relations". En Hilary Callan (ed.) *The International Encyclopedia of Anthropology, 12 Volume Set*. New York: Wiley-Blackwell, pp. 1-8.
- Kohn, Eduardo (2007) "How Dogs Dream: Amazonian Natures and the Politics of Transspecies Engagement". *American Ethnologist* 34 (1), pp. 3-24.
- _____(2013) *How Forest Think. Toward an Anthropology Beyond the Human*. Berkeley, Los Angeles, Londres: University of California Press.
- Latimer, Joanna (2013) "Being Alongside: Rethinking Relations Amongst Different Kinds". *Theory, Culture & Society* 30 (7-8), pp. 77-104.

- Latour, Bruno (2014) "Agency at the Time of the Anthropocene". *New Literary History* 45 (1), pp. 1-18.
- Leach, Edmund (1989) "Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse". *Anthrozoös: A Multidisciplinary Journal of the Interactions of People and Animals* 2 (3), pp. 151-165.
- Lestel, Dominique (2011) "What Capabilities for the Animal?". *Biosemiotics* 4 (1): 83-102.
- _____ (2013) "The Withering of Shared Life Through the Loss of Biodiversity". *Social Science Information* 52 (2), pp. 307-325.
- Lestel, D., Brunois, F. y Gaunet, F. (2006) "Etho-ethnology and ethno-ethology". *Social Science Information* 45 (2), pp. 155-177.
- Lestel, Dominique y Taylor, Hollis (2013) "Shared Life: An Introduction". *Social Science Information* 52 (2), pp. 183-186.
- Lévi-Strauss, Claude (1965) *El totemismo en la actualidad*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Liu, J.; Dietz, T; Carpenter, S. R.; Alberti, M.; Folke, C.; Moran, E.; Pell, A. N.; Deadman, P.; Kratz, T.; Lubchenco, J.; Ostrom, E.; Ouyang, Z.; Provencher, W.; Redman, C. L.; Schneider, S. H. y Taylor, W. W. (2007) "Complexity of Coupled Human and Natural Systems". *Science* 317, pp. 1513.
- Livingston, Julie y Puar, Jasbir K. (2011) "Interspecies". *Social Text* 29 (1), pp. 3-14.
- Locke, Piers y Münster, Ursula (2015) "Multispecies Ethnography". En John L. Jackson (ed.) *Oxford Bibliographies in Anthropology*. Oxford: Oxford University Press. Disponible en <https://oxfordindex.oup.com/view/10.1093/obo/9780199766567-0130>.
- Lorimer, Jamie (2015) *Wildlife in the Anthropocene*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Marvin, Garry (1988) *Bullfight*. Urbana, Chicago: University of Illinois Press.
- Marvin, Garry y McHugh, Susan (eds.) (2014) *Routledge Handbooks of Human-Animal Studies*. London, New York: Routledge.
- _____ (2018) *Human-Animal Studies: Critical Concepts in the Social Sciences – 4 Volumes*. Londres: Routledge.
- Milton, Kay (1997) "Ecologies: Anthropology, Culture and the Environment". *International Social Science Journal* 49 (154), pp. 477-495.
- Mol, Annemarie (2002) *The Body Multiple: Ontology in Medical Practice*. Durham, NC: Duke University Press.

- Morris, Brian (2000) *Animals and Ancestors: An Ethnography*. New York: Berg.
- Mullin, Molly H. (1999) "Mirrors and Windows: Sociocultural Studies of Human-Animal Relationships". *Annual Reviews of Anthropology* 28, pp. 201-224.
- Ogden, L. A., Hall, B. y Tanita, K. (2013) "Animals, Plants, People, and Things: A Review of Multispecies Ethnography". *Environment and Society: Advances in Research* 4 (1), pp. 5-24.
- Pitt-Rivers, Julian (1983) "El sacrificio del toro". *Revista de Occidente* 36, pp. 27-47.
- Raffles, Hugh (2002) *In Amazonia: A Natural History*. Princeton: Princeton University Press.
- Rappaport, Roy (1984) *Pigs for the Ancestors: Ritual in the Ecology of a New Guinean People*. New Haven, Londres: Yale University Press.
- Regan, Tom y Singer, Peter (eds.) (1976) *Animal Rights and Human Obligation*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- Ritvo, Harriet (2007) "On the Animal Turn". *Daedalus* 136 (4), pp. 118-122.
- Rodríguez Carreño, Jimena (ed.) (2012) *Animales no humanos entre animales humanos*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Rose, Debora Bird y Van Dooren, Thom (2011) "Unloved Others: Death of the Disregarded in the Time of Extinctions (Introduction)". *Australian Humanities Review* 50, pp. 1-4.
- Sanders, Clinton R. (2007) "Mind, Self, and Human-Animal Joint Action". *Sociological Focus* 40 (3), pp. 320-336.
- Serpell, James A. (2008) *In the Company of Animals: A Study of Human-Animal Relationships*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Shanklin, Eugenia (1985) "Sustance and Symbol: Anthropological Studies of Domesticated Animals". *Annual Review of Anthropology* 14, pp. 375-403.
- Simmons, Laurence y Armstrong, Philip (eds.) (2007) *Kbowing Animls*. Leiden & Boston: Brill.
- Sloterdijk, Peter (2018) *¿Qué sucedió en el siglo XX?*. Madrid: Ediciones Siruela.
- Stengers, Isabelle (2015) *In Catastrophic Times: Resisting the Coming Barbarism*. Lüneburg, Alemania: Open Humanities Press, Meson Press.
- Trischler, Helmuth (2017) "El Antropoceno, ¿un concepto geológico o cultural, o ambos?". *Desacatos* 54, pp. 40-57.
- Tsing, Anna L. (2004) *Friction: An Ethnography of Global Connection*. Princeton: Princeton University Press.
- _____ (2013) "Unintentional Design in the Anthropocene". En AURA Working Papers, Volume 1, AURA'S Openings *More Than Human*. Aarhus University: Dinamarca, pp. 43-53.

- _____ (2014) "Blasted Landscapes (and the Gentle Arts of Mushroom Picking)". En Eben Kirksey (ed.) *The Multispecies Salon*. Durham, NC: Duke University Press, pp. 87-110.
- Van Dooren, Thom (2011) "Vultures and Their People in India: Equity and Entanglements in a Time of Extinctions". *Australian Humanities Review* 59, pp. 45-61.
- _____ (2012) "Nature in the Anthropocene? A Reflection on a Photograph". *The Yearbook of Comparative Literature* 58, pp. 228-234.
- Van Dooren, T.; Kirksey, E. y Münster, U. (2016) "Multispecies Studies. Cultivating Arts of Attentiveness". *Environmental Humanities* 8 (1), pp. 1-23.
- Viveiros de Castro, Eduardo (2004) "Perspectivismo y multiculturalismo en la América Indígena". En Alexander Surrallés y Pedro García Hierro (eds.) *Tierra adentro: territorio indígena y percepción del entorno*. Copenhage: IWGIA, pp. 37-80.
- Watson, Matthew C. (2016) "On Multispecies Mythology: A Critique of Animal Anthropology". *Theory, Culture & Society* 33 (5), pp. 159-172.
- Wolfe, Cary (2010) *What is Posthumanism?*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Yates-Doerr, Emily (2015) "Does Meat Come From Animals? A Multispecies Approach to Classification and Belonging in Highland Guatemala". *American Ethnologist* 42 (2), pp. 309-323.

<https://dx.doi.org/10.12795/RAA.2020.18.03>

LA AGRICULTURA ECOLÓGICA COMO “ANHELO”. REFLEXIONES SOBRE POLISEMIA Y SOSTENIBILIDAD

ORGANIC FARMING AS A "DESIRE": REFLECTIONS ON POLYSEMY AND SUSTAINABILITY

Ernesto Martínez Fernández
Universidad Pablo de Olavide

Resumen

Las aproximaciones antropológicas a la agricultura ecológica se han venido centrando en la agricultura ecológica certificada. En este artículo de reflexión conceptual, se hace un recorrido por los orígenes y trayectoria de ésta, así como se profundiza en el estado de la cuestión de los abordajes antropológicos sobre la temática. A partir de ahí, se intenta trascender aquella focalización en la agricultura ecológica en cuanto objeto de estudio identificado en exclusiva con una modalidad de manejo agrario. En ese sentido, se indaga en otro nivel de abstracción, aquél en el que la agricultura ecológica aparece como una idea cargada de magnetismo simbólico. Para ello, el artículo se interroga sobre los vínculos entre el proceso de normalización experimentado por el discurso ambiental, el concepto de sostenibilidad y el de agricultura ecológica.

Palabras clave: agricultura ecológica, antropología, sostenibilidad, anhelo social.

Abstract

Anthropological engagements with organic farming have focused on certified organic farming up to now. This article describes the origin and evolution of that style of farming, as well as offers a review of the anthropological approaches to the topic. Taking these issues into account, it attempts to go beyond that identification. In that sense, another level of abstraction is explored: that of organic farming as an idea filled with symbolic

magnetism. To that end, the article examines the historical and symbolic ties among the process of normalisation of the environmental discourse, the concept of sustainability and organic farming.

Keywords: organic farming, anthropology, sustainability, social longing

1. INTRODUCCIÓN¹

La expresión “agricultura ecológica” está cada vez más presente en nuestras vidas. Por los barrios de las ciudades no dejan de aparecer pequeños comercios de productos ecológicos. Entre los supermercados, pocos quedan que no dediquen en exclusiva alguna de sus calles o estanterías a este tipo de alimentos. En la televisión y en internet, pululan anuncios que utilizan la agricultura ecológica como gancho publicitario. También en la calle es frecuente toparse con este tipo de propaganda e, incluso, con otras tipologías de reclamos “ecológicos”².

Buena parte de la relevancia social de la que estos ejemplos impresionistas son indicio tiene que ver con el desarrollo que en las últimas décadas ha experimentado la modalidad de manejo agrario que se ha dado en llamar “agricultura ecológica certificada”. Podría decirse que ésta constituye una versión simplificada de las agriculturas alternativas que surgieron durante los dos primeros tercios del siglo XX en Europa (Alemania, Reino Unido, Francia, Suiza)³ y consiste, a grandes rasgos, en una agricultura de sustitución de los insumos convencionales por otros ecológicos sometida a procesos de auditoría institucionalizados.

La razón de la mencionada simplificación habría que buscarla en el crecimiento que, hacia 1970, se estaba produciendo tanto en el número de agricultores ecológicos como

1. La investigación con la que se vincula esta publicación fue realizada en el marco de mi tesis doctoral (*Ponerse verde. Ecologización y economía moral entre los pequeños ganaderos de la Sierra Morena Sevillana*, 2019), financiada mediante una beca del programa de Formación de Profesorado Universitario (FPU) del antiguo Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

2. Un ejemplo curioso lo encontraba no hace mucho, cuando me topaba con un cartel que interpelaba al viandante a través del siguiente mensaje: “Tenga su propio huerto ecológico”. Sorprendentemente, la adquisición a la que se invita no consiste en la compra de un terreno, sino del derecho a su planificación hortícola, esto es, lo que se adquiriría sería el derecho al diseño del huerto desde la mesa del ordenador, sin necesidad de participar en cultivo alguno. De esto último se encargaría, supuestamente, el verdadero dueño del terreno.

3. Ver Guzmán, González de Molina y Sevilla (2000) y Vogt (2007) para profundizar en esas modalidades previas de agricultura ecológica.

en la demanda de sus productos. Ello derivó en el uso de etiquetas propias y, asociado con ello, en la redacción por parte de las asociaciones de agricultores ecológicos de normas donde se recogían los estándares y requisitos mínimos que debían seguir sus miembros. La británica Soil Association publicaba sus normas ya en 1967, mientras que la francesa Nature et Progrès lo hacía en 1972. En 1976, comenzaba en Suiza el debate y redacción de unos estándares de ámbito nacional (Schmid, 2007: 154). Este último paso fue fundamental para que poco tiempo después la Federación Internacional de Movimientos de Agricultura Ecológica (IFOAM, en sus siglas en inglés) se plantease la formulación de unas normas internacionales, dado que “una tarea urgente consistía en dar una definición más precisa a lo que se quería decir con los términos ‘agricultura biológica’, ‘orgánica’, ‘ecológica’ y ‘natural’, y recopilar un conjunto común de estándares para los productos vendidos bajo tales etiquetas o garantías” (ibid.: 155). Las “normas básicas” de IFOAM fueron publicadas en 1980 y hasta la actualidad son objeto de revisión periódica (Dankers, 2004: 15).

La aparición de unos estándares que tenían como finalidad generar una suerte de consenso de mínimos derivó en un relajamiento de la mirada holística que caracterizaba al conjunto de modalidades ecológicas previas a la “certificada”⁴. A ello contribuyó también una creciente orientación hacia el mercado y, concretamente, hacia un nicho de consumidores urbanos de elevado poder adquisitivo cuya principal demanda era la de productos sanos frente al contenido en agrotóxicos de los productos de la agricultura convencional. Este elemento es clave para entender la progresiva transformación en una agricultura de sustitución de los insumos químicos sintéticos por otros “naturales”. Por ese camino, la agricultura ecológica (certificada) ha pasado a depender fuertemente de la agroindustria, tanto en lo que tiene que ver con los insumos (Guzmán, González de Molina y Sevilla, 2000: 69-70) como con la distribución de sus productos (Constance, 2018: 6). “Convencionalización” ha sido el término mediante el que varios autores han conceptualizado este proceso (Buck, Getz y Guthman, 1997; Guthman, 2004).

Gracias en buena parte a esta absorción y al apoyo económico vía ayudas estatales de que goza en un número creciente de territorios –el caso de la Unión Europea (UE) quizás sea el más destacado–, la agricultura ecológica certificada es actualmente un fenómeno en claro crecimiento a escala global. Si en vísperas del tercer milenio la superficie mundial era de 11 millones de hectáreas ecológicas certificadas (1999), esa cifra casi se septuplicaba veinte años después, alcanzando en 2018 los 71,5 millones de hectáreas (Schlatter, Trávníček, Lernoud y Willer, 2020: 37).

4. La pérdida de esa perspectiva holística tiene que ver con el no desarrollo de “mecanismos de autorregulación del sistema (alta biodiversidad, infraestructura ecológica: setos, etc.), ni de conservación de los recursos (agua, suelo, etc.). Así, graves problemas de la agricultura mundial como la erosión del suelo, la salinización y alcalinización del mismo provocada por el mal uso del agua de riego, y otros procesos de degradación de los recursos naturales no son considerados” (Guzmán et al., 2000: 69).

Como veremos en el próximo apartado, las aproximaciones antropológicas a la agricultura ecológica se han centrado casi exclusivamente en los efectos asociados al fenómeno de la agricultura ecológica certificada. La cuestión reside en que dicho objeto no agota todas las posibilidades de la agricultura ecológica en cuanto a su significación social. Este artículo, de reflexión conceptual, intenta precisamente ir más allá del sentido de agricultura ecológica como estilo de manejo e indagar en otro nivel de abstracción, aquél en el que la agricultura ecológica aparece como una idea cargada de magnetismo simbólico. Para ello, se interroga sobre los vínculos entre el proceso de normalización experimentado por el discurso ambiental (Santamarina, 2006), el concepto de sostenibilidad y el de agricultura ecológica.

2. ANTROPOLOGÍA Y AGRICULTURA ECOLÓGICA

La Antropología no ha sido ajena a la relevancia social adquirida en los últimos lustros por la agricultura ecológica en casi todos los rincones del planeta. En algunos casos, el interés antropológico ha sido más o menos tangencial, como pone de manifiesto el caso de West (2010), quien, siguiendo la crítica foucaultiana de Guthman (2007, 2008) a las “etiquetas de calidad”, se adentra en la cadena que lleva el café etiquetado como ecológico y “de comercio justo” desde Papúa Nueva Guinea hasta Estados Unidos. Si bien realiza trabajo de campo en Papúa para conocer las condiciones reales de producción de ese café, el autor concentra su atención sobre la “producción del consumidor” de este particular mercado.

Otras investigaciones, realizadas plenamente en ámbitos agrarios, se han interesado por la agricultura ecológica como parte de la “reconversión” experimentada por el medio rural de los países del continente europeo. En el contexto de la ampliación de la UE a los países del Este, Fox (2011) aborda las relaciones del campesinado rumano con la implementación de la Política Agrícola Común (PAC). Parte de su estudio se centra en los efectos mercantilizadores sobre la producción campesina de la creación de marcas y distintivos ecológicos certificados, pero también en las “maniobras” practicadas por esos grupos domésticos en su particular adaptación al nuevo escenario.

Igualmente interesada por la agricultura ecológica como vector de cambio del medio rural europeo encontramos la tesis de Lozano (2011), centrada en el análisis de las estrategias económicas de los productores ecológicos de la comarca andaluza de la Sierra de Segura. Los esfuerzos de esta autora se dirigen al estudio de las cooperativas olivareras ecológicas, la promoción del sector y las relaciones con diferentes organismos estatales con el fin de demostrar la aparición de un “sistema agroalimentario localizado”⁵ ecológico. Asimismo, la autora realiza un perfil de los agricultores ecológicos de la comarca, dividiéndolos en dos colectivos vinculados a la pertenencia a una u otra de las cooperativas ecológicas

5. Para profundizar en este concepto, ver Fournier y Muchnik (2012).

locales: uno formado por agricultores a tiempo completo y caracterizado por desarrollar una agricultura de sustitución de insumos; otro por una perspectiva más holística y el predominio de la dedicación a tiempo parcial⁶.

Lozano (2011, 2013), al objeto de entender el “estancamiento” del sistema agroalimentario localizado que habría verificado durante su trabajo de campo, también explora las diferencias a nivel de representaciones locales sobre la agricultura ecológica entre los agricultores convencionales y ecológicos, dibujando un conflicto más o menos latente entre dos colectivos que entienden sus prácticas agrarias como antagónicas. Debe citarse, al hilo de esta contraposición, el estudio de Hetherington (2005), que profundiza sobre las relaciones entre agricultores convencionales y ecológicos en la provincia canadiense de Nueva Escocia.

Desde una perspectiva alejada de la problemática aplicada del “desarrollo rural” –pero no del desarrollo rural como objeto–, Galvin (2014) se interesa por los programas institucionales de fomento de la agricultura ecológica en cuanto formas de intervención estatal (Scott, 1998) y, en consecuencia, como vectores de (re)estructuración de las relaciones entre poblaciones locales y actores estatales. A partir de una investigación realizada en la región de Uttarakhand –autodenominada “capital ecológica de la India”–, la autora describe cómo las nuevas relaciones sociales con extensionistas, auditores, etc. que lleva aparejada la certificación ecológica institucionalizada implican el desarrollo de nuevos ejes discursivos que discriminarían entre prácticas agrarias objeto de reconocimiento y prácticas no merecedoras de ese tratamiento. Un ejemplo sería la contraposición entre las expresiones “ecológico por defecto” y “ecológico a propósito”. Mientras la primera sería usada por los técnicos para categorizar las prácticas sostenibles “tradicionales” como una suerte de adaptaciones pasivas al medio, la segunda sería un medio de “reconocimiento estatal” por el que las nuevas prácticas ecológicas –mayoritariamente adoptadas por los agricultores acomodados– se entenderían como fruto de la agencia y la creatividad individual. Tal diferenciación sería aprovechada por las castas más elevadas para estrechar sus lazos con el Estado, contribuyendo de este modo el programa al reforzamiento de la desigualitaria estructura social (Galvin, 2014).

En un artículo más reciente, Galvin (2018) sitúa el foco sobre el proceso de certificación ecológica a partir de material producido en el mismo contexto etnográfico con el fin de posicionarse en el debate más amplio sobre la cuestión de la transparencia y las prácticas de auditoría. La autora se centra en los efectos derivados de la incertidumbre experimentada por los certificadores, dado el abultado número de explotaciones, la imposibilidad de verificar todas las prácticas agrarias y la incompletitud de los “diarios”

6. También Del Campo (2000) se interesa por los diferentes perfiles de productor ecológico, si bien a partir de una investigación que refiere al conjunto andaluz.

en que los agricultores deben describir las mismas. Aunque, por un lado, ello resulta en un impulso al refinamiento de la práctica auditora –vía introducción de análisis de residuos–, también habría derivado en la generalización entre los auditores de una ideología de la confianza (*viśvās*) en relación a los agricultores. Esta ideología, con su retórica del compromiso, la honestidad y el honor, sería necesaria para sostener el edificio de la certificación ante la confirmación de que, en la práctica, transparencia y opacidad se engendran mutuamente.

3. EN PLURAL

En la recapitulación del apartado anterior puede apreciarse cómo las distintas aproximaciones antropológicas al fenómeno de la agricultura ecológica lo han hecho centrando su atención sobre la modalidad de manejo que aquí se ha dado en llamar agricultura ecológica certificada. Sin embargo, cabe preguntarse si la agricultura ecológica significa algo más; si, como apuntan Campbell y Liepins (2001), las formas de entender la agricultura ecológica trascienden las prácticas agrarias para constituir todo un campo discursivo.

Valga una viñeta extraída de mi trabajo de campo doctoral entre los ganaderos de la Sierra Morena Sevillana para ilustrar esa pluralidad de sentidos. Durante mi investigación, seguí muy de cerca a una pareja de ganaderos. Raimundo y Carlos, padre e hijo respectivamente, tenían una pequeña explotación certificada en ecológico. Fui su “ayudante” por un tiempo y, durante el resto de la investigación, nunca dejé de visitarlos. En uno de nuestros últimos encuentros, se encontraba por allí otro visitante asiduo, un “neorrural” de origen gallego llamado Brais. Tras acompañar a Carlos a una parcela cercana para enseñarme unos brotes de raigrás italiano⁷, volvimos junto a Brais y al anciano ganadero, Raimundo. Yo venía preguntándole a Carlos si el cultivo de raigrás era susceptible de certificación ecológica y, de ahí, partió la siguiente conversación:

“Mientras volvíamos, me surgió la duda de si el raigrás se podía certificar. Era algo que no había preguntado aún ni recordaba [de mis lecturas sobre normativa ecológica]. Carlos respondió sorprendido que sí: “Claro, ¿por qué no? Si nosotros lo cultivamos iguá que la arfarfa, la avena...”. Ya muy cerca de Raimundo y Brais, Carlos añadía: “Pero, en fin, si pudiera vorvé atrás, no me metería en la agricultura ecológica”. Subió el tono: “Y, además, no creo en er bombo de lo ecológico”. Carlos parecía aprovechar la presencia de Brais, un esperable defensor de la agricultura ecológica, para dejar clara su posición. Quizás no. Brais no hace amago de dar su opinión. Si el amago era parsimonia, tampoco Raimundo le permite mucho tiempo y entra por la brecha

7. El raigrás italiano (*Lolium multiflorum*) es una planta perteneciente a la familia de las gramíneas que Raimundo y Carlos cultivaban para servir como alimento para sus ovejas.

abierto por su hijo: “Los ecologistas deberían estar todos [todos] muertos, porque son los que se están cargando to esto”. El anciano acompaña su intervención de un gesto abarcante con el brazo y una mirada al horizonte para dar a entender que con “to esto” se refiere al agro local. Yo intento hurgar en la indignación de Raimundo y le pregunto si, entonces, su explotación sería ecológica. Llamativamente, me responde que sí, argumentando que ‘nosotros no echamos na’. Carlos añade: “Somos ecológicos porque seguimos haciendo to como antiguamente” (Diario de campo, diciembre de 2016)”⁸.

A botepronto, puede resultar tremendamente sorprendente la oscilación en apenas segundos con respecto a lo que estos pequeños ganaderos entendían por “agricultura ecológica”. Una mirada superficial concluiría que ambos estaban diciendo una cosa y la inversa casi al mismo tiempo. Muchos incluso correrían a etiquetar a Raimundo y Carlos como una suerte de personajes incongruentes, incapaces, quizás, de entender el verdadero “significado” de la agricultura ecológica. Una mirada desde la empatía etnográfica, por el contrario, se preguntaría si esa aparente incoherencia lo es en efecto. En ese sentido, podría ser interesante mirar a las intervenciones de estos ganaderos a partir de la noción de “espacio de discursos”. Para Martín (2014), un espacio de discursos tiene que ver con el conjunto de discursos y sentidos a disposición de las personas en relación a un determinado asunto. En las interacciones discursivas, los argumentos se desarrollarían en función de esos discursos disponibles. Según este autor, “todo argumento es un contraargumento” (ibid.: 131).

Si adoptamos esta perspectiva, da la impresión de que el primer sentido frente al que Carlos parecía posicionarse era el de la agricultura ecológica entendida como una modalidad de manejo delimitada por las administraciones agrarias y apadrinada por éstas vía ayudas. Ello es evidente en su afirmación “no creo en el bombo de lo ecológico”, que apunta al apoyo institucional y mediático (“bombo”) del que goza esa agricultura ecológica. Raimundo, aprovechando las palabras de su hijo, centraba su intervención en el nivel productivo. Indignado, afirmaba: “Los ecologistas deberían estar todos muertos, porque son los que se están cargando to esto”. Hay que puntualizar que con el término “ecologistas” englobaba a distintos personajes ligados con un pensamiento o práctica ambientalista y/o conservacionista (trabajadores del Parque Natural implementado en la comarca, activistas, políticos, etc). Como en otras zonas rurales de Andalucía (Coca,

8. En la transcripción de la modalidad lingüística hablada por mis interlocutores se ha buscado un equilibrio entre la visibilización de sus características y la evitación de textos de complicada lectura. La regla seguida ha sido la de no explicitar aquellos rasgos que implicarían la inclusión de letras o signos ortográficos ajenos a la escritura estandarizada del castellano. Aprovecho para aclarar que los nombres de los interlocutores que aparecen en el apartado son seudónimos.

2008; Cortés, 2012), en la Sierra Morena Sevillana existe una profunda insatisfacción respecto al declive general de la actividad agraria y algunas de las críticas más usuales ven complicidad –cuando no responsabilidad directa– en las distintas políticas y actores (agro)ambientales que operan en estos territorios.

Carlos y Raimundo habían cargado contra dos elementos que caracterizarían a la agricultura ecológica entendida como una modalidad de manejo avalada institucionalmente. Ahora bien, mi introducción de la pregunta “¿vuestra explotación sería ecológica?” parece que los llevaba a entender que el sentido frente al que posicionarse cambiaba. En ese sentido, ambos ganaderos pasaban con soltura a otro registro y se reconocían sin dudarlo como “ecológicos”. Raimundo lo argumentaba a través de su manejo no contaminante: “no echamos na”; Carlos, aludiendo a una cierta noción de tradicionalidad: “seguimos haciendo to como antiguamente”.

A mi juicio, este segundo sentido de la agricultura ecológica tiene que ver con otro nivel de abstracción, con una idea de agricultura que se entiende como vinculada con aquella “agricultura de toda la vida” que resistió el embate de la llamada revolución verde, pero al mismo tiempo absolutamente contemporánea y caracterizada por una forma de manejo no contaminante y *sostenible*. Subrayo sostenible porque considero que este segundo sentido de la agricultura ecológica, ejemplificado aquí a través del caso de Raimundo y Carlos, no puede entenderse sin atender al proceso de normalización de que ha sido objeto la crítica ecologista desde que emergiese con vigor en los años sesenta del siglo pasado. Ese proceso ha arrastrado consigo al anverso propositivo de la preocupación ambiental, que, como se argumentará, quedó recogido en el concepto de sostenibilidad. El esclarecimiento de los lazos semánticos entre medio ambiente, sostenibilidad y agricultura ecológica es el objeto del próximo apartado.

4. SOSTENIBILIDAD Y AGRICULTURA ECOLÓGICA

4.1. Medio ambiente y sostenibilidad

La aceleración industrial que siguió a la II Guerra Mundial y su posguerra no tardó en acentuar los problemas medioambientales existentes y dar lugar a otros nuevos. De entre ellos, aquél que abrió la veda para la socialización de la denuncia ecologista era el de la contaminación de suelos, aguas y atmósfera, en particular, por el peligro que ello representaba para el cuerpo humano y la salud pública. Serían libros como *La primavera silenciosa* (1962) o *Ciencia y supervivencia* (1963), de Rachel Carson y Barry Commoner respectivamente, los que conseguirían conectar con un amplio público a través de un estilo que unía análisis científicos de corte ecológico con referencias a los efectos concretos de la polución que los potenciales lectores podían comprobar a su alrededor (Santamarina, 2006: 66). En los años siguientes, muchas obras siguieron su

estela y consiguieron convertirse también en “superventas” gracias a ese estilo alarmista y directo (ibid.: 68).

Al impacto de esas obras debe unirse la potencia de los medios de comunicación, con la televisión a la cabeza. Su capacidad para reflejar los problemas ambientales ocurridos en distintas partes del globo la llevó a ser uno de los elementos fundamentales para la extensión de la “nueva sensibilidad” ambiental. Asimismo, no puede olvidarse el clima de insatisfacción con el sistema que tuvo su principal materialización en las protestas y revueltas de 1968 (Santamarina, Vaccaro y Beltran, 2015: 15). En este contexto, y con base en determinados sectores medios urbanos, se produciría un rápido crecimiento del movimiento ecologista. En Norteamérica, el número de afiliados a las asociaciones ambientalistas ya existentes –Sierra Club, National Audubon Society– se multiplicaría casi por diez entre 1960 y 1972, mientras al mismo tiempo no dejaban de nacer organizaciones ecologistas, algunas dedicadas específicamente a cuestiones como la lucha contra la extinción de especies o la denuncia antinuclear (Santamarina, 2006: 75-76). En Europa occidental, habría que añadir la fundación de los primeros partidos verdes en países como Alemania, Bélgica o Reino Unido (Caradonna, 2014: 107).

Puede afirmarse que, a principios de la década de 1970, se había producido un importante cambio cultural consistente en la generalización de una “nueva sensibilidad” respecto al medio ambiente⁹. Y es que el gran logro del ecologismo fue generalizar el concepto de medio ambiente. Frente a la idea de naturaleza, entendida como una suerte de “cuerno de la abundancia” separado dicotómicamente de la sociedad humana y a su disposición (Descola, 1996/2001), el concepto de medio ambiente, como sostiene Caradonna (2014: 90), se inspiraba en las premisas de la ciencia ecológica para enfatizar la pertenencia y dependencia de los seres humanos respecto del entorno¹⁰.

9. A los factores mencionados, Stavrakakis (2000) añade otro de carácter político: la dislocación ideológica que supuso la crisis de la izquierda en ciertos países occidentales y la necesidad de reorganización del campo político transformador. Afirma este autor:

“Por razones diversas, en un momento cronológico determinado las ideologías radicales no pueden desempeñar más el trabajo de toda ideología, esto es, (...) ofrecer respuestas “creíbles”, respuestas atractivas en sentido hegemónico a dislocaciones sociales que toman la forma de “enfermedades sociales” como el desempleo y la desigualdad. (...) [L]a tradición radical necesitaba una rearticulación, una nueva realización de su potencial. Esta nueva articulación fue llevada a cabo alrededor de la “naturaleza”, un significante altamente catexizado [cathected: cargado (socialmente) de deseo] del discurso y la discusión pública; un significante con un potencial radical” (ibid.: 115; mi traducción).

10. Ver Cruzada (2017) y Martínez (2020) para sendas refutaciones etnográficas de la generalización y capilaridad que algunos/as antropólogos/as atribuyen al concepto de naturaleza y a la ontología naturalista (Descola 1996/2001) en contextos “occidentales”.

Como una de las derivaciones de aquel ambiente de crítica ecologista, hay que mencionar el jalón fundamental que supuso la publicación en 1972 del informe *Los límites del crecimiento*. El estudio fue encargado por el Club de Roma, una organización internacional de carácter filantrópico, al grupo de investigación sobre dinámica de sistemas del Instituto de Tecnología de Massachusetts (MIT, en sus siglas en inglés). Las conclusiones del informe eran categóricas: de seguir el ritmo de crecimiento económico y demográfico, en alrededor de un siglo los recursos del planeta dejarían de ser suficientes. Se hacía necesaria la implementación de una economía de “crecimiento cero” (Santamarina, 2006: 88-89). El impacto de un informe dotado de tamaño aura tecnocientífica fue fenomenal, dando lugar al fortalecimiento de la nueva disciplina en ciernes de la Economía ecológica y al llamado “debate sobre el crecimiento” (Caradonna, 2014: 105).

Fue en el seno de este debate donde se produjo la introducción de un nuevo término: sostenibilidad. En realidad, la palabra no era nueva. Hundía sus raíces en el periodo formativo de la disciplina de la silvicultura (siglos XVII-XVIII), cuya emergencia se hallaba estrechamente relacionada con la deforestación a que impulsaba el desarrollo comercial y demográfico contemporáneo. Entendiendo la deforestación como una amenaza para la independencia energética y naval de los países europeos, fueron surgiendo obras e iniciativas dedicadas a una gestión que permitiese la regeneración de sus terrenos forestales (Vehkamäki, 2005; Warde, 2018). Hay que mencionar la obra del inglés John Evelyn *Sylva* (1664); también, el empeño del ministro francés Jean-Baptiste Colbert por crear un “código forestal” (1669) dirigido a contrarrestar el proceso de deforestación. De la obra de ambos bebería Hans Carl von Carlowitz para redactar su tratado *Sylvicultura oeconomica* (1713) (Caradonna, 2014: 35-36). En él es donde aparece por primera vez la palabra sostenible, al establecer como la regla de oro de la silvicultura “un uso continuo, permanente y sostenible [*nachhaltende*]” de los bosques (citado en Vehkamäki, 2005: 26).

Recuperada en el contexto del debate sobre el crecimiento de la década de 1970, la sostenibilidad¹¹ partía ahora de la idea de crecimiento cero y de las premisas de la Ecología para indagar en lo que sería la transición hacia una relación humano-ambiental armoniosa. Éste es el sentido que tiene, por ejemplo, en el libro de Robert L. Stivers

11. Debe quedar claro que mi objetivo no es polemizar sobre los distintos usos de la palabra sostenibilidad, adscribirme a una suerte de definición “correcta” u operativizar el concepto. Para ello ver, entre otras posibilidades, las reflexiones de Naredo (1997/2004), González de Molina y Guzmán (2006) o Toledo (2015). Tampoco es mi intención entrar en el debate que opone sostenibilidad y sustentabilidad. Dado que en la realidad extra-académica tales términos son usados como sinónimos intercambiables y lo que me interesa es precisamente su “vida cotidiana” bajo la forma de la agricultura ecológica, no se han hecho distinciones, dándose prioridad al significante “sostenibilidad” a efectos exclusivamente prácticos.

La sociedad sostenible: ética y crecimiento económico (1976). También en *La sociedad sostenible: implicaciones para un crecimiento limitado* (1977) de Dennis Clark Pirages, donde el autor abogaba, en este caso, por un crecimiento lento que permitiese caminar hacia una sociedad respetuosa con el medio (Caradonna, 2014: 124). La sostenibilidad, en este sentido, se fue afianzando como la “respuesta constructiva” al “cambio ecológico” y al desafío sistémico que el debate sobre el crecimiento ponía sobre la mesa (ibid.: 138). Podría decirse que el término emergió como la denominación del anverso propositivo de la crítica medioambiental, nucleado en torno a la idea de deseabilidad y necesidad de una sociedad humana capaz de conjurar el peligro de destrucción de nuestro hábitat a través de una relación equilibrada y respetuosa con los límites ecológicos del planeta.

En los años sucesivos, la sostenibilidad haría fortuna rápidamente. Para ello fue fundamental su particular adopción a lo largo de la década de 1980 por parte de altos diplomáticos, políticos y organismos dependientes de la ONU. Esta última había organizado ya en 1972 la Conferencia sobre el Medio Humano, celebrada en Estocolmo. Dedicada a los problemas ambientales, en ella se visualizó el disenso sobre los mismos de los países asistentes y la falta de voluntad política. No obstante, la crítica ecologista y las tesis sobre el crecimiento cero suponían una importante amenaza a las bases del sistema capitalista, y desde algunos sectores gubernamentales se entendió que debía darse una respuesta (Santamarina, 2006: 96, 103; Santamarina et al., 2015). Así, en 1980 la ONU encargaba al consejo científico de la Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (UICN) la redacción de una “Estrategia de conservación mundial”. Fue este documento el primero de los apadrinados por la ONU en el que apareciese la idea de sostenibilidad. Ahora bien, lo hacía, curiosamente, adosada al término desarrollo a través de un nuevo constructo: “desarrollo sostenible” (Caradonna, 2014: 141).

La cuestión no es sólo que los teóricos de sistemas, ecologistas y economistas ecológicos de los años setenta nunca hubieran tenido en mente la idea de desarrollo cuando estaban construyendo el paradigma del crecimiento cero del que partió la sostenibilidad. Si el documento de la UICN –que llevaba por título *Estrategia de conservación mundial. Conservación de recursos vivos para el desarrollo sostenible*– entendía el desarrollo en un sentido amplio, el mayor problema era que la idea de crecimiento, de forma más o menos inconsistente, era reintegrada (ibid.: 151-152). Y esta re-semantización se afianzaba en un nuevo informe que terminaría por dar carta de naturaleza al desarrollo sostenible: *Nuestro futuro común* (1987).

Para la redacción de este último, la ONU creó la Comisión Mundial sobre el Medio Ambiente y el Desarrollo (CMMAD). El informe definía el desarrollo sostenible como “el desarrollo que satisface las necesidades del presente sin comprometer la capacidad de las generaciones futuras para satisfacer sus propias necesidades” (CMMAD, 1992: 67, en Santamarina, 2006: 124). Aún manteniendo las ideas de “crisis total” y de necesidad de

cambios drásticos de los informes técnicos y gubernamentales previos, ahora se reconocía explícitamente que el crecimiento no estaba reñido con el equilibrio ambiental e, incluso, que un crecimiento mayor era deseable (Luke, 1999: 136-137; Santamarina, 2006: 96-102). Para Santamarina (2006: 124), el desarrollo sostenible se convertía así “en la nueva máscara” del discurso crecentista. Su éxito, en este sentido, debe verse como el éxito de la ideología neoliberal, que, ante el potencial subversivo de la crítica ambiental, hacía suya la idea de sostenibilidad y se proponía como el único antídoto de los problemas ambientales.

4.2. Anhelos de sostenibilidad y agricultura ecológica

La trayectoria de la sostenibilidad hasta la actualidad ha estado estrechamente vinculada a su asociación con el constructo del desarrollo sostenible. La generalizada adopción por gobiernos y medios de comunicación ha hecho de “lo sostenible” un término omnipresente. Como apuntan Cariño y Castorena (2016: 9): “En menos de treinta años (...), cualquier mercancía que pretende impactar el mercado es sustentable, cualquier empresa que desea limpiar su imagen es sustentable (...), toda política pública que se pretende innovadora es sustentable”.

Ahora bien, el núcleo de sentido que está detrás de la sostenibilidad, su evocación de una relación con el medio caracterizada por el equilibrio socioambiental no ha desaparecido. Y no lo ha hecho porque el “prisma conceptual” (Caradonna, 2014: 90) sobre las relaciones humano-ambientales que consiguió instalar la crítica ecologista sigue vigente y también, por supuesto, la realidad de deterioro ambiental a la que respondía. Es, en ese sentido, que sostenible se identifica con el término que se aplica en nuestras sociedades a toda iniciativa relacionada con la armonía en las relaciones humanidad-ambiente. La lectura –predominantemente crecentista– que ofrece el constructo “desarrollo sostenible” no agota las posibilidades de (re)semantización de la sostenibilidad. Así, sostenible es también el adjetivo que movimientos de base ponen a sus iniciativas agroecológicas, sus ciudades en transición o proyectos comunitarios de producción de energías renovables.

Lo que esto quiere decir es que la sostenibilidad, entendida como aquel núcleo de sentido, como aquel anverso propositivo de la crítica ambiental, se ha convertido en nuestras sociedades en uno de esos elementos centrales en nuestras tramas culturales que, siguiendo a Žižek (1997/2003: 141-142), puede denominarse “anhelo social”: ese tipo de denominadores de una plenitud ausente y deseada que son particularmente transversales, como la democracia, la libertad o la justicia.

Es precisamente en esa conversión de la sostenibilidad en anhelo donde encontramos el proceso clave para entender la potencia actual de la idea de agricultura ecológica. La actividad agraria era una de las puntas de lanza de los fenómenos contaminantes y de degradación asociados a la aceleración industrial de mediados del siglo XX. El modelo de

la llamada “revolución verde” se basaba en una intensificación indiferente a los procesos y límites ecológicos que subyacen a la práctica de la agricultura. Como consecuencia de ello, graves efectos se generaron por todo el planeta –erosión y degradación del suelo, contaminación de la atmósfera y las aguas, pérdida de biodiversidad, etc.–, convirtiendo a la agricultura industrializada en uno de los factores más relevantes del proceso de cambio global hasta el día de hoy (Guzmán et al., 2000: 59).

Frente a este modelo, las décadas de 1960 y 1970 vieron surgir un número creciente y diverso de iniciativas agrarias que proponían alternativas respetuosas con los ciclos ecológicos del suelo. Aunque algunas hundían sus raíces en experiencias de principios del siglo XX, extraían su vigor de la crítica y la sensibilidad ambientales contemporáneas (ibid.: 63). Estas iniciativas fueron agrupándose progresivamente bajo la etiqueta de “agricultura ecológica” y, al mismo tiempo, convergiendo con el nuevo discurso de la sostenibilidad en vista de su carácter propositivo (Caradonna, 2014: 159; Thompson, 1995: 146).

Cada vez más, “agricultura ecológica” se entendía en el imaginario social como la respuesta deseable, sostenible, a los problemas, agroambientales en este caso. Una vez que la sostenibilidad alcanzó el nivel de normalización, institucionalización y consenso (Santamarina, 2006) característico de los anhelos sociales, la agricultura ecológica, de alguna forma, la siguió. La premisa que de ello se deriva es que, en nuestra realidad social, el significante “agricultura ecológica” se ha convertido en la (difusa) denominación que evoca la alternativa deseable respecto de la agricultura industrializada, insostenible. Y ello podría explicar el hecho de que “agricultura ecológica” sea la etiqueta que más usualmente se coloque a toda modalidad agraria o práctica propuesta como alternativa (sostenible) a esa agricultura “convencional”.

5. A MODO DE CONCLUSIÓN

En este artículo se ha intentado poner las bases para la apertura del foco antropológico en relación a la agricultura ecológica más allá de su existencia como modalidad de manejo agrario. En concreto, se ha explorado un segundo sentido que relaciona a la agricultura ecológica con las formaciones discursivas ambientales. Se ha pretendido así localizar culturalmente la idea de agricultura ecológica y, por ese camino, se ha apuntado hacia la existencia de un estrecho lazo semántico con la sostenibilidad en cuanto “anhelo social” (Žižek, 1997/2003). Se ha argumentado, en este sentido, que la idea de agricultura ecológica constituye la traducción específica al ámbito agrario de ese anhelo, al cual dio lugar el terremoto que significó la irrupción de la crítica ecologista en la década de 1960.

A modo de conclusión del artículo, sólo pretendo desincentivar la posibilidad de que las implicaciones etnográficas que a partir de ahí se puedan desarrollar tengan que ver con un abordaje segregador que descomponga la agricultura ecológica en dos (o más)

objetos de estudio desconectados o directamente incompatibles. En la viñeta del apartado 3 tenemos un buen ejemplo de la imbricación entre sentidos (y de la dificultad de su deslinde) a un nivel microsocioal. La invitación, por tanto, iría más bien en el sentido de profundizar en lo que podría denominarse, parafraseando a Appadurai (1986/1991), la “vida social de la agricultura ecológica”, entendida como las formas diversas que adopta la circulación y adopción locales de las prácticas y elementos discursivos que componen la polisemia del término “agricultura ecológica”

En este sentido, es interesante no perder de vista, como proponen Arce y Long (2000) elaborando sobre la visión de la modernidad de Elias, que la extensión en contextos locales de nuevos discursos dominantes y los conjuntos de prácticas que con ellos se imbrican no se desarrolla sin transformaciones. Se producen apropiaciones singulares en función de los actores concernidos, que implican la acomodación en el seno de los universos locales. Desde esta óptica, quizás entendamos mejor la necesidad de abordar objetos de estudio antropológicos como la agricultura ecológica desde la premisa de su incorporación a ensamblajes elásticos y heterogéneos de elementos discursivos y prácticas en continuo proceso de reposicionamiento local. Creo firmemente que la labor del o la antropólogo no es otra que la de abrirse a la complejidad del abajo desde abajo.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Appadurai, Arjun (1991) “Las mercancías y la política del valor”. En Arjun Appadurai (Ed.), *La vida social de las cosas. Perspectiva cultural de las mercancías*. México D. F.: Grijalbo, pp. 17-87. Publicado originalmente en 1986.

Arce, Alberto y Long, Norman (2000) “Reconfiguring modernity and development from an anthropological perspective”. En Alberto Arce y Norman Long (Eds.), *Anthropology, development and modernities. Exploring discourses, counter-tendencies and violence*. Londres y Nueva York: Routledge, pp. 1-30.

Buck, D., Getz, C. y Guthman, J. (1997) “From farm to table: The organic vegetable commodity chain of Northern California”. *Sociologia Ruralis* 37(1), pp. 3-20.

Campbell, Hugh y Liepins, Ruth (2001) “Naming organics: Understanding organic standards in New Zealand as a discursive field”. *Sociologia Ruralis* 41(1), pp. 21-39.

Caradonna, Jeremy (2014) *Sustainability. A history*. Nueva York: Oxford University Press.

Cariño, Micheline y Castorena, Lorella (2016) “Prólogo”. En Micheline Cariño y Lorella Castorena (Eds.), *Saberes para la sustentabilidad*. Barcelona: Icaria, pp. 9-17.

Coca, Agustín (2008) *Los camperos. Territorios, usos sociales y percepciones en un “espacio natural” andaluz*. Sevilla: Fundación Blas Infante.

Constance, Douglas (2018) “Contested sustainability discourses in the agrifood system: an overview”. En D. Constance, J. Konefal y M. Hatanaka (Eds.), *Contested sustainability. Discourses in the agrifood system*. Abingdon y Nueva York: Routledge, pp. 3-16.

Cortés, José Antonio (2012) *Naturalezas en conflicto. Conservación ambiental y enfrentamiento social en el Parque Natural Cabo de Gata-Níjar*. Valencia: Germania - Associació Valenciana d'Antropologia.

Cruzada, Santiago (2017) “Nosotros también somos indígenas: la vulnerabilidad del naturalismo en contextos occidentales de convivencia entre especies”. *Etnográfica* 21(1), pp. 49-71.

Dankers, Cora (2004) *Las normas sociales y ambientales, la certificación y el etiquetado de cultivos comerciales*. Roma: FAO.

Del Campo, Alberto (2000) *Agricultores y ganaderos ecológicos en Andalucía*. Sevilla: Consejería de Agricultura y Pesca.

Descola, Philippe (2001) “Construyendo naturalezas. Ecología simbólica y práctica social”. En Philippe Descola y Gísli Pálsson (Eds.), *Naturaleza y sociedad. Perspectivas antropológicas*. México D. F.: Siglo XXI, pp. 101-123. Publicado originalmente en 1996.

Fox, Katy (2011) *Peasants into European farmers? EU integration in the Carpathian mountains in Romania*. Zúrich y Berlín: Lit Verlag.

- Fournier, Stéphane y Muchnik, José (2012) “El enfoque ‘SIAL’ (sistemas agroalimentarios localizados) y la activación de recursos localizados”. *Agroalimentaria* 34, pp. 133-144.
- Galvin, Shaila (2014) “Organic designs and agrarian practice in Uttarakhand, India”. *Culture, Agriculture, Food and Environment* 36(2), pp. 118-128.
- Galvin, Shaila (2018) “The farming of trust: Organic certification and the limits of transparency in Uttarakhand, India”. *American Ethnologist* 45(4), pp. 495-507.
- González de Molina, Manuel y Guzmán, Gloria (2006) *Tras los pasos de la insustentabilidad. Agricultura y medio ambiente en perspectiva histórica (siglos XVIII-XX)*. Barcelona: Icaria.
- Guthman, Julie (2004) *Agrarian dreams: the paradox of organic farming in California*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.
- Guthman, Julie (2007) “The Polanyan way? Voluntary food labels as neoliberal governance”. *Antipode* 39(3), pp. 456-478.
- Guthman, Julie (2008) “Neoliberalism and the making of food politics in California”. *Geoforum* 39(3), pp. 1171-1183.
- Guzmán, G., González de Molina, M. y Sevilla, E. (2000) *Introducción a la agroecología como desarrollo rural sostenible*. Madrid: Mundi-Prensa.
- Hetherington, Kregg (2005) *Cultivating utopia: Organic farmers in a conventional landscape*. Halifax: Fernwood.
- Lozano, Carmen (2011) *El sabor de la naturaleza. Agricultura ecológica en parques naturales andaluces*. Sevilla: Fundación Blas Infante.
- Lozano, Carmen (2013) “Representaciones sociales de la agricultura ecológica en Andalucía”. *Gazeta de Antropología* 29(2), s. p. Recuperado el 25/01/2016 de <http://www.gazeta-antropologia.es/wp-content/uploads/GA-29-2-05-Carmen-Lozano.pdf>
- Luke, Timothy (1999) “Environmentality as green governmentality”. En Éric Darier (Ed.), *Discourses of the Environment*. Oxford: Blackwell, pp. 21-151.
- Martín, Enrique (2014) “Mentiras, inconsistencias y ambivalencias. Teoría de la acción y análisis de discurso”. *Revista Internacional de Sociología* 72(1), pp. 115-138.
- Martínez, Ernesto (2020) “Los acentos del medio ambiente: procesos de ambientalización, fuerza social y articulación discursiva en la Sierra Morena andaluza”. *Etnográfica* 24(1), pp. 27-46.
- Naredo, José Manuel (2004) “Sobre el origen, el uso y el contenido del término sostenible”. *Cuadernos de investigación urbanística* 41, pp. 7-18. Publicado originalmente en 1997.
- Santamarina, Beatriz (2006) *Ecología y poder. El discurso medioambiental como mercancía*. Madrid: Catarata.

Santamarina, B., Vaccaro, I. y Beltra, O. (2015) “The sterilization of eco-criticism: From sustainable development to green capitalism”. *Anduli. Revista andaluza de Ciencias Sociales* 14, pp. 13-28.

Schlatter, B., Trávníček, J., Lernoud, J. y Willer, H. (2020) “Organic agriculture worldwide: Current statistics”. En FiBL - IFOAM, *The world of organic agriculture. Statistics and emerging trends 2020*. Frick y Bonn: FiBL - IFOAM, pp. 31-136.

Schmid, Otto (2007) “Development of standards for organic farming”. En William Lockeretz (Ed.), *Organic farming. An international history*. Wallingford y Cambridge: CAB International, pp. 152-174.

Scott, James C. (1998) *Seeing like a state: How certain schemes to improve the human condition have failed*. New Haven: Yale University Press.

Stavrakakis, Yannis (2000) “On the emergence of green ideology: The dislocation factor in green politics”. En D. Howarth, A. Norval y Y. Stavrakakis (Eds.), *Discourse theory and political analysis: Identities, hegemonies and social change*. Manchester: Manchester University Press, pp. 100-118.

Thompson, Paul (1995) *The spirit of the soil. Agriculture and environmental ethics*. Londres: Routledge.

Toledo, Víctor (2015) “¿De qué hablamos cuando hablamos de sustentabilidad? Una propuesta ecológico política”. *Interdisciplina* 3(7), pp. 35-55.

Vehkamäki, Seppo (2005) “The concept of sustainability in modern times”. En Anneli Jalkanen y Pekka Nygren (Eds.), *Sustainable use of renewable natural resources: from principles to practices*. Helsinki: University of Helsinki, pp. 23-35.

Vogt, Gunter (2007) “The origins of organic farming”. En William Lockeretz (Ed.), *Organic farming. An international history*. Wallingford y Cambridge: CAB International, pp. 9-29.

Warde, Paul (2018) *The invention of sustainability: Nature and destiny, c. 1500-1870*. Cambridge: Cambridge University Press.

West, Paige (2010) “Making the market: Specialty coffee, generational pitches, and Papua New Guinea”. *Antipode* 42(3), pp. 690-718.

Žižek, Slavoj (2003) “Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional”. En Fredric Jameson y Slavoj Žižek, *Estudios Culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo* (2ª reimpresión de la 1ª ed. en castellano). Buenos Aires: Paidós, pp. 137-188. Publicado originalmente en 1997.

<https://dx.doi.org/10.12795/RAA.2020.18.04>

EL PASTORALISMO SARDO: ENTRE EL MERCADO GLOBAL, LA GESTIÓN DE LA INCERTIDUMBRE Y LAS FORMAS DE RESISTENCIA

PASTORALISM IN SARDINIA: BETWEEN THE GLOBAL MARKET, THE MANAGEMENT OF UNCERTAINTY AND FORMS OF RESISTANCE

Domenica Farinella

Università degli Studi di Messina

Resumen

La ganadería ovina es una de las fuentes principales de producción de Cerdeña, una isla en el corazón del Mediterráneo que, debido a su baja densidad de población y a sus vastos campos, es el terreno ideal para un pastoralismo extensivo. La extensión del sector fue impulsada por la demanda internacional de pecorino romano, un queso estandarizado, de bajo coste y elevada volatilidad de precio. Las empresas agropecuarias sardas, ya de por sí expuestas a la incertidumbre ambiental típica del pastoralismo extensivo, han aprendido a amortiguar y contener la inestabilidad económica procedente del mercado explotando mecanismos de resiliencia, adaptabilidad y redundancia típicas de lo que Ploeg define como una empresa campesina, es decir, una empresa orientada principalmente al mantenimiento y reproducción de los factores productivos propios más que a la venta para el mercado. La modernización agrícola se ha acoplado al modelo agropastoral tradicional, pero no sin ambivalencias y contradicciones que hoy parecen volver a emerger con cada vez más frecuencia destruyendo la capacidad del modelo agropastoral de adaptarse a la incertidumbre. En este artículo se intentará exponer esta tesis a partir de los datos recogidos en una extensa investigación etnográfica acompañada de entrevistas en profundidad, observaciones y material fotográfico obra de la autora.

Palabras clave: Modelo de agricultura campesina; pastoreo mediterráneo, incertidumbre, volatilidad de los precios de la leche, cadenas mundiales agroalimentarias, pastores.

Abstract

Sheep breeding is the most important agricultural activity in Sardinia, a rural island in the heart of the Mediterranean, which is the ideal territory for extensive sheep farming, thanks to its low population density and vast fields. The international demand for Pecorino Romano, a standardized cheese, characterized by low production cost and high price volatility, has driven the expansion of Sardinian pastoralism. The local agro-pastoral farms, already exposed to environmental uncertainties typical of extensive farming, have learned to contain the economic instability of international market, exploiting their mechanisms of resilience, adaptability and redundancy. Following Ploeg, they work as “peasant farms”, i.e. farms mainly oriented to the maintenance and reproduction of its production factors rather than selling for the market. Agricultural modernization has thus grafted onto the traditional agro-pastoral model, with ambivalence and contradictions that today seem to re-emerge, depleting the ability of the agro-pastoral model to adapt to uncertainty. In this article, we will try to expose this thesis starting from the data collected in a long ethnographic research, accompanied by in-depth interviews, participatory observation, and photographic material.

Keywords: Peasant model of agriculture; Mediterranean pastoralism, uncertainty, milk price volatility, agri-food global chains, shepherds

1. LAS PROTESTAS POR EL PRECIO DE LA LECHE: LOS PASTORES SARDOS EN UNA ENCRUCIJADA

Es 6 de febrero de 2019 y hace ya un mes y medio que comenzó en Cerdeña la estación de ordeño. El precio de la leche está fijado entre 50 y 60 céntimos por litro de leche, y sin embargo, para cubrir los costes de producción, haría falta una remuneración de alrededor de un euro (Idda, Pulina y Furesi, 2010). La protesta nace en un clima de resignación y desconfianza, y da un giro totalmente inesperado: pastores de diversos puntos de Cerdeña abren los grifos de las cámaras frigoríficas de sus fincas y dejan correr la leche mientras se graban con el móvil. Otros pastores se encuentran en las plazas de los pueblos y tiran al suelo barriles de leche (Imagen 1). Los que no se atreven a dar ese paso extremo se graban mientras dan su leche a los cerdos de sus fincas o hacen queso con ella, reapropiándose del producto de su propio trabajo como acto extremo de una lucha que parece configurarse como una lucha de clases (ganaderos-trabajadores contra

la industria). Las imágenes dan la vuelta al mundo. Los pastores organizan protestas espontáneas frente a numerosas centrales lecheras industriales y en los cruces de las carreteras principales: ningún camión lechero ni partida de queso debe circular por la isla, la producción ha de estar bloqueada (Simula, 2019; Farinella, 2019).



Imagen 1 – Los pastores tiran la leche a modo de protesta, febrero 2019

Fuente: fragmento de imagen sacada de un vídeo privado de un pastor

En Cerdeña, desde el año 2000, el precio de la leche se derrumba cíclicamente cada cinco años. Y sin embargo esta crisis llega al poco de la anterior; apenas dos años antes, en 2017, el precio ya disminuyó bastante, hasta 60 céntimos por litro. Esta fuerte reducción se vio agravada por el momento de dificultad que ya vivían las explotaciones, ya que en los meses anteriores habían sufrido un aumento imprevisto de sus gastos para comprar piensos, debido a que la persistente sequía había vuelto áridos los prados y perjudicado la producción de plantas forrajeras, reservas de alimentos y pastos. Además, los retrasos en la concesión de subvenciones comunitarias habían sumido a los ganaderos en una crisis de liquidez, exponiéndoles al endeudamiento. Tras varios meses de protesta en los municipios de la isla, esta culminó en una manifestación regional frente a la sede del gobierno el 2 de agosto de 2017, liderada por el Movimiento de Pastores Sardos. Inmediatamente después de esa manifestación se aprobaron medidas urgentes como la compra subvencionada del excedente de queso así como una indemnización de 13 euros por cabeza de ganado para paliar los efectos negativos de la sequía. Estas respuestas demostraron ser del todo insuficientes y el precio de la leche en 2018 no superó los 75-80

céntimos por litro de leche. Las condiciones climáticas siguieron siendo desfavorables y no permitieron programar la producción de existencias e hicieron aumentar los gastos de forraje, heno y piensos. Por este motivo, las cuestiones sin resolver de la crisis de 2017 volvieron a estallar con virulencia en febrero de 2019.

Durante casi dos meses hay en la isla una movilización permanente, pero una vez más todo queda en agua de borrajas. Los pastores no consiguen unirse y formar un movimiento compacto que pueda reivindicar una plataforma común, y debido a un clima de creciente desconfianza en las organizaciones representantes históricas, los ganaderos se fragmentan y quedan atrapados en la espontaneidad. La campaña electoral para renovar primero el gobierno regional y luego el nacional engullen la protesta ganadera, que se convierte en un terreno de enfrentamiento político entre los diversos partidos. Las mesas de negociación reúnen a instituciones, industria y asociaciones de pastores sin llegar a un acuerdo. Lentamente la situación se normaliza: se invita a los ganaderos a volver a suministrar leche a la industria para no dañar más el sector y la protesta se alarga entre la remisión continua de decisiones entre las mesas y los tiempos dilatados de instalación de los nuevos gobiernos electos hasta que llega la temporada de verano cuando, como cada año, el rebaño se traslada a las zonas secas y se para la producción de queso. La protesta acaba implosionando por el hastío, sin que se haya acordado realmente ninguna medida de reforma del sector en un marco de incertidumbre e inestabilidad en el que los problemas simplemente se posponen hasta la campaña de 2020.

Los pastores, ya acostumbrados a un régimen de crisis recurrentes, se refugian en las tácticas amortiguadoras que adoptan espontáneamente cuando alguna crisis amenaza la supervivencia de las fincas para conseguir resistir esperando a tiempos mejores. El ahorro y el control de los costes hacen reducir las subidas de los animales y recurrir más a los pastos salvajes, provocando así una reducción del rebaño y de la cantidad de leche, y esperando que eso baste para superar la difícil situación en la que se encuentran (Farinella, 2018).

2. LAS HIPÓTESIS DE LA INVESTIGACIÓN Y LA METODOLOGÍA

El resumen de esta última crisis del precio de la leche en Cerdeña que empieza en 2017, y parece que sigue viva, nos permite adentrarnos en el núcleo de la cuestión pastoral sarda. La ganadería ovina es una de las fuentes principales de producción de Cerdeña, una isla en el corazón del Mediterráneo que, debido a su baja densidad de población y a sus vastos campos, es el terreno ideal para un pastoralismo extensivo. La extensión del sector fue impulsada por la demanda internacional de pecorino romano, un queso estandarizado, de bajo coste y elevada volatilidad de precio. Las empresas agropecuarias sardas, ya de por sí

expuestas a la incertidumbre ambiental típica del pastoralismo extensivo, han aprendido a amortiguar y contener la inestabilidad económica procedente del mercado explotando mecanismos de resiliencia, adaptabilidad y redundancia típicas de lo que Ploeg (2013), siguiendo a Chanayov (1986), define como una empresa campesina, es decir, una empresa orientada principalmente al mantenimiento y reproducción de los factores productivos propios más que a la venta para el mercado. La modernización agrícola se ha acoplado al modelo agropastoral tradicional, pero no sin ambivalencias y contradicciones que hoy parecen volver a emerger con cada vez más frecuencia destruyendo la capacidad del modelo agropastoral de adaptarse a la incertidumbre. En este artículo se intentará exponer esta tesis a partir de los datos recogidos en una extensa investigación etnográfica acompañada de entrevistas en profundidad, observaciones y material fotográfico obra de la autora entre 2016 y 2019. Se realizaron más de 100 entrevistas a pastores sardos, trabajadores extranjeros y operadores del sector. En el próximo apartado analizamos las características del pastoreo en Cerdeña haciendo particular énfasis en las dinámicas que lo hacen depender de los precios de la leche. En el cuarto apartado evidenciamos cómo la modernización agrícola se ha acoplado al modelo agropastoral sardo y cuáles son los componentes de resiliencia que permiten a los ganaderos hacer frente a la incertidumbre. Por último, en la conclusión mostraremos por qué dichos componentes se ven cada vez más amenazados por los efectos negativos provocados por los procesos de modernización y por la dependencia cada vez mayor al mercado global.

3. EVOLUCIÓN DEL PASTORALISMO SARDO Y DEL PRECIO DE LA LECHE

El pastoralismo es un sector fundamental para la economía sarda. En 2016 había 13.004 explotaciones ovinas (el 27 % de las fincas y el 25 % de la facturación agropecuaria de la región), con un patrimonio de ganado de 3.369.379 (Istat, 2017), frente a una población de poco más de 1.600.000 habitantes. En esta región se concentra el 48 % del ganado ovino italiano, con una media de 259 cabezas de ganado, un valor mucho mayor al italiano, en torno a las 119 cabezas de media (Istat, 2017). Esta cantidad, no obstante, varía enormemente entre las zonas de llanura y las de colinas y montañas, donde de media, los rebaños son más reducidos. El pastoreo continúa siendo un buen recurso. Con él también se ha desarrollado una agricultura para la cría de animales mediante la producción de forraje, heno y pastizales para no comprar tanto en el mercado de las existencias de alimentos (imágenes 2, 3 y 4). Según los datos del Instituto Nacional de Estadística Italiano (Istat) de 2013, más del 60 % de la superficie agraria utilizada se destina a pastos y prados permanentes, frente a un valor medio nacional del 26,9 %. Por otra parte, las forrajeras representan el 58,7 % de la superficie de la tierra de cultivo, mientras que a nivel nacional el porcentaje es solo un 28,8 %.



Imagen 2 – Ovejas en pastos naturales

Fuente: D.Farinella, granja de Orotelli, centro de Cerdeña, abril 2017



Imagen 3 – Pastor con ovejas en pastos naturales

Fuente: D. Farinella, granja de Villanova Monteleone, noroeste de Cerdeña, mayo 2017



Imagen 4 – Ovejas en un prado cultivado

Fuente: D.Farinella, Porto Torres, noroeste de Cerdeña, febrero 2016

Más del 60 % de las explotaciones ovinas crían también otras especies (Laore, 2013: 9), lo cual muestra que hay tendencia a diversificar los ingresos. La ganadería suele ser una buena posibilidad de empleo por cuenta propia en las áreas más interiores y rurales donde no hay muchas oportunidades laborales. La gestión familiar es un recurso estratégico: en más del 54 % de los casos el propietario está empleado en la finca, mientras que en el 25 % trabajan otros miembros de la familia (Istat, 2013). Este también es un nicho para los trabajadores migrantes (en su mayoría rumanos, pero también paquistaníes y norafricanos), principalmente presentes en las explotaciones medio grandes de las zonas de llanura. Este nicho se reduce considerablemente en las épocas en las que cae el precio de la leche. Son actividades manuales, de alta intensidad de trabajo vivo y el pastor realiza directamente todas las tareas, desde arar el terreno, pastar, cuidar y trasladar a los animales hasta ordeñarlos, e incluso producir queso cuando este se elabora en la finca.

Las explotaciones ganaderas se especializan en la leche. Con sus 2.860.438 quintales en 2017, Cerdeña produjo el 67 % de la leche de oveja del país, y el 14 % de la de la Unión Europea a 28 países, en la que Italia es el tercer productor, tras Grecia y España, con una cuota del 21 % (cálculos propios basados en los datos del Istat, 2017, y el Ismea, 2019). Esta leche se procesa en el territorio, en varias centrales lecheras industriales y privadas. Según el Istat (2017), hay en la región 74 unidades de producción que operan en el sector de los productos lácteos, de las cuales 53 son centrales lecheras y queseras, 2 instalaciones de explotaciones agrícolas, 17 cooperativas y 2 centros de recogida. A estas han de sumarse las numerosísimas minicentrales rurales en las que los ganaderos

procesan directamente su propia leche para hacer quesos artesanales destinados a un mercado de nicho.

La transformación industrial fue impulsada por el pecorino romano, el único queso de oveja con relevancia nacional en un sector dominado por las producciones vacunas. Este representa de hecho la quinta denominación de origen italiana de quesos por volumen productivo y la tercera por valor de las exportaciones, precedido únicamente por el grana padano y el parmigiano reggiano. Según el Consorcio Pecorino Romano Dop (2015), Cerdeña produce el 95 % del pecorino romano, que equivale a cerca del 50-55 % de la leche que llega a las queserías locales de los pastores sardos, mientras el resto se transforma en pecorinos de maduración variable. Por este motivo, el precio de la leche depende del de este queso, dentro de un sector orientado a los mercados extranjeros. Según la Agencia Italiana para el Comercio Exterior (ICE), en 2017, el sector de los productos lácteos fue el tercer sector en exportaciones de Cerdeña, con un valor de 120, 489 millones de euros, precedido solo por los productos petrolíferos y químicos. El 70 % de estas exportaciones se dirigían al mercado histórico, el mercado norteamericano. Este es uno de los puntos débiles del sector local, cuya suerte depende de la venta de un único producto en un único mercado.

La elaboración industrial del pecorino romano llegó a Cerdeña a finales del siglo XIX de la mano de unos productores del Lacio, a quienes les atrajeron las grandes existencias de leche (De Felice, 2011). Mediante una elaboración simple se conseguía un producto normalizado a bajo coste y apto para la exportación a larga distancia gracias a su maduración y estado curado. Precisamente por tener estas características, el pecorino romano cuenta con una buena posición en Norteamérica, donde cada vez es más demandado como queso de mezcla para dar sabor a los productos de la incipiente industria alimentaria, convirtiéndose así en un ingrediente para otras elaboraciones (Meloni y Farinella, 2015). Así se garantiza la venta a un mercado en crecimiento pero no se promueve el reconocimiento del producto por parte del consumidor final. A lo largo del siglo XX, en otras regiones meridionales de Italia, el pastoreo se vuelve cada vez más residual, mientras que en Cerdeña se expande en detrimento del resto de actividades agrícolas. El modelo agropastoral tradicional sardo cambia profundamente, estimulado por las presiones de la modernización agrícola (Mannia, 2014; Paoli 2018; Farinella, 2018).

Históricamente, las explotaciones agropastorales se concentraban en las zonas centrales e interiores de Cerdeña y se organizaban en torno a la unidad familiar, que garantizaba las funciones productivas y reproductivas según una división articulada del trabajo que pasaba por el género. Por una parte, el pastor trashumante que, por medio de la producción y venta de queso, garantizaba la entrada de dinero. Por otra parte, la cónyuge se ocupaba de las actividades reproductivas del núcleo familiar enmarcadas en la economía

doméstica, donde había un fuerte cultivo mixto caracterizado por la ganadería mixta (en particular cabras, ovejas, vacas y cerdos), la agricultura extensiva para el autoconsumo centrada en la producción de cereales y la presencia complementaria de vid y olivos (entre otros, Le Lannou, 1979; Ortu, 1981; Meloni, 1984; Angioni, 1989; Murru Corriga, 1990; Mattone y Simbula, 2011).

La ganadería ovina se basa en el pastoreo libre como estrategia de bajo coste. Una cabeza de ovino que pasta libremente necesita de media casi una hectárea de tierra al año para ser criada. A finales del siglo XIX se contaban casi dos millones de cabezas de ganado variado, y casi la mitad eran ovejas. La isla cuenta con una superficie rural de casi 2 400 000 hectáreas, y la ganadería ovina comparte ese territorio con la agricultura, con la que el equilibrio es inestable y conflictivo (Ortu, 1981; Meloni, 1984; Corriga, 1990; Farinella y Ibba, 2020). Para contener las tensiones entre agricultura y pastoralismo, se implementó un complejo sistema de gestión del territorio que preveía una rotación de los terrenos, el realce de los terrenos comunes (Meloni, 1996) y la organización trashumante del pastoreo (Meloni, 1984; Ortu, 1988) que implicaba el traslado del rebaño de las áreas más interiores hacia las llanuras del norte y del sur (Le Lannou, 1977). Durante su trashumancia, los pastores improvisaban apriscos y transformaban el queso en dos elaboraciones principales: por un lado el fiore sardo, destinado a un mercado extralocal, sobre todo el sur de Italia y Francia, y que vendían mediante una densa red de intermediarios, y por otro, el pecorino sardo, para vender en el mercado local de las familias que se encargaban de las existencias de alimentos, o para autoconsumo. La introducción de la elaboración industrial cambia profundamente el trabajo de los pastores, que dejan de convertir la leche en queso y se especializan solo en la producción de leche, convirtiéndose así en proveedores de la industria (De Felice, 2011).

Además, a partir de los años 50, la agricultura sarda tradicional, organizada de forma extensiva y de bajo rendimiento, entra en crisis debido a la llegada de los cereales extranjeros de bajo coste y productos envasados de la industria alimentaria. Los terrenos agrícolas abandonados los van adquiriendo lentamente los pastores, que se apoderan de las llanuras y de los caminos históricos de la trashumancia, creando así las explotaciones modernas (Mannia, 2014; Meloni y Farinella, 2015). Mediante las diversas oportunidades de financiación, los ganaderos se preparan para responder a la creciente demanda de leche por parte de la industria (Pulina y Biddau, 2015): aumentan el rebaño, compran jaulas para los animales, ordeñadoras mecánicas y refrigeradores para conservar la leche, terrenos y maquinaria agrícola para cultivar y construyen graneros para los alimentos y cuadras para el ganado. También empiezan a seleccionar genéticamente para aumentar la productividad de la oveja sarda, una raza autóctona pequeña que consume poco y se adapta a los pastos silvestres pero que es menos productiva que las razas de cuadra.

“Cuando empezamos con la explotación, teníamos 120 ovejas que el padre de Giovanni le había dado, y habíamos alquilado estas 18 hectáreas. En esos años nos centramos en comprar tierras, no solo las que teníamos alquiladas sino también otras porque queríamos crecer, ya que con esa extensión no hacíamos nada. Así que durante esos años intentamos comprar tierras, aumentar el rebaño, para finalmente llevar a cabo este proyecto de mejora del suelo, cobertizo, ordeñadora, y todo eso, porque parecía que ese debía ser el futuro del pastoralismo. En esos años nosotros también empezamos a acoger machos seleccionados, a seleccionar el rebaño para que fuera más productivo, etc.” (Julio 2017, entrevista a ganadera, Ittiri, noroeste de Cerdeña)

Si bien estas innovaciones mejoran la calidad del trabajo, también hacen que el pastor dependa más del mercado, tanto por su productividad (venta de leche) como por sus insumos, ya que por ejemplo el pienso se convierte en un elemento indispensable de la dieta de la oveja, tanto para que entre en la ordeñadora como para mantener el aumento de producción. Eso hace que también aumenten los gastos de electricidad, agua, combustible, estiércol, y también los de veterinaria y selección genética.

Además, el sector de la industria del pecorino romano, si bien sostiene la extensión del pastoralismo, también es la base en la que se apoyan las crisis recurrentes. De hecho, el pecorino romano es un queso de bajo valor añadido, imitable, sujeto a una competencia barata y dependiente del mercado norteamericano, cuyo acceso controlan pocos intermediarios que desempeñan un papel verdaderamente monopolista. Las pequeñas y medianas empresas de transformación sardas, sobre todo las cooperativas de pastores, producen partidas de queso que luego se venden a mayoristas e intermediarios, sin ninguna capacidad de incidir en el precio. Este carácter subalterno se reproduce también en el sector de la gran distribución organizada, donde el pecorino romano se vende al corte y también rallado en las mezclas de quesos, como alternativa picante al grana padano o al parmigiano reggiano. Unas pocas grandes cadenas de distribución y algunas grandes empresas nacionales de transformación controlan el sector y consiguen adquirir las existencias de pecorino romano a la baja, debido a la elevada fragmentación de los productores locales y a la elevada intercambiabilidad del producto con otros competidores directos, como los pecorinos genéricos u otros quesos de vaca (Farinella, 2018, 2019).

Hasta finales de los noventa, el mecanismo comunitario de la devolución de las importaciones había mantenido artificialmente el precio del pecorino romano, permitiendo su venta a precios competitivos en Estados Unidos y, al mismo tiempo, redistribuyendo a lo largo de todo el sector las compensaciones recibidas de las devoluciones (Idda, Furesi y Pulina, 2010b). Desde principios de los años 2000, la desaparición de este mecanismo ha vinculado el precio del pecorino romano, y por consecuencia, el de la leche de oveja

sarda, a la evolución inestable del mercado, dando pie a caídas recurrentes en los precios que en los últimos años han sido cada vez más frecuentes, como evidencia la imagen 5.

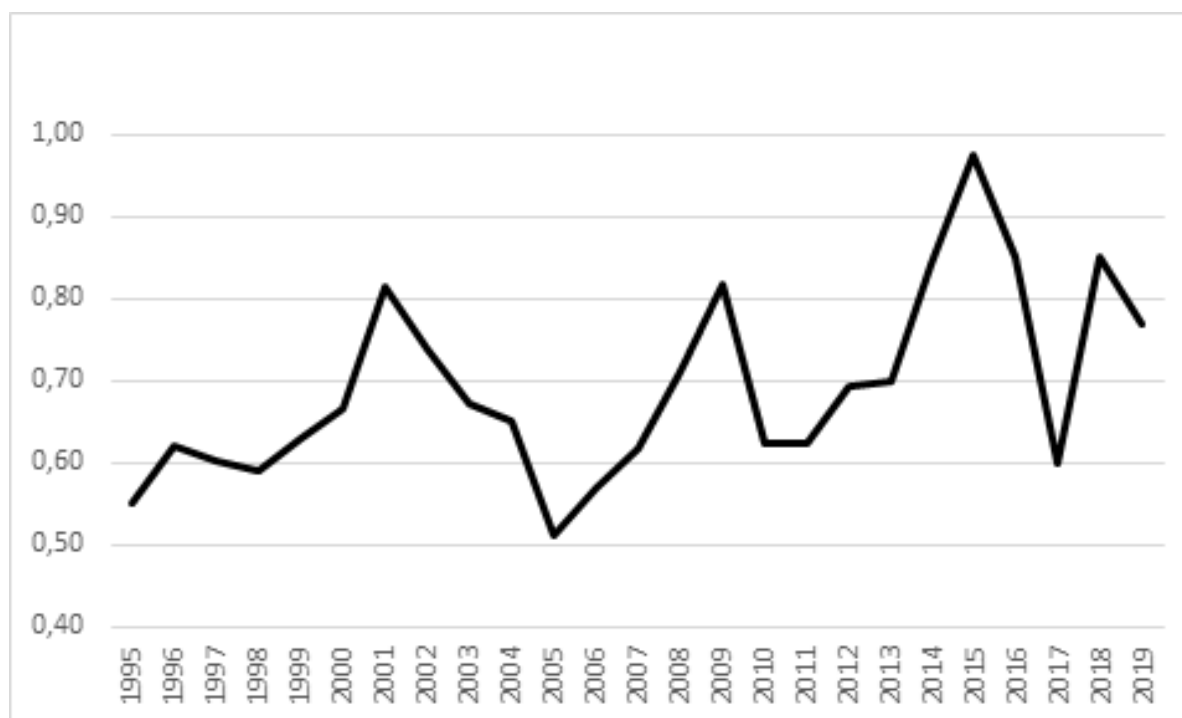


Imagen 5 – Evolución del precio de la leche de oveja en Cerdeña, años 1995-2019

Fuente: Elaboración de datos del Instituto de Servicios para el Mercado de Alimentos Agrícolas (ISMEA)

Los actores más débiles de la cadena (ganaderos y transformadores locales) agravan la situación al adaptarse al ciclo inestable del pastoreo. Cuando se registra un aumento del precio de la leche y del pecorino, los ganaderos, motivados por potenciales ganancias, invierten para producir más leche, previendo un aumento del rebaño para la siguiente campaña y de la producción por cabeza de ganado. Esto último se consigue con una mayor selección y una alimentación más cara, con piensos concentrados y complejos. Los productores también quieren hacer más pecorino romano, porque con precios sostenidos, da mayores beneficios que otros productos. En poco tiempo se alcanza un pico de producción que provoca un colapso del precio:

“E. ¡Con la misma podríamos sacar la leche del mercado! ¡A 50 céntimos nos conviene sacar la leche del mercado! ¡No derramarla! Aunque si la tiramos quizá es mejor...

T. Sí, pero el discurso es el de siempre, cada vez que baja el precio, todos dicen de sacar la leche del mercado, ¡pero al final todos la dan! ¡Todos! ¡Todos ordeñan! ¡Y no ordeñan solo una vez! Todos ordeñan... ¡hasta tres veces! Y al final el problema es solo nuestro, de los que hemos creado este mercado, ¡nosotros y las cooperativas industriales! [...] Nos hemos equivocado nosotros, si es que ha sido una equivocación, de las cooperativas, es que el pecorino romano hasta los últimos años se hacía el 40 %,

alguno hacía el 50 %, pero desde hace dos años el precio ha petado, ¡todo romano! ¡Todo! Ya sabes que en Cerdeña se exportaban 300 mil quintales de pecorino romano; este año son 500 mil quintales, así que es normal que digamos que el mayorista tiene donde elegir, ¿no? Si tú se lo das a siete, ¿va a comprar el mío a 10?

E. Otro pastor: ¡tiene donde elegir para la venta, entendido!

T. ¡Hay demasiada materia prima! ¡Ese es el problema! [...] ¡Hay en exceso! ¡Todas han hecho romano! ¡Todas romano! [...] Luego, si el precio de la leche aumentó el año pasado... Los pastores han sembrado y cultivado de más, han empujado mucho a las corderas, han producido más leche... ¡cómo no va a haber exceso! ¡Es normal que lo haya!

E. ¡También hay exceso de ganado!”

(Octubre 2016, discusión entre dos pastores sobre la crisis del precio que se planteaba para 2017, Sarule, centro de Cerdeña)

Las explotaciones van lentamente adaptando sus decisiones para responder a la crisis. Los productores tratan de diversificar su producción a quesos alternativos al pecorino romano y los ganaderos eligen estrategias económicas de reducción de costes: ajustan el tamaño del rebaño y la producción media por cabeza de ganado, vuelven al pasto como alimento central de la dieta del ganado y disminuyen la inversión en agricultura. Naturalmente entonces disminuye la cantidad de leche que circula y el porcentaje de leche que se transforma en pecorino romano. Se crea una nueva tendencia positiva que sin embargo morirá cuando los precios elevados de la venta empujen de nuevo a los pastores a reorientar sus decisiones hacia una mayor producción.

A primera vista, los ganaderos parecen tener un comportamiento extremadamente individualista y a corto plazo, parece ser corto de miras y contraproducente. No obstante, en realidad, estas decisiones se enmarcan en el modelo de funcionamiento más general del pastoralismo sardo, una actividad que está naturalmente expuesta a una incertidumbre múltiple y diferenciada, que depende de otros factores como son el ambiental, climático, institucional, económico y relacional (Scoones, 2019; Nori, 2019). Como veremos en el próximo apartado, para contener las fuentes de incertidumbre, los ganaderos aprenden a planear la explotación con miras a un futuro que sigue siendo contingente, y en función de su mutabilidad, reorganizan constantemente su actividad.

4. ANCLAJE A UN FUTURO CONTINGENTE Y ESTRATEGIAS PARA CONTENER LA INCERTIDUMBRE

“Aquí estamos, y te lo digo siempre, en manos de Dios, de la burocracia y de todas esas cosas, porque somos un oficio que va a ciegas. No puedes decirte “ah, pues este año, total de ingresos y de capital x”, porque igual sales con las ovejas y se enferman, hay hierbas pero se enferman las ovejas y vas de culo. En los años que igual las ovejas

están sanas hay una cosecha de mierda y gastas para recuperar la cosecha de mierda. Cuando las ovejas están sanas y hay buena cosecha no te pagan la leche, y estás siempre en la casilla de salida. Es un oficio en el que nunca tienes seguridad, nunca hay seguridad económica porque es un oficio al que le acompañan muchos imprevistos”. (Septiembre 2016, entrevista a ganadero, Orune, centro de Cerdeña).

Como subraya el entrevistado, el ciclo del pastoreo y sus modalidades organizativas hacen que esta actividad sea frágil y esté expuesta. La temporada de producción de leche empieza a finales de noviembre con los primeros partos y acaba en julio. El pastor organiza su actividad sabiendo que en el periodo seco de las ovejas, de mediados de julio hasta mediados de noviembre más o menos, estas son un coste. Sobre todo si se tiene en cuenta que muchas están embarazadas y deben alimentarse adecuadamente. Además, hay que tener en cuenta los gastos vinculados al inicio de la actividad agrícola para producir pastizales y forrajeras. Los beneficios de la venta de la leche en los meses de producción deben cubrir también los meses en los que la oveja es “pasiva”, por usar una palabra de jerga corriente. Es un equilibrio delicado en el que el mínimo imprevisto puede tener efectos desestabilizantes. La caída repentina del precio de la leche, o el del cordero (en el periodo navideño es la fuente de ingresos principal), una pelea con un vecino que causa problemas en la gestión de los terrenos y de los pastos, una enfermedad imprevista que impide trabajar en una profesión en la que el rebaño va siempre acompañado, un retraso en los pagos comunitarios o un préstamo denegado, una cosecha que sale mal por la sequía o una nevada imprevista, un incendio que pone en peligro al ganado que está pastando, enfermedades inesperadas que pueden provocar una reducción de leche (como las mastitis) o la aniquilación del rebaño (como la lengua azul). Prácticas burocráticas que para resolverlas hay que dedicar menos tiempo al trabajo agrícola, creando costes adicionales. Una alimentación equivocada o un suceso estresante que hace que la producción de leche de las ovejas disminuya. El descuido de las operaciones de limpieza normales que acaba contaminando la leche, con penalizaciones por parte de las empresas de transformación. La avería del equipo, por ejemplo del tractor durante el periodo de arado, o de la cámara frigorífica, con el riesgo de que se ponga mala la leche. Estos son solo algunos de los imprevistos que amenazan a diario la vida del pastor y aumentan los costes de gestión de la explotación que anoté en mi diario de campo, a partir de las historias de los ganaderos.

La incertidumbre se reestructura como evento externo, imprevisto, incontrolable, que obliga al pastor a organizar su actividad en función de dos ejes: ir sobre seguro en los momentos de éxtasis ganando más, y prepararse para poner en marcha tácticas rutinarias (De Certeau, 1990) útiles para protegerse y sobrevivir en las fases de crisis. Esto implica reinvertir todos los recursos en la explotación, recursos económicos, materiales y

relacionales con la familia, eliminando la distinción entre vida laboral y personal, entre producción y reproducción. El oficio de pastor es un modo de vida que se acepta y al que uno se adapta junto con todo el núcleo familiar, que supone la cámara principal de compensación de riesgos:

El oficio de pastor es difícil porque [...] no es solo un oficio, es una forma de vida, lo has de implementar como forma de vida. Ser pastor no es como otros oficios en los que puedes cerrar a una hora y ahí lo dejas. El oficio de pastor es una forma de vida, desde por la mañana hasta por la noche con todos sus pros y contras ¡y has de aceptarlo al 100 %! [...] Tipo que se trabaja todos los días sin descanso, comer a determinadas horas, volver a casa con los zapatos sucios... O sea, no puedes decirle a tu marido antes de entrar a casa “quítate los zapatos que me ensucias el suelo, antes de salir te los vuelves a poner y ya”. Son peticiones estúpidas para nuestra profesión porque él entra y sale de la finca a todas horas, no puedes estresarte, ¡tienes que aceptar las cosas como son! [...] Tienes que aceptar que a nivel económico a veces hay dinero y a veces no, a veces puedes ir a hacer la compra y a veces no, y debes adaptarte, qué sé yo [...]. A veces necesitas dinero y no hay, [...] ¡pues te adaptas y te montas un huertito! (Julio de 2017, entrevista a ganadora, Sant’Andrea Frius, sureste de Cerdeña)

La organización de la matriz familiar es un recurso resiliente porque permite mantener la alta intensidad del trabajo manual y crear valor recurriendo a parientes empleados ya sea ocasionalmente o permanentemente (más hermanos, padres e hijos, tíos y sobrinos, marido y mujer). Además da pie a formas de multiactividad (permite que los miembros de la familia realicen tareas extraagrícolas) y de multifuncionalidad (diversificación de las actividades agrícolas) que permiten que haya una diversificación de los ingresos (Roep y Ploeg, 2003; Ploeg, 2008) y que disminuya la dependencia de la explotación únicamente a la venta de leche a la industria. Estos aspectos están bien reflejados en este extracto del diario de campo.

Apenas son las 7. Llega D. (hermana del ganador propietario, nota propia) con el rebaño que acaba de ordeñar y descarga la leche. [...] D. es cocinera, graduada en hostelería, y ahora está haciendo un curso de tallado [...]. En la finca trabajan todos: D. y el sobrino han ordeñado, A. (ganadero propietario) también ordeñó conmigo, pero en otra parte de la explotación, porque las ovejas están organizadas por grupos. El padre, que de hecho está jubilado y tiene algunos problemas de salud, sigue trabajando. Por la mañana, a las 7 ya está en el aprisco, listo para hacer queso y requesón, ya ha preparado el hornillo, la olla y el resto de herramientas. El padre, mientras hacemos queso, me repite que todos trabajan cuando pueden en la explotación: el nieto viene a trabajar siempre cuando no tiene clase, D. también trabaja fija en la explotación cuando no hace la temporada, porque también es ayudante de cocina en los meses de verano en un hotel del norte de Cerdeña. También trabaja el hermano mayor de A.

en la explotación. No a jornada completa porque tiene un bar en la ciudad y lo lleva él. En el aprisco, los dos trabajadores fijos son A. y él, pero todos arriman el hombro. Han de aprender a hacerlo todo, me repite.

Más tarde, cuando voy a casa de A., me doy cuenta de que toda la familia trabaja a pleno rendimiento para “mantener” la finca: la madre hace pasta artesanal rellena y dulces sardos típicos con base de queso, además de galletas sardas tradicionales y embutidos varios, todo en casa. Luego los vende informalmente a los vecinos. Otra hermana que trabaja como empleada en Nuoro se encarga de todas las cuestiones burocráticas vinculadas a la actividad; ella va a hacer el papeleo.

A. me explica que él ha de ir a ordeñar al alba (de hecho nos levantamos a las 4:30 de la madrugada) porque necesita hacer el queso muy pronto: para las 8:30 la ricotta, que se hace con los restos de la elaboración del queso, ha de estar lista para repartir a las diversas tiendas de alimentación de la zona a la que suministran.

Cuando A. sale a repartir la ricotta, llega al aprisco el camión de la leche, porque A. diversifica. Una parte de la leche se la hace llegar a Pinna, la principal empresa de la industria sarda, y otra parte la transforma directamente en queso y lo vende en el circuito del territorio que se ha ido construyendo poco a poco.

El chico del camión de la leche es de S., un pueblo cercano, y me explica que trabaja para Pinna como propietario-usuario; el furgón de transporte de leche es suyo y Pinna le paga parte por la leche y otra parte por kilómetro. Empezó su ronda a las 5:30, la primera recogida fue a las 5:50. Recoge en toda la zona hasta Orune, y cuenta con llegar a Thiesi (donde está Pinna) antes de las 11:00. Luego ha de esperar casi dos horas para descargar. Antes hacía dos rondas, pero este año con la crisis solo hace una. Le pregunto qué hará cuando haya terminado y me dice que cuando termina de repartir la leche, vuelve al pueblo y se va a la finca para ayudar a su padre, que ahora tiene ovejas. Me explica que hasta el año pasado, trabajaba en la cooperativa de Bortigali (hacía la temporada), y su padre tenía el furgón y hacía las entregas a Pinna. Ahora, su padre está jubilado y sigue trabajando en el campo con las ovejas, y él ha tomado el puesto de su padre con el furgón. (Diario de campo, 9 de abril 2017, Orotelli, centro de Cerdeña).

Muchos ganaderos tienen también otros trabajos y además dedican una parte de su producción al autoconsumo o al intercambio local dentro de los circuitos de reciprocidad. Esto les permite anclarse al territorio para crear valor. Los pastores durante las visitas me muestran con orgullo sus existencias de productos agropecuarios: conservas, vino, aceite, pan, carnes, embutidos varios, quesos, productos de la huerta... (Imágenes 6, 7 y 8). Como dice uno de los ganaderos, incluso cuando hay pocos beneficios, “¡de hambre no morimos!”.



Imagen 6 – Autoproducción de fiambres y embutidos

Fuente: D.Farinella, granja de Bonacardo, centro-oeste de Cerdeña, abril 2015



Imagen 7 – Provisiones de carne de varios tipos

Fuente: D.Farinella, granja de Talana, centro-este de Cerdeña, marzo 2017



Imagen 8 – Producción de quesos para el autoconsumo

Fuente: D.Farinella, granja de Talana, centro-este de Cerdeña, marzo 2017

La organización familiar es también una manera de compartir los riesgos y aumentar las oportunidades de financiación gracias a que una gran explotación familiar está siempre compuesta de unidades empresariales formalmente separadas. Se utilizan diversas tácticas para aprovechar las oportunidades que se van presentando. Por ejemplo, la capacidad de financiación mejora gracias a que más familiares (por ejemplo el hijo o la mujer) pueden acceder en años diversos a los incentivos para los jóvenes agricultores. Asimismo también es posible “hacer malabares” con la leche entre las distintas empresas para maximizar los ingresos. Un ganadero, por ejemplo, me contó que él suministra a una cooperativa mientras que su hermano a una empresa privada y varía la cantidad de leche de una empresa a otra en función de cuál pague mejor. En otro caso, dos hermanos titulares de una explotación acordaron lo siguiente: uno de los dos se haría socio de una cooperativa, cuida a las ovejas de los dos y las ordeña, y suministra la mayor parte de la leche. Si tiene beneficios, el otro hermano, que está más implicado en otras actividades (corcho y producción de miel), transforma una parte de la leche en queso y se queda con los beneficios de la venta.

La inseguridad forma parte del día a día en la finca, que siempre se proyecta con fuerza en un futuro próximo de contingente variable respecto al cual deben de orientarse de forma sensible y adaptable todas las decisiones de la explotación. La unidad familiar opera así dentro de un binario doble marcado por eventos a corto plazo. En las fases de crecimiento económico en las que la leche se paga bien, toca expandirse y ampliarse para consolidarse, trabajando como una empresa orientada al mercado y a los beneficios. En

las épocas de crisis, es necesario activar mecanismos de compensación de riesgos que permitan seguir resistiendo/existiendo. En ambos casos, el pastor nunca está inmóvil ni pasivo frente a los momentos inciertos. Siempre estudia tácticas rápidas para sacar el máximo partido a su posición en contextos que percibe como abiertos o inestables, actuando según un cálculo individualista y familiar cuyo objetivo es maximizar y proteger los intereses de la empresa y la familia.

Por este motivo, los ganaderos complementan esas componentes tradiciones del modelo agropastoral que permiten crear un valor real (no necesariamente monetizable) como el autoconsumo o el pasto con nuevas oportunidades de ingresos que nacen de procesos de modernización, introduciéndose por ejemplo en el sector de la selección genética o valorando las posibilidades de inversión de la ganadería estabular con ovejas assaf o cabras españolas, sin duda más productivas que las razas locales y también más fáciles de llevar, ya que no van de pastoreo.

L. es de Austis, es ganadero bovino y también se dedica a la selección genética. Es representante de venta de esperma seleccionado, y me cuenta que este mercado está en auge porque en vez de comprar un toro seleccionado, que es carísimo y te arriesgas a que se te muera, es mucho más conveniente comprar el esperma seleccionado y hacer la monta artificialmente. [...] Pero L. también se dedica a tres mil cosas más: hace miel y la vende, trabaja el corcho y la leña. También construye redes de contactos. Hoy por ejemplo ha venido a la fiesta de Seulo donde ha quedado con unos amigos y ha traído pan y galletas de Austis. Tenía el coche lleno, me ha regalado hasta a mí. Es el principio del “s’aggiudu torrau” sardo, “ayuda restituida” que expresa la lógica de la reciprocidad y es el motivo principal del regalo. (Diario de campo, Seulo, sur de Cerdeña, 9 abril 2017, fiesta de S’Orrosa ‘e Padenti).

Si a la larga los esfuerzos hacia la modernización y los componentes agropastorales acaban contradiciéndose, el pastor, que proyecta a corto plazo, de cara a un futuro contingente solo tiene estrategias mediante las cuales, en función de las necesidades, se puede ganar más o ahorrar algo. La lógica que le rige es experimentar y explorar: un esfuerzo que implica estar alerta para aprovechar los primeros indicios de inversión de la tendencia y suspender la táctica al primer indicio de fracaso.

He de decir que los pastores no esperan sentados a que la crisis les caiga encima. Siempre están pensando en estrategias para incrementar beneficios o responder a situaciones de crisis como es la reducción del precio de la leche. Por ejemplo, muchos me dijeron que sustituir a las cabras sardas por las españolas fue una idea que surgió para aumentar la productividad de sus inversiones, ya que una cabra española produce mucho más que la raza autóctona y además es mucho menos exigente ya que está en la cuadra y no hay que llevarla a pastar. No obstante, a los pocos años, todos tenían cabras españolas y exceso de leche, y mayores costes porque están en las

cuadras. Entonces ya nadie quería recoger la leche porque no sabían qué hacer con ella, y eso es problemático. Por ejemplo, L. me contó que el pobre M. (un querido amigo suyo de un pueblo vecino) había cambiado sus ovejas por cabras y ahora que ya nadie quería leche estaba desesperado, no sabía qué hacer. ¡Venderlas no podía porque entonces las habría vendido! L. en su momento le había dicho: “déjalo estar, compra más ovejas, no cabras, porque manejar 800 ovejas o mil ovejas no te cambia nada ¡pero al menos tienes algo seguro!”. Hoy le pedí que me contara cómo le iba a M. y me dijo que le iba un poco mejor porque en su pueblo, los 7-8 que tienen cabras han decidido reunirse para hacer un frente común y ver si venden juntos esa leche de cabra. Quizá Granarolo u otra empresa local la quiere... en fin, ahora solo toca conseguir negociar el precio. Luego L. me dice “P., que en cambio es más astuto, se había olido hace unos años lo de invertir en cabras españolas pero desde que vio que las cosas no iban bien, sin esperar a que llegara una situación en la que tuviera que malvender las cabras, ¡se libró de ellas! ¡Es más listo!” (Diario de campo, Cagliari, sur de Cerdeña, 19 septiembre 2016, conversación telefónica con L.)

La modernización y los componentes agropastorales tradicionales coexisten por tanto en un equilibrio inestable dentro de un registro doble (expansión/resistencia), mediante el cual los pastores amplían sus márgenes de maniobra y multiplican las formas de anclaje y contención de la incertidumbre. En este horizonte a corto plazo, la una también implica la otra. En las fases de crecimiento económico, el pastor naturalmente tiende a expandirse y, como muchos dicen, “mejorar su vida” en comparación con lo que ha vivido anteriormente:

El día 22 se reunió el Movimiento de Pastores Sardos en Sindia. Yo no pude asistir pero me enteré de que E. sí fue e intervino. Hablé por teléfono con M., G. y R., a quienes les sorprendió su determinación. Solo que M. por teléfono me dijo que él no comparte el discurso de producir menos (para resolver la crisis). Me dice: “yo quiero producir más, con el pastoreo extensivo, claro, ¡pero quiero ir siempre a mejor! Durante años nos dijeron que debíamos producir, la gente ha invertido, comprado terrenos, ¡construido cobertizos!”. Me cuenta que en su explotación ha entrado hace poco su hijo, que quería comprar un tractor, expandirse. Él, obviamente, es más cauto, ¡pero es cierto que debe haber también un estímulo para que estos jóvenes se dediquen al pastoralismo! ¡No se les puede cortar las alas! (Diario de campo, Cagliari, sur de Cerdeña, 24 abril 2017, conversación telefónica con M.)

Por otra parte, este comportamiento es comprensible: para el pastor, la explotación y los terrenos representan esa materialidad firmemente proyectada sobre el territorio con la que hacer frente a las crisis provocadas por la incertidumbre. Disponer de los terrenos es un factor estratégico para “salir a flote” por diversos motivos. En primer lugar, reduce la dependencia de la compra de insumos en el mercado gracias a que pueden llevar a los animales a pastar libremente y a que pueden producir sus propios alimentos y pastizales.

De hecho, sobre todo en los periodos de reducción de la leche conviene no hacer nada y mandar a los animales a los pastos para no gastar:

N. se reía de los del pueblo de al lado que araban y cultivaban. “Con la leche a 50 céntimos, ¿qué sigues arando? Domenica, tienes que hacerles esa pregunta, ¡métela en la entrevista!”. La observación de N. es la misma que hacen otros, también A. de Dualchi me dijo que con la leche tan barata no conviene hacer nada, ¡volver al pasto natural y ya! (Diario de campo, notas al margen de la entrevista de N., septiembre 2016)

Tener tierras permite luego calibrar la cantidad diaria de la oveja de forma flexible, ya sea en relación con las exigencias del animal, como con la necesidad de reducir costes, aunque se trate de un recurso fuertemente expuesto a la incertidumbre climática:

D. ¿Cuánto te cuesta la ración de la oveja? La alimentación.

La verdad es que también varía, y te digo por qué. Por ejemplo, ahora, ahora y cuando están lactando o reproduciéndose, la alimentación cambia. Ahora por ejemplo, echo un poco de grano en el prado. Una ración de 300 gramos de pienso por la mañana y por la noche las saco una horita a comer en grano del prado, ¡las espigas! ¿Sabes? Cuando las ordeño, las ordeño dos veces, y les doy, qué sé yo, 400, depende del pasto que tenga, de la hierba... Varía, en general les doy medio kilo al día de media, y luego hay periodos en los que la hierba está saliendo, tiene proteínas, así que lo dejo, ¿sabes? O cambio de tipo de pienso, en general doy 500, pero ahora estoy dando 300, depende siempre del tipo de pasto que tengas. Pero si hay un año que se da bien la cosa, consumo menos, y si el año es malo, ¡pues consumo más!

¿Y el pasto este año cómo está siendo?

¡Malo, malo! No ha llovido nada, yo me he salvado porque sembré unos pastizales y porque también tengo vacas y no solo ovejas, así que he podido salir a flote más o menos, pero el año ha sido malísimo, tanto en otoño como en primavera, aunque tampoco ha sido así en todos lados. ¡La primavera ha estado floja! (primavera 2017, entrevista a ganadero, centro de Cerdeña)

Finalmente, los terrenos encarnan la posibilidad de un ingreso fijo gracias a los pagos de la PAC, que son por hectárea. Dichos ingresos pueden maximizarse en última instancia si se gestionan los terrenos en función de las medidas:

D. Fuimos de los primeros en meternos en la agricultura ecológica en Cerdeña, en 1994, ¡esa fue la primera vez! [...] ¡De los pastores fuimos los primeros! [...] yo y otros nueve amigos de mi pueblo, Bitti.

¿Por qué te registraste en la agricultura ecológica?

D. [...] ¡buscaba subvenciones! ¡Seguro! ¡No hay otro motivo! ¡Eso funciona! [...] Buscábamos financiación... [...]

¿Y ahora solo te dedicas a la agricultura ecológica?

D. Eh, ¡no! ¡Muchos lo han dejado! ¡Yo no puedo hasta 2018! Porque si te registras como “ecológico” en el régimen de la PAC, ¡estás obligado a seguir cinco años! Si lo dejas antes, ¡has de devolver todos los subsidios! Si hubiera podido, lo habría dejado yo también, ¡pero estoy obligado a seguir hasta 2018! [...]

¿Y por qué quieres dejar la agricultura ecológica?

D. Porque hoy día es mejor hacer como T. (otro amigo pastor) que ha decidido “proteger el suelo” en vez de la agricultura ecológica, así alternas los cultivos o aras una vez cada 5 años. Esta práctica es menos costosa que la agricultura ecológica. [...] Con la agricultura ecológica siempre tienes que arar productos ecológicos ¡y eso hoy es un riesgo! (se refiere a que la sequía y el mal tiempo pueden arruinar la cosecha). Con la protección del suelo, el pago de este año es de 243 euros por hectárea... ¿y eso para arar una vez cada cinco años? (Septiembre 2016, entrevista a ganadero, Bitti, centro de Cerdeña).

El uso instrumental de las oportunidades de financiación es una verdadera estrategia de resiliencia propia en un contexto en el que las explotaciones familiares suponen la inversión de una vida, en el sentido en que no hay alternativas. Así y todo, el pastoralismo sigue siendo una actividad arriesgada y costosa:

F. ¡Ya verás que el año que viene la leche empieza a 50!

Pero es que 50 es bajísimo, ¡ni siquiera cubre los costes para producirla!

F. ¡Eh! ¿Porque a 80 crees que sí los cubres?

¡No lo sé! ¡Vosotros lo sabéis! ¿Cuánto te cuesta producirlo?

F. ¡No! ¡No cubres gastos ni siquiera a 80! ¿Pero qué puedes hacer? Tú que llevas treinta años invirtiendo en el campo, has comprado terrenos, maquinaria, tractores, ¿y ahora qué? ¿Te vas a trabajar a la obra? Vas a... Eh... ¿Qué haces?

[...] Muchos no me dicen cuánto les cuesta producir leche, ¡no quieren decirlo!

F. No, pero sabes qué pasa, que no se sabe, no lo sabes, porque mucha gente, y yo el primero, no hacemos las cuentas al minuto, ¡al detalle no, al menos! Porque para valorar cuánto te cuesta un litro de leche, tienes que contarle todo: luz, agua, pienso, neumáticos de las máquinas, combustible, eh, la copa que se me rompió el otro día también la tengo que meter, todo lo que has metido, todo lo que ha salido de este trabajo. Porque si eres asalariada, todo ese salario se ve de dónde sale. Sin embargo, nosotros tendemos a anotar en detalle los gastos más grandes y las nimiedades no las incluimos, ¡pero a nivel de gastos acaba siendo mucho! Así que en mi opinión, ¡los 80 céntimos actuales no son suficientes! ¡Para producir un litro de leche! Mi seguro, el seguro de la máquina, el de la explotación, ahora hay mil cosas... Eh... los medicamentos... todo lo que no importa en el campo, todas las cosas superfluas, no superfluas, que no son necesarias, y tal vez no las incluyes como gastos, pero en mi opinión, ni siquiera un euro sería suficiente para cubrir los gastos que tenemos hoy.

*Claro que es una hipótesis, ¡porque no hacemos las cuentas! (se gira a E. otro pastor):
¿Tú cuentas todo eso?*

E. ¡No!

F. ¡Y creo que nadie lo hace! ¡Creo que el 80 % no lo hará!

[...]

E. ¡Las cuentas se hacen a final de año cuando te ves teniendo que cubrir costes y gastos que no consigues cubrir! [...] porque si tienes en cuenta que ganas 30-40 céntimos menos que el año pasado por litro de leche, en una finca ¡puedes verte con 15-20 mil euros menos a final de año!

F. ¡Como mínimo! Pero el problema es que nosotros tenemos primas comunitarias no indiferentes, unos más, unos menos, y consigues salir a flote bien... pero tranquila que si no existieran, ¡del fruto de la oveja habrían quedado pocos! ¡Pocos pastores y pocas ovejas! ¡Es mi opinión! [...] Nosotros tenemos una entrada no indiferente, quién más, quién menos, a nivel de primas comunitarias ¡y por eso estamos saliendo a flote! A veces también pasa que las tierras son heredadas, ¡y ese se apaña muy bien incluso sin las ayudas! Por otro lado está el que trabaja en el sector lechero, alquila las tierras y encima debe producir para rendir; con un litro de leche a 60 o 50 no va a ningún lado. [...] Si tienes prima porque cultivas el terreno, puedes pasar de la leche, con la prima cubrirás los gastos de la finca ¡e irás igual de bien! (Octubre 2016, discusión entre dos pastores sobre la crisis del precio que se planteaba para 2017, Sarule, centro de Cerdeña)

5. RESILIENTES, SÍ... ¿PERO HASTA QUÉ PUNTO?

En el apartado anterior se evidencia cómo en la explotación pastoral existe un equilibrio delicado entre la modernización y el modelo agropastoral tradicional, entre empresa orientada a los beneficios e incrementos productivos y empresa campesina, con el objetivo de la reproducción y la subsistencia.

Con miras a corto plazo, los ganaderos incorporan componentes del modelo agropastoral tradicional (ganadería extensiva y pastoreo, trabajo familiar, autoproducción para autoconsumo, reutilización de los factores productivos, cultivo mixto y multiactividad) con las oportunidades que ofrece la modernización. Por una parte, las primas de la PAC y las medidas de financiación previstas en los planes de desarrollo rural, utilizados de forma flexible e instrumental para fortalecer la posición de la finca. Por otra parte, las innovaciones para mejorar la crianza y los niveles productivos, como la selección genética, la introducción de razas más lucrativas, la utilización de piensos concentrados y ensilajes, la construcción de establos modernos con carriles de alimentación y mezcladoras.

Los pastores han aprendido a gestionar la incertidumbre vinculando sus decisiones a un futuro contingente en el que se alternan momentos en los que se expanden para consolidar la explotación y fases en las que el objetivo de los beneficios pasa a segundo plano.

En ambos casos, se resaltan, dependiendo de las necesidades, tanto los componentes tradicionales de la explotación como los más “modernos”.

No obstante, la larga vida de la crisis de precios iniciada en 2017 y que sigue actualmente en efecto está poniendo de relieve que la capacidad de resiliencia de las explotaciones ganaderas es cada vez menor. Los procesos de modernización están destruyendo los componentes tradicionales del modelo agropastoral, reduciendo su capacidad de resistir a las crisis, exponiéndolo cada vez más y aumentando su dependencia a las dinámicas de los mercados internacionales.

La familia, como cámara de compensación de los mecanismos productivos de la explotación, hace frente a cada vez más dificultades, debido a las tendencias demográficas negativas que azotan a la isla de Cerdeña (despoblación, envejecimiento, escasa natalidad). Y eso queda demostrado cuando observamos que recurren a trabajadores extranjeros para cubrir las carencias de mano de obra (Farinella y Mannia, 2017; 2018). Aquí basta subrayar que según el Consejo de Investigación Agrícola (CREA) (2017: 168-169), los trabajadores comunitarios de la cría de ganado sarda eran 1.084 en 2015, y los extracomunitarios 283.

Actualmente se ve que la obligación de modernizarse, incentivada por las políticas, ha generado efectos contradictorios que desvirtúan cada vez más las características de la ganadería sarda, concretamente el pastoreo extensivo. En las zonas de llanura, principalmente adaptadas a la producción de leche de bajo coste para la industria, los ganaderos tienen una clara especialización y han reducido considerablemente las actividades complementarias para la producción del autoconsumo que desde siempre han supuesto un refugio en los momentos de crisis. La selección genética ha dado ovejas más productivas, pero también más débiles y peor adaptadas al prado natural, que es el recurso que había permitido que la ganadería sarda fuera al fin y al cabo una actividad barata, poco costosa y adaptada a un territorio marginal con pocas oportunidades. Los ganaderos cada vez dependen más de la compra de piensos y otros insumos necesarios para producir.

N. Para nuestros abuelos, nuestros tíos, una oveja que te daba un cuarto de leche cuando llegaba a los 10-12 años les parecía una niña, ¡pero nuestras ovejas ya no sirven a los 4-5 años!

M. ¡Ya están exprimidas!

N. Porque empiezas a ordeñarla en diciembre y dejas de ordeñar en septiembre. Las mandas en secado porque ya no pasa el camión de la leche, ¡si pasa el camión sigues ordeñando hasta octubre! [...] Yo este año el 25 de agosto las mandé en secado ¡porque ya no pasó más el camión de la leche! [...] Aquí si no les das pienso en este periodo (pienso comprado, nota propia)... si no les das pienso al año ya no te quedan ovejas, ¡al menos las mías son así!

M. *¡Son todas así! [...]*

N. *Al principio cuando había quedadas de pastores... nosotros por ejemplo entre pastores nos decíamos “¿a cuánto tienes las ovejas?” ¡Y decíamos litro y medio! ¡¿Sabes qué decían antes los pastores?! “3 por litro”, es decir tres ovejas para hacer un litro, ¿sabes?*

M. *¡Pero los gastos eran menores!*

N. *Es decir, tenían ovejas, 300 ovejas que igual sacaban 100 litros de leche como mucho*

M. *Pero de esos 100 litros, 80 te los sacabas limpios, solo gastabas 20 en piensos*

N. *¡Y ni siquiera, M.!*

M. *¡Ganaban más a final de año!*

¿Y ahora por qué no conviene volver a ese sistema?

M. *¡No! No es que no convenga, ¡conviene volver a ese sistema!*

N. *¡Nos han obligado! No, conviene, conviene, pero nos han obligado, ¡ahora lo entendemos!*

M. *Conviene pero tienes que cambiar todo el mecanismo...*

B. *¡Tienes que cambiar la genética!*

M. *No es solo la genética, ¡tienes que cambiarlo todo!*

(Conversación entre ganaderos, centro de Cerdeña, primavera 2017)

La necesidad de aumentar el nivel de producción y reducir los costes por unidad de producto impulsada por el modelo de producción industrial del pecorino romano ha llevado a las explotaciones ganaderas a la intensificación, concentración y estandarización.

Algunos hicieron como yo y dieron el salto al principio para sacar más de los animales y luego al final se dieron cuenta de que las cuentas no salían... producir leche a bajo precio y tratar de sacar el máximo de las ovejas, explotar a los animales como si fueran máquinas al final no daba nada... nada, al final te encontrabas con un animal que moría dos años antes, costes de producción altísimos, para luego no conseguir nada. En mi opinión, lo mejor es cerrar el sector (hacer queso), porque si no, no consigues nada. Estás haciendo el trabajo sucio de otros [...] De media una oveja vive 10-11 años bien, si no ha tenido problemas a lo largo de su vida, [...] y si las presionas, ¡les estás poniendo baches en el camino! [...] Y luego los costes, para obtener esos 100 gramos adicionales de leche, ¿cuánto tienes que gastar? [...] De hecho, ya te dije que como producción he dado un paso atrás, pero grande, porque antes quería sacar el máximo de la producción de cada cabeza de ganado. Si esa oveja no me daba el máximo, no debía estar ahí, ¡y ahora ya no es así! [...] En los años noventa, (los técnicos regionales, nota propia) venían a darnos lecciones de cómo convertirnos en pastores modernos. Nos decían dónde producir, qué cantidades, pero en Cerdeña no estamos hechos para hacer esas cantidades ¡porque el territorio no lo permite!

Con frecuencia la explotación es muy pequeña en términos de extensión, y tienes que recurrir a comprar piensos y provisiones fuera de la finca. Eso se lo puede permitir quien tiene tierras y por tanto cría a tanto ganado como puede permitirle su terreno, pero allí se creaban explotaciones de pocas hectáreas con miles de cabezas que han de comprar fuera 90 % de lo que necesitan para la explotación. No debería ser así, debería ser al revés, [...] el 90 % lo produces tú y el 10 % lo compras, pero bueno, llegas a un punto medio ¡y con suerte llegas a producir el 60 %! (Abril 2017, entrevista a ganadero, Siamanna, sur de Cerdeña)

Incluso la explotación moderna de los terrenos lleva a sustituir donde se puede el pasto natural por monocultivos de pastizales y forrajeras a bajo coste. Eso disminuye la biodiversidad ambiental que hacía que la leche sarda fuera sabrosa y distinguible de forma natural. Esto es muy querido para los ganaderos que siguen transformando leche y que para hacer queso prefieren leche de oveja de pastos silvestres:

A. me dice que al final solo les da pienso a las ovejas para meterlas en la ordeñadora, pero que de resto comen pastos. Las que usa para hacer leche comen siempre en pastos naturales y no cultivados. ¡Se nota la diferencia en el queso! Su padre se mete en la conversación y dice que el mejor queso sale de los pastos silvestres. Ahí las ovejas comen de todo y el queso sale mejor que si comen donde solo hay un tipo de hierba. A. me dice que donde hacen queso no usan ni heno ni forraje. El queso lo absorbe todo, incluso los olores de la bodega. Mientras que por ejemplo en la cámara frigorífica no hay olores, así que el queso no sale igual que cuando se madura de forma natural. (Diario de campo, 9 de abril 2017, Orotelli, centro de Cerdeña).

Las presiones para modernizarse están socavando de forma irreversible los componentes del pastoralismo que, anclándolo al territorio, lo protegían de la inestabilidad del mercado y de la volatilidad del precio de la leche, la cual hoy día está cada vez más acentuada. Las fluctuaciones del precio de la leche son cada vez más frecuentes. En un contexto así, la capacidad de resiliencia del modelo agropastoral parece cada vez más limitada, y las estrategias de adaptación que los pastores han puesto en práctica en el campo para resistir a las fases de crisis y volver a producir en las de crecimiento son cada vez menos eficaces para hacer frente a esta nueva cuestión agraria, que también cobra importancia en este pequeño rincón de Cerdeña.

Si te fijas, antes se producía de tal manera que la ovejita te daba ese litro de leche y tenía valor. Con él se hacía queso y este tenía un valor. Ahora si producen tres o cuatro litros... no sé cuánto llegan a producir estas superovejas, y alrededor de estos litros de leche hay toda una maquinaria, un camión que los transporta, establecimientos que lo elaboran, luego hace falta gastar para eliminar los residuos, etc. Y todo eso es como si fuera agua, porque luego te da un producto uniforme que se produce en todas partes. La leche que producimos nosotros antes tenía un valor porque tenía

un perfume; ahora produces una leche que producen en cualquier parte del mundo porque las metes en el cobertizo, les das pienso... Nosotros hemos perdido lo que le daba valor a la leche que se producía en Cerdeña [...] y yo cuando veo a los pastores que se gastan miles de euros para comprar un macho seleccionado que produce cada vez más para hacer una leche que se transforma en establecimientos que hacen el mismo queso en Argentina o en Rumanía, ¿para qué sirve que estemos en una isla, que tengamos este clima, estas hierbas, estas especies de animales que nos permitían hacer un producto que nadie tenía e introducirlo en el mercado como el producto de nuestra isla con estas características y a ese punto eres competitivo porque aportas calidad? (Julio 2017, entrevista a ganadera, Ittiri, noroeste de Cerdeña)

BIBLIOGRAFÍA

Angioni, Giulio (1989) *I pascoli erranti. Antropologia del pastore in Sardegna*. Napoli: Liguori.

Chayanov, Alexander V. (1986-reprinted) [1922]. *The Theory of the Peasant Economy*. Manchester: Manchester University Press.

Consorzio per la tutela del Pecorino Romano Dop (2015) *Piano di regolazione dell'offerta del pecorino romano dop*. Assemblea dei Soci del 13/5/2015. <https://www.pecorinoromano.com/application/files/5514/9069/8509/Piano-Regolazione-Offerta-Pecorino-Romano-DOP.pdf> [Consultado el 20 de febrero de 2018]

CREA (2017) *Annuario dell'Agricoltura italiana 2015*. Vol. LXIX, Roma: CREA.

De Certeau, Michel (1990) *L'invention du quotidien*. 1 - Arts de faire. Paris: Gallimard.

Di Felice, Maria Luisa (2011) "La "rivoluzione" del pecorino romano. Modernità e tradizione nell'industria casearia sarda del primo Novecento". En Antonello Mattone y Pinuccia Simbula (coords.) *La pastorizia mediterranea. Storia e diritto* (secoli XI-XX). Roma: Carocci, pp. 949-993.

____ (2019) "Le ragioni e la lotta dei pastori sardi". *Gli Asini*, n.6, pp.17-22.

____ (2019b). "The case of the Pecorino Romano dairy production chain in Sardinia, Italy". En Marinella Migliorini (coord.) *FOOD-TRACK. A transparent and traceable supply chain for the benefit of workers, businesses and consumers: the role of a multisectoral approach to industrial relations and corporate social responsibility*. Roma: CGIL, 130-163.

____ (2018) "La pastorizia sarda di fronte al mercato globale", *Meridiana* n.93, pp.113-134.

____ (2018) " "Mi chiamo Serban e non sono il romeno di nessuno, sono il romeno di me stesso". Pratiche di assoggettamento e soggettivazione tra pastori sardi e servi pastori romeni". *Etnografia e Ricerca qualitativa* n.3. pp. 405-426.

____ (2017) "Migranti e pastoralismo. Il caso dei servi pastori romeni nelle campagne sarde". *Meridiana* n.88, pp.175-196.

____ (2020) "Una modernizzazione "adattiva": la famiglia-azienda pastorale in Sardegna tra filiere capitalistiche e cooperazione", Artículo aún no publicado.

Idda, L.; Furesi, R. y Pulina, P. (2010) *Economia dell'allevamento ovino da latte*. Milano: FrancoAngeli

Idda, L.; Furesi, R. y Pulina, P. (2010b) "L'allevamento ovino in Sardegna tra crisi di mercato e politiche per il rilancio". *Agriregionieuropa* (6)23, pp.65-68.

ICE, <http://actea.ice.it/>

ISMEA (2019) *Settore ovicaprino*, Scheda di settore <http://www.ismeamercati.it/lattiero-caseari/latte-derivati-ovicaprini> [Consultado el 15 de enero de 2020]

Istat (2013) *Indagine sulla struttura delle aziende agricole* www.agri.istat.it [Consultado el 12 de febrero de 2019]

____ (2017) *Indagine sui prodotti lattiero-caseari* www.agri.istat.it [Consultado el 12 de febrero de 2019]

Laore (2013). *Comparto ovi-caprino e zootecnia regionale, dati strutturali*, Cagliari: Regione Autonoma della Sardegna.

Le Lannou, Maurice (1979) *Pastori e contadini di Sardegna*. Cagliari: Edizioni della Torre.

Mannia, Sebastiano (2014) *In tràmuta. Antropologia del pastoralismo in Sardegna*. Nuoro: Il Maestrale.

Mattone, Antonello y Simbula, Pinuccia (coords.) (2011) *La pastorizia mediterranea. Storia e diritto (secoli XI-XX)*. Roma: Carocci.

Meloni, Benedetto (1984) *Famiglie di pastori: continuità e mutamenti in una comunità della Sardegna Centrale 1950-1970*. Torino: Rosenberg & Sellier.

____, Benedetto (1996) *Ricerche locali. Comunità, economia, codici e regolazioni sociali*. Cagliari: CUEC.

____ (2015) “L’evoluzione dei modelli agropastorali in Sardegna dagli anni cinquanta ad oggi”. En Luciano Marrocu, Francesco Bachis y Valeria Deplano (coords.) *La Sardegna contemporanea*. Roma: Donzelli, pp.447-473.

____ (2015b) “Pastoralismo e filiera lattiero casearia, tra continuità ed innovazione: un’analisi di caso”. *Meridiana*, n.84, pp.163-188.

Murru Corrìga, Giannetta (1990) *Dalla montagna ai campidani*. Sassari: EDES.

Nori, Michele (2019) Herding through Uncertainties – Principles and practices. Exploring the interfaces between pastoralists and uncertainty. Results from a literature review. *Robert Schuman Centre for Advanced Studies Research Paper No. RSCAS 2019/69*. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.3457237> [Consultado el 11 de diciembre de 2019]

Ortu Gian Giacomo (1988) “La transumanza nella storia della Sardegna”. *Mélanges de l’Ecole française de Rome. Moyen-Age, Temps modernes* (100)2, pp. 821-838.

Paoli, Jean Christophe (2018) *Printzipàles e pastori sardi. Origine e trasformazione di un allevamento ovino mediterraneo*. Cagliari: Condaghes.

Ploeg van der, Jan Douwe (2008) *The new peasantries: struggles for autonomy and sustainability in an era of empire and globalization*. New York: Routledge.

Ploeg van der, Jan Douwe (2013) *Peasants and the art of farming: A Chayanovian manifesto*. Winnipeg, NS: Fernwood Pub.

Ploeg van der, Jan Douwe y Roep, Dirk (2003) “Multifunctionality and rural development: the actual situation in Europe”. En Guido Van Huylenbroeck y Guy Durand (coords.) *Multifunctional Agriculture. A new paradigm for European agriculture and Rural Development*. Burlington, VT (USA) e Aldershot (UK): Ashgate.

Scoones, Ian (2019) What is Uncertainty and Why Does it Matter?, *STEPS Working Paper* 105, Brighton: STEPS Centre <https://opendocs.ids.ac.uk/opendocs/handle/20.500.12413/14470> [Consultado el 4 de enero de 2020]

Simula, Giulia (2019) *Should we cry over spilled milk? The case of Sardinia*. <https://pastres.org/2019/02/15/should-we-cry-over-spilled-milk-the-case-of-sardinia/> [Consultado el 10 de septiembre de 2019]

<https://dx.doi.org/10.12795/RAA.2019.18.05>

HACIENDO Y DESHACIENDO BALDÍOS: DINÁMICAS DE VALOR Y CONFLICTOS ENERGÉTICOS EN LA CATALUÑA SUR

MAKING AND UNMAKING WASTELANDS: VALUE DYNAMICS AND ENERGY CONFLICTS IN SOUTHERN CATALONIA

Jaume franquesa

Universidad de Buffalo

Resumen

En el Estado español, el desarrollo eólico ha seguido un modelo centralizado, concentrado en territorios rurales y de carácter extractivista. Esta última característica se hace patente cuando observamos que la puesta en valor del recurso viento ha supuesto la construcción de los territorios de donde tal recurso es extraído como lo que llamo “baldíos”, es decir, su definición como carentes de valor. Este artículo examina la compleja dialéctica entre desarrollo eólico y dinámicas de valor a partir de un estudio de caso situado en la Cataluña Sur, una región que concentra una enorme variedad de infraestructuras energéticas. Mi descripción, basada en un trabajo etnográfico de larga duración, explora los mecanismos a través de los cuales la actividad de los promotores eólicos contribuye a abaratar material y discursivamente la región. Asimismo, argumento que la oposición que históricamente ha emergido en la zona en contra del desarrollo eólico debe ser comprendida como una reacción contra estas prácticas. Esta resistencia, que tiende a articularse como una demanda de dignidad, persigue afirmar y preservar el valor de las estrategias reproductivas locales, orientándose a reproducir las condiciones objetivas y subjetivas que hacen tales estrategias posibles.

Palabras clave: energía eólica, extractivismo, conflictos distributivos, valor, abaratamiento, periferalización.

Abstract

In Spain, wind energy development has followed a centralized, extractivist model, with wind farms concentrated in peripheralized and impoverished rural territories. The ability of developers to extract value and electricity from these areas rests upon the latter's economic, ecological and cultural devaluation, that is to say, on its discursive and material construction as wastelands. This paper examines the dialectical relationship between devaluation and wind energy development through a specific case study from Southern Catalonia, a region that concentrates a large array of energy-related infrastructure. Basing my description on long-term ethnographic fieldwork, I explore the mechanisms through which wind developers aimed to materially and discursively devalue the region, and more specifically its land and the livelihoods it supports. Finally, I argue that opposition to wind energy development emerges, fundamentally, as a reaction against these devaluation practices. A struggle – which takes place through and in the idiom and dignity – that aims to assert and preserve the value of local reproductive strategies and the objective and subjective conditions that make them possible

Keywords: wind energy, extractivism, distribution conflicts, value, cheapening, peripheralization.

“El abaratamiento [de la naturaleza] siempre posee dos caras. Una tiene que ver con el precio: reducir costos, directos e indirectos, al capital. La otra es ético-política: abaratar (...) en el sentido de tratar como no digno de respeto” (Moore, 2017: 600)¹

En 2012, entrevisté a Eudald, ingeniero y miembro de la familia propietaria de una empresa constructora catalana a la que llamo Obrisa. A finales de los años noventa, Eudald lideró la expansión eólica de Obrisa, que se concretaría en el registro de siete proyectos de parques eólicos en diversas comarcas catalanas. Tres de estos proyectos, y a la postre los únicos que a día de hoy han visto la luz, se encontraban en los alrededores de La Fatarella, un pueblo de unos mil habitantes de la comarca de la Terra Alta, en el sur de Cataluña. Pero cuando le entrevisté Eudald ya no era el dueño de esos parques, ya que entre 2010 y 2011 los vendió a la multinacional eléctrica EDP (Energías de Portugal) por un montante cercano a los 28 millones de euros. Esta cifra es especialmente elevada si se tiene en cuenta que en el momento de la venta Obrisa ni tan siquiera había empezado a

1. La traducción de las citas textuales cuya referencia aparece en el apartado bibliográfico en una lengua distinta al castellano es mía. También he traducido del catalán al castellano las citas orales procedentes del trabajo de campo.

construir los parques. Como suelen decir los lugareños, Obrisa “sólo vendió papel”: los acuerdos con los municipios, los permisos y licencias de las distintas administraciones involucradas, los derechos para construir una línea eléctrica para conectar los parques a la red de media tensión, y una proporción considerable de contratos con los propietarios de las parcelas de tierra afectadas por los parques. A partir de la venta, EDP se encargó, entre 2012 y 2013, de la construcción y puesta en operación de los parques, que siguen en funcionamiento.

Durante la entrevista, Eudald me dijo que lamentaba haber tenido que vender los parques, una decisión que me presentó como ajena a sus deseos, motivada por las dificultades financieras que su empresa experimentó a partir de la crisis de 2008. Pero más allá de los lamentos, Eudald prefirió poner el énfasis en el impacto positivo, tanto a nivel ambiental como social, de su actividad. Destacó que la energía eólica era clave para combatir el cambio climático, y que además contribuía a la soberanía energética del país. También subrayó los beneficios que su actividad reportaba a las áreas rurales donde se llevaba a cabo:

“Allí donde voy me encuentro pobreza. Los ayuntamientos de los lugares ventosos, que en general son lugares remotos, son lugares donde ha habido un éxodo (...) del campo a la ciudad. Son pueblos cuyo presupuesto municipal no permite ni mantener el pueblo con la mínima decencia. (...) Y lograban [con la actividad eólica], de alguna manera, ganar. La gente mayor veía que los jóvenes volvían a pasar las vacaciones y se podían hacer unas fiestas mayores decentes, una piscina para los nietos... (...) Yo he visto llorar a señoras mayores, que su pensión no les llegaba, y de repente les cae un generador y un alquiler. (...) La tierra, aquí en Cataluña, es ya bastante mala (...) y de repente en un rincón del campo te plantan un molino (...) pues esto es un arreglo para esa familia que no sabía como afrontar la vejez, de algo [la tierra] de la que no sacaba nada, sólo gastos”.

Conviene fijarse en que, para destacar el beneficio de su actividad para los habitantes de la Terra Alta, Eudald necesita presentar la región como un baldío: un lugar sin valor, hecho de pobreza y aislamiento que sólo puede ser salvado, redimido, gracias a empresarios ilustrados como él que sean capaces de ver más allá de la miseria para realizar así un valor latente e invisible a los ojos del común. Conviene también observar que el hecho de que la población local padezca necesidades es útil para los objetivos de Eudald: las áreas pobres favorecen la tarea a los promotores eólicos, ya que les facilitan las negociaciones con propietarios y ayuntamientos, permitiéndoles pagar menos. Ello quedó claro cuando le pregunté por qué no había sido capaz de llevar adelante los parques eólicos que tenía bajo registro en otras partes de Cataluña. Al responderme, dio la vuelta a su argumento anterior:

La gente, sobre todo en lugares ventosos, en los lugares más despoblados del país, que ha acabado deviniendo el jardín de la gente de Barcelona... [ahí] la gente liga los perros con longanizas, son ricos, Cataluña es un país rico. Vas al Empordà y no quieren nada. (...) La democracia la hemos pervertido un poco y aquí parece democrático dar voz a un payés que de electricidad no sabe nada.

Según Eudald, pues, existe una relación inversa entre el valor del lugar y el grado de oposición local al desarrollo de la energía eólica. No obstante, este argumento tiene puntos débiles. Para empezar, aunque no faltaron quienes vieron el desarrollo eólico con buenos ojos, en la Terra Alta el desarrollo eólico nunca suscitó apoyos amplios ni entusiastas. Más bien al contrario: no sólo emergieron en su contra grupos bien organizados, sino que también fue objeto de lo que siguiendo a Scott (1985) podríamos llamar “formas de resistencia cotidiana”. Pero hay más: la descripción del bajo valor de la Terra Alta como algo obvio, algo que Eudald simplemente se encontró, debe ser problematizada ya que tiende a ocultar la variedad de prácticas empleadas por Obrisa para devaluar la región material y discursivamente. Como mostraré, estas prácticas fueron claves para sus objetivos, puesto que le permitieron desembarazarse de las formas de resistencia que emergieron contra sus proyectos.

Este artículo pretende descifrar las complejas relaciones entre devaluación (o abaratamiento) y desarrollo eólico a partir del análisis del caso de la Cataluña Sur, y más concretamente del desarrollo de los tres parques eólicos de La Fatarella². La descripción del caso se basa en un trabajo de campo etnográfico llevado a cabo durante once meses discontinuos entre 2010 y 2014, seguidos de posteriores visitas más cortas. Como parte del trabajo de campo, realicé entrevistas con promotores eólicos, cargos electos (alcaldes y concejales de diversos pueblos), personal de la administración (comarcal, provincial y autonómica), propietarios afectados por los parques, y miembros de grupos ecologistas y de diversas plataformas activistas locales, incluidas las “anti-eólicas”. Gracias a la generosidad de distintos alcaldes de La Fatarella, que me dieron acceso al archivo municipal, también pude realizar un minucioso análisis documental del proceso de tramitación de los parques eólicos. El proceso de observación participante incluyó la visita a varias centrales eléctricas de la región, así como la participación en asambleas y manifestaciones, pero se centró fundamentalmente en comprender los modos de vida de la población local de La Fatarella y sus alrededores, acompañándola en sus tareas agrarias y participando en la vida social habitual y festiva del lugar (Franquesa, 2018).

2. El desarrollo eólico en la Cataluña meridional ha sido objeto de una atención académica considerable, tanto por cantidad como por calidad, dentro de la cual destacan trabajos como Zografos y Martínez Alier (2009), Ariza-Montobbio (2013) y Saladié (2018).

El análisis que ofreceré en este artículo muestra que la capacidad de los promotores eólicos para conseguir beneficios reposa sobre la devaluación económica, ecológica y cultural de los territorios donde se ubican los parques eólicos. Argumento que ello es reflejo del carácter extractivista que ha tomado el desarrollo eólico en el Estado español. El término extractivismo ha sido objeto de intenso debate en los últimos años³. En lo fundamental, identifica un tipo de actividad económica caracterizada por: 1) el control monopolístico de un recurso (en este caso, el viento); 2) la transferencia a otros lugares, generalmente más ricos y centrales, de los bienes (en este caso, la electricidad) y beneficios obtenidos; y 3) lo que Anna Tsing (2015) denomina un proceso de alienación, por el cual la valorización del recurso a extraer va acompañada de la definición como carente de valor del contexto en el que inicialmente se encontraba incrustado dicho recurso. En la Cataluña Sur, la valorización del viento ha implicado sujetar la tierra y los modos de vida locales a procesos de desvalorización moral y devaluación económica. Ello ha provocado la reacción de la población local, cuya resistencia al desarrollo eólico debe ser entendida, primera y fundamentalmente, como parte de una lucha para afirmar y conservar el valor del lugar y de sus gentes que tiende a expresarse como una demanda de dignidad.

1. LOS COLORES DEL VIENTO

Durante años la reflexión alrededor de las energías renovables estuvo dominada por un supuesto, a saber: que, dado su carácter descentralizado, el uso de fuentes renovables se traduciría en sistemas eléctricos distribuidos y con altas dosis de participación y control local (Oceransky, 2010). Sin embargo, el progresivo desarrollo de la energía eólica ha puesto en evidencia la debilidad de este argumento: en determinados casos, el desarrollo eólico conlleva la descentralización del sistema eléctrico; en otros, reproduce su carácter centralizado. Hvelplund (2014) se refiere a estas dos modalidades como “eólica verde” y “eólica negra”. La eólica verde se caracteriza por la participación local en el planeamiento y la propiedad de los generadores, así como por la alta dispersión de la generación y por reducir la distancia entre consumidores y productores. La eólica negra tiende a prevalecer en contextos institucionales que privilegian los beneficios económicos por encima de los ambientales (Szarka, 2007). En contraste con la primera, se caracteriza por un planeamiento centralizado desde instancias de poder, por el tamaño relativamente grande y el carácter concentrado de las unidades de generación, y por la segregación entre consumidores y productores, con una estructura de la propiedad de los aerogeneradores en manos de grandes empresas cuya relación con el entorno local es escasa y cuyo modelo de negocio reposa sobre la producción de electricidad a granel para una demanda que se asume como homogénea y creciente.

3. Véase Márquez Porras (2019) para una revisión reciente de esta literatura, y Siamanta y Dunlap (2019) para su aplicación a la energía eólica. Para un análisis teórico reciente de la relación entre recursos naturales, valor y extracción, véase Franquesa (2019a).

Según Hvelplund (2014) el principal problema de la eólica negra es que al promover la centralización del sistema eléctrico tiende a fomentar la oposición local, que es mucho menos probable en el caso de la eólica verde. Los estudios etnográficos disponibles apoyan esta conclusión. En este respecto, el caso modelo lo encontramos en el Istmo de Tehuantepec, en México, donde varios investigadores (Ávila-Calero, 2017; Boyer y Howe, 2019; Dunlap, 2019) han mostrado que la resistencia local viene en gran parte motivada por la escala de los proyectos eólicos, por el hecho de estar en manos de grandes empresas extranjeras, y por el grado de autoritarismo y violencia que ha marcado su proceso de planificación e instalación. De manera similar, Argenti y Knight (2015) muestran que, en un contexto marcado por la crisis de la deuda, la oposición a varios proyectos de energía renovable en Grecia se alimenta de la memoria de la dominación semi-colonial del país y por el temor ciudadano a que se repitan procesos de desposesión. La importancia de estos hallazgos debe ser subrayada. En este artículo, sin embargo, defenderé que podemos conseguir una comprensión más profunda de la oposición local a la eólica negra si concedemos prioridad analítica a los procesos de devaluación que la caracterizan, puesto que tal enfoque permite examinar las múltiples escalas en las que este modelo de desarrollo energético produce y reproduce relaciones desiguales.

Basando su análisis en la Cataluña Sur, Zografos y Martínez Alier proponen que la oposición local a este desarrollo debe entenderse como expresión de un conflicto de distribución ecológica, que definen como “lucha[s] para revertir tanto las inequidades de poder existentes o emergentes como la distribución desigual de los costos y beneficios resultantes de la modificación del ecosistema o el paisaje” (2009: 179). Como sugiere la cita, tal desigualdad ecológica suele tener también un componente económico que, en el caso eólico, se pone de manifiesto al observar la tendencia de los parques eólicos a estar situados en zonas con alta prevalencia de desempleo y problemas de salud (Nadaï y van der Horst, 2010). Pero tal y como plantea Arturo Escobar, los conflictos de distribución poseen una tercera dimensión que a menudo se pasa por alto – la cultural: “si la producción bajo una distribución desigual niega los procesos ecológicos, también niega los procesos culturales que se encuentran en la base de la valorización y la relación de la gente con el mundo natural” (2005: 127). Así, pues, el análisis de los conflictos de distribución debe esforzarse en mostrar “los efectos de hacer ciertos valores y prácticas culturales inconsecuentes a través de efectos de dominancia y hegemonía” (2005: 130).

En la Cataluña Sur, el valor de la tierra y de las prácticas locales es el locus clave de los conflictos alrededor de la energía eólica. Esta centralidad emana de lo que Jason Moore (2017) llama procesos de abaratamiento, un abaratamiento que, como se puede observar en la cita que sirve de epígrafe al artículo, es simultáneamente económico y moral o, si se quiere, cultural. Tales procesos de abaratamiento son funcionales para los promotores ya

que, de un lado, les ayudan a esquivar y/o derrotar las resistencias locales y, del otro lado, les permiten pagar menos por el acceso al recurso viento.

Para refinar nuestra comprensión del aspecto dual de los procesos de abaratamiento, propongo que nos fijemos en la obra teórica que el geógrafo Vinay Gidwani ha desarrollado alrededor del concepto de *waste*, que traduciré como *baldío*. En sus trabajos iniciales, Gidwani (1992) analiza el modo como la administración colonial británica en la India utilizó la categoría legal de *waste*, que identificaba ciertas parcelas de tierra como improductivas, para justificar procesos de desposesión. Más importante, esta categoría rápidamente se proyectó más allá de la tierra para abarcar aquellas actividades humanas que no generaban un valor mercantilizable. En sus trabajos más recientes, Gidwani (2012) ha abordado la noción de *waste* como una categoría analítica más general, capaz de iluminar la lógica del capitalismo en tanto que orden económico, ecológico y moral. La riqueza de significados del término *waste* – aquello irracional, estancado, ineficaz, desordenado – encuentra su coherencia en contraste con la definición capitalista del valor. Así, Gidwani argumenta que el capital encuentra su vitalidad y justificación moral en los proyectos para disciplinar, conquistar y erradicar los *baldíos*: al definir ciertas actividades, personas y lugares como baldíos, el capital automáticamente los constituye como “enemigos a los que hay que derrotar” (Gidwani, 2012: 277).

La categoría de *baldío*, en el sentido amplio aquí propuesto, posee siempre una doble dimensión. La primera es negativa: lo que es innecesario o sobrante, descartable; la segunda, positiva: lo que puede ser rescatado, un potencial desaprovechado. Estos dos aspectos se articulan dialécticamente: es porque ciertos territorios, actividades y personas son construidos como yermos y baldíos – residuales, marginales, inútiles – que el capital puede justificar la necesidad de intervenir para hacerlos productivos. Gidwani concluye afirmando que esta dialéctica divide el mundo entre dos tipos de personas y de espacios. Por un lado, personas el trabajo de las cuales es valorado y recompensado y la vida de las cuales es tratada como digna de ser cultivada; por el otro, personas percibidas como irrelevantes para el funcionamiento del mercado, cuya vida es abaratada, usada y fácilmente descartada. Como mostraré en la siguiente sección, esta dialéctica ha sido una constante histórica del proceso de desarrollo energético en la Cataluña Sur.

2. LA CATALUÑA SUR COMO PERIFERIA EXTRACTIVA

Como han señalado diversos autores (por ejemplo: Szarka, 2007; Barcia Magaz y Romero, 2014), el desarrollo eólico en el Estado español se ajusta a la caracterización propuesta de la eólica negra. Una gran parte de la propiedad de los parques eólicos está en manos de empresas eléctricas oligopolísticas y cada vez más de fondos de inversión, a lo que hay que sumar algunas grandes y medianas empresas del sector de la construcción. Más allá de las diferencias por comunidades autónomas, el proceso administrativo para instalar

parques eólicos se ha caracterizado por su opacidad burocrática – lo cual ha sido un caldo de cultivo idóneo para fomentar las sospechas, a veces bien fundadas, de corrupción y clientelismo – mientras que los mecanismos de participación ciudadana han sido débiles y escasos, cuando no directamente inexistentes. Geográficamente, la estructura de generación es relativamente concentrada, con parques eólicos moderadamente grandes (entre 30 y 50 Mwh) aglomerados en territorios rurales de interior periféricos (y periferalizados), a menudo despoblados y empobrecidos. Una bajísima proporción de los 23 Gwh de la capacidad instalada total en el Estado español se sitúa cerca de la costa o de las áreas urbanas, los dos tipos de territorios que concentran más población y riqueza. Es decir, los parques eólicos se concentran en aquellas zonas geográficas que cumplen las funciones de extracción y sumidero (Carpintero, 2015). Así, pues, nos encontramos con que en el Estado español hay una fuerte correlación entre el grado de perifericidad y la existencia de parques eólicos, mientras que la correlación con la calidad y la cantidad de viento sólo es un predictor válido en el interior de las zonas periféricas (Franquesa, 2018).

La Cataluña Sur es una de estas zonas. Con el término Cataluña Sur me refiero a las cinco comarcas más meridionales de Cataluña (Baix Ebre, Montsià, Priorat, Rivere d'Ebre y Terra Alta), cruzadas por el río Ebro y cuya población asciende a unos 200.000 habitantes. Aunque como tal la región carece de entidad administrativa⁴, existe en la zona un fuerte sentimiento de identidad compartida, vehiculada a través de marcadores como la variedad dialectal del catalán que la distinguen del resto del Principado. La zona posee una baja densidad poblacional (su única ciudad destacable es Tortosa, con unos 30.000 habitantes), su tejido industrial es débil, y la renta familiar es un 20% inferior a la media catalana. El carácter rural de la zona es especialmente acusado en sus tres comarcas septentrionales (Priorat, Ribera d'Ebre y Terra Alta), marcadas desde el siglo XVIII por una agricultura familiar comercial basada en la producción de cultivos mediterráneos y sus derivados (en especial, vino y aceite de oliva). En la actualidad, si bien la mayor parte de unidades domésticas poseen tierra agrícola y la cultivan, son muchas menos las que derivan su ingreso principal de tal actividad, y la mayoría combina distintas fuentes de ingreso (pensiones, rentas agrícolas, salarios, pequeños negocios). A pesar de ello, los habitantes de la zona se definen en su gran mayoría como “payeses” (*pagesos*), un término que con el tiempo y la caída de los ingresos agrícolas ha ido cada vez más definiendo una cierta identidad local ligada al campo, identificando no sólo a aquellos que viven *de* la tierra sino a todos aquellos que viven y quieren vivir *en* la tierra y a través de ella.

4. Cuatro de estas comarcas (el Priorat es la excepción) conforman el “ámbito funcional territorial” *Terres de l'Ebre*, una división establecida en 1995 y con ciertas competencias en términos de administración territorial.

Especialmente importante para este artículo, la Cataluña Sur (y en especial su mitad septentrional) concentra una inmensa y variada infraestructura energética. El origen de esta concentración hay que buscarlo en las últimas décadas del régimen franquista. Así, mientras la región sufría los efectos del desarrollismo franquista, especialmente un acusado éxodo poblacional, adquiría una nueva especialización funcional como receptora de la infraestructura energética que aquel desarrollo requería. La llegada de instalaciones energéticas se inició en los años sesenta con la construcción de la presa hidroeléctrica de Riba-Roja para continuar, ya en los años setenta, con los proyectos, finalmente descartados, de ubicar otras dos presas río abajo (en Xerta y Garcia) y, de manera crucial, con la llegada de diversos proyectos nucleares que culminarían, ya en los años ochenta, con la instalación de cuatro reactores nucleares (Vandellòs I y II, y Ascó I y II), convirtiendo la región en la más nuclearizada del Estado (Garcia, 1997). La oposición local a estos proyectos energéticos, sobre todo a las nucleares, fue notable, en especial durante la Transición, funcionando en la región como una de las caras más potentes de la lucha contra la Dictadura y su herencia (Fernández 1999).

A finales del siglo XX se inicia una segunda fase en el proceso de especialización funcional de la región. A finales de los años noventa se anuncian el Plan Hidrológico Nacional (PHN), que incluía el trasvase del Ebro, y el proyecto de Enron de construir la mayor planta de ciclo combinado de Europa en la región, a los que hay que añadir, como veremos, un gran número de proyectos eólicos. Unos años más tarde a todo ello se sumarán, junto con nuevos planes más o menos encubiertos de trasvase, el proyecto Castor de construcción de un depósito submarino de gas natural (que inicialmente debía situarse frente a Alcanar) y los planes para ubicar en Ascó el Almacén Temporal Centralizado de residuos nucleares, localmente llamado “cementerio nuclear”. Todos estos proyectos suscitaron, sin excepción, una gran oposición popular que jugó un papel clave a la hora de forzar la retirada (temporal o permanente) de muchos de ellos.

El momento más álgido de esta oposición se dio a principios de este siglo, cuando emergieron una serie de plataformas locales que vehicularon el descontento popular en la región. Aunque formalmente independientes, todas estas plataformas (incluidas la Plataforma del Priorat y la Plataforma de la Terra Alta, dedicadas al tema eólico) trabaron fuertes alianzas basadas en un diagnóstico compartido. En una conversación que tuve durante mi trabajo de campo, Teresa, una de las portavoces de la Plataforma en Defensa de l'Ebre (PDE), lo expresó así: “Somos luchas hermanas, luchamos contra un mismo modelo de desarrollo en el que somos periféricos: despensa de agua y energía, y vertedero, nuclear o no, de toda Cataluña”. La frase de Teresa ilustra perfectamente que, a ojos de las plataformas y de una mayoría de ciudadanos de la zona, lo que estaba ocurriendo era un conflicto de distribución. Los catalanes del sur no querían ser un vertedero ni un lugar de extracción para el metabolismo sobredimensionado de la España (y la Cataluña) de

la época del boom inmobiliario, con su alta demanda de energía y materiales. Más allá, los activistas denunciaban lo que entendían que era una clara correspondencia entre, de un lado, una distribución desigual en términos económicos y ecológicos y, del otro, una falta de reconocimiento político y de respeto cultural. Esta correspondencia puede ser observada en la siguiente cita de Manolo Tomàs, el carismático líder de la PDE:

*Nuestra tierra representa el sur de Cataluña, con todos los significados de la palabra **sur**. (...) La voluntad que expresamos es la voluntad de ser y de existir. Nosotros lo llamamos dignidad ebreña. También somos catalanes y el territorio en el que vivimos es el patrimonio de las generaciones futuras. Lo que cuestionamos es, en el fondo, el modelo territorial. La concentración de recursos e infraestructuras en las grandes ciudades condena a la pobreza y a la despoblación a las áreas periféricas, y esto se tiene que acabar (Tomàs, 2002: 8-9).*

La oposición al desarrollo eólico debe situarse dentro de este contexto general de lucha, es decir, como parte de una resistencia más amplia contra los procesos de extracción y periferalización que afectaban a una región que, como los activistas solían repetir, ya generaba más electricidad de la que le correspondía. Como se ha mencionado anteriormente, los proyectos eólicos llegaron a la Cataluña Sur a finales de los años noventa y encontraron respaldo institucional en el Mapa Eólico, un documento aprobado por la Generalitat en 1999 que definía gran parte de la región como idónea para el desarrollo eólico. Entre los alcaldes de los municipios receptores de estos proyectos, la reacción fue variada e incluso contradictoria, fluctuando entre dos polos: de un lado, el entusiasmo total de aquellos que celebraban la energía eólica como una oportunidad única de desarrollo económico; del otro, la cautela de aquellos que, dada la ausencia de directrices de planificación, la falta de información sobre este tipo de energía y el desequilibrio entre el poder económico de promotores y municipios, temían que el proceso se les pudiera escapar de las manos, dando lugar, entre otras consecuencias indeseadas, a una competición a la baja entre municipios que sólo beneficiaría a las empresas. Por otra parte, la proliferación de proyectos eólicos y la falta de una planificación general que regulara su instalación provocó la creación de las plataformas del Priorat y la Terra Alta, que canalizaron el desconcierto y el enfado de muchos habitantes de la zona. Ambas plataformas pusieron énfasis en subrayar que no estaban en contra del desarrollo eólico sino contra lo que denominaron “masificación eólica”, reivindicando que se redujera el número de proyectos y que se implementaran mecanismos para consensuar su ubicación con la población local. Más allá, aprovecharon el concepto de Nueva Cultura del Agua desarrollado por la PDE y sus aliados para esbozar lo que llamaron una Nueva Cultura de la Energía, que proponía que el crecimiento de la oferta y la demanda dejara de ser el criterio que guiaba la política energética, reivindicando en su lugar un nuevo modelo

de sistema eléctrico cuyos ejes centrales serían la conservación energética, la producción distribuida y el cierre de las nucleares.

Puesto que el foco central de interés de este artículo es el análisis y descripción de las formas de resistencia cotidiana contra el desarrollo eólico, no dispongo del espacio necesario para entrar en la descripción detallada de las actividades de las plataformas del Priorat y la Terra Alta. No obstante, sí vale la pena remarcar que ambas entidades, y con ellas sus respectivas comarcas, mantuvieron trayectorias divergentes. Casi desde su fundación, la Plataforma del Priorat fue capaz de congregarse a su alrededor un amplio apoyo por parte de grupos influyentes de la sociedad civil local, encabezados por el potente sector vitivinícola y en especial por las bodegas privadas que desde mediados de los años noventa estaban experimentando un notable crecimiento. Gracias a este apoyo y a la habilidad organizativa de sus líderes para generar complicidades políticas, la Plataforma del Priorat fue capaz, ya desde los primeros años de este siglo, de generar un gran consenso en la comarca, superando así las voces contradictorias de sus alcaldes. Esta plataforma supo articular su reivindicación de frenar el crecimiento eólico como una demanda en positivo, es decir, como una defensa del *paisaje* local, entendido a la vez como recurso económico endógeno distintivo y como valor patrimonial innegociable (Saladié, 2018). Al enfocar la cuestión en estos términos, la Plataforma del Priorat reforzó en la mente de promotores y población local la asociación entre desarrollo eólico y devaluación. De hecho, el éxito de la Plataforma del Priorat tuvo un gran impacto sobre la vecina Terra Alta, la comarca que a partir del año 2002 pasaría a concentrar casi en exclusiva el interés de los promotores eólicos. Incapaz de parar el desarrollo eólico, a partir de 2004 la Plataforma de la Terra Alta, cada vez más aislada y sufriendo divisiones internas, fue perdiendo fuerza y, aunque más adelante (en especial entre 2008 y 2012) volvería a ganar fuerza, nunca fue capaz de generar el tipo de consenso que se dio en el Priorat.

3. LA PRODUCCIÓN DE BALDÍOS

A medida que el desarrollo eólico avanzaba en la Terra Alta y que su plataforma iba perdiendo fuerza, empezaron a coger protagonismo formas más subterráneas de resistencia. Entre estas formas de resistencia cotidiana podemos incluir desde los rumores más o menos malintencionados – por ejemplo, sobre los supuestos favores que los promotores pagaban a los alcaldes y sus familiares – hasta pequeñas acciones de sabotaje – por ejemplo, bloquear con el tractor el acceso de los operarios eólicos a las fincas. Pero sin duda la forma de resistencia más importante fue el rechazo por parte de muchos propietarios de los acuerdos que la compañía les ofrecía para acceder a sus tierras. Como argumentaré en la siguiente sección, esta resistencia debe entenderse como una defensa contra los esfuerzos de las compañías eólicas para construir la Terra

Alta como un baldío, es decir, como un lugar periférico, necesitado y sin posibilidades de desarrollo endógeno, cuyo escaso valor era consecuencia directa de la baja productividad de las prácticas locales. Esta sección se centra en estos esfuerzos, que ilustraré a través de dos de los mecanismos empleados por Obrisa: la expropiación forzosa y el fomento de la división social.

3.1 Expropiaciones

El interés de Obrisa por la Terra Alta arrancó en 1998, año en el cual empezó a negociar con el Ayuntamiento de La Fatarella. Después de tres años de conversaciones, las dos partes firmaron un convenio para la construcción de un parque eólico cuya finalización se preveía en 2007. El convenio estipulaba el valor de los contratos que el promotor debía pagar en concepto de arrendamiento anual por la instalación de cada aerogenerador (unos 6.000 euros), a la vez que obligaba al ayuntamiento a colaborar con la empresa y, en especial, a facilitarle sus negociaciones con los propietarios de tierras. El convenio también incluía una serie de cláusulas que emplazaban a la compañía a comprometerse a contratar mano de obra local, respetar el entorno construido (en especial la arquitectura vernácula de piedra seca, muy querida y abundante en el entorno agrícola de la zona) y a invertir en la promoción turística de la villa, estudiándose incluso la posibilidad de crear un centro de visitantes dedicado a las energías renovables que quedaría en papel mojado. De hecho, esta última serie de cláusulas no iba acompañada de medidas de seguimiento y su cumplimiento fue bastante bajo. Poco después de firmar con La Fatarella, Obrisa firmó convenios casi idénticos con los municipios colindantes de Vilalba y Corbera, con la particularidad de que los parques eólicos correspondientes a estos dos pueblos, aunque sitios dentro de su término municipal, se encontraban a escasa distancia del núcleo habitado de La Fatarella y en terrenos cuya propiedad estaba mayoritariamente en manos de habitantes de esta localidad.

En 2003, Eudald empezó ya a preparar la ejecución de sus proyectos. Con este fin reclutó a un pequeño grupo de ingenieros para tirar adelante el diseño de los parques y las negociaciones con los propietarios. Al mismo tiempo solicitó, al igual que hicieron el resto de promotores eólicos de la comarca, un punto de evacuación a Red Eléctrica Española. Pero la respuesta del operador les generó un importante problema puesto que el punto de evacuación propuesto (concretamente, en la central hidroeléctrica de Ribarroja, más allá de los confines septentrionales de la comarca) era mucho más distante de lo que esperaban, hecho que complicaba sus gestiones a la vez que aumentaba la inversión necesaria. La Generalitat intervino para solucionar este problema, promoviendo la creación de un consorcio privado, al que llamaré Terraca, que agrupaba a las distintas empresas promotoras, siendo Eudald su director. La misión de Terraca era construir una línea eléctrica de unos cuarenta kilómetros que evacuaría a la red la electricidad de diez parques eólicos (424 Mwh, 183 generadores) de forma conjunta, con cada promotor

haciéndose cargo del segmento que le correspondía. La magnitud del proyecto era considerable: sólo la parte de la línea correspondiente a los parques de Obrisa afectaba a más de cien propietarios.

Desde un inicio Obrisa experimentó enormes dificultades para llevar adelante la línea, ya que una mayoría de los propietarios afectados rechazó los contratos que la compañía les ofrecía y que consistían en un pago único a cambio de conceder el derecho de acceso a sus propiedades. La desconfianza hacia los promotores se extendió y las carreteras de la comarca pronto se llenaron de pintadas con un mensaje claro: ¡No firmes! Aunque muchos propietarios consideraban la cantidad ofrecida ridículamente baja, el rechazo generalizado a los contratos tenía mucho más que ver con el carácter privado de Terraca y con el hecho que los habitantes de la comarca no sentían como suyo un proyecto del que esperaban obtener escasos beneficios. Así nos lo cuenta Eugènia, trabajadora de una empresa de ingeniería especializada en valoraciones de suelo rústico, quien, de forma más o menos simultánea, fue contratada para valorar terrenos y ofrecer contratos tanto por Terraca (y después Obrisa) como por un proyecto de la Generalitat para instalar un sistema de riego agrícola para el conjunto de la comarca:

“Con el proyecto del riego yo hacía acuerdos y pagaba poquísimo. (...) Acuerdos con el riego, 99 por ciento; con los parques eólicos, haciendo muchos esfuerzos, pero muchos, y muchas historias y cosas, no sé si llegamos al 60 o al 50 por ciento. Pero haciendo muchos esfuerzos, muchos, y pagando mejor. (...) Y esto es porque el riego era para ellos, lo otro es para gente de Barcelona que vienen a robarnos el dinero, que gracias a mí hacen un negocio.”

Ante la resistencia de los propietarios, Terraca contraatacó con una doble estrategia. Por un lado, contrató a un lobby para cortejar a los alcaldes locales reticentes y emprender una campaña de prensa y relaciones públicas para mejorar la imagen del desarrollo eólico. Por el otro, comisionó un equipo de economistas para llevar a cabo un estudio para evaluar el futuro impacto de los parques eólicos sobre la economía comarcal. El estudio, concluido en 2006, presentaba la comarca como un caso perdido, es decir, como un baldío. La agricultura local, explicaba, era recesiva y estaba estancada, sin apreciarse posibilidades de que se pudiera transformar con criterios “modernos y racionales”; por su parte, el tejido industrial y de servicios (desde pequeñas industrias hasta cooperativas agrarias, bodegas y establecimientos turísticos familiares) era presentado como débil e incapaz de absorber la demanda de empleo de la población local. El estudio, pues, concluía que la única solución que le quedaba a la comarca era atraer inversión externa: los parques eólicos eran esa inversión, una oportunidad que no se podía dejar escapar. No obstante, al entrar en los detalles, el estudio tenía dificultades para probar su argumento, pues admitía que los parques crearían muy pocos puestos de trabajo y calculaba que su impacto positivo sobre la renta familiar comarcal sería tan solo del uno por ciento.

Todo parece indicar que el estudio tuvo escaso impacto sobre una población local acostumbrada a este tipo de documentos, ya que cada proyecto energético parece ir acompañado de un estudio donde se deplora la situación de la región mientras se cantan las virtudes del proyecto en cuestión. Pero éste no era el objetivo de Terraca. Su objetivo era que el estudio apoyara la declaración de utilidad pública de la línea eléctrica por parte de la Generalitat. Gracias a esta declaración, la administración podía expropiar los terrenos necesarios a beneficio de Obrisa. Con esta amenaza en mano, Terraca envió una segunda oferta, por lo general inferior, a los propietarios recalcitrantes: si no la aceptaban serían expropiados. La mayoría aceptó. Más adelante, Obrisa empezaría a negociar con los propietarios afectados por los parques eólicos. Encontrándose nuevamente con un amplio rechazo, la compañía repetiría su estrategia, obteniendo la declaración de utilidad pública para los tres parques eólicos.

La posibilidad de llevar a cabo procesos de expropiación forzosa fue, sin ninguna duda, el principal mecanismo por el que la empresa pudo sobreponerse a la resistencia que se le ofrecía. No obstante, esta estrategia también intensificó la hostilidad entre la población local.

3.2 *Hacerse monte*

Al quejarse sobre las maniobras de Obrisa, los habitantes de La Fatarella suelen usar una expresión recurrente: “Se han hecho los dueños” (*s’han fet los amos*). Éste es literalmente el caso con las expropiaciones, pero la expresión tiene un sentido más amplio, refiriéndose a la capacidad de la empresa para controlar y administrar el entorno físico y social del pueblo. Si las expropiaciones dejaron claro que Obrisa trataba la tierra como un baldío, varias prácticas posteriores reforzarían esta idea en la mente de los habitantes de la Fatarella: la entrada en propiedades privadas, la imposibilidad de negociar los términos de los contratos, la amenaza de mover generadores a parcelas colindantes, la sospecha constante de que se ofrecían favores clientelares, y la falta de cuidado con la arquitectura vernácula. Todo ello contribuyó a erosionar el sentimiento entre la población local de control sobre su propio entorno. La entrada no autorizada a parcelas por parte de partidas de obreros trabajando en parcelas vecinas resultaba especialmente hiriente, no tanto por el hecho en sí como por la falta de respeto que sugería, tal y como la ilustra la respuesta que un capataz dio ante la queja de una propietaria: “Esto no es propiedad privada, señora. Esto es el monte”. El comentario es especialmente insultante si tenemos en cuenta que en La Fatarella trabajar el campo, hacer de payés, es en buena medida entendido como una tarea constante consistente en mantener el monte, la *garriga*, a raya. La traducción más ajustada de *garriga* es “carrascal”, pero en su uso más amplio debe comprenderse como equivalente a “monte”, identificando aquella naturaleza que queda fuera del cuidado humano. Así, mientras trabajar el campo es concebido como una actividad orientada a dotar de propósito y dirección al entorno natural, el monte es

la metáfora por excelencia para referirse a aquello que está desorganizado, descuidado.

La queja de que Obrisa había devenido el nuevo dueño también hace referencia a la capacidad de la compañía de controlar la vida social y política de la villa. Ello se hizo muy evidente durante y después de las elecciones municipales de 2007, en las que tres partidos obtuvieron ediles sin que ninguno consiguiera mayoría absoluta ni se llegara a acuerdos estables de gobierno. Habida cuenta del malestar general que las expropiaciones habían generado, los tres partidos planteaban modificar el proceso de desarrollo eólico, y para ello presentaron mociones diversas y a menudo contradictorias que incluían, entre otras, desde la retirada unilateral del convenio por parte del municipio hasta la reubicación de los parques. Vista la incapacidad de llegar a acuerdos políticos, se empezó a generar un cierto consenso para celebrar una consulta popular y dejar la decisión en manos de la ciudadanía. Pero Obrisa se cerró en banda a esta posibilidad. Consultada por el Ayuntamiento, la Diputación emitió un informe en el que desaconsejaba tal referéndum, pues advertía que la posible retirada del Ayuntamiento respecto a sus compromisos para con el promotor abrían la posibilidad de un litigio que podía llevar al primero a la bancarrota. La imposibilidad de celebrar el referéndum polarizó aún más al pueblo, cada vez más fraccionado.

Entre 2007 y 2011 Obrisa negoció los acuerdos individuales para la construcción de los parques. Durante este período, el conflicto penetró en lo más profundo del tejido social local. Así, por ejemplo, pude documentar varios casos de riñas entre padres e hijos causadas por su desacuerdo sobre qué hacer con los contratos que la empresa eólica les ofrecía. Pero los conflictos más graves se dieron entre distintos grupos domésticos y/o familiares. La estrategia y las prisas de Obrisa fomentaron esos conflictos, puesto que la empresa empezó a negociar los arrendamientos anuales cuando los procesos de expropiación de Terraca aún estaban dirimiéndose. De esta manera, Obrisa promovió el enfrentamiento entre dos tipos de propietarios, creando una brecha entre aquellos “afortunados” a quienes había “tocado” (esta es la expresión usada localmente) un generador – cobrando por ello una renta anual – y los “desafortunados” a quienes les había “tocado” albergar la infraestructura asociada (zanjas, cableado, apertura de caminos, etc.) – cobrando por ello un único pago, por lo general bajo, en concepto de derecho de paso, y eso a pesar de que como suelen decir en La Fatarella, en clara referencia al hecho de que, si bien las parcelas agrícolas son privadas, el paisaje es colectivo: “Los molinos los vemos todos”. Eva, una de las ingenieras que trabajaba para Obrisa, con una larga experiencia en el sector eólico, lo explica así: “Un molino es un alquiler por treinta años. Por [lo otro] pagas una vez lo que sea, pero es terreno rústico, es una mierda de terreno. Nunca son cantidades grandes”. Los desafortunados, pues, tenían que elegir entre aceptar un trato de poca monta o ser expropiados, y muchos optaron por la segunda vía: en el parque situado dentro del término de La Fatarella, el último que se terminó, hasta 32 de

los 110 propietarios afectados fueron expropiados. Esto no afectó a los “afortunados”. Entre estos, incluso aquellos que no querían un generador en su propiedad sabían que la resistencia era fútil puesto que, como la empresa se encargaba de recordarles, siempre había la posibilidad de mover el generador a una parcela vecina, ya que siempre habría alguien que lo quisiera.

De hecho, Eudald y sus ingenieros eran incapaces de comprender cómo podía ser que algunos “afortunados” tuvieran tentaciones de rechazar los contratos, ya que entendían el generador como un “favor” o un “regalo”. Y para hacer el trato aún más atractivo, Obrisa les ofrecía pagos por adelantado. Como me dijo una vez Eugènia: “El que tiene un molino debería estar agradecido, porque aquello no lo obtendrá de la finca en su vida”. Así, gran parte de los afortunados (y por extensión, sus redes de parentesco) pasó a entender la resistencia de sus convecinos como una amenaza a sus ingresos, dando así pie a todo tipo de marrullerías, como reconoce Eva: “Una de las familias que tenía un molino regentaba un bar, y ya sabes que en un bar se oye de todo. Y nos llamaban para contarnos sobre aquellos que se quejaban más, y ve con cuidado con esos que arman jaleo...”.

En definitiva, los parques eólicos alimentaron un clima de conflicto y desconfianza que intensificó el faccionalismo, avivando viejas enemistades y abriendo nuevas rencillas. Para describir este clima, los habitantes del pueblo usan una expresión peculiar: “Lo hicieron monte” (*ho van fer garriga*). Por los motivos indicados anteriormente, esta expresión identifica todo aquello que ha perdido dirección y cohesión: un campo yermo o abandonado, una casa que pierde nombre y propiedad o, como en este caso, un pueblo consumido por las rencillas internas. El paisaje natural y social del pueblo había escapado del control de sus habitantes, apareciendo ante ellos como un espacio desordenado.

El desarrollo eólico tuvo lugar en un contexto duro, marcado por la crisis y las mal llamadas políticas de austeridad, que se añadían a décadas de empobrecimiento y éxodo poblacional (Franquesa, 2019b). Muchos habitantes de la Terra Alta vieron este desarrollo como la puntilla en una larga agonía, tal y como me expresó un electricista de Corbera: “La Terra Alta era un cementerio, pero ahora le han puesto las cruces”. En efecto, el desarrollo eólico contribuyó no sólo a desorganizar el tejido social, sino también a erosionar el sentimiento de autoestima entre la población local, dejando a muchos con la duda de que quizás la empresa tenía razón: quizás sus tierras, y con ellas ellos mismos, valían menos que los arrendamientos anuales; quizás eran un baldío.

4. DIGNIDAD Y BALDÍO

La erosión del sentimiento de autoestima es inseparable de la necesidad del promotor de superar las resistencias que se le oponían. Ello queda claro en las alegaciones que varios de los propietarios expropiados presentaron ante el juez y que quedan recogidas en las actas de expropiación. La siguiente cita, extraída de las alegaciones presentadas en 2010

por Ferran, un carpintero y mediano propietario agrícola de La Fatarella, da cuenta del tono de estos documentos:

“Hay que valorar la zona afectada no solamente como metros cuadrados, sino como una tierra que se ha ido construyendo y modelando a lo largo de los años por muchas generaciones, y no tiene precio su valía inmateral y moral. (...) Nos han humillado diciendo que nos hacían un favor pagando por unos terrenos que no valen nada. Olvidando que nuestra tierra no son solo metros cuadrados. Olvidando que es una tierra hecha a golpe de sangre. (...) Hay que respetar la dignidad de las personas”.

Esta cita deja a las claras que la resistencia contra el desarrollo eólico no es sino una lucha contra la devaluación económica y la desvalorización moral. Para desmenuzar esta idea me centraré en dos de los aspectos sugeridos en la misma: la demanda de dignidad y las concepciones divergentes de lo que constituye un baldío.

La demanda de dignidad de Ferran hace referencia a la sensación de humillación producida por las negociaciones, y muy en particular por las expropiaciones. Pero debe situarse en un contexto histórico y social más amplio. Desde los años setenta, los catalanes del sur se han opuesto a los intentos por periferalizar la región y a cada nuevo proyecto energético con una demanda de dignidad en la que podemos apreciar dos momentos distintos (Franquesa, 2016). El primero es la indignación, la reacción fogosa del que se niega a aceptar pasivamente cualquier intento por rebajar su dignidad. Es lo contrario de la resignación y la deferencia, constituyendo así un primer momento en la defensa de la propia autoestima. El segundo momento se articula como una afirmación de la dignidad, entendida como valía: afirma el valor de la Cataluña Sur, de sus habitantes y de sus posesiones, tal y como hace Ferran al subrayar el valor acumulado de la tierra. Ello pone de manifiesto que la demanda de dignidad está íntimamente conectada con la lucha diaria para tirar adelante, ya que es un intento para preservar la reproducción de los modos de vida locales y para activar y proyectar hacia el futuro las condiciones que hacen posible que las gentes se ganen la vida. La demanda de dignidad debe pues ser vista como el elemento central de un *marco teórico local* orientado a explicar y combatir aquellas relaciones de valor que sustentan una estructura político-económica que convierte a los habitantes de la región (sus posesiones, su sentimiento de pertenencia, sus prácticas económicas) en baldíos, es decir, en aquello que la ley capitalista del valor tiene que devaluar, abaratar, para extraer valor de cambio.

Comprenderemos mejor esta idea si contrastamos la manera como compañías eólicas y población local definen lo que es un baldío. Si como he mostrado las primeras consideran que aquello que convierte a la tierra en baldío es precisamente su conexión con las prácticas de sus habitantes, localmente esta lógica se invierte: sólo aquella tierra que se ha dejado de cultivar, abandonada, es concebida como un baldío. Sin cuidado, su orden desaparece, las malas hierbas la conquistan y deviene yerma. En cambio, la tierra cultivada siempre es vista como productora y reproductora de vidas.

No cabe duda de que la situación económica de la agricultura local es complicada, pero debemos ir con cuidado de no exagerar, pues la tierra sigue siendo un elemento crucial a la hora de estructurar estrategias reproductivas. Incluso cuando funciona como mero ingreso complementario, la tierra agrícola ofrece cierto margen de autonomía además de jugar un papel clave en la redistribución local de la riqueza en la Cataluña Sur. En cada pueblo hay un cierto número de gentes y familias que no trabajan su tierra: personas retiradas o discapacitadas, familias con buenos sueldos que no tienen tiempo ni quizás ganas de cosechar ellas mismas, etc. En su mayoría, estas personas contratan otros habitantes de su pueblo para hacer dicho trabajo, una decisión que a menudo se justifica con sanciones morales del estilo “Lo hago por respeto a mis mayores, para que no se revuelvan en la tumba”. Así, mientras aquellos que descuidan su tierra son objeto recurrente de crítica en los bares, los que la tienen en buen estado – “peinada” es la expresión local – son alabados. La tierra también sirve para articular intercambios de dones (vino, aceite, avellanas, cerezas) con familiares, compañeros de trabajo y antiguos habitantes que vienen de visita, sirviendo así para mantener vínculos de gran importancia emocional y económica con la población urbanizada.

La demanda de dignidad del payés de la Cataluña Sur es parte de una lucha para establecer un cierto orden conducente a la reproducción de la sociedad local frente a una serie de fuerzas que introducen desorden, que abaratan la región y la construyen como un baldío. La tierra cultivada siempre es productiva y valiosa, ya que contribuye a la reproducción social. Pero para que esto suceda es necesario que la tierra sea “conservada”, es decir, mantenida en producción a fin de que su valor se preserve, sus beneficios fluyan y sus posibilidades futuras sean retenidas. La tierra que no se cultiva, por el contrario, escapa de tales ciclos reproductivos.

Pero – y esto es clave – conservar la tierra implica conservar también lo que Gavin Smith (2016) llama “subjetividad resistente”, debiéndose entender los llamados a la dignidad como íntimamente conectados a los esfuerzos por reproducir esta subjetividad. Para la mayor parte de habitantes de La Fatarella, tener cuidado de la tierra – e incluso permanecer en ella – es tanto una forma de obtener ingresos como una forma de resistencia. El modo de vida local se constituye a través de esta resistencia y es subjetivamente comprendido como tal. Reproducir la sociedad local (sus unidades domésticas, sus miembros, sus relaciones), conservar la tierra y mantener esta subjetividad son tres patas de un mismo modo de vida. La alternativa sólo podría ser la resignación, la obediencia. Indignarse significa no aceptar que la compañía eléctrica es dueña, no depender de ella, no participar de su orden moral.

5. SOBRE EL VALOR, EL ABARATAMIENTO Y LA VALÍA

Unos pocos años después de que Obrisa vendiera los parques, Eva entró a trabajar en la división de energías renovables de una multinacional eléctrica española. Ya en su nuevo

cargo, le pregunté qué opinaba de la venta. Me dijo que el precio había sido muy elevado y que podía parecer sorprendente, pero que había que tener en cuenta que a la empresa compradora sólo le quedaba por hacer la parte fácil del proceso: “Construir es un accidente. Lo importante es toda la promoción, todo el trabajo este [previo]. Y después, construir es un año y después la explotación”. Eva me explicó que la parte difícil del desarrollo eólico es conseguir acceso a licencias y sobre todo a tierras, y que ello es así porque cada proyecto de parque tiene que sobreponerse a todo tipo de resistencias y oposición locales.

Eva caracteriza la oposición local que ella ayudó a derrotar como derivada, por un lado, de la acción y la propaganda, a su juicio engañosa, de las plataformas y, por el otro, de una población rural sobre la que proyectó estereotipos recurrentes: es ignorante – y por lo tanto fácil de manipular por parte de las plataformas – además de pobre y cerrada – y por lo tanto con tendencia a sentir envidia de aquellos a quienes sonríe la fortuna, especialmente si son sus vecinos. Pero esta argumentación tiene los pies de barro ya que, como Eudald razonaba en la introducción, las comarcas rurales más ricas y mejor conectadas ofrecen una resistencia aún mayor a los proyectos eólicos porque, como me dijo Eva, sus habitantes “tienen dinero y ... pueden permitirse el lujo de despreciarte”.

Este artículo se ha esforzado por descifrar la compleja relación dialéctica que el desarrollo eólico mantiene con los procesos de devaluación en aquellos lugares donde este desarrollo ha tomado un carácter extractivista. Como Eva nos acaba de decir, en el Estado español el negocio eólico prospera en zonas rurales, periféricas y empobrecidas que sólo pueden ofrecer una resistencia débil. Allí es fácil convencer a la población de que, en vez de negociar por su participación en el negocio eólico que se desarrolla en sus pueblos y tierras, debería comprender los generadores como un favor que se les concede o que les ha tocado. Pero los promotores no se limitan a *encontrar* estas áreas de poco valor, sino que necesitan *construirlas* material y discursivamente como tales. Lo hemos visto a lo largo del artículo: con el estudio de impacto económico, con los procesos de expropiación, con las artimañas negociadoras de la compañía. Tal proceso de abaratamiento justifica la intervención de los promotores a la vez que erosiona el control de la población local sobre su entorno físico y social y, en última instancia, sobre sus propias mentes, su propia autoestima y su propia valía. Pero, de forma dialéctica, la necesidad del promotor de construir la zona como un baldío alimenta nuevas formas de resistencia. Como hemos visto en el caso de La Fatarella, la oposición al desarrollo eólico emerge de la necesidad percibida de defender el respeto hacia uno mismo y sus vecinos, de controlar el propio entorno, de afirmar el valor del paisaje agrícola, íntimamente conectado a formas de subjetividad resistente que son esenciales para la reproducción social.

BIBLIOGRAFÍA

Argenti, Nicolás y Daniel Knight (2015) “Sun, wind, and the rebirth of extractive economies: Renewable energy investment and metanarratives of crisis in Greece”. *Journal of the Royal Anthropological Institute* 21(4), pp. 781-802.

Ariza-Montobbio, Pere (2013) *Large-scale renewable energy? A transdisciplinary view on conflicts and trade-offs in the implementation of renewable energy*. Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona.

Ávila-Calero Sofia (2017) “Contesting energy transitions: Wind power and conflicts in the Isthmus of Tehuantepec”. *Journal of Political Ecology* 24, pp. 992-1012.

Barcia Magaz, JV y Cote Romero (eds.) (2014) *Alta tensión. Por un nuevo modelo energético sostenible, democrático y ciudadano*. Barcelona: Icaria.

Boyer, Dominic y Cymene Howe (2019) *Wind and power in the Anthropocene*. Durham: Duke University Press.

Carpintero, Óscar (dir) (2015) *El metabolismo económico regional español*. Madrid: FUHEM Ecosocial.

Dunlap, Alexander (2019) *Renewing destruction: Wind energy development, conflict and resistance in a Latin American context*. Londres: Rowman & Littlefield.

Escobar, Arturo (2005) “Una ecología de la diferencia: igualdad y conflicto en un mundo glocalizado”. En *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Bogotá: Instituto Colombiano de Antropología e Historia, pp. 123-144.

Fernández, Joaquín (1999) *El ecologismo español*. Madrid: Alianza.

Franquesa, Jaume (2016) “Dignity and indignation: Bridging morality and political economy in contemporary Spain”. *Dialectical Anthropology* 40(2), pp. 69-86.

_____ (2018) *Power struggles: Dignity, value, and the renewable energy frontier in Spain*. Bloomington: Indiana University Press.

_____ (2019a) “Resources: Nature, value and time”. En James Carrier (ed.) *A research agenda for economic anthropology*. Cheltenham: Edward Elgar, pp. 74-89.

_____ (2019b) “The vanishing exception: Republican and reactionary specters of populism in rural Spain”. *Journal of Peasant Studies* 46(3), pp. 537-560.

Garcia, Xavier (1997) *Catalunya també té sud*. Barcelona: Flor del Vent.

Gidwani, Vinay (1992) “‘Waste’ and the permanent settlement in Bengal”. *Economic and Political Weekly* 27(4), pp. 39-46.

_____ (2012) “Waste/Value”. En Trevor Barnes et al. (eds.) *The Wiley-Blackwell companion to economic geography*. Maldon: Wiley-Blackwell, pp. 275-288.

Hvelplund, Frede (2014) “Black or green wind power”. En Preben Maegaard et al. (eds) *Wind power for the world: International reviews and developments*. Singapur: Pan Stanford Publishing, pp. 79-90.

Márquez Porras, Raúl (2019) “La fiebre de las algas. Forma y dinámicas del extractivismo en la costa chilena”. *Revista Andaluza de Antropología* 17, pp. 52-71.

Moore, Jason (2017) “The Capitalocene, Part I: On the nature and origins of our ecological crisis”. *Journal of Peasant Studies* 44(3), pp. 594-630.

Nadaï, Alain y Dan van der Horst (2010) “Wind Power Planning, Landscapes and Publics”. *Land Use Policy* 27(2), pp. 181-184.

Oceransky, Sergio (2010) “Fighting the enclosure of wind: Indigenous resistance to the privatization of the wind resource in Southern Mexico”. En Kolya Abramsky (ed.) *Sparking a worldwide energy revolution*. Londres: AK Press, pp 505-522.

Saladié, Sergi (2018) *Conflicte entre el paisatge i l'energia eòlica: El cas de les comarques meridionals de Catalunya*. Lleida: Pagès.

Scott, James (1985) *Weapons of the week: Everyday forms of peasant resistance*. New Haven: Yale University Press.

Siamanta, Zoi y Alexander Dunlap (2019) “Accumulation by wind energy’: Wind energy development as a capitalist trojan horse in Crete, Greece and Oaxaca, Mexico”. *ACME* 18(4), pp. 925-955.

Smith, Gavin (2016) “Against social democratic angst about revolution”. *Dialectical Anthropology* 40 (3), pp. 221-239.

Szarka, Joseph (2007) *Wind power in Europe: Politics, business and society*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Tomàs, Manel (2002) “Prefaci”. En Josep Pont (dir) *La lluita per l'Ebre: El moviment social contra el Pla hidrològic nacional*. Barcelona: Mediterrània, pp. 7-10.

Tsing, Anna (2015) *The mushroom at the end of the world: On the possibility of life in capitalist ruins*. Princeton: Princeton University Press.

Zografos, Christos y Joan Martínez-Alier (2009) “The politics of landscape value: A case study of wind farm conflict in rural Catalonia”. *Environment and Planning A* 41, 1726-44.

<https://dx.doi.org/10.12795/RAA.2019.18.06>

ECOLOGISMO Y CONFLICTO AMBIENTAL EN EL PARQUE NATURAL “LOS ALCORNOCALES”. (ANDALUCÍA-ESPAÑA): CRECENTISMO VERSUS ECOLOGISMO

ENVIRONMENTALISM AND ECOLOGICAL CONFLICT IN THE NATURAL PARK 'LOS ALCORNOCALES' (ANDALUSIA-SPAIN): CRECENTISM VERSUS ENVIRONMENTALISM.

Agustín Coca Pérez

Universidad Pablo Olavide

Félix Talego Vázquez

Universidad de Sevilla

Ángel del Río Sánchez

Universidad Pablo de Olavide

Resumen

En las páginas que siguen se define la participación e influencia de las entidades ecologistas en los distintos conflictos ambientales existentes, en un espacio natural protegido del sur de la península ibérica. Se analizan sus trayectorias y posicionamientos reflexionándose sobre la significación y controversias que contiene la propuesta política de las entidades ecologistas en el contexto actual de desarrollo “crecentista”. Finalmente nos detenemos en el conflicto ambiental que está teniendo lugar con respecto a la deforestación del Parque Natural Los Alcornocales, y reflexionamos sobre la confluencia existente entre el movimiento ecologista y determinados colectivos locales.

Palabras claves: conflictos ambientales, ecologismo, espacios naturales protegidos, crecentismo, Andalucía.

Abstract

The following pages define the participation and influence of environmental entities in the different environmental conflicts in a protected natural area in the south of the Iberian Peninsula. Their trajectories and positions are analyzed reflecting on the significance and controversies contained in the political proposal of environmental organizations in the current context of “growthism” development.

Keywords: environmental conflicts, environmentalism, protected natural area, “growth” development, Andalusia.

1. INTRODUCCIÓN

La declaración legal de “espacios naturales protegidos” en el estado español se acelera en el último cuarto de siglo XX, cuando se promulgan leyes y normativas basadas en lógicas que seleccionan territorios y bienes concretos sobre los que se determinan nuevas formas de gestión que justifiquen su conservación/protección (Santamarina, 2015). La patrimonialización de estos espacios supone cambios en su organización y en los usos del territorio y condiciona los significados que las sociedades les atribuyen (Ariño, 2004; Vaccaro, 2008; Valcuende, 2011). Las páginas que siguen se centran en analizar la participación y el aporte de los colectivos ecologistas en este proceso patrimonializador. Se atiende a la significación que adquiere el relato de las entidades ecologistas y la confrontación que provoca en contextos donde se imponen las políticas de protección natural. Desde el estudio de los conflictos ambientales más destacados de las últimas décadas en el Parque Natural Los Alcornocales (PNA) (Andalucía, España) se analizan las prácticas y posicionamientos de las entidades ecologistas involucradas, reflexionándose sobre los planteamientos políticos e ideológicos que le distinguen con respecto al resto de actores sociales con los que, en la actualidad, comparten frentes comunes. Para ello, se ha articulado el texto del siguiente modo:

- En primer lugar, se alude a algunas cuestiones teóricas y metodológicas. En concreto se analiza la significación de los procesos de patrimonialización natural y los contenidos de fondo que frente al “crecentismo” articula teóricamente la propuesta ecologista. También se hace referencia a otras cuestiones metodológicas e instrumentales precisas para conocer cómo se ha efectuado la investigación que sustenta este texto.
- A continuación, se contextualizan y caracterizan, tanto el Parque Natural Los Alcornocales (PNA)¹, como al diverso asociacionismo de carácter ecologista. Se trata de describir el territorio, apuntando aquellos factores que expliquen los valores que se pretenden proteger, así como las características y peculiaridades (origen,

1. El Parque Natural de los Alcornocales se declara la Ley 2/1989, de 18 de julio, por la que se aprueba el Inventario de Espacios Naturales Protegidos de Andalucía. Sus 173.648 hectáreas forman parte de los términos municipales de Alcalá de los Gazules, Algar, Algeciras, Arcos de la Frontera, Benalup-Casas Viejas, Benaocaz, Castellar de la Frontera, El Bosque, Jerez de la Frontera, Jimena de la Frontera, Los Barrios, Medina Sidonia, Prado del Rey, San José del Valle, San Roque, Tarifa y Ubrique, de la provincia de Cádiz, y Cortes de la Frontera, de la provincia de Málaga. Forma parte desde 2006 de la Reserva de la Biosfera Intercontinental del Mediterráneo Andalucía (España)-Marrueco, declarada por la UNESCO.

composición, orientación ideológica, etc.) de estas entidades que se expresan en este espacio natural protegido.

- La parte central del artículo lo constituye la descripción de los más importantes conflictos ambientales planteados en el PNA y el posicionamiento que han tomado los grupos ecologistas. Se han ordenado según el tipo de amenaza a la integridad de los bienes ambientales que estos identifican: a) obras hidráulicas para modificar o trasvasar las aguas de su cauce natural; b) infraestructuras energéticas y militares, por su afectación a las masas boscosas y fauna, en especial a algunos elementos a los que atribuyen valor estratégico para la biodiversidad. En el caso de las obras militares, la oposición de estas entidades se nutre además de sus postulados pacifistas; c) contra las grandes infraestructuras viarias (autopistas, autovías) y por la recuperación de los caminos de herradura y vías pecuarias, por razones similares a las apuntadas antes; d) contra los desarrollos urbanísticos, en especial si conllevan afectación de paisajes y requieren de consumos de energía y bienes medioambientales, como es el caso de las promociones turísticas convencionales; e) El movimiento por la defensa del alcornoque y contra la seca.
- Finalizamos reflexionando sobre las controversias sostenidas entre los ecologistas y otros sectores, por mantener muy diferentes propuestas políticas.

2. ASPECTOS TEÓRICOS Y METODOLÓGICOS

El patrimonio no es sólo una figura legal sino la proyección de valores que ejercitan determinados sectores sobre bienes que significan para ellos representando simbólicamente a determinados colectivos “en la medida en que pretende representar una identidad, constituye un campo de confrontación simbólica inevitable” (Prats, 1997: 2238). Los temas y objetos del patrimonio son referentes que compendian la realidad de comunidades y que informan de las cualidades y perfiles de las mismas. De hecho, lo patrimonial “no consiste en ningún rasgo o propiedad intrínseca de los objetos, sino en una atribución que efectúan los sujetos” (Ariño, 2004: 60). Las instituciones se yerguen en representantes de la sociedad proponiendo bienes y territorios como proyección simbólica de sus valores sacros y con ello se sancionan discursos sobre elementos que tienen que ver con sus formas de entender el mundo (Durkheim, 1986; Moreno, 2003; Rappaport, 2001).

Tratar sobre la significación de los bienes que se patrimonializan a través de las legislaciones ambientales, y más concretamente con respecto a los espacios naturales protegidos lleva, de forma inevitable, a la pugna por definir proyectos políticos diferentes en los territorios concernidos. Tal es la esencia de los conflictos ambientales, que no son sino la confrontación sobre distintas concepciones del mundo, basadas en el uso, valoración e interpretación de bienes concretos (Martínez-Alier, 2003).

Este tipo de conflictos tienen en el ámbito occidental contemporáneo, y desde la propuesta ecologista, un enorme potencial impugnador (Castells, 1998; Tarrow, 1997). En lo referente a los movimientos conservacionista y ecologista vienen a proponer una resignificación profunda de qué es recurso y qué patrimonio. Más concretamente, fundan su sentido en considerar patrimonio muchos de los bienes del entorno natural que determinadas instituciones legitimadoras definen como recursos para el crecimiento.

La creencia en el crecimiento ilimitado, es una idea lineal, base fundacional de la modernidad occidental, que propone que todas las culturas se orientan, se mueven, ineluctablemente, para conseguir su felicidad por ese único camino de la producción sin fin. Esta idea es compartida no sólo por los presupuestos liberales y capitalistas sino también por buena parte de los planteamientos teóricos marxistas (Latouche, 2008; Taibo, 2009). Desde estas posiciones hegemónicas, la humanidad tiene la virtud de generar la riqueza existente en el mundo a través de los procesos productivos. La fe en el logocentrismo científico convence a las mayorías de la capacidad de generar más riqueza; de un aumento progresivo de la productividad, que en el colmo del antropocentrismo coloca a la humanidad como el artífice de la creación (Arendt, 1996).

La apuesta del ecologismo, esencialmente, se resume en su oposición a esta convicción y rechaza frontalmente la idea de que el sentido de la humanidad y de cada ser humano es el de contribuir a ese proceso de generación de riqueza. Concibe la comunidad humana parte central pero simbióticamente enlazada, de una comunidad más amplia, que incluye suelos, aguas, plantas y animales, ya que parte de que la humanidad no crea, sino que, en todo caso, elabora y transforma la riqueza generada por los procesos geológicos y orgánicos de la vida; que en lo esencial la riqueza está dada y que el sentido de la humanidad no es acabar un proceso supuestamente inacabado, sino cuidar y administrar esos bienes (Leopold, 2017). Lo que supone que todo lo vivo, en su singularidad y en su trabazón comunitaria, es un fin en sí mismo y no un medio o recurso para otro fin. Un supuesto que agranda los límites de la comunidad al conjunto de la biosfera, lo que conlleva considerar sujetos de derecho a todas las formas de vida. Propositiones que inevitablemente se confrontan al discurso hegemónico de la modernidad que se erige como la religión de la máquina y el evangelio del trabajo o contra aquellos presupuestos que provoca la inmolación de la naturaleza a la tecnología (Mumford, 1971). Los planteamientos de las entidades ecologistas quedan definidos como la preocupación por los medios que sustentan la vida y la civilización (Gorz, 2007; Boff, 1997).

La defensa de estos postulados implica cuestionar los principios sobre los que se basa el pensamiento hegemónico crecientista, constituyendo sus demandas más una lucha por el régimen que una lucha dentro del régimen (Duverger, 1973). Esta idea categórica les diferencia nítidamente del resto de actores concernidos en estos conflictos, incluso contrastiva y frontalmente. Es por lo que Fernández Buey y Riechmann (1994) afirman

que “solo el ecologismo representa una línea fundamental de conflicto totalmente nueva, que puede a su vez integrar las demás” (Fernández Buey y Riechmann, 1994: 102).

En las páginas que siguen se ejemplifica y reflexiona sobre cómo se desarrollan estos conflictos en el PNA. Se analiza en qué consiste la discusión y a través de qué reivindicaciones se lleva a cabo. Se estudian los apoyos, logros y reveses, alianzas y oposiciones en la pugna por plantear otra manera de entender la relación con el mundo, en los principales conflictos ambientales habidos en el PNA en las últimas décadas.

En la actualidad hay una alianza estratégica del movimiento ecologista con determinados sectores agrarios locales, relacionados con actividades especialistas forestales que combaten el proceso deforestador al que está sometido el alcornoque gaditano malagueño. Un ejemplo que nos servirá para situar los discursos del movimiento ecologista y la convergencia con otros sectores, en un conflicto ambiental que al igual que en otras partes del mundo, marida estrategias y mestiza posicionamientos diferentes, a la hora de articular una respuesta en un momento donde lo que se avecina es la desaparición del propio socioecosistema.

Las fuentes y herramientas utilizadas para llevar a cabo el estudio que soporta los resultados que se plantean han sido de distinto tipo. Por un lado, se han analizado las distintas fuentes documentales tanto pertenecientes a las organizaciones ecologistas, como a la bibliografía referencial. Fundamental ha sido el análisis de la hemeroteca y de los principales periódicos de ámbito provincial y regional, así como de revistas periódicas de las organizaciones ecologistas, para ubicar temporal y contextualmente los hechos que se señalan. El periodo analizado arranca a mediados de los años ochenta, en los prolegómenos de la creación del PNA hasta la actualidad. Por otra parte, se ha recurrido a la entrevista de informantes cualificados sobre todo a líderes ecologistas locales, representantes de movimientos asociativos o de la administración, etc. involucrados en los hechos que se narran para, desde ahí, indagar sobre sus valoraciones y percepciones. En total se han realizado 11 entrevistas semi abiertas, manteniendo distintas reuniones en grupo, en las que se han discutido los sentidos y significados de la propia concepción que mantienen las organizaciones ecologistas en el sur de Andalucía. Pasemos a continuación al contexto territorial y a las razones que nos hizo elegir este espacio natural protegido así como y a la caracterización de estas entidades en el PNA.

3. EL PARQUE NATURAL LOS ALCORNOCALES

El PNA se compone principalmente de una de las masas arbóreas de alcornoques más extensas del mundo. Unos árboles que se combinan con quejigales y acebuchales, principalmente, un sotobosque de brezos, madroños, lentiscos, labiérnagos, aulagas y helechales, junto a especies exclusivas como el escobón, avellanillo, hojaranzo o roblella que conviven con elementos relictos de laurisilva terciaria que se mantienen

en los conocidos como “canutos” o cauces estrechos de ríos que le dan refugio. Su riqueza ornitológica es excepcional, al ubicarse como lugar de paso para las aves que cruzan el Estrecho de Gibraltar y se dirigen a estiar y/o hibernar al norte de Europa o África. Carnívoros, mustélidos o grandes mamíferos pueblan también la espesura de estos montes. (Decreto 87/2004).

Se trata de grandes extensiones o fincas privadas dedicadas a la explotación ganadera y forestal (Roux, 2014), si bien, hay bienes de propios (tierras de titularidad municipal) y fincas públicas (propiedad del estado central y de la administración autonómica) que ocupan casi el treinta por ciento del espacio protegido. La aparición del aprovechamiento intensivo del corcho en el siglo XIX supuso, no solo la transformación de los modos de gestión de estos sistemas agrarios (De Benito, 1995; Medir, 1953) sino la extensión del alcornoque —*quercus suber*— que le da nombre a este espacio, al entenderse estas sierras como lugares propicios para su cultivo (Zapata, 1986). Hasta mediados del siglo XX, los usos agrícolas, ganaderos (bovino, porcino, caprino, ovino...) y forestales (carbón, maderas, plantas medicinales...) se complementaban con el uso corchero en un contexto social y económico determinado por el latifundismo (Bernal, 1988; Roux, 2014). Pero a partir de entonces, muchos de estas prácticas se abandonan y se producen drásticos cambios en la gestión territorio desapareciendo las prácticas agrícolas y ganaderas casi por completo, especializándose en la cacería.

Las consecuencias del ingreso del estado español en la Comunidad Económica Europea (1986) y las reformas sucesivas de las políticas agrarias comunitarias han abundado en la tendencia despobladora de las áreas rurales, especialmente en las sierras, y han coincidido con la nueva función asignada a las áreas rurales como “reserva natural” o “espacios protegidos”. (Viladomiu, 1994; Albuquerque, 2002). En la actualidad, la actividad del descorche en verano se complementa con la realización de actividades autónomas y forestales por gran parte del colectivo de los jornaleros forestales existentes en el PNA, que se dedican a la recogida de piñas, leñas, currucas, cepas de brezos, tarama de brezo complementando sus economías domésticas en los meses que van desde septiembre a junio².

En la segunda mitad de los años ochenta, las autoridades convocaron a los distintos actores concernidos para que se pronunciaran sobre la delimitación del Parque, entre

2. Somos de la hipótesis que la existencia del *quercus suber*, como la especie principal que mantuvo a las cabañas porcinas hasta los años sesenta, implicó el desarrollo de técnicas corcheras que tuvieran como objetivo cuidar en extremo y mimar a un árbol del que dependía, no sólo la extracción del corcho cada nueve años, sino la principal fuente de alimentación para la cabaña porcina de las que se nutrían las poblaciones de estos contornos. La dependencia de la montanera a este árbol hizo afinar su cuidado a través del desarrollo de una mayor cualificación en las prácticas corcheras (Coca, 2019)

ellas las entidades conservacionistas y ecologistas. Se pretendía lograr un consenso básico entre las partes para definir principalmente la delimitación del territorio a proteger (Fernández, 2005). Uno de sus representantes nos cuenta que:

“Me dicen que se va a declarar un espacio protegido por esta zona, en Medina y Alcalá, pero esta gente [administración ambiental] no tiene ni idea, y quieren hablar conmigo. Me dicen: A ver qué te parece...y nos puedes hacer algún tipo de estudios, de propuesta de lo que serían los límites de este parque. Y me pongo a trabajar sobre el Parque Natural de la Sierra del Aljibe y con ese nombre (...) Y yo ya decía que habría que incluir otras como la Sierra Momia, Sierra Blanquilla, y se le añadiría todo lo que es la parte de lo que hoy es Benalup (...)”. Mariano Maeztu. Medina Sidonia, 2012.

La implicación de las entidades ecologistas en la definición de los límites del Parque se explica por la trayectoria y el protagonismo de las mismas en este contexto territorial. Los años setenta y la primera mitad de los años ochenta vieron el nacimiento y las primeras acciones reivindicativas y de denuncia de distintas entidades, con acento conservacionista unas, ambientalista, ecologista o ecopacifista otras. La mayoría de ámbito local o, como mucho, comarcal (Colón, 1987). En los años noventa la generalidad de estas asociaciones surgidas dentro o en los alrededores del PNA, se habían integrado ya en la Asociación Gaditana para la Defensa de la Naturaleza (AGADEN) y en la Asociación Ecologista de Defensa de la Naturaleza (AEDENAT) y la Confederación Ecologista Pacifista Andaluza (CEPA) que se fusionarían a su vez en 1998. Estaban motivadas por el afán de salvar los espacios verdes de la amenaza de destrucción que suponía el desarrollo capitalista, el industrialismo y el urbanismo metastásico. Valga como ejemplo los motivos que los miembros de AGADEN esgrimen como razones de su nacimiento y existencia:

“AGADEN surgió, hace más de 20 años (1976), como respuesta a la situación por la que estaba atravesando la Naturaleza en nuestra provincia: desaparición de parte de nuestra flora y fauna, deforestaciones, contaminación, desecaciones, especulación urbanística, etc. en definitiva, la pérdida del equilibrio ecológico que pone en peligro la supervivencia de nuestro entorno natural y consecuentemente la degradación de la calidad de vida del hombre como especie...” (Wiser.Directory, 2007).

AGADEN está organizada por secciones territoriales: AGADEN–Bahía (Cádiz), AGADEN–Campo de Gibraltar (Algeciras), AGADEN–La Janda (Benalup) AGADEN–Sierra (Ubrique). Cada sección integra además a otras sedes (Jimena de la Frontera, Prado del Rey, Tarifa y Puerto Real). De otro lado, Ecologistas en Acción, confederación estatal de más de 300 grupos ecologistas que surge en 1998. Nace en los noventa e integra a multitud de grupos locales que ya se habían unido en 1986 en torno a la Federación Ecologista Pacifista Gaditana (FEPG) integrada a su vez en la CEPA y a nivel estatal en la Coordinadora de Organizaciones de Defensa Ambiental (CODA) o en la Asociación Ecologista de Defensa de la Naturaleza (AEDENAT). Del PNA pertenecen a esta

asociación el Grupo Ecologista Alcaláino (Ecologistas en Acción Alcalá), la Asociación Asidonense de Amigos de la Naturaleza (Ecologistas en Acción Medina Sidonia–Amigos de la Naturaleza), Ecologistas en Acción Jerez; Verdemar (Ecologistas en Acción San Roque–Verdemar); Ecologistas en Acción–Asociación de Amigos de la Laguna de la Janda, Grupo Ornitológico del Estrecho (GOES) y Colectivo Ornitológico Cigüeña Negra. Tanto AGADEN como Ecologistas en Acción se definen dentro del ecologismo social, desarrollando su activismo a través de campañas de sensibilización, denuncias y actuaciones legales y planteando alternativas para no degradar el medio ambiente (Wiser. Directory, 2007).

Como nos comentan las personas entrevistadas, tanto en Ecologistas como en AGADEN, el número de activistas siempre fue desde sus orígenes bastante reducido, e incluso en retroceso en los últimos años, con dificultades de renovación o relevo, de manera que, como nos reconocían, vienen teniendo dificultades para mantener las campañas, atender la multitud de amenazas a la integridad de los bienes medioambientales o, incluso, la continuidad de algunas de las sedes. Son, en su gran mayoría, personas que se iniciaron en el activismo en los años setenta y ochenta, en las movilizaciones por el Referéndum de salida del estado español de la Organización del Tratado del Atlántico Norte (OTAN) en 1986, y contra la presencia de las bases norteamericanas de Rota y Morón, y con un predominio de varones (Río, 2012). Los conflictos ambientales han sido ocasión para algunas nuevas incorporaciones, aunque sin llegar a cubrir las necesidades del movimiento. Son en su mayor parte profesionales del sector servicios, pertenecientes a las nuevas clases medias, asalariados dependientes del Estado que, por tanto, no dependen para su sustento de fuentes locales de empleo o renta y quedan relativamente a salvo de tramas clientelares y de poderes locales. A menudo se desempeñan en el sector de la enseñanza y poseen un buen nivel de formación en el acervo de saberes científicos y humanísticos. Encarnan la representación de unas entidades ecologistas que han mantenido una incansable beligerancia por la defensa de bienes desde los parámetros ideológicos ecologistas.

4. CONFLICTOS AMBIENTALES EN EL PNA

Desde la creación del PNA el movimiento ecologista andaluz ha planteado distintas reivindicaciones que han motivado la respuesta de distintos sectores sociales, a favor de sus posiciones unas veces, en contra otras. Son las expresiones del conflicto ambiental que las entidades ecologistas mantienen vivo y que tiene siempre, necesariamente, una dimensión social (Fontaine, 2004; Walter, 2009). Referimos a continuación aquellos que han provocado mayor confrontación y han tenido mayor relevancia pública y mediática. En todos ellos se analiza el juego de alianzas surgido y las líneas de discrepancia.

4.1 La lucha por el agua

Una de las preocupaciones permanentes del ecologismo andaluz se centra en la

conservación de los ríos y humedales. Su oposición a los vertidos incontrolados y a las diversas regulaciones hídricas (embalses, trasvases, conducciones, etc.) suele concitar el apoyo de sectores locales afines. Sobre todo, de aquellos sectores agrarios dependientes de los “recursos” hídricos. Pero el agua condensa todo un mundo de necesidades y significaciones simbólicas que posiciona la acción del movimiento ecologista por su defensa y conservación (Fernández, 2005; Del Moral, Arrojo y Herrera, 2015).

La década de los ochenta asiste a la convergencia del movimiento ecologista gaditano en torno a la defensa del río Guadalete. Diversos activistas de las localidades ribereñas se vinculan en torno al movimiento ecologista, que exige el saneamiento y el cese de los vertidos incontrolados al río, consiguiéndose en 1986 que la administración ambiental se comprometiera a elaborar el Plan de Recuperación del río Guadalete. Es el resultado de un amplio acuerdo entre Ecologistas en Acción, la administración autonómica (Junta de Andalucía), los veinticuatro ayuntamientos de la cuenca y la Diputación provincial. Fue el primer plan de estas características desarrollado a nivel estatal. Cuenta con una Comisión de Seguimiento, creada en el Parlamento y compuesta por las distintas administraciones y las entidades sociales. Fue el fruto y la culminación de años de negociación entre las asociaciones ecologistas, la administración autonómica y la provincial (Fernández, 2005).

Este acuerdo entre las entidades ecologistas y las administraciones duró hasta dos años más tarde, cuando en 1988 se revelaron las tensiones existentes. El detonante fueron las posiciones mantenidas en la conocida como “Guerra del Agua”, un conflicto que mantienen los vecinos del pago de Puerto Llano en Tarifa y que contó con el apoyo de AGADEN y la FEPG. Los motivos: “la oposición por parte de los vecinos de la zona a una obra de canalización en la Garganta del Rayo, que pretendía abastecer de agua potable a las urbanizaciones turísticas de la costa de Tarifa” (Federación Ecologista Pacifista Gaditana, 1989:1). Los empresarios turísticos, las autoridades locales, de la Diputación Provincial y de la Junta (del mismo color político todas) estaban a favor de llevar a cabo las obras. Del otro lado, muchos vecinos, los pequeños propietarios, arrendatarios y molineros del Pago de Puerto Llano, con el apoyo de las organizaciones ecologistas, así como otras organizaciones sindicales y políticas, eran contrarios al proyecto. Del lado de los partidarios estuvo el Partido Socialista Obrero Español (PSOE). Izquierda Unida-Convocatoria por Andalucía (IU-CA) capitaneó la oposición, en entendimiento con las entidades ecologistas. Los actos de protesta fueron reiterados y muy concurridos, coincidiendo ecologistas, agricultores y vecinos que querían mantener la garganta sin intervenir. La Guardia Civil reprimió duramente algunas de las protestas, deteniendo a más de setenta y cinco vecinos y miembros de organizaciones ecologistas. Pese a todo, las autoridades se vieron obligadas a paralizar las obras. La prensa de la época así lo confirma: “numerosas fuerzas antidisturbios que llegaron en varios camiones y un helicóptero tomaron la pedanía de Puertollano impidiendo el paso a cuantas personas intentaban cruzar estos montes públicos” (Arenzana, 1988).

La ruptura de las buenas relaciones con la administración ambiental se evidenció con la retirada de la entonces presidenta de AGADEN del puesto de confianza que ejercía en la propia delegación de la Agencia del Medio Ambiente en Cádiz, que ocasionó a su vez el malestar entre distintas sensibilidades y personalidades del movimiento ecologista (FEPG, 1988). La defensa del agua por los grupos ecologistas y vecinos aparecía en las luchas unida a la defensa de un modo de vida considerado como “tradicional”, con valores afines a la conservación ambiental.

Ha habido después más conflictos con el agua como protagonista, siempre encabezados por entidades ecologistas, aunque concitando el apoyo de los sectores agrarios locales. Se ha tratado en todos los casos de reacciones a proyectos de desvío, canalización, embalse, demandados por empresarios de la construcción y turísticos, o de grandes infraestructuras promocionadas por la administración local, provincial, autonómica o estatal. Entre los más sonados hay que recordar la oposición mantenida para que no se realizara el trasvase Guadiaro–Majaceite (1989). Se dio en este caso un estrecho entendimiento de los ecologistas con los agricultores del valle del Guadiaro, creándose la Plataforma Anti-trasvase para coordinar las voces de denuncia del elevado impacto ambiental en ambas cuencas; o los efectos que sobre el paisaje tendrían las obras y el consecuente arboricidio, además de la pérdida de agua para los regantes del Guadiaro, poniendo en peligro la viabilidad de sus explotaciones (Fernández, 2005). Razones económicas y patrimonialistas, unen a los ecologistas con los horticultores. A pesar de distintas acampadas, manifestaciones y distintos contenciosos judiciales, las obras se realizan. Los regantes consintieron el proyecto de trasvase, que fue realidad el año 2000-2001. Las organizaciones ecologistas denunciaron que las juntas de regantes fueron engañadas y manipuladas y, de hecho, nunca se produjeron las compensaciones prometidas, que pasaban por facilitar inversiones para la modernización del regadío o llevar agua a sus parcelas desde otros lugares (AGADEN, 2009; Pérez Monguió, 2001, Tío Jimeno Digital, 2013).



Figura 1 – Cartel anunciador AGADEN para los premios ATILA-LAURISILVA

El movimiento ecologista se opone a la regulación de los cauces de los ríos por la agresión a sus ecosistemas. En estos años se posicionan contra cualquier regulación y hoy valoran como un triunfo, de AGADEN- Jimena de la Frontera, liderada por Kiko Rebolledo, haber conseguido mantener el cauce del río Hozgarganta libre de presas y canalizaciones (CODA, 1994). Otro ejemplo del celo mantenido por las entidades ecologistas contra las actuaciones que modifican los cursos de agua, es el ciclo de movilizaciones para proteger el paisaje de ribera del Arroyo de los Frailes en Castellar de la Frontera. La relación de agresiones al cauce y sus riberas que los ecologistas registran es reveladora, pues condensa los temas recurrentes de la protesta de estas entidades en el PNA: desde vertidos incontrolado de residuos y escombros, a la realización de zanjas, desde la ocupación ilegal de sus riberas por las poblaciones locales para huertos o cercados de animales a captaciones incontroladas de agua, corta o deterioro de árboles...

En los últimos años, las denuncias se orientan a frenar las consecuencias del desarrollo del Plan de Ordenación Territorial del Campo de Gibraltar (Decreto 370/2011), que prevé el recrecimiento de la presa de Guadarranque —que acabaría con los bosques de ribera aledaños al mismo— y la conexión de los pantanos de Charco Redondo y Guadarranque (A.R.,2012).

4.2 Contra las infraestructuras energéticas y militares

Además de la oposición a determinadas obras en el trazado del gaseoducto (1994) y su desdoble (Noticias, 2009), o la instalación de torretas de alta tensión, fue la conocida como “guerra del cable de Tarifa” (1996) la que vinculó más sólidamente a los ecologistas con otras entidades y colectivos de esa ciudad (Romaguera, 2001; Vallecillo, 1997). AGADEN inició la oposición al proyecto presentando alegaciones, uniéndose los partidos políticos en la oposición del gobierno municipal, asociaciones de vecinos, de empresarios locales y la cofradía de pescadores. Alertaban de los problemas medioambientales que produciría el paso de un cable de más de 400.000 W por territorio poblado y superficie protegida, así como las consecuencias del electromagnetismo sobre los recursos pesqueros y el paisaje. En estas reivindicaciones los ecologistas coincidían con las entidades vecinales, pero, además, los ecologistas sumaron a las protestas el temor de que la instalación del cable alentara el desarrollo de centrales nucleares en Marruecos. Rechazaban todas esas eventualidades y proponían otro modelo de desarrollo. Se articularon varias campañas de concienciación, y hubo decenas de detenciones, multas e incluso la muerte indirecta de un vecino por parada cardíaca, así como la pérdida de un ojo de otro (A.R., 2013).

La negociación por separado con los sectores afectados y, al igual que en el valle del Guadiaro, la compensación económica debilitó la unión y pronto quedaron defendiendo la causa, en soledad, los grupos ecologistas. El cable quedó instalado en 1997 con fuertes compensaciones económicas para la localidad (A.R., 2013). La protesta contra el cable

continuó tiempo después, pero minoritaria, sostenida solo por los ecologistas. El segundo cable pudo instalarse sin el rechazo del primero (Fernández, 2005:149-151).

La oposición a la instalación de la Central Térmica de Ciclo combinado de Arcos de la Frontera en el año 2003 supuso otro caso notable de enfrentamiento entre los promotores por un lado y diversos sectores sociales comarcales, de nuevo con especial protagonismo de las entidades ecologistas. El frente de oposición a la instalación industrial se nutrió con todos los partidos políticos excepto el Partido Popular (PP), entonces en el gobierno local y estatal. Además de las razones derivadas del excesivo consumo de agua que precisaría su refrigeración, consideraban que esta industria provocaría un enorme impacto ambiental en una zona situada entre dos parques naturales (Sierra de Grazalema y Alcornocales) y perjudicaría de manera grave el desarrollo de la agricultura ecológica y el turismo rural, que pretendía afianzarse como una fuente de riqueza de la Sierra de Cádiz, de la que Arcos es puerta natural (Pérez Monguión, 2001). Los ecologistas advertían además de que la emisión de partículas nocivas (Ecologistas en Acción, 2008), con nefastas consecuencias para la salud humana, así como por las consecuencias sobre el cercano Pinsapar en el Parque Natural Sierra de Grazalema.

Uno de los episodios más sonados fue la retención en Madrid de miembros de la plataforma contra la central, por parte de las fuerzas de seguridad, cuando repartían folletos informativos en las puertas de la Feria Internacional de Turismo (FITUR) en febrero de 2003. O la manifestación habida en abril de ese mismo año, donde más de diez mil personas se dieron cita en torno a las instalaciones de la Térmica (Oñate, 2003). Sin embargo, tras las elecciones municipales y la llegada del PSOE al ayuntamiento arcense, el gobierno autonómico cambia su parecer y apoya la construcción de la central, desactivándose progresivamente el frente opositor y quedando de nuevo las asociaciones ecologistas como las únicas voces en contra (Ecologistas en Acción, 2008).

Las entidades ecologistas han estado prácticamente solas, salvo el apoyo de contadas asociaciones patrimonialistas (Bergman, Carreras, Gomar, Lazarich y Ruiz, 2006), en su oposición, no tanto o no directamente contra los aerogeneradores, sino contra el modo como se han llevado a cabo las infraestructuras de acompañamiento (vías de acceso, conducciones de evacuación de energía, afectación de yacimientos arqueológicos). Por otra parte, se denuncia el riesgo de mortandad que generan estos molinos para las aves migratorias que cruzan el Estrecho. Entidades como el Colectivo Ornitológico Cigüeña Negra o AGADEN evidencian la falta de estudios competentes que presenten propuestas alternativas, mecánicas incluso, para evitar estas muertes (Carrete, Donázar, De la Riva y Sánchez-Zapata, 2009).

La oposición a las infraestructuras militares, muy relacionada con las posiciones ecopacifistas de estos grupos ecologistas y pacifistas, no pudo evitar la instalación del radar militar en el Pico de las Yeguas en la Sierra del Aljibe. A principios de los noventa,

el Grupo Ecologista Alcaláino denunció las intenciones del Ministerio de Defensa de instalar un radar militar en el emblemático pico de El Aljibe, la cima más elevada de todo el PNA. Más tarde se confirmó que el Escuadrón de Vigilancia Aérea número 11 (EVA11) pretendía instalarse en el cercano Pico de las Yeguas. Se crea la Plataforma Antirradar, que convoca a las distintas organizaciones ecologistas y que cuenta con el apoyo, en principio, del Ayuntamiento de Alcalá de los Gazules y de la Consejería de Medio Ambiente. Un apoyo puntual del que finalmente se desmarcan. Según una crónica de la época, supuso

“la más salvaje agresión que en la historia ha tenido el Parque Natural de los Alcornocales. Miles de alcornoques, quejigos, pinos y monte bajo han sido talados, miles de metros cúbicos de tierra han sido removidos para abrir una pista de más de doce metros de anchura. Excavadoras, “bulldozers” y camiones socavando las laderas de la Sierra y explanando un área equivalente a dos estadios de fútbol en la cima de la montaña es, hasta ahora, el terrible balance de la salvaje agresión perpetrada por el Ministerio de Defensa contra el Parque Natural de los Alcornocales...” (Rodríguez, Souto, Figueroa y Jiménez, 1995).

En septiembre de 1993 hubo una manifestación al Pico de las Yeguas de un nutrido grupo de ecologistas, sin embargo, la retirada del apoyo de la administración andaluza y las medidas de presión del consistorio local, hizo que se debilitara la protesta (Rodríguez et al, 1995). La cercanía del canuto El Montero y la presencia de laurisilvas se esgrimieron por los ecologistas como argumento principal contra la instalación del ingenio militar.



Figura 2 – Radar No en el P.N “Los Alcornocales”

4.3 Contra las nuevas infraestructuras viarias y a favor de la recuperación de las vías públicas

El movimiento ecologista se opone desde sus orígenes al impacto ambiental que genera el desarrollo de grandes infraestructuras viarias, que son entendidas como “puñaladas en la tierra” (Fernández, 1999: 262-268). Tras este posicionamiento se encuentra el rechazo al modelo de desarrollo que representan y las consecuencias del acceso alquitranado en la desaparición de la vegetación y/o, en ocasiones, las derivadas de la destrucción de lugares arqueológicos, paisajísticos o endemismos de biodiversidad (Ecologistas en Acción, 2002).

La Autovía A-381, conocida como Jerez-Los Barrios, fue concebida para conectar las dos áreas metropolitanas de la provincia de Cádiz (Jerez y la Bahía de Algeciras) y se inauguró por tramos entre 2004 y 2006. La obra atraviesa el PNA. Los mandatarios de la Junta bautizaron el megaproyecto como “La autovía verde” y recurrieron al entonces director de la Estación Biológica de Doñana para llevar a cabo medidas compensatorias que minimizaran el impacto ambiental sobre el PNA, pretendiendo con ello dejar sin argumentos la oposición ecologista (Junta de Andalucía, 2010). La oposición al megaproyecto fue el capítulo más importante de la actividad de las entidades ecologistas de la provincia durante los años noventa. El mismo rechazo ha merecido de las entidades ecologistas el proyecto, actualmente en ejecución, de la A-48. Las razones esgrimidas por los ecologistas para oponerse al proyecto son bien reveladoras de la lógica valorativa dispar que los anima respecto a los responsables gubernamentales. Unos apoyan la obra porque “disminuye distancias y conecta zonas de desarrollo económico” y las entidades ecologistas la rechazaban porque ponía en riesgo especies animales (Ecologista en Acción, 2007). Pero la oposición a las grandes vías de comunicación, tan relevante para las entidades ecologistas, no ha contado con otros apoyos ni ha tenido el respaldo de representantes de los sectores económico local, sindicatos o partidos políticos. Por otra parte, la red de cañadas y veredas, a menudo, privatizada por parte de los propietarios de las fincas que atraviesan, y reabiertas o denunciadas por las asociaciones ecologistas. Valga como ejemplo la corta de alambradas en la finca del entonces Consejero del Rey Juan Carlos I, Colón de Carvajal, por parte de miembros de la FEPA en 1988 (Orgambides, 1988). O la reivindicación de la apertura de la cañada que pasa por la finca de propiedad estatal La Almoraima en los años noventa. En este caso, contó con el apoyo de determinados sectores locales, sobre todo por los jornaleros de Jimena de la Frontera. Una práctica reivindicativa que encontramos en otras zonas de Cádiz donde se confluyó con el Sindicato de Obreros del Campo, que, encabezado por Paco Casero, llevó a cabo diversas acciones para la recuperación de las vías pecuarias (Fernández, 2005:163). En 2017 se intentó criminalizar al líder ecologista Juan Clavero, desde una burda maniobra auspiciada por los intereses de algunos terratenientes (Martín, 2017).

4.4 Contra los desarrollos urbanísticos

El crecimiento urbanístico con destino turístico, especialmente de grandes promociones es otro de los caballos de batalla del movimiento ecologista en el Parque y sus alrededores. El protagonismo de Ecologistas en Acción o AGADEN ha sido clave ante el embate urbanístico de estos años. Las acciones al respecto se suceden a lo largo y ancho del Parque, desde la oposición al campo de golf en Alcalá de los Gazules (Ecologistas en Acción, 2006) hasta el previsto en la sierra de Tarifa, o el aeropuerto proyectado entre Jimena de la Frontera y Castellar de la Frontera (Ecologistas en Acción, 2004).

Al decir de los líderes entrevistados en el campo de Gibraltar, los noventa y hasta 2008 que se produce el parón inmobiliario, han sido años duros al respecto:

“En pleno impulso del urbanismo desenfrenado y vísperas de los episodios de los que luego se derivarían los casos de corrupción como el Malaya, Ballena Blanca, etc. (...) ayuntamientos y promotores urbanísticos se plantean la firma de decenas de convenios urbanísticos para recalificar 4.000 hectáreas rústicas y crear 18 campos de golf, sin previa revisión de los PGOUs. Se trataba de convenios paralelos para luego incluirse en las figuras de planeamiento. Se proyectaba la construcción de 21 hoteles de lujo, cuatro pueblos mediterráneos con un mínimo de 700 viviendas y cinco campos de polo en terrenos del pre-parque y hasta prácticamente el término de Casares.” Francisco Rebolledo. AGADEN.2012

La labor de los activistas de AGADEN y Ecologistas en Acción se ha centrado especialmente en el seguimiento de las normativas urbanísticas, la alerta de cualquier irregularidad y la subsecuente denuncia pública y en sede judicial, lo que ha supuesto la ralentización de no pocos proyectos y, en algunos casos, la paralización definitiva. Pero, como ellos mismos afirman, la tensión existe y la vigilancia es clave para frenar la especulación inmobiliaria. Así, por ejemplo, en 2013, en plena recesión, el gobierno central anunció la puesta en venta de la finca La Almoraima, que hasta 1983 había pertenecido al expropiado holding Rumasa. Ninguno de los sucesivos gobiernos quiso declararlo monte público. Es uno de los mayores latifundios de Andalucía, con 14.113 Has, de las que 12.760 están incluidas en el PNA, lo que supone, tan solo, el 7,6% del mismo. Los planes del gobierno central en 2013 (del PP) incluían un megaproyecto turístico, previo a la venta, para su revalorización: dos campos de golf, un aeropuerto privado, un campo de hípica y un hotel de lujo. La Junta de Andalucía ha ampliado la superficie del Parque para incluir la totalidad de la finca, lo que impide la construcción del complejo turístico (Decreto 150/2017). El potencial de oposición al proyecto era en esta ocasión alto y el gobierno central ha renunciado finalmente en mayo de 2015 a la venta (Planeyes, 2015).

La denuncia de basureros ilegales, la afección de las lluvias ácidas provenientes del Polo industrial del Campo de Gibraltar, con algunos episodios de contaminación radioactiva de gran envergadura (AEDENAT, 1988), o el enfrentamiento ante la extracción de áridos

y la paralización de canteras dentro del límite protegido, son otros frentes de lucha de estas asociaciones.

4.5 El movimiento por la defensa del alcornocal. ¿Hacia un movimiento ambientalista?

El verano de 2017 se conforma la Asociación de Corcheros y Arrieros de Andalucía (ACOAN) y tienen lugar diversas movilizaciones (asambleas, piquetes informativos, ocupaciones de fincas, etc.) que protagonizan estos colectivos profesionales en un momento donde sus formas de subsistencia se encuentran amenazadas, rebelándose ante la intensa deforestación que se produce en el PNA que compromete la viabilidad futura de estos bosques. Tras treinta años de políticas protección ambiental, aparece la contestación de un movimiento organizado, que vincula sus reivindicaciones laborales con las necesidades de mejora de un bosque que sufre un proceso imparable de deforestación. Se trata de miles de hectáreas de arboleda que desaparece (AMAYA, 2017) por distintas causas (cambio climático, parásitos, lluvias ácidas...), y desde el punto de vista de estos colectivos agrarios por la mala gestión realizada por los responsables de llevarla a cabo (propietarios públicos y privados).



Figura 3 – Convocatoria Asamblea General de ACOAN

Se trata de hombres y mujeres dependientes en buena medida de las prácticas forestales que ejercitan en estos bosques, personas que “llevan años reivindicando de forma activa pero desorganizada sus saberes de especialistas para gestionar con eficiencia estos montes. (...) personas las que, en un nuevo contexto, ante el estado crítico del alcornocal, se unen y forman ACOAN.” (Coca y Quintero, 2019:185)

ACOAN realiza un diagnóstico sobre la situación del alcornocal donde alertan sobre la desaparición (seca) sistemática del mismo: “El alcornocal sufre un grave deterioro, muriéndose miles de chaparros [alcornoques] cada año por la seca y otros factores,

sin que por parte de la mayoría de los propietarios de fincas, del Parque Natural de los Alcornocales y de la Consejería de Medio Ambiente, se estén tomando las medidas necesarias para paliar este grave problema” (ACOAN, 2017:1)

Un diagnóstico que coincide con el que realizan las asociaciones ecologistas en la comarca que lleva denunciando esta situación desde hace décadas pero que ahora se vincula a los propósitos de ACOAN como así lo manifiesta en un escrito donde “Verdemar-Ecologistas en Acción (...) quiere mostrar su apoyo a las conclusiones y propuestas tomadas por la Asociación de corcheros de Andalucía (ACOAN) como sector implicado directamente en el manejo del bosque alcornocal mayoritario en este parque natural y responsable en gran medida de la conservación a largo plazo de los ecosistemas que lo componen. (Ecologistas en Acción, 2018)” (Coca y Quintero, 2019:186)

Como plantean Coca y Quintero (2019) “Según esta Asociación, (...) Las transformaciones en el ámbito laboral se vinculan estrechamente con las repercusiones sobre los cuerpos, saberes y árboles, entendiéndose como partes inseparables. Por ello plantean subida de salarios y unos ritmos de trabajo adecuados para llevar a cabo con eficiencia la actividad. (...) Un discurso ambiental que coincide con el discurso de las entidades ecologistas, pero también a las exigencias históricas obreristas, un discurso “nativo, andaluz, que retoma elementos centrales de las culturas del trabajo y las culturas políticas de los andaluces (Escalera, 2012) que conecta hasta el momento con la mayoría de estos sectores agrarios (...)” (Coca y Quintero, 2019 187-188)



Figura 4 – Principales conflictos ambientales en el P.N “Los Alcornocales”

5. CONCLUSIONES: PROPUESTA POLÍTICA DEL MOVIMIENTO ECOLOGISTA

¿Cuáles son las controversias que se generan entre los ecologistas y otros sectores y entidades? ¿Cuál es, en definitiva, la propuesta política del movimiento ecologista en este espacio protegido? ¿Existe una confluencia entre los objetivos de los sectores sociales que más directamente se vinculan con este espacio y el movimiento ecologista? Para contestar estas preguntas hemos dado cuenta de algunos de los conflictos ambientales más importantes habidos en el PNA desde su creación en 1989. Son muchos, y algunos de ellos de especial resonancia, que han conllevado movilizaciones masivas y sostenidas a lo largo del tiempo. Todos los actores implicados procuran legitimar sus particulares intereses. Los argumentos más recurrentes son: de un lado, la necesidad de explotar los recursos naturales para que “generen riqueza” y, muy especialmente, para que “creen puestos de trabajo”; del otro, que la perturbación de esos espacios y especies son “atentados irreversibles a la biodiversidad” y “pérdidas irreparables para la vida”. Como puede suponerse, los conflictos, en determinados momentos, han alcanzado enorme tensión y encono, pues, al articular intereses y diferentes valores, multiplican su trascendencia y virulencia. Porque lo que es central para unos es accesorio para los otros, y viceversa. Esto nos conduce a sustanciar la diferencia conceptual entre patrimonio y recurso y a implementarla al análisis de los casos etnografiados.

La declaración de PNA potencia la tensión entre los actores que piensan este espacio ante todo como *patrimonio* y aquellos que lo conciben ante todo como *recurso*. Todo aquello que se considera en nuestras sociedades *patrimonio*, si es algo verdaderamente asumido y acogido por toda la población, o por sectores significativos de ella (no meramente una figura legal, o con independencia de que lo sea), es la proyección simbólica de valores sumos o sagrados para esa sociedad, o para aquellos sectores que le rinden reverencia, devoción o culto. Por lo mismo, los objetos e ideas que son considerados *recursos*, son todo aquello que se reputa un medio para tales fines. Pero ni *patrimonio* ni *recursos* son en ningún caso algo previo y dado a la trama institucional de la sociedad, sino que es el orden significativo que emana de esa trama el que asigna a unas clases de objetos e ideas la cualidad de lo uno o lo otro (Ariño, 2004: 60). Por tanto, no hay ninguna base supra o infracultural para fundar una definición sustantiva de qué sea en cada orden institucional —o para cada grupo ideológico— *recurso* y qué *patrimonio*.

Los conflictos descritos muestran claramente que los ecologistas sostenedores de estas luchas proponen una resignificación profunda sobre lo que se considera que son recursos y que patrimonio en el territorio del Parque, y, por ende, la concepción de otra territorialización. Cuando rechazan la autopista, los radares, la modificación de los cauces de agua, cuando invocan la condición intocable de los “canutos”. etc., las entidades ecologistas están proponiendo, a través del lenguaje simbólico de sus acciones, otra ética e, incluso, una nueva propuesta de comunidad política. La nueva territorialización que está

proponiendo el ecologismo en el PNA atribuye valor sumo, patrimonial, a determinados espacios y especies del entorno natural, aquellas que se cree concentran importancia para la biodiversidad. Para estos espacios y estas especies así signadas, el ecologismo desarrolla en torno a ellas nuevas formas de veneración, fascinación y culto. Los activistas del ecologismo asumen a menudo el papel de fanáticos pacíficos, entendiendo por tal lo que en sentido etimológico estricto debe entenderse: custodios de estos nuevos templos que son los lugares de la biodiversidad.

Todo esto ilustra la singularidad de los ecologistas que se hace más evidente si se observan sus actuaciones de este otro modo: en el texto quedan referidos conflictos en los que aparecen los ecologistas en alianzas con otros sectores (el cable de Tarifa, los trasvases, etc.), y casos en los que están solos y enfrentados a los demás actores implicados (la defensa de las aves, de los endemismos de flora, contra la autovía, etc.). Según haya sido una u otra la situación, se da una configuración de los conflictos que es indicativa del choque de paradigmas en juego. Cuando los ecologistas se alían con otros actores, el lenguaje, los simbolismos, los repertorios, amalgaman sus razones últimas y las de los sectores sociales concernidos (vecinos, agricultores, etc., cuyos medios o modos de vida se encuentran afectados), de manera que todas las partes consienten que la causa ecológica tenga al menos tanto protagonismo como las demás en la estrategia de presentación pública del conflicto en cuestión. Este consenso de todos los actores en “enverdecer” el conflicto de cara a la opinión pública revela que todos son conscientes de que el discurso ecologista es entendible por las mayorías, e incluso compartido por sectores significativos de la ciudadanía; que, por tanto, las causas ecológicas tienen potencial político (Köhler y Martín, 2007).

En cambio, los casos en que se quedan solos y/o enfrentados con otros sectores, nos revela otros ángulos que, complementariamente, ayudan a perfilar mejor la singularidad de las entidades ecologistas y del ecologismo. Si el resto de actores tienen como obvio, de sentido común, que sus motivos individuales o sectoriales, de signo económico y laboral, son legítimos en primer grado y no supeditables a otros, es porque actúa a su favor el peso abrumador del discurso crecientista hegemónico: el que dice que la riqueza es abundancia de cosas y satisfacción de deseos, que se acrecienta, que contribuir a ello es el destino y el objetivo superior de la humanidad y de cada uno, y que el modo de lograrlo es fomentando y amparando los intereses privados (Mandeville, 1984)³. Los marxismos reales no han evitado la santificación de esta antropología, sino que han contribuido a ella, pues suscriben el “desarrollo” o “crecimiento”. Todo coopera pues para que los

3. La bibliografía en apoyo del axioma de que el beneficio crematístico privado redundará en beneficio para la comunidad es abrumadora, pero una de las primaras y más brillantes la debemos a Bernard de Mandeville (1984 [1714]).

adversarios de los ecologistas en el PNA consideren de una lógica incontrovertible que sus pretensiones a “crear puestos de trabajo” o “posibilidades de negocio” estén investidas de *auctoritas* y las de los ecologistas sean descabelladas⁴ o perniciosas.

Como algunos informantes nos decían, la soledad de los ecologistas en estos casos es vivida con dosis de estoicismo y de numantismo, quedando excluida de raíz cualquier estrategia o incluso respuesta violenta. Son las mismas personas las que sostienen con vida las entidades ecologistas desde los años ochenta. Que perseveran, lo que solo puede explicarse porque no se sienten solos ni aislados, sino que se sienten integrantes y partícipes del mundo del ambientalismo, entendido en su sentido más amplio, que podemos considerar en sí mismo una comunidad, si bien no local, sino deslocalizada⁵, pero que es portadora de una nueva topografía y una escala de principios distinta.

La aparición de ACOAN y sus discursos se vinculan a sensibilidades y respuestas que en este mundo del antropoceno se generan en distintas partes del mundo que se ven en amenaza de desaparición. Una conciencia de un ecologismo de los pobres (Martínez-Alier, 2003 que se confronta al papel que les otorga el capitalismo transnacional. Colectivos que se sienten imprescindibles para el mantenimiento de su entorno “por su relación necesaria y eficiente con el medio, desde prácticas que generan vínculos afectivos, emocionales e identitarios, en una densa red (ecofísica y sociocultural) de relaciones en las que se insertan. Un movimiento jornalero que conecta directamente con fórmulas ecologistas de defensa de la vida y de la naturaleza. Unos ecologistas con los que se unen y que supone

“la aceptación por parte del movimiento ecologista, de la consideración de estos sectores como verdaderamente necesarios para el mantenimiento de unos ecosistemas que no pueden ser concebidos sin los saberes locales (...) tanto las narrativas y las lógicas defendidas por ACOAN con respecto los montes y las arboledas, como las alianzas y sinergias con movimientos ecologistas de corte más urbano, suponen una transformación respecto a los modos en que han sido visibilizados y descritos los conflictos medioambientales en espacios protegidos en Andalucía. Frente a unas situaciones en las que las demandas de colectivos locales agrarios se venían describiendo desde lógicas de relación extractivista con respecto a la naturaleza (Pálsson, 1996), aparecen sin embargo narrativas claramente explicitadas que aluden a ontologías mucho más integrales de relación de personas y territorios (Escobar, 2012).” (Coca y Quintero, 2019)

4. Peter Berger (1999) analiza las condiciones socio-estructurales que hacen posible que “un mundo” llegue a aparecerse en la conciencia de los sujetos enculturados como “El Mundo”, como realidad fáctica obvia (Berger, 1999).

5. Las comunidades en nuestro tiempo son crecientemente desubicadas, pero no por ello dejan de tener enorme importancia, en particular para explicar la deriva de los nuevos movimientos sociales, como el ecologista (Castells, 1998: 145-153; Del Río, Talego y Coca, 2012: 223).

¿Es el momento de mestizar estrategias y cohesionar discursos? ¿Es posible mantener una estrategia que abogue por el mantenimiento de un socioecosistema desde su consideración patrimonial no crecentista? Los nuevos movimientos ambientalistas han de superar las contradicciones de ayer para, inevitablemente, encontrar alianzas entre las entidades ecologistas y los sectores sociales locales, sin los que difícilmente se puede concebir un entorno profundamente antropizado, desde unos saberes forjados desde prácticas agrarias generadas para mantener con cuidado y mimo lo vivo. En este caso, unos montes de alcornocal, que en el sur de Andalucía siguen drásticamente amenazados.

BIBLIOGRAFÍA

AEDENAT (1998). *Fuga de cesio de ACERINOX*. A-Infos. En: <http://www.ainfos.ca/98/jun/ainfos00155.html>, consultado el 29 de diciembre de 2015.

Alburquerque F. (2002). *Planes de Desarrollo Sostenible en los Parques Naturales de Andalucía. Aproximación conceptual y metodológica*. Sevilla. Cuadernos del IDR, 38.

AGADEN (2009). ¿Será que al final lleváremos razón en nuestras reivindicaciones cuando el trasvase del Guadiaro? *Tío Jimeno Digital*. En: <https://tjd2010.wordpress.com/2009/06/07/agaden%C2%BFsera-que-al-final-llevabamos-razon-en-nuestras-reivindicaciones-cuando-el-trasvase-del-guadiaro/>. Consultado 01/01/2018.

_____. A.R. (2012). “AGADEN cursa un contencioso en el TSJA contra el plan territorial”. *Europa Sur*. Sábado 23 de junio. 01:00h. En <http://www.europasur.es/article/comarca/1290284/agaden/cursa/contencioso/tsja/contra/plan/territorial.html>, consultado el 18 de diciembre de 2017.

(2013). “15 años del cable que levantó a Tarifa”. *Diario de Cádiz*. Domingo 5 de Mayo. 05:01h. En: http://www.diariodecadiz.es/provincia/anos-cable-levanto-Tarifa_0_694730644.html, consultado el 28 de diciembre de 2017.

Arenzana J.M. (1988). “Tarifa: El director del Parque de Grazalema lesionado por antidisturbios en la “guerra del agua. Compromiso del alcalde a parar las obras en caso de desecarse la zona”. *ABC de Sevilla*. Miércoles 25 de Mayo: 22.

Arendt H. (1996). *La condición Humana*. Barcelona. Paidós.

Ariño, A. (2004). “La promoción del patrimonio y la cultura popular”. En *Cultura e participación. Actas dos III Encontros Cultura e Concellos*. Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega. 51-78.

Bergman L., Carreras Egaña A.M., Gomar Barea Ana María, Lazarich González María y Ruiz Trujillo Antonio, (2006). “AGEDPA una asociación en defensa del patrimonio rupestre”. En *Actas del Congreso de Arte Rupestre Esquemático en la Península Ibérica: Comarca de los Vélez, 5-7 de mayo 2004.*: 563-570

Berger, P. (1999). *Los límites de la cohesión social: conflictos y mediaciones en las sociedades pluralistas*. Barcelona: Galaxia Gutenberg.

Bernal, A. M. (1988). *Historia y economía del latifundio*. Madrid: Espasa-Calpe.

Boff, L. (1997). *A Águia e a Galinha*. Brasil: Editorial Vozes.

Bigal, E. M., Mcracken, D. I. y Corrie, H. (1996). “Defining European low-intensity farming systems: the nature of farming”. Disponible en: <https://sora.unm.edu/sites/default/files/journals/iwsgb/v080/p00062-p00068.pdf> Consultado el 10/02/2017.

Castells, M. (1998) *La era de la información. Economía, sociedad, cultura. 3 vol. (Vol. 2)*. Madrid: Alianza E.

Carrete M., Donázar, A, De la Riva, M. J. y Sánchez-Zapata J. (2009). “Parques eólicos y conservación de especies amenazadas: ¿un nuevo reto de gestión? Montoya, Fco. (Ed.). *ANUARIO ORNITOLÓGICO de la provincia de Cádiz y Estrecho de Gibraltar 2004 - 2008*. Cádiz: E. Colectivo Ornitológico Cigüeña Negra. 19-22.

Coca-Pérez A. (2019) Hachas y corchas: saberes locales y dehesa en el sur de Andalucía. En *Historia Agraria Revista de agricultura e historia rural*. Nº 79: 71-103.

Coca Pérez, A. y Quintero Morón V. (2019) Otro mundo es posible o el movimiento (ambiental) de los corcheros y arrieros en Andalucía. En *Repensar la conservación: Naturaleza, mercado y sociedad civil.*, José A. Cortés Vázquez y Oriol Beltrán Costa (coords.). Universitat de Barcelona. Barcelona. 179-197

CODA. (1994) “Incidencia ambiental del embalse de Hozgarganta (Cádiz).” En https://archivo.ecologistasenaccion.org/uploads/r/null/b/2/a/b2ab4b9b7c7e4139af35b529e02defeb8c926f7a809aed1696e60fa29dd3031c/1994-12_CODA_Incidencia_ambiental_de_la_construccion_del_embalse_de_hozgarganta-Cadiz.pdf Consultado el 15 de Enero de 2018.

Colón, C. (1987). “Conservación de la naturaleza y opinión pública: el movimiento ecologista en Andalucía”, Sevilla: *Revista de Estudios Andaluces*, 9, 55-68.

De Benito, N. (1995). “Ordenación de alcornoques”. *Cuadernos de la Sociedad Española de Ciencias Forestales*, 1, 97-106.

Decreto 87/2004 de 2 de marzo, por el que se aprueban el Plan de Ordenación de los Recursos Naturales y el Plan Rector de Uso y Gestión del Parque Natural Los Alcornocales. *Boletín Oficial de la Junta de Andalucía*, 88, 06/05/2004.

Decreto 370/2011 de 20 de diciembre, por el que se aprueba el Plan de Ordenación del Territorio del Campo de Gibraltar (Cádiz) y se crea su comisión de seguimiento. *Boletín Oficial de la Junta de Andalucía*, 54, 19/03/2012.

Decreto 150/2017, de 19 de septiembre, por el que se aprueba el Plan de Ordenación de los Recursos Naturales del ámbito Los Alcornocales, se amplía el ámbito territorial del Parque Natural Los Alcornocales y de la Zona de Especial Protección para las Aves Los Alcornocales (ES0000049), y se aprueba el Plan Rector de Uso y Gestión del Parque Natural Los Alcornocales. *Boletín Oficial de la Junta de Andalucía*, 194, 9/10/ 2017.

Del Moral, L., Arrojo, P., Herrera, T. (Corrds.), (2015). *El agua: Perspectiva ecosistémica y gestión integrada*. Zaragoza: Fundación Nueva Cultura del Agua.

Del Río A., Talego F. y Coca A. (2012) “De la protesta: apuntes sobre los nuevos movimientos sociales en Andalucía”. En *Andalucía. Identidades culturales y dinámicas sociales*. Coord. Jiménez y Hurtado. Sevilla: Aconcagua. 209-260.

Duverger, M. (1973). *Sociologie politique*. Paris: Presses de Sciences.

Durkheim, E. (1986). *Las reglas del Método Sociológico*. México: Fondo de Cultura Económica de México.

Ecologistas en Acción (2002). “Peligro de desaparición para un yacimiento arqueológico.” *Ecologistas en Acción*. En: <https://www.nodo50.org/ecologistas.cadiz/EACadiz/sitioEACadiz/jautor.html>. Consultado el 1 de enero de 2018.

_____ (2004). “Contra el aeropuerto de Jimena de la Frontera”. *Ecologistas en Acción*. <http://www.ecologistasenaccion.es/article329.html>. Consultado el 29 de diciembre de 2017.

_____ (2007) “Oposición a la autovía A-48 entre Vejer de la Frontera y Algeciras”. *Ecologistas en Acción*. En <http://www.ecologistasenaccion.es/article9579.html>. Consultado el 29 de diciembre de 2015.

_____ (2006) “El Ayuntamiento de Alcalá de los Gazules ha vendido el futuro de su ciudad”. *Ecologistas en Acción*. En: <https://www.ecologistasenaccion.org/?p=6631>. Consultado el 28 de diciembre de 2017.

_____ (2008) “Criticamos a la Junta por su incoherencia con la térmica”. *Ecologistas en Acción*. En: <http://www.ecologistasenaccion.org/spip.php?article10147>. Consultado el 28 de diciembre de 2017.

Federación Ecologista Pacifista Gaditana (1989): *Informe sobre los acontecimientos de la “Guerra del Agua” (Sierra de Fates)*. Cádiz: FEPG. Sin editar.

Fernández, J. (1999): *El ecologismo español*. Madrid: Alianza Editorial.

Fernández, R. (2005) *Aproximación al movimiento ecologista andaluz: hacia la reconciliación con la naturaleza en Andalucía*. Sevilla: Consejería de Medio Ambiente.

Fernández F.; Riechmann J. (1994). *Redes que dan libertad: introducción a los nuevos movimientos sociales*. Madrid: Paidós Ibérica.

Fontaine, G. (2004) “Enfoques Conceptuales y metodológicos para una sociología de los conflictos ambientales”. En: Cárdenas, M. y Rodríguez, M. Guerra (Coord.) *Sociedad y Medio Ambiente*. Bogotá: Foro Nacional Ambiental.

Gorz, A. (2007). *Decrecimiento*. En <http://www.decrecimiento.info/2012/01/la-salida-del-capitalismo-ya-ha.html#more>. Consultado el 12 de marzo de 2007

Junta de Andalucía (2010). *Una autovía en el paisaje*. Junta de Andalucía. Servicio de Publicaciones. Dirección General de Planificación y Sostenibilidad. En http://www.aopandalucia.es/inetfiles/giasa_com_estructura/224201012229.pdf. Consultado el 15 de marzo de 2018.

Köhler H.D. y Martín A. (2017). *Manual de la sociología del trabajo y de las relaciones laborales*. Madrid: Delta Publicaciones.

Latouche, S. (2008) *La apuesta por el decrecimiento. ¿Cómo salir del imaginario dominante?* Barcelona: Icaria

Leopold, A. (2017). *Una ética de la tierra*. Madrid: Los Libros de la Catarata.

Ley 2/1989, de 18 de julio, “Por la que se aprueba el Inventario de Espacios Naturales Protegidos de Andalucía y se establecen medidas adicionales para su protección”. Madrid. BOE. núm. 201, de 23 de agosto de 1989, 27071- 27129

Mandeville, B. (1984). *La fábula de las abejas o los vicios privados hacen la prosperidad pública*. México: FCE

Martín, J., (2017, 15 de septiembre). La trampa con cocaína para el ecologista Juan Clavero salió mal. *El País*. En: https://politica.elpais.com/politica/2017/09/15/actualidad/1505469455_436896.html. Consultado el 4 de marzo de 2018.

Martínez -Alier J. (2003). *El ecologismo de los pobres 3a ed. Conflictos ambientales y lenguajes de valoración*. Barcelona: E. Akal.

Medir, R. (1953). *Historia del Gremio corchero*. Madrid: Ediciones Alhambra.

Moreno, I. (2003) “La Trinidad sagrada de nuestro tiempo: mercado, estado y religión”. *Revista Española de Antropología Americana, Volumen Extraordinario*: 13-26.

Mumford, L. (1971). *Técnica y Civilización*. Madrid: Alianza Universidad

Noticias (2009). “Agaden denuncia «graves daños» en Los Alcornocales”. *Diario Sur*. Sábado, 31 enero 2009, 02:30. En: <http://www.diariosur.es/20090131/campo-gibraltar/agaden-denuncia-graves-danos-20090131.html> .Consultado el 18/03/2015

Consultado el 29 de enero de 2018 en

Ojeda, J. y Silva, R. (1997). “Dehesas de Sierra Morena y Políticas Agroambientales Comunitarias”. *Revista de Estudios Geográficos*, LVII, 227: 203-226.

Oñate (2003, 9 de febrero). La plataforma denuncia ante el defensor del pueblo el trato policial en FITUR. *Ecologistas en Acción. Cádiz*. En: <http://www.nodo50.org/ecologistas.cadiz/EACadiz/sitioEACadiz/termicasno.html>. Consultado el 28 de diciembre de 2017.

Orgambides, F. (1988, 6 de marzo) Un alcalde gaditano rechaza la ocupación de un cortijo de Manuel de Prado. *El País*. En: http://elpais.com/diario/1988/03/06/espana/573606016_850215.html. Consultado el 29 de diciembre de 2017.

Pérez Monguio, F. (2001,9 de junio). Ecologistas en Acción recurre la concesión a una térmica en Arcos. *El País*. En: https://elpais.com/diario/2001/06/09/andalucia/992038943_850215.html. Consultado el 01/01/2018

Planeyes, M. (2015, 9 de marzo) La Almoraima no se vende. *El País*. En: http://politica.elpais.com/politica/2015/03/09/actualidad/1425931462_807436.html. Consultado el 29 de diciembre de 2017.

Prat, Ll. (1997). *Antropología y Patrimonio*. Barcelona: Ariel

Rappaport R. A. (2001). *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid. Ediciones AKAL

Río, E. (2012). *De la indignación de ayer a la de hoy. Transformaciones ideológicas de la izquierda alternativa en el último siglo de la Europa Occidental*. Madrid: Talasa Ediciones.

Roux, B. (2014). *Crisis agraria en la sierra andaluza*. Huelva. Diputación Provincial de Huelva. Servicio de Publicaciones.

Rodríguez, F., Souto F.J., Figueroa, M. y Jiménez M.A. (1995) “Salvaje agresión en el Parque Natural de los Alcornocales”. *Montaña Sur. Informativo Montañero. Ecología y Montaña*. Enero, nº 0. Jerez de la Frontera: E. Club Montañero Sierra del Pinar. En: <http://www.clubsierradelpinar.es/Msur/Revista0/Repor6/Radares.html>. Consultado el 27 de Mayo de 2018.

Romaguera, C., (2001). Los ecologistas se oponen a la instalación de otra línea de alta tensión en Tarifa. *El País*. Miércoles 21 de Marzo. En: http://elpais.com/diario/2001/03/21/andalucia/985130543_850215.html. Consultado el 18 de marzo de 2017.

Santamarina, B. (2015). “El mercado de la autenticidad. Las nuevas ficciones patrimoniales”. En *Revista de Occidente*,410/411. 93-112.

Schröder C. (2005). *Dinámicas de las Dehesas de Sierra Morena*. Sevilla: Consejería de Medio Ambiente.

Taibo, C. (2009). *En defensa del decrecimiento*. Madrid: Libros de la Catarata.

Tío Jimeno Digital, (2013). La comunidad de regantes exige las compensaciones por el trasvase. *Tío Jimeno Digital*. En: <http://www.tiojimeno.es/2013/10/la-comunidad-de-regantes-exige-las.html>. Consultado el 01/01/2018.

Tarrow S. (1997) *El poder en movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Editorial.

- Vaccaro, I. (2008): “Los Pirineos como proyecto de Estado: de municipios, comunales, Ingenieros forestales, sociedades de propietarios y parques naturales”. *Historia Agraria*, 46. 17-45
- Vallecillo J., (1997). “Nuevo estallido de violencia”. *ABC Edición Madrid*. Martes 4 de Febrero de 1997. Madrid: 70-71.
- Valcuende J. M. (2011). “Naturalezas discursivas en espacios protegidos”. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*. 6 (1): 27-56
- Viladomiu C. (1994): “Diez años de la política agraria comunitaria”. *Agricultura y Sociedad*. Madrid. MAPA. 70:10-31.
- Walter M, (2009). “Conflictos ambientales, socioambientales, ecológico distributivos, de contenido ambiental... Reflexionando sobre enfoques y definiciones” en *CIP-ECOSOCIAL – Boletín ECOS*. 6:1-9. En http://www.crana.org/themed/crana/files/docs/252/180/2009_conflictos_ambientales_enfoques_definiciones.pdf. Consultado el 2 de julio de 2015.
- Wiser.Directory, (2007): “Estudio de la naturaleza – AGADEN”. En <https://wiser.directory/organization/asociacion-gaditana-para-defensa-y-estudio-de-la-naturaleza-agaden/>. Consultado el 27 de diciembre de 2017.
- Zapata, S. (1986). “El Alcornoque y el corcho en España.1850-1935”, en Ramón Garrabou y otros (Ed.), *Historia Agraria de la España Contemporánea.3. El fin de la agricultura tradicional. (1900-1960)*. Barcelona: E. Crítica:230-279.

<https://dx.doi.org/10.12795/RAA.2019.18.07>

ETNOGRAFÍA DEL CONFLICTO SOCIOCULTURAL EN TORNO A LOS BURROS-TAXI DE MIJAS

ETHNOGRAPHY OF THE SOCIO-CULTURAL CONFLICT ABOUT MIJAS DONKEY-TAXIS

Huan Porrah Blanko
Universidad Pablo de Olavide

Resumen

Con estas páginas se pretende aportar material etnográfico a los debates y circunstancias contextuales relativas a un peculiar conflicto sociocultural en torno a las relaciones entre humanos y animales en el pueblo de Mijas-Miha (Andalucía, Poniente Mediterráneo), donde la existencia durante seis décadas de un servicio de burros-taxi local para turistas ha desatado estos últimos años una campaña abolicionista por parte de activistas animalistas. Mediante el uso de la metodología etnográfica se origina este artículo fundamentalmente descriptivo y de caso alrededor de las contradicciones de la ideología urbanita-animalista con respecto a las formas de vida y a la cultura campera andaluza. Unos procesos que a veces nos sitúan en la tradicional dialéctica urbano *vs.* rural, o bien como resultado de un etnocentrismo occidental globalizante con relación a cómo aprehender la naturaleza y lo humano.

Palabras clave: burros taxi, socioecosistema, rural/urbano, antropización, cultura andaluza, animalismo, turismo.

Abstract

These pages attempt to contribute ethnographic material to the discussions and contextual circumstances of a peculiar sociocultural conflict over the relationship between humans and animals in the village of Mijas-Miha (Andalusia, Western Mediterranean), where the existence over six decades of a local service of Donkey-Taxi for tourists has recently

unleashed an abolitionist campaign by animal rights activists. Through the use of ethnographic methodology, this fundamentally descriptive and case-based article is originated around the contradictions of the urban-animalist ideology regarding the ways of life and the Andalusian peasantry culture. Processes which sometimes places us in the urban *vs.* rural traditional dialectic, or as a result of a globalizing Western ethnocentrism in relation to how to apprehend the nature and the human.

Keywords: donkey-Taxis, socio-ecosystem, rural/urban, anthropization, Andalusian culture, animal rights movement, local community based tourism.

1. INTRODUCCIÓN

Recientemente se ha reavivado en la sociedad miheña y supralocal el conflicto acerca de la cualidad de la relación entre los animales denominados ‘domésticos’ con sus ‘dueños’ humanos, imbricado en un debate sobre la actividad del servicio de burros-taxi en esta localidad algarbeña o de la Costa del Sol (*Miha-Mijas, Andalucía*). Para una mirada antropológica dicho conflicto no se deja simplificar fácilmente, mostrando enganches narrativos que nos retrotraen a renovados viejos debates propios de las culturas mediterránea y occidental, recontextualizados en las actuales lecturas de la globalización cultural y económica, así como en debates mayores filosóficos, humanísticos, ideológicos y religiosos presentes en diversos ámbitos de nuestro pasado y que subyacen en los procesos que describimos.

Este artículo pretende, fundamentalmente, una descripción etnográfica del caso de dicho conflicto sociocultural en Miha y alrededores, ya que la residencia de sus principales actores sociales se ubica no sólo en el término de Mijas, sino también en la comarca algarbeña circundante y en las ciudades de Málaga y otras de la Costa del Sol. Utilizando la metodología etnográfica para aproximarnos a cuestiones —aparentemente— contradictorias de la ideología urbanita-animalista con respecto a las formas de vida y a la cultura campera andaluza que aún se mantiene en diversos estratos sociales solapados de esta comarca, muy influenciada por el cosmopolitismo costasoleño. Por lo tanto, este trabajo discurre también por la controversia de si dicho debate debiera contextualizarse en las dinámicas propias del cambio cultural o, más bien, haya de contemplarse como consecuencia de un choque entre distintas culturas o maneras de ver el mundo en que vivimos, o maneras de habitarlo, presumible motor asimismo de determinados cambios culturales. Quizás los resultados etnográficos recabados puedan ayudarnos —a nosotr@s o a ulteriores análisis de mayor calado teórico— a comprender e interpretar algunas claves del conflicto en torno al servicio de burros-taxi, uno de los pocos negocios turísticos gestionados por agentes locales de Mijas que quedan.

2. APUNTES METODOLÓGICOS

Unos apuntes nada más para advertir de la metodología que hemos utilizado en esta investigación, a todas luces mejorable y abierta a ulteriores datos, reflexiones y análisis.

Así pues, para etnografiar esta situación hemos tomado como punto de partida el conocimiento previo del contexto local —del que soy vecino desde mi nacimiento—, reconociendo los posibles *sesgos personales* a la hora de ser lo más objetivo y ecuánime posible al exponer los discursos de los actores sociales e interpretarlos. Mi experiencia personal hunde sus raíces en una educación campesina donde la relación con los denominados animales ‘domésticos’ o de trabajo ha estado muy presente, además de la experiencia militante en el movimiento socioecologista desde mi adolescencia y el periplo estudiantil por varias ciudades andaluzas y europeas. El primer aspecto obvia la técnica de la observación participante.



Foto 1: Sesgos personales: Subidos en esta burra estamos mi hermano Migelahe y yo, flanqueados por la lechera y mi madre Izabé Blanco Tamayo (en primer plano).

Para recabar información concreta del conflicto en sí he realizado más de una decena de *entrevistas cualitativas personales* —algunas con dos informantes— desde diciembre de 2015 hasta febrero de 2016. En el diseño de las entrevistas se ha procurado obtener una tipología de informantes que recoja la diversidad de posturas en este conflicto,

simplificadas fundamentalmente como trabajadores/as o dueñ@s de animales de trabajo (del pueblo y del campo), animalistas foráneos y local, dueñ@s de mascotas, zoólogos y ecologistas sociales locales. Algunas tipologías concretas, a pesar de estar previstas en el diseño, no me ha sido posible o no me ha dado tiempo suficiente para encontrar informantes. A la hora de transcribir dichas entrevistas se ha tenido en cuenta la lengua de comunicación, dándole a veces reflejo por escrito a los testimonios *en andalú* o incluso en casteluz¹, además del castellano. Han sido en total tres mujeres y ocho hombres de distintas edades y clases sociales.

El aporte de materiales para análisis se ha complementado con una búsqueda bibliográfica y documental, además de obtener fotografías y vídeos en torno a las actividades de “trabajo/explotación” (dependiendo del discurso) de animales y humanos.

3. SURGIMIENTO DEL BURRO-TAXI

Hemos de situar el origen del burro-taxi en la transformación socioeconómica de la arriería tradicional miheña. De hecho, el de *harriéro* tradicional es un oficio prácticamente extinto en este territorio, quizás se puede dar algún uso esporádico testimonial en *reataè muloh* (hilera de mulas), pero su oficio profesional continuado en el sentido de transportista es prácticamente inexistente. Los arrieros son el origen de los camioneros, personas que con su trabajo transportaban mercancías a través de las sierras, así como, de camino, noticias de los pueblos y cortijos vecinos, chismes varios, inquietudes políticas o productos prohibidos —estraperlo o *trahpehlo*.

Además de los aspectos más etnohistóricos de la arriería, hemos de referir no obstante la importancia comarcal de una reconversión de la arriería tradicional hacia el transporte de personas en varios pueblos de la Algarbía. Un caso *sui generis* de dicha reconversión *harriéra* es el de los *burros-taxi* de Mijas, llevada a cabo por varias familias de *Miha pueblo* (aunque también esporádicamente en Coín, Alhaurín el grande, La Cala de Mijas y Granada, entre otros), las cuales pasaron hace varias décadas de acarrear materiales diversos a acarrear turistas, conformándose en uno de los principales atractivos turísticos de la localidad.

Una placa situada junto a la parada de burros-taxi y la oficina de turismo de Miha-

1. Acerca de la transcripción normativizada de los recursos lingüísticos del andalú oral en esta investigación advertimos a l@s lectores/as que estamos utilizando las Normah Ortográfikah pa la Trahkrización del Andalú (NOTA-Porrah 2009); vid. Porrah (2010a). Al respecto, hemos querido considerar el valor intrínseco de la articulación lingüística propia de vari@s de nuestr@s informantes, es decir, la versión local-comarcal del andalú que utilizan en su modo de expresión habitual. Así pues, buena parte de las expresiones, sustantivos y adjetivos referidos en este trabajo han sido transcritos en andalú —en la variedad dialectal algarbeña del sistema lingüístico andaluz—, en consonancia con esa máxima deontológica que nos exige la mayor fidelidad posible al sentido y forma explícita de los testimonios orales.

pueblo nos recuerda qué vecino fue el que inició la andadura de esta marca, allá por los comienzos de la década de los sesenta del siglo XX. La placa reza así: “El pueblo de Mijas en agradecimiento a D. Julián Núñez Andreu, precursor del Burro-Taxi. Mijas, 18 de septiembre de 2006”.

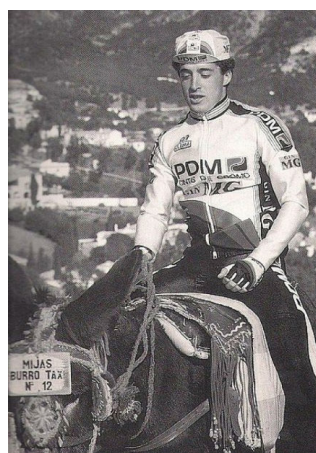


Foto 2: Placa de homenaje al fundador del burro-taxi Julián Núñez Andreu; detrás el llamativo burro de bronce colocado para turistas desde 2013. Abajo.: Personajes retratados en burro-taxi.

Un par de testimonios de arrieros actuales entrevistados nos relatan la transición desde el *harriéro* tradicional al burro-taxi:

“Como ya avanzó la sociedad —kamióneh, trahtoreh...— entonces el burro se fue quedando atrás y esto se quedaba como una cosa antigua, estaba perdiendo utilidad,

y entró también el boom turístico; la gente k'abía keao ahkí en Miha, burros todavía que venían del campo, po la gente veía esto una cosa típica: una calle de Miha con un burro amarrao a una reja eso llama la atención al extranjero, y por montarse, por hacerse fotos le daban propina grande, que es más de lo que le ganaban to'r día trabahando en la zierra o acarreando leña, o acarreando [arena o piedras]... Entonces, por eso hubo idea de Julián de intentar montar esto, y fue el boom del pueblo, porque Mijas se conoce mundialmente por el burro-taxi". (S. Torres, harriéro 2).

"Mi padre trabahaba en la zierra, la piedra, las arenas, antes de que hubiera el turismo ahkí, y una vez que ya vino el turismo po puzo loh burro-tazih. Los burros-taxi llevarán ahí desde el 63 creo que comenzaron (...) D'ái p'atráh pues se buscaban la vida en el campo, haciendo de harriéro acarreando limones, un poné, de aquí a Laurín, o con la arena y la piedra en la sierra trayéndola a loh kargaeroh de la carretera, porque lo que había era kamionziyoh xikoh namáh". (Harriéro 1, de mayor edad que S. Torres).

4. EL CONFLICTO (ACTUAL)

A finales del pasado año 2015 uno de los burros-taxi cae al suelo junto a la parada principal del servicio. Varios arrieros se apresuran a levantarlo, aunque el animal se resiste y se demora la situación, ante la mirada atenta de vari@s turistas que capturan con sus cámaras lo que estaba sucediendo. Uno de los arrieros pierde los nervios y sacude una patada en el hocico del animal. Pese a no tener consecuencias graves fisiológicamente hablando, la secuencia de este maltrato animal inicia su andadura por la red y los mass media escandalizando a quienes las contemplan, que reaccionan con indignación por lo acontecido.

El episodio desencadena un importante antagonismo más o menos coordinado por parte de organizaciones de corte animalista, así como de ciudadan@s anónim@s desde multitud de puntos de la geografía andaluza, mediterránea y europea. Al no ocurrir algo semejante por primera vez en Mijas, y a causa de la creciente sensibilización ciudadana hacia el maltrato animal, el suceso supone la reactivación de protestas por las condiciones de prestación del servicio de burros-taxi, llegándose a plantear abiertamente incluso la abolición de este servicio privado con licencia municipal, tal como reza en bastantes de las pancartas de las varias concentraciones habidas en meses posteriores, así como en las declaraciones de distintos portavoces de los colectivos convocantes.

Los principales actores sociales en este conflicto se materializan en: *loh harriéroh*, el Ayuntamiento de Mijas, los grupos de presión y los medios de comunicación, cada cual desempeñando un rol específico.

El colectivo no organizado de 8 dueños de licencias de burros-taxi y burros-carro (con unos 52 burros para montarse + 17 carritos), así como 12 coches de caballo, además de trabajadores/as asalariad@s, se muestra dispuesto a defender su medio de vida, existiendo

disparidad de criterios internamente acerca de cómo afrontar el conflicto suscitado, ante lo cual algunos echan de menos contar con una asociación propia que los represente y defienda sus intereses colectivos con una sola voz.

Por su parte, el Ayuntamiento de Mijas es quien gestiona oficialmente las licencias y responsable de regular y controlar la prestación del servicio; para ello cuenta desde el año 2011 con la actual ordenanza reguladora de los servicios tanto de burros-taxi como de coches de caballo. Además, realiza periódicas campañas de propaganda de mejoras en las instalaciones —o intención de mejorarlas— y control de las condiciones de calidad de vida del trabajo de los animales. La posición pública de algunos responsables políticos del Consistorio mostrando un calculado equilibrio entre las posturas animalistas y los intereses de los arrieros denota en ocasiones una ambigüedad que suscita a veces el disgusto tanto de unos como de otros.

La presión pública organizada en la actual campaña abolicionista está compuesta, fundamentalmente, por estos colectivos de implantación supralocal sin conexión orgánica oficial: el Colectivo Antitaurino de Málaga, el Partido Animalista Contra el Maltrato Animal (PACMA) y el apoyo de Liberación Animal de Torremolinos. El Colectivo Antitaurino de Málaga se define por boca de sus organizadores —L. de Diego y J.L. Sánchez— como un colectivo animalista nuevo con el fin de “darle la voz a los que no la tienen” a través del activismo de calle, que tiene su nicho original en la movilización antitaurina por varias localidades de la costa malagueña, pero que ha ampliado su radio de acción a otras luchas de corte animalista, como es el caso de los burros-taxi. Al preguntarles por esa deriva desde anti-taurino hacia “anti-burros-taxi” responden:

“¿Sabes qué día decidimos hacer la primera concentración para el tema de los burros? Fue en la puerta de la plaza de toros de Fuengirola (...) que íbamos a ir a la de Mijas y no pudimos, y dijimos ‘tenemos que empezar a mover también el tema de los burros’, porque somos un colectivo activista animal”. (J.L. Sánchez y L. de Diego).

Por su parte, PACMA es un partido político que con respecto al Colectivo Antitaurino se marcan distancias recíprocas, puesto que la estrategia política fundamental de PACMA en el asunto de los burros-taxi es la vía legal, habiendo iniciado una campaña en base a varios procedimientos de denuncia formal de los cuales están a la espera; pero de momento, declaran, “no estamos convocando las concentraciones, aunque sí apoyamos las concentraciones que hace el Colectivo Antitaurino” (A. González).

El objetivo de ambas organizaciones va más allá de la mejora de las condiciones de trabajo y vida de los burros-taxi, planteando la abolición de este servicio y acabar con el sufrimiento de los asnos. Proponen una transformación radical de este tipo de “prácticas obsoletas” a la nueva sensibilidad animalista occidental que conllevaría reformular

profundamente el tipo de relaciones entre humanos y animales superando el *especismo*². La concreción de esa filosofía en nuestro asunto de Mijas se plasma en estas palabras de l@s informantes:

“Queremos cambiar el chip de Mijas, desde ciudad del burro-taxi a ciudad amiga del burro; que ahora se lleva mucho las ciudades amigas de los animales” (A. González).

“No estamos en contra del pueblo de Mijas. Nuestro objetivo es que se acabe con el oficio de arriero [obsoleto en pleno s. XXI], sustituyéndolos por tecnología moderna” (J.L. Sánchez).



Foto 3: Concentración animalista anti-servicio burros-taxi. Abajo: Imagen origen de última polémica. Dcha.: Iconografía de manifestación del Colectivo Antitaurino en Málaga.

2. Vid. la formulación abstracta y filosófica del concepto ‘especismo’ en el clásico de P. Singer (1975): Liberación animal.

5. LOS DEBATES (DE AHORA —Y DE ANTES—)

5.1. *Animales de trabajo vs. mascotas*

La primera discusión que ha llamado nuestra atención versa acerca de las cualidades animales. Así, *Harriéro 1* afirma que no le gustan demasiado los perros ni los gatos, aunque sí tiene dos caballos para uso recreativo —además de los burros-taxi con su hermano. Dice que algunos de los demás arrieros tienen perros, pero *pa kazería*, no como mascotas.

“A argunoh animaleh leh farta namáh k'ablà, i zi ablara eh iguá k'una perzona. Argunoh de mih burroh zaben munxo, por lah tardeh aora kon er frío me ze kean mirando i me dizen “Ya ehtá bien, yégame ya d'ahki”. Er trato eh ehtà kon eyoh pegao; zi no ehtáh a la bera d'eyoh po no loh konozeh, ezo eh normá. Zi ehtáh a zu bera zabeh mah u menoh de la pata ke kohea ka uno; er trato ba arreglao a la naturaleza [individuá] de ka animá: guenoh i maloh (...) Loh anti-burroh no konozen a loh animaleh, zi loh konozieran po no protehtarían (...) Loh animaleh ke tienen zon un perro en zu kaza, i par trato un burro i un perro zon mu diferenteh, par trato no eh iguá, er maneho eh mah bronko”. (Harriéro 1).

Esta opinión contrasta con, por ejemplo, la de A. González —veterinario de ciudad, animalista de PACMA— quien considera genéricamente cómo hay que tratar a los burros: “Con respeto, como se trata a un perro, como el que tiene un perro y lo quiere (...) Caricias, cariños y buenos cuidados”.

El animalista antitaurino J.L. Sánchez manifiesta que no quiere diferenciar entre mascotas animales y de granja: “Para mí lo mismo es un cerdo que es un gato”. Su compañera antitaurina L. de Diego dice tener perros y gatos en su casa de Málaga, y que “cuando era jovencita, me da pena decirlo, iba a una escuela de hípica en Madrid y tenía un caballo; ahora me parece inconcebible pensar que he montado a caballo, pero bueno, las cosas van cambiando”. Compara la situación de dichos caballos de hípica con los burros-taxi:

“(...) No tiene nada que ver cómo están; los caballos que yo montaba, los montaba yo, que pesaba 20 kgs., y todo el día los bañaban, los paseaban, corrían. No hay comparación con estos burros que están todo el día con gente encima, y atados; los caballos de hípica están sueltos”.

Al plantearle en la entrevista posibles soluciones técnicas a las situaciones concretas que comentan, L. de Diego cierra el tema sentenciando: “Que no, que no tienen por qué estar montando turistas para arriba y para abajo, lo animales no son para nuestro uso”. Seguidamente les pregunto qué ocurre con los perros, a lo que contesta: “No vayas a comparar el perro que yo tengo en mi casa, en mi cama, tapado con la manta, con el burro de Mijas”. Su compañero J.L. Sánchez completa la aserción explicando que él se dedica a trabajar en su casa para cuidar a sus animales, traídos-rescatados de la calle:

“Para disfrute mío no están, sino para que vivan lo mejor posible, dado que yo trabajo y me lo puedo permitir; aunque eso no me da derecho a nada sobre ellos”.

F. Criado —mujer miheña de 70 años dueña de mascota— nos decía que

“er burriko a zío ziempre de trabaho, no a zío una mahkota. Loh toroh eh mu diferente a loh burroh; yo no ehtoi en kontra ni a fabó de loh toroh, yo lo kèhtoi en kontra d’ezo ke matan loh toroh kon lanzah (...) Ziempre an zío lah behtiah par trabaho: loh kabayoh loh tenían loh zeñoritoh, loh muloh i loh burrikoh loh tenían lah perzonah pa trabahà en loh kampoh”.

Finalmente, el ecologista social miheño J. Alarcón nos analizó el concepto de mascota explicando que ha evolucionado y no corresponde el de hoy día con el que había antes, y que está muy en relación con el contraste entre las culturas urbana y campesina: “Yo sufría munxo kuando mataban a un xibo, o inkluzo zi una kabra bieha ze moría (...), o zi ze tienen ke yebà una gayina, yo sufría kon ezo, pero er konzehto no eh duna mahkota”. Querer a un animal, dice, dependerá de cómo sea la condición de la persona, por eso tampoco le gusta el concepto de ‘animal de compañía’, habiéndose criado él con animales de campo e incluso con algunos animales *brabíoh*, como el zorro.

5.2. Trato ético vs. Maltrato

Otro debate nos sitúa en el modo de relación mismo de los seres humanos con los demás animales, filtrado desde la percepción propia de las distintas sensibilidades humanas. Entre nuestr@s informantes, a l@s animalistas antitaurin@s L. de Diego y J.L. Sánchez de los burros-taxi les preocupa “el maltrato al que son sometidos diariamente y de forma continuada”, y lo explayan del siguiente modo:

“Es que ya simplemente por estar atados todo el día con una cuerda de 2 cms., que no se pueden rascar, todo el día ahí atados y que vayan paseando gente p`arriba y p`abajo a 40 °C en verano a gordos y así, pues hemos visto gente de 100 kgs. encima de los burros, es un maltrato en toda regla. Hemos visto fotografías de cómo están sometidos... cómo se maltratan; el famoso vídeo ese que ha visto todo el mundo, los arrieros pegándole patadas a un burro, en la boca (...) El tema no es cuando viene una persona obesa lo montamos en otra cosa [o burro], ¡no!, tú estás manifiestamente creando un maltrato sobre ese animal igualmente, da igual que sea uno que tenga más capacidad para llevar peso; eso es así, impepinable (...) El simple hecho de que a los animales se les someta a eso, que se convierta en un trabajo para ellos, eso ya es un maltrato, cuando es para que ellos [los turistas] se diviertan. [¿Y los caballos?, pregunto.] Te hablo como vegano —J.L. Sánchez—, tan malo es una cosa como tan mala es otra. El maltrato parte de que tú le das un tipo de vida al animal que no es el tipo de vida que debería llevar. Entiendo que tú tengas un burro que te ayude a ir al campo, que eso ya no se utiliza prácticamente... Estamos hablando que es por un

tema laboral, no un tema de ‘vamos a divertir a la gente, vamos a ganar dinero’ a través de ese maltrato. [Pregunto de nuevo al hilo: ¿Maltrato en concreto es que están amarrados corto y que trabajan, no?] No, no; que cogen peso continuamente de unas cantidades que... Pueden aguantar 150 kgs. de peso, ¿pero durante todo el día pueden aguantar 150 kgs. de peso? [Los arrieros dicen que son sólo 15 minutos al día.] Las columnas de los burros no están así por 15 minutos al día”.

Más adelante les preguntamos si les parece lo mismo el maltrato hacia los toros en las corridas o en el Toro de la Vega que hacia los burros-taxi, respondiendo:

“Me parece exactamente lo mismo, es el sufrimiento de un animal: el toro al fin y al cabo muere en 20 minutos, animalito, y al burro lo tienen 30 o 20 años atados así, cargando gente para que luego acabe en un matadero... pues no sé qué decirte (L. de Diego). Para mí el problema radica en el maltrato, y da igual que el maltrato se produzca en 20 min. o 1 hora o durante 30 años; y al final vamos a lo mismo: maltrato es violencia contra un ser inferior”. (J.L. Sánchez).

El otro animalista que se autocalifica como ‘radical’, el veterinario A. González, explica el origen de la denuncia de PACMA:

“Vi las condiciones de los burros cuando no están trabajando y a raíz de ahí dije de denunciar la situación (...), que duermen atados, con correas así... Cuando vi eso lo puse en conocimiento de mis compañeros, grabé vídeos... es que no pueden estar así. También porque por parte de PACMA llevamos tiempo recibiendo quejas de gente del pueblo de a ver si hacemos algo por los burros. Ha coincidido lo que yo he visto con la queja, para decidir hacer una campaña pues contra esto. No se pueden tumbar, no pueden tener vida sociable, no pueden relacionarse, no pueden estar libres sueltos ni un minuto de su vida, nunca, nunca. Así tratados y están trabajando, y eso no puede ser”.

Asimismo, preguntamos a A. González por si les parece distinto el maltrato hacia los toros en las corridas o en el Toro de la Vega que hacia los burros-taxi, a lo que responde:

“Sí es lo mismo; luchar por los derechos animales, sea en espectáculo que da muerte o en condiciones de vida que no son éticas”. ¿Tener perros encerrados sería maltrato?, pregunto. “Hay que verlos caso por caso. También estamos en contra de los coches de caballo de Mijas”, aunque reconoce no haber constatado las condiciones de vida de los caballos fuera del trabajo. ¿Y los caballos que se utilizan en las romerías?, continúo. “Caso por caso”, responde. No se plantea quitarlos totalmente en las romerías “porque no es un trabajo continuado de todos los días”; si los burros no trabajaran todos los días se mostraría más transigente, y compara los de Mijas con los del Tívoli (Benalmádena), donde “hay burros que es que no tiene nada que ver”.

Otro animalista de ciudad, aunque autodefinido como ‘no-radical’, opina que no ve mal “que se le dé una salida al burro, que ha sido un animal de trabajo” (A. Paz). Plantea que se debe “regir y medir bien el servicio”, reconociendo que en sus años de conocimiento de los burros-taxi “han mejorado mucho las instalaciones y demás con respecto a como estaba antes”. Puntualiza algunas cuestiones más, como que

“en ehta zona [de l’Argarbía Kohta] el animá de trabaho muxah bezeh z’a kombertío en mahkota. En l’Azarkía er burro zige ziendo burro, i le dan er trato komo animá de trabaho. Zí eh berdá ke kuando yo e bihto a loh animaleh trabahando i ezo, nunka e bihto k’aya un martrato o ehté mar kuidao”.

Harriéro 1 reconoce autocríticamente que “la [famoza] patá ehtá mar pegá: ¡lah kozah klarah!”, si bien precisa que lo de arrastrarlo es normal, sino no se levanta del suelo. Sostiene que “se sabe cuándo hay maltrato de verdad”. Asimismo, diferencia entre el caballo y el burro, siendo aquél más inteligente¹ y concluye que “er ke l’exa de komè to loh díah eh er ke konoze al animá”. Dice no estar conforme con lo que hacen del Toro de la Vega —“un asesinato”—, y explica que “aquí no se mata a los burros ni nada de eso; a los burros les pasan cosas al igual que les ocurre a nosotros las personas”³:

“Pa pazearze eh er martrato ke yeba er burro namáh (...) No berán a munxa hente de martratà a un burro a patáh u azín, zeguro ke no. Pazearze en un kabayo zería tambié er mihmo martrato, en koxeè kabayo, totarmente eh iguá”. (Harriéro 1).

El también arriero S. Torres declara que “hay que tratar bien a los animales” y defiende que “los burros aquí están bien atendidos, bien alimentados”, asegurando que no tienen los problemas que dicen quienes protestan, porque “son mentiras que están diciendo porque les conviene la polémica de los burros-taxi”. Sobre la relación con los animales realiza el siguiente razonamiento:

“Lah perzonah tienen zu zitio i loh animaleh tienen otro; tú tieneh ke rehpetà a loh animaleh i tieneh ke rehpetà a lah perzonah (...) Pero ai perzonah ke rehpetan mah a

3. En el contexto de la entrevista Harriéro 1 está aludiendo a un suceso que le ha afectado directa y gravemente en Miha-pueblo. Afirma que una vecina (nativa) llamó a la policía porque creía que él había matado de una paliza —sin haberlo presenciado ella en persona ni tener prueba alguna— a uno de sus burros que se le murió en la calle junto a la cuadra, a causa de un infarto según la autopsia que más tarde le hicieron. La noticia se convirtió en un bulo cada vez mayor y circuló por las redes *in crescendo*, llegándose a oír que lo había matado a martillazos en la cabeza. Harriéro 1 nos contó que le extraña todo, ya que asegura que él es el último interesado en matar a ninguno de sus burros: “porke me kuehta a mí er dinero (arreóè 1.000€), i porke yo por un burro miro mah ke zi fuera una perzona, te lo digo de korazón (...) De to er mar trago me tiré treh díah komiendo i degorbiendo; tenía un núo en el ehtómago penzando en ezo namáh”.

loh animaleh k'a lah perzonah, i ai perzonah k'a loh animaleh no loh rehpetan i no loh kieren ni bè, kuahkié animá le da ahko. Ezo ba en el indibiduo". (S. Torres).

Acerca de las quejas de que los burros están amarrados todo el tiempo, S. Torres explica que es "para evitar que se hagan daño entre ellos y para que cada burro se coma su pienso, porque si come de más le da un cólico o se congestiona, y porque son jerárquicos como los perros, por lo que el burro más cobarde no come". También hay establecido un proceso de rotaciones entre los 69 burros, por lo que a él le toca "una vez al día o cada dos días, en invierno una vez por semana (...); el turno corre como en los taxis normales". Además, asegura, "no están amarrados todo el tiempo": en el cambio de turno se quedan un rato sueltos, así como cuando entran en la cuadra, "que van sueltos y se revuelcan". De igual manera señala que suele trabajar sólo con la mitad de sus burros, menos en verano, y que algunos de esos sobreros los tiene amarrados largo en un campo de *Zuniya*. Sobre el exceso de carga asegura que el 70% de los clientes son niñ@s y de poco peso, que utiliza los burros más fuertes para "pesos pesados" y que los más pesados los monta en burro-carro, siendo lo corriente que al año vayan no más de tres personas de 150 kgs. Explica que llevan "60 años trabajando de cara al público", y que en caso de que los burros estuvieran "realmente maltratados, esclavizados o malnutridos la gente del pueblo se echaría encima, además de que habría 400.000 denuncias de los propios turistas que vienen a verlos y a montarse (...) pues solo hay la del PACMA". Por último, S. Torres da otro motivo contra el maltrato de los burros, ya que desde el punto de vista del manejo "*un burriko martratao no eh fiáble*", y la mayoría de sus clientes son infantes.

El ecologista social miheño J. Alarcón, que también se define como defensor de los derechos de los animales, advierte durante la entrevista de la banalización del concepto de maltrato, espetando que "*a bè zi moh bamoh a borbè aora mah papihtah k'er Papa*". Ante nuestra pregunta de si cualquier cosa puede considerarse maltrato, realiza estas consideraciones:

"En derexoh de loh animaleh... la linia eh mu fina entr'una mentalidá i otra. Ehtá la ke progrezibamente tenemoh ke ì abanzando de ke nozotroh no zomoh el orihen del uniberzo, ke no zomoh er zentro de to —antropozentrihmo, ehpezihmo— (...) ke plantea ke no podemoh krià animaleh zarbaheh pa kital-le la pié, pero podemoh penzà 'I una baka ke la kriamoh pa lexe i komía, kuando muera, ¿eza pié no ze puede utilizà pa kuero?' Entonze, ¿por ké no? Tenemoh ke buhkà dónde ehtá la frontera (...) En er mobimiento der mundo de la relaziòn kon loh animaleh ai'hkien lanza la piedra mu lehoh mu lehoh —a la mehón en 500 añoh la relaziòn zea ke ni ze koma animaleh, o zea er zè mah artifizia der mundo, depende de kómo ze koha. En lo ekolòhiko tambié kreemoh k'en beh d'animaleh de graha intenziba debería de kambiarze por una ehtenziba, kademáh, er tiempo ke biba, ehté en ezoh bohkeh komiendo beyotah i pahto; ke ba tenè una bida mehón, anke dihpuéh tenga ke morì p'alimentarze (...)

[¿Eh martrato zubirze en un burro?, pregunto.] Eza pohtura tendría ke zè iguá kon er kabayo, ke z'utiliza pa montà una perzona pa dà guertah. Er tú zubirte en lo artoè un animá no puede zè martrato, johó!, un animá ke deh'daze mileh de añoh eh pa montarze o pa zubil-le pezo —porke zon animaleh mu fuerteh i zirben pa ezo, karkulando loh pezoh (...); er martrato zería er gorpeal-lo, er no dal-le de komè, metel-le mah karga de lo pozible, tambié puede zè tenel-lo amarrao ar zo pegao aí muxah z'orah... To ezo ze puede zoluzionà, pero martrato no puede zè zubirte en lo arto (...) Aht'ái podemoh yegà a un ekilibrio, zi zobrepazamoh eze ekilibrio, podría zè ke konzideráramoh ke martrato zea tenè tu perro enkariñaio a ti... podría zè un martrato zikolóhiko a eze animá". (J. Alarcón).

5.2.1. ¿Castración es maltrato?

Un debate específico sucedáneo del maltrato —que se muestra paradigmático de las distintas posturas— ha emergido también en las entrevistas, acerca de si la técnica de castración de animales para adecuarlos a determinados contextos relacionales controlados por los humanos puede considerarse ético o no.

Al respecto de *loh burrikoh enteroh*, el veterinario animalista A. González propone “que los castren para que puedan estar sueltos”. Cuando le pregunto si esa medida no le resulta “inhumana” explica lo siguiente:

“A ver, los burros son animales que viven en colonias, son sociables, y si el castrarlos, igual que una mascota, conlleva que el animal pueda estar suelto no me parece inhumano. [¿Por ké ai ke kahtrà a lah mahkotah?, le cuestiono]. Para que no haya superpoblación de perros, que acaban siendo perros abandonados... el celo, dos veces al año, es un problema. Lo castras y el animal no sabe que lo han castrado, porque no tiene el trauma que tiene un humano de ‘me han quitado los huevos’; los animales se duermen, se despiertan y simplemente no procrean, ya está. [¿Zabemoh zi ze ziente iguá dihpuéhè kahtral-lo?] Sí, se sienten igual, porque ellos no son conscientes del hecho ‘me han castrado’ (...) Castro muchos perros, incluso los míos, y no les pasa nada, simplemente que tienen menos ganas de estar con perras. Los arrieros no quieren castrar a los burros porque piensan que van a trabajar menos; sin embargo se castran y trabajan exactamente igual. [¿Eh lo mihmo pa loh burroh ke pa loh perroh?] Sí, simplemente que no van a buscar esa territorialidad con otros machos para ser ellos el dominante, porque no se van a morder entre ellos... Se pelean porque el más fuerte es el que está con las hembras. En el Refugio del Burrito los tienen así; se acercan, se vienen a jugar contigo, superfelices, muy bien. [¿Kuá eh er problema de ke ze peleen loh maxoh?] Se hacen mordeduras, se matan, no les puedes dejar encerrados solos porque se harán mordeduras, y luego los ve la gente y van a pensar que se lo han hecho los arrieros. [Le planteo qué piensa de otra solución, como la ligadura de trompas para burras o la vasectomía de burros]. Sí se puede hacer, pero se van a pelear; van

a tener que estar solos, el burro salvaje está en manadas, en grupos". (A. González).

El animalista reconvertido de 'radical' a 'no-radical', pedagogo y ecologista social, A. Paz, discrepa con A. González preguntándose “*¿ahta ké punto la kahtrazióon no eh mah martrato [k'ér ke ze peleen]?*”, y plantea como alternativa no cruenta el uso de un buen bozal, porque opina: “*kahtrà lo beo peó*”. De otra parte, *Harriéro 1* también disiente de la castración, asegurando que “*loh burrikoh kapaoh ze ponen mah nobleh, pero z'azuhtan munxo*”, con el peligro que conlleva para el transporte de jinetes inexpert@s, además de no simpatizar con esa cirugía para sus burros, reprobándole a sus promotores: “*¡Gueno, po kaparoh uhtedeh a bè zi zoh guhta!*”

De similar opinión es S. Torres (*Harriéro 2*), quien me cuenta que el Refugio del Burrito les recomendó castrarlos, ante lo cual realiza estas reflexiones:

“Un burro kapón zí bale par kampo, pork'ehtá en zu ámbito [de trankilidá]. Er problema eh ke nohotroh trabahamoh en pleno kahko urbano i er burro kapón z'azuhta de to loh ruíoh, z'èhpanta... i un burriko entero no. Yo a tenío burroh kaponeh i er problema eh ke tiran a la hente (...) [Hueraparte, konzidera ke] kapà eh martrato tambié. Zi fuera a lah perzonah 'jehto eh kruerdá!, ehto ai ke kortal-le er kueyo ar ke lo arga dixo'; no, no, eh ke tú bah a trabahà en tu ofizina kon muhereh i ombreh, i pa ke tú no le piropéeh a la muhé i le digah ké guena ehtá, te bamoh a kortà loh gueboh, pa ke tú ehtéh trankilo i la muhé ehté trankila. Ezo eh lo ke paza ahkí; zi bamoh a zè ekitatiboh lo bamoh a zè pa lah perzonah i pa loh animaleh” (S. Torres).

5.3. Campo+pueblo vs. Ciudad; “silvestrismo” vs. progreso

Otra cuestión que subyace a este conflicto se ciñe al viejo-nuevo contraste entre las culturas urbana y rural, dialéctica a la que se ha enrocado otro par de opuestos “paralelos” en forma de progreso *versus* “silvestrismo” —eufemismo de salvajismo para algun@s— suspuestamente asociados a sendos territorios y que también se asocian con la distinta cualidad en el modo de relación con la naturaleza por parte de los humanos. Al respecto, el antropólogo A. del Campo ha planteado:

“El burro, dado el carácter de animal secularmente maltratado, indefenso y pacífico, parece despertar en los últimos años una inusitada solidaridad en una sociedad que mira con recelo al hombre de campo que aún mantiene algún burro tal y como lo hicieron sus antepasados” (Del Campo, 2012: 486).

El animalista urbano A. González ha trasladado así sus intenciones: “Queremos cambiar el chip de Mijas, desde ciudad del burro-taxi a ciudad amiga del burro; que ahora se lleva mucho las ciudades amigas de los animales”; obviando las resistencias identitarias miheñas a que se les considere una ciudad en lugar de un pueblo, además de presuponer que en la actualidad Miha sea un lugar “enemigo” del burro. Tampoco comparte que sea necesario ya el trabajo de estos animales: “Antiguamente era un transporte, pero hoy en

día no tiene sentido que estén (...) Hay métodos alternativos de transporte: uno de estos de pedales, un carro eléctrico...” Igualmente, J.L. Sánchez sostiene que “estamos en el año 2016 y hay cosas que ya no deberían entrar en nuestra sociedad”, y estima que existen alternativas al paseo en burro para los turistas, que es posible otras maneras especiales de ver “el bonito pueblo de Mijas sin tener que utilizar animales”, mediante el uso, por ejemplo, de “un tren eléctrico”.

Otro aspecto de contraste se circunscribe al distinto nivel de vinculación con la tierra entre los ciudadanos y los campesinos-pueblerinos. Curiosamente, la gran mayoría de nuestr@s informantes nativ@s de Miha —ya sean arrieros, dueña de mascota, cabrero o ecologistas— son quienes se muestran más díscolos con la eliminación total del servicio de burros-taxi, a pesar de su heterogeneidad de perspectivas. Uno de ellos, *Cabrero*, lleva prácticamente sus 58 años con una vinculación casi continuada con su *partío* rural de nacimiento y residencia. De joven Cabrero acarrea leche al pueblo con la burra de su familia; ahora él tiene una burra⁴ en su campo que utiliza para sacar las aceitunas de los lugares más inaccesibles y a veces para llevar *aparehoh* y avituallamiento cuando recorre los cerros y cañadas del municipio con el rebaño de ovejas o de cabras que pastorea. Al preguntarle por la intención animalista de abolir —*kità*— los burros-taxi, él y su familia campesina se indignan considerando fundamentalmente de manera pragmática que, al oponerse, los animalistas mismos “*ban a tenè la kurpa de ke dezaparehkan loh burroh... lo ke ban a hazè eh peó, porkèr tío ke tenga animaleh ¿ká ba hazè?, ¿namáh kèxal-le de komè?... po a kital-loh d’ermedio; lo ke ban a hazè eh matal-loh [pa kahne]*”.

El joven S. Torres también cree que los abolicionistas son “*henteè zitudá, i kèr 90-95% no an bihto un burro en zu bía... i ke tienen er perrito metío en la kaza*”. Según este informante, se trata de “gente que viene, se manifiestan y se van”, y las firmas que recogen son de “gente de Madrid, de Barcelona, que nunca ha venido aquí”. Torres devuelve indignado el prejuicio *etic* que presupone tienen en las ciudades hacia *loh harriéroh miheño*: “*Ahki zomoh kabehníkolah, ahki matamoh loh burroh... loh hazemoh morziya kuando yega Nabidá, u... ¡yo ké zé lo ke pienzan!*”

El conocimiento de los animales a través del trato directo continuado provoca a veces una mayor simbiosis entre campesin@s y sus animales, desdibujando los tópicos límites entre “hombre y naturaleza”, según sean más o menos indígenas, según sean más parte

4. Es conocida la separación territorial entre burras y burros en el municipio miheño, siendo el pueblo espacio reservado para los burros machos y el campo para las burras, ocurriendo que hacia los años ochenta una normativa municipal impedía la entrada de burras al casco histórico, obligando a l@s campesin@s a dejarlas atadas en la entrada del pueblo. Al parecer la actividad de burros-taxi capitalizaba el espacio urbano para los machos, que se ponen muy alterados si detectan la presencia de una burra, especialmente en periodo de celo.

integrante del socioecosistema. No habituados de manera espontánea al trato comercial con los turistas, *Caballista-cochera*, de origen foráneo y semi-urbana, nos transmite la sensación de que en su rusticidad “parece que los arrieros son algo antipáticos con los clientes”. Asimismo, considera que el trato hacia los burros no es “un problema tan grave como lo están poniendo”; sí que ha visto que los burros estaban un poco sucios, pero que ahora están mucho mejor.

La ubicación de cuadras en el interior del pueblo es otro punto de discordia en esa marea que va llenando de ‘progreso’ lo rural que queda de Miha-pueblo. De las muchas que había, sólo quedan dos cuadras de burros con salida a calles interiores —en el perímetro del pueblo hay otras dos más—, una expulsión progresiva que genera, por ejemplo, el siguiente comentario en Harriéro 1: *“La hente [de Miha] ehtá ya mah zeñorita, ya no’hkieren loh z’animaleh en er pueblo... kitaron lah kabrah i ya mihmo zerán loh burroh”*, situación que contrasta, según dice, con otros pueblos del interior de Andalucía, que aún son como era Miha.

El ecologista J. Alarcón resalta que “los indígenas cazan animales y les tienen respeto”, siendo su relación con el animal “muy diferente a la nuestra occidental”, algo similar a “la del campesino nuestro”. Alarcón plantea que campesinos y ganaderos son los que tienen que jugar con los dos mundos: *“er mundo de anteh —en er k’el animá eh un elemento mah—, i tiene ke hugà kon er rehpeto azia eze animá... Dehpueh, el urbano eh er ke puede lanzà la piedra mu leho porke no tiene una relación tan direhta por nezezidadeh. Inevitablemente ai ke buhkà un ekilibrio entr’ezoh doh mundoh”*, aludiendo finalmente a la responsabilidad de la mentalidad capitalista y de las ciudades.

La entrevista con A. Paz —urbanita ecologista evolucionado desde el animalismo radical al no-radical— aporta otra perspectiva interesante al preguntarle por cuál cree que es el origen de l@s abolicionistas:

Loh englobaría mah en el entohno de ziudá. Por mi ehperienzia i porke yo e kometío loh mihmoh erroreh ahta ke no m’e informao de bè a loh animaleh de graha, de trabaho, ehz. kon un parámetro; i kuando e kombibió kon perzonah k’an bibío d’eze trabaho, biendo er día a día kon loh animaleh, te dah kuenta de k’ai muxah ideah ke zon farzah del entendè kómo tiene k’ehtà un animá. Er problema eh k’emoh kerío zè i kreernoh mehoreh zin zabè kómo. Tú ereh una perzona, no eza ehpezie animá, eza ehpezie animá komo tú ehtáh diziendo no eh [un poné, er perro]. Le damoh una biziòn antropomórfika, i ezo no puede zè. tenemoh ke zabè k’ehtamoh tratando kon tal ehpezie, porke zinó yo kreo ke berdaderamente ze le haze mah daño ke benefizio. I er problema eh k’èn la ziudá ezo no z’ehperimenta, pork’er kontahto ke nozotroh [urbanitah] tenemoh kon loh animaleh eh mínimo, i er kontahto ke ze le da, por ehemplo, a loh perroh de ziudá eh dihtinto ar de loh perroh der kampo (...) Ai k’ehtudià etolohía pa zabè rearmente k’éh un martrato (A. Paz).

5.4 Extinción vs. refugios-“reserva”

Ha aparecido también a lo largo del trabajo de campo este otro debate, referente a cómo encarar una posible extinción de l@s burr@s, tanto en este pueblo como a nivel global. Al respecto, por ejemplo, el arriero S. Torres considera que con su actividad están “preservando la especie del burro que hay en Mijas”, habida cuenta del progresivo descenso del número de burros motivado por la mecanización del campo y de las poblaciones. La mayoría de burros en la actualidad se localizan en Galicia, Andalucía y Castilla-León, estimándose en no mucho más de 50.000 ejemplares el total del estado español, y quedando en Catalunya sólo en torno a un millar de individuos, “lo que sugiere el escasísimo aprovechamiento agropecuario del burro en las zonas más industrializadas (...); cifras irrisorias en comparación con los 1.300.000 ejemplares de hace algo menos de siglo y medio” (Del Campo, 2012: 415).

La animalista L. de Diego defiende —ya que sostiene que los burros-taxi están maltratados— la necesidad de “sacar los burros de allí [de Mijas] y llevarlos al Refugio del Burrito o a otros santuarios en Cádiz, Madrid, Catalunya... Nosotros colocamos los burros para que lleven una vida en condiciones”. Le pregunto si comparativamente considera que los perros también estarían mejor en un santuario específico, a lo que responde: “No, el perro necesita el contacto con el dueño (...) Mis perros prefieren estar conmigo, no prefieren estar en el campo o en la terraza”.

Por otro lado, el animalista no-radical A. Paz disiente de lo anterior y defiende que “*er trabaho le da la oportunidá de ke ze zigiera manteniendo er burro como un animá balorao i ke no zèhtinga*”. El ecologista social J. Alarcón nos ha hablado, además, de la extinción de especies domésticas y sus variedades locales —cabras, ovejas, vacas, *burrah*, gallinas, etc.— por el abandono del socioecosistema campesino, algunas de las cuales van a quedar en refugios —¿como un Arca de Noé?—, o como pieza de museo; ante lo que plantea otras alternativas: “O habría que buscar que volviera a ser salvaje [aquí en Miha], pero como en el planeta ya hay cada vez menos ecosistemas disponibles...”



Foto 4: S. Torres y uno de sus burros.



Veterinario examinando burros-taxi.



Tuk-tuk Spain “Panoramic City Tour”.

5.5. Diversidad cultural vs. La Cultura

Un nuevo-viejo debate interno de la filosofía y antropología nos sitúa, a nivel de los testimonios, en el contexto general de la vigente globalización occidental y sus efectos sobre la diversidad cultural, que rebrota *intramuros* de un mundo moderno que algunos han presupuesto —precipitada e interesadamente— ya “civilizado” u homogeneizado.

De ese modo, por ejemplo, ante la pregunta de qué opina de quienes están a favor de mantener la actividad de los burros-taxi L. de Diego señala: “Son gente que ha nacido así, que los han criado así; entiendo perfectamente que tengan esa condición, se han criado con eso, igual que los taurinos, igual que los toreros (...) Ellos no tienen la culpa. No vamos a insultarles ni nada”. Pretendo indagar más acerca del contraste de situaciones grupales preguntando a l@s informantes antitaurin@s urban@s por qué creen que no lo perciben igual, indicando: “Quizás porque nosotros no lo concebimos como algo habitual, no lo hemos visto como algo normal en nuestro día a día (...) No es una cuestión de insensibilidad por parte de ellos ni por parte nuestra, simplemente es algo que han visto desde siempre” (J.L. Sánchez). También habíamos preguntado al veterinario de PACMA A. González si subirse en un burro no es ético, a lo que declara:

“Si no hay otro método alternativo [al trabajo de animales domésticos en otras sociedades], no nos parece mal, si los cuidan bien y les dan un trato ético, pero en España no es esa la situación (...) Pero si tienes un caballo, y lo tienes bien y sales a pasear, no estamos en contra de montar a caballo, pero si el caballo cuando no está siendo montado está encerrado, si tienes una parcela y el caballo está suelto y lo

montas de vez en cuando, es como una mascota si la tienes todo el día atada tampoco estamos de acuerdo. Depende del trato que uno le dé, un trato ético y amigable”.

5.6. Ecologismo social vs. Animalismo

Otro debate intrínseco a la polémica origen de esta investigación proviene desde sectores del movimiento ecologista, los cuales se desmarcan de algunas posturas de corte animalista. A este tenor, hemos encontrado un demoledor artículo del científico Javier Yanes en el que busca distanciar el ecologismo del pensamiento animalista radical:

“El animalismo, el de temperatura templada, es algo plenamente respetable, pero no es ecologismo, ni mucho menos ecología (...) En lo que respecta al animalismo febril, el que antepone la declaración de derechos del cangrejo a la conservación de los ecosistemas, en una sección de Ciencias el único enfoque válido podía ser el de denuncia... del animalismo (...) El movimiento ecologista moderno nació en la naturaleza y en la ciencia, llevando el medio ambiente a la cultura urbana a través de (...) pensadores y naturalistas con zapatos científicos que lograron colar el desajuste entre población, progreso y sostenibilidad ambiental (en términos actuales) en el debate político y social de los países desarrollados. En cambio, el movimiento contemporáneo por los derechos de los animales es un producto netamente urbano, impulsado desde ámbitos filosóficos y jurídicos, nacido de la humanización de las relaciones entre las personas y sus mascotas (...) Animalismo y ecologismo son cosas diferentes, causas diferentes con orígenes y fines diferentes, y a menudo mutuamente excluyentes, por mucho que se hayan mezclado en un mistificador batiburrillo debido, supongo, a varias causas (...) Llegamos así al más allá del animalismo, mi favorito, donde este movimiento pierde toda su respetabilidad (...) un animalismo extremista caracterizado por la misantropía y la autoexculpación. Los extremistas del animalismo introducen el concepto de especismo o discriminación de especies, pero los criterios sobre a qué especies colocar al mismo nivel son, obviamente, de una subjetividad brutal. ¿Cuál es la frontera? ¿La capacidad de experimentar dolor, como algunos proponen? Los nociceptores, o receptores de dolor de las neuronas sensoriales, están presentes desde el ser humano hasta los invertebrados como los insectos (...) Al mismo tiempo, los animalistas extremos suelen abrazar opciones —como el veganismo— con las que se consideran autoexculpados de aquello que vilipendian, una actitud vana y pueril que comparten con cierto falso ecologismo (...) cada vez que se aborda la complicadísima relación del ser humano con la naturaleza, y en una constante acusación a todos los estúpidos que habitaron este mundo antes que ellos y que se equivocaron tanto para contribuir con su ensayo y error a que ellos, hoy, sean tan listos” (Yanes, 2014).

Sin alcanzar los niveles retóricos de Yanes, algun@s de nuestr@s informantes han respondido de manera diversa a la cuestión de qué es el animalismo⁵: “Persona decidida a darle voz a los que no la tienen en la sociedad nuestra. Ser altavoz de esos animales” (J.L. Sánchez). “Animalismo es ser antiespecista” (A. González). “Soy animalista, pero no radical... También hay que entender lo que es un animal y hay que darle su lugar; no se puede tratar al perro como a una persona” (A. Paz). “Son personas de sensibilidad nueva, en general con educación media-alta urbana... tienen una relación diferente con los animales” (J. Alarcón).

Abundando en el debate desde posiciones ecologistas, el zoólogo miheño y militante F. Fernández —quien nos ha contado que su padre, Juan Fernández Cortés, era *harriéro* antiguo de Mijas— se muestra contrario a la abolición del servicio de burros-taxi, justificándolo fundamentalmente mediante el argumento ecologista de conservación de la biodiversidad. Eso sí, no duda en reivindicar mejoras en las condiciones de vida y trabajo de los equinos.

4.7. Trabajo animal (y humano) vs. Máquinas

“los animales no son para nuestro uso” (L. de Diego)

“*eyoh trabahan pa mí, pero yo trabaho pa eyoh tambié*” (S. Torres)

El último debate significativo que hemos entresacado de esta investigación ya se ha vislumbrado en apartados anteriores, y se circunscribe en la disyuntiva entre si mantener y aprovechar el trabajo animal —e incluso humano, por extensión— o si debiera sustituirse por maquinaria. Las personas animalistas ‘radicales’ consultadas plantean esta última opción. Así, por ejemplo, l@s antitaurin@s proponen bicis, tren eléctrico y tuk-tuk como alternativa al burro-taxi: “En España, en pleno siglo XXI, con el desarrollo tecnológico que tenemos, habría que quitar los burros-taxi (...) La mejora tecnológica nos permitiría dejar el estilo de sociedad en la que vivimos... y también dejar de esclavizar a estos pobres animales” (J.L. Sánchez); apuesta que subraya el representante de PACMA, quien sostiene que se debe evolucionar “hacia un trato más ético a los animales, no utilizarlos como herramientas” (A. González).

Para el sector económico directamente implicado, sustituir los burros por máquinas provocaría que una veintena de familias miheñas se quedara sin trabajo (*Harriéro 1*), y ante la polémica propone que el Ayuntamiento debiera hacerse cargo del servicio

5. Para una comprensión más extensa y argumentada de los principios animalistas, sus debates internos, su historia y encaje en el conjunto del movimiento en pro de los derechos animales pueden consultarse las obras de P. Singer (1975), J. Mosterín (1995), J. Mosterín & J. Riechmann (1995) y P. de Lora (2003).

directamente y luego contratar a los arrieros. *Harriéro* 2 S. Torres hace notar que ha disminuído la actividad del servicio de burros-taxi con las polémicas; asimismo, considera que “no se debería perder el burro-taxi para cambiarlo por un Tuk-tuk o por una bicicleta eléctrica de Taiwán. Una cosa es una cosa y otra cosa es otra cosa: esto es un pueblo típico andaluz”.

En un estudio anterior habíamos realizado una entrevista al campesino miheño Salvador Porras Fernández, uno de los últimos *gañaneh* profesionales que todavía queda en activo en esta comarca de *l'Argarbía*, compitiendo con las máquinas y el avance del hormigón (*vid.* Porrah 2010b). Le preguntamos “¿por qué te dio por vivir de *la ara i der kampo, i bregà* con animales?”:

“Porque era lo que me gustaba y lo que me gusta. También le veía una mihiyaè koló, hoy se le ve menos color, pero entonces sí. Ganaba mi sueldo, y entonces no es como ahora, que había mucho trabajo (...) Es que yo araba to'r kampoè Miha, entero. Ahora estoy yo sólo. Ya hay mu pokiyo trabaho, to zèhtá perdiendo i ya naire labra; se están perdiendo los olivos, las higueras... Y pa no irme a la obra tenía que hacer algo. Porque lo que no quería era irme a trabahà a hohná.

[‘No future’ pa la gañanería]: Ahkí namáh ke yo zuerte loh anterroyoh aí... aquí se acaba to. No es sólo hazè d'arà, es tener los animales, tenel-loh enzeñaoh, y al primero al que hay que enseñar es al tío a bregà con los animales, porque hoy namáh que tienen behtiah en las cuadras y pa pazearze”.

El animalista ‘radical’ converso a ecologista social, A. Paz, no se muestra partidario de relevar totalmente el trabajo animal y humano por las máquinas:

“Es verdad que los animales nos ayudan, y si buscamos un medio sostenible muchas veces es preferible un animal de trabajo que no un vehículo de combustible. [El problema de cambiar los animales por máquinas es también] porque somos como somos y sin duda esos burros se van a sacrificar en su mayoría (...) En Comares estaban pensando en sacrificar sus burros del campo porque ya no les eran útiles, pues los han reciclado [a algo parecido a burros-taxi] y les están dando una utilidad. Yo en ese aspecto no lo veo tan maltrato, porque nosotros entonces estamos maltratados, porque tenemos que trabajar (...) Tampoco olvidemos que lo eléctrico también conlleva una contaminación, plantearse que si centrales nucleares por la electricidad, o cortes de río por las presas...”

En el transcurso de la entrevista, J.L. Sánchez distingue entre la libertad o capacidad humana de decidir y la situación peculiar de los animales al surgir la cuestión del trabajo “esclavo” humano en empresas como la “Renta Básica” de Mijas⁶, puesto que en ese tipo de

6. En Mijas el Ayuntamiento utiliza el concepto ‘renta básica’ para referirse al trabajo temporal y

“esclavitud” humana —someterse “voluntariamente” a condiciones laborales abusivas o indignas— “Tú estás eligiendo estar ahí, un animal nunca elige poder estar ahí, ninguno”.

J. Alarcón, desde otra perspectiva, hace referencia a que en 1978 se declararon los Derechos de los Animales por la UNESCO, en cuyo artículo 7 se reconoce al animal que trabaja, pero... con unos derechos. Se plantea:

“¿Por qué no abolir también el trabajo humano? ¿Por qué tenemos que utilizar un animal para trabajar? Porque si no lo hace un animal lo va a hacer una máquina, y si ese animal ya lleva miles de años ¡ajo! haciendo un trabajo, el día que deje de hacerlo desaparece, eso está claro, porque nadie va a criar animales para tenerlos metidos en refugios. [Y considera que] es muy traumático querer romper de repente ese lazo cultural y afectivo con los burros (...) El animal no es libre, ninguno somos libres, ni siquiera los chimpancés en la selva o los indígenas, porque somos animales que vivimos en un complejo sistema social. El argumento de la libertad no sirve, es erróneo. Todo lo que reivindican ellos está muy bien (...) lo que no creo es eso de que no se puedan utilizar para transportar personas: es quitarle su derecho al trabajo, a esas relaciones hombre-animal”.

6. ALGUNAS CONCLUSIONES

a) Las sociedades humanas están en continuo *proceso de cambio*, algunos de ellos imperceptibles. A veces los cambios se generan por agentes endógenos, a modo de catalizadores de influencias varias en una sociedad, pero cuando los agentes son primordialmente exógenos entendemos que más bien se trata de una aculturación, la cual puede tomar la forma de un conflicto entre culturas si se producen resistencias. La *evolución cultural*, de este modo, puede estar siendo dirigida hacia la finalidad que determine la sociedad más fuerte o hegemónica, a costa del universo simbólico y las prácticas de la sociedad, cultura o clase social más débil o minoritaria en ese *conflicto*. Creo que esta es la dinámica marco para entender qué está sucediendo con respecto a las sucesivas polémicas con el burro-taxi de Miha, es decir, un probable cambio cultural endógeno se está viendo condicionado por el choque abierto con la cultura urbana-occidental-globalizante al generarse, como reacción al intrusismo foráneo, resistencias locales de cariz indigenista cuando, por ejemplo, aprecian una banalización exógena del concepto de maltrato por parte de los animalistas ‘radicales’.

Esta diferente concepción cultural se aprecia, por ejemplo, en los distintos modelos de referencia al considerar genéricamente un animal, la primera imagen del significado de animal: las mascotas (con el perro como especie estrella, para los animalistas ‘radicales’ urbanos), los animales de trabajo (con *lah behtiah* como paradigma, para la

escasamente remunerado que llevan a cabo parad@s de larga duración en la empresa municipal Mijas Servicios Complementarios.

concepción étnica andalomiheña “tradicional”) y los animales *brabíoh* o silvestres (para una concepción mixta ecologista local). Algunos cambios puede que no lo sean tanto y finalmente puede que estemos hablando de procesos similares.

b) Por tanto, creemos estar ante un *sociocentrismo* (de urbe y clase social) apoyado en concepciones de *etnocentrismo occidental* que contempla el progreso tecnológico como un medio para el progreso moral. La determinación de lo que es inmoral en su viaje hacia lo que sería ético adopta a veces la forma de un paternalismo urbanita para con los miembros de la sociedad con cuyo universo cultural se choca o está en conflicto. A ese tenor hemos de tomar en consideración, una vez más, las perspectivas *emic* vs. *etic* —propia del grupo social vs. proyectada desde fuera— como unidades analíticas socioantropológicas que clarifican aspectos del choque cultural entre animalistas ‘radicales’ urbanos e ‘indígenas’ andalomiheños rurales, entre otros.

Recordemos, por ejemplo, el mayor aprecio histórico por los caballos entre las clases pudientes occidentales, parejo a su menosprecio de burros y mulos de la clase campesina. También los detalles de la conversión del animalista urbano A. Paz al juntarse —*praxis*— con campesinos: “Yo he aprendido con mi suegro en el campo muchas cosas que las veía aquí [en la ciudad] como horrorosas, y después vas allí y dices ‘*po, ¡koño!, no zon tan orrorozah*’”. Así como el paternalismo sociocéntrico aculturizante que subyace en este discurso del animalista de PACMA A. González, cuando afirma que el problema con los arrieros “es que se han educado en un entorno que han utilizado el burro como herramienta, y hay que intentar reeducarlos. La sociedad va cambiando”. Un cambio cuya finalidad parece obedecer, sin embargo, al ideal funcionalista de un mundo feliz desactivado de conflictos, incluso entre los propios animales, a quienes el informante A. González minusvaloraba la posible aplicación de las técnicas de vasectomía o ligadura de trompas como alternativas viables a la castración porque, aun así, “los burros se van a pelear”.

c) Llegamos por esa vía a otra conclusión, la que contempla la utilización de un discurso finalista en la historia de los burros-taxi y de los animales de trabajo en general, considerando en dicho *finalismo* o *teleología* el rol del nuevo ‘Dios Progreso’ [tecnológico] como superador de las contradicciones y conflictos entre humanos y animales. Dicho finalismo en la historia de estos procesos supone una nueva *antropización* del devenir biológico del conjunto de la Tierra, que a su vez soslaya y olvida la modelación humana milenaria de los animales domésticos a nuestro alrededor —así como la de los mismos humanos en contacto con tales animales. Siguiendo al informante anterior, puesto que el rumbo de nuestra historia está predeterminado resultaría inútil resistirse a lo inevitable: “Tarde o temprano es algo que va a acabar. Estas cosas [carruseles con ponys, circos y espectáculos con animales, coches de caballos...] tienden a desaparecer en los países desarrollados del mundo, pues cuanto antes lo quitemos mucho mejor” (A. González).

d) Gran parte de la sociedad miheña establecida en el pueblo aún mantiene rasgos y se siente parte del *socioecosistema* “rural” local, por la vinculación histórica del casco urbano tradicional con su amplio campo municipal. A pesar del aluvión poblacional heterogéneo de corte fundamentalmente urbanita y europeo implantado en su municipio las últimas décadas por la especulación urbanística y el desarrollismo desmedido, pervive en el imaginario colectivo de la *minoría indígena andalomiheña* ese nexo con el medio rural —sea real hoy en día o formando parte de las trayectorias vitales—, con los animales domésticos, con sus paisajes agrestes, con su sociabilidad propia, medio de vida, conocimientos agroganaderos, botánicos y forestales... unos rasgos socioculturales que han modelado y también resultan modelados por las influencias del entorno natural particular, según nos emplaza la perspectiva de la ecología cultural. De ese modo, la actividad del servicio de burros-taxi ha sido resultado de una reconversión laboral desde las actividades agroganaderas tradicionales del pueblo y campo miheños hacia la industria turística mediante el aprovechamiento efectivo de los conocimientos y saberes campesinos acumulados. Habida cuenta de que cada ciudad puede ser también contemplada como un socioecosistema específico (Berraquero, 2010), el choque de valores éticos entre los visitantes turistas urbanitas + los urbanitas circundantes a Mijas con el universo simbólico y la praxis arriera local parece evidente.

Esta suerte de “reserva indígena” que es Miha-pueblo en el contexto de la cosmopolita Costa del Sol explicaría el mantenimiento de algunas características en la unidad del socioecosistema rural local, puesto que no aparenta una separación real y efectiva —más evidente en sosioecosistemas urbanos— entre humanos, animales y el medio físico. La peculiar *situación intersticial y liminal* que se vive en Mijas se asemeja a esta reflexión del informante J. Alarcón: “La relación hombre-animal en las sociedades nuestras va cambiando, también porque tiene que cambiar, ¡lógico!, y tener unas relaciones con los animales diferente (...) porque la religión judeo-cristiana-islámica separa al hombre del animal”. Y como ocurre a menudo cuando se persigue algo obsesivamente, la intencionalidad de separarnos de los animales parece querer ocultar el hecho efectivo y afectivo de dicha relación.

e) Y acerca del modo relacional con los demás animales, la ciencia de la *etología* aún tiene mucho que aportarnos. Deberíamos precisar, por ejemplo, qué es ciertamente maltrato en cada caso, y aclarar si existe consciencia de la castración-esterilización a la que algunos humanos someten a l@s burr@s, perr@s, gat@s..., aclarar si conlleva deterioro psicológico del animal mamífero u otras consecuencias. Al respecto, cabría preguntarse —en términos propios del discurso animalista en su lucha contra el

7. Acerca de las implicaciones teóricas de los conceptos ‘socioecosistema’ y ‘resiliencia socioecológica’ véanse los trabajos de E. Ruiz y J.L. Solana (2012) y J. Escalera y E. Ruiz (2011), M. Maas (2011) y L. Berraquero (2010).

‘especismo’— si no supone un ‘antropocentrismo’ más (superioridad humana) erigirse en árbitro de la convivencia pacífica entre animales castrando a los machos para que no se peleen, proyectando categorías filosóficas y religiosas antropizadas hacia la diversa sociabilidad animal. Por otra parte, el avance de la etología quizás nos aporte un mayor conocimiento de las posibles diferencias entre animales silvestres y animales domésticos, habida cuenta que estos son animales de casa —*domus*—, criados en la compañía del ser humano, junto al cual tiene su habitual zona de confort, constituyendo a veces parte de su familia —con mayor o menor jerarquía relacional dependiendo de la especie y del ámbito rural o urbano. El asunto entonces sería ¿por qué hay que romper la relación del grupo doméstico interfaunístico si se produce en unas condiciones adecuadas? En dicha tesitura, la amplitud del conocimiento *harriéro* acerca de sus animales de trabajo se vería revalorizada.

f) En la deriva de estas conclusiones sólo nos resta apuntar lo conveniente de una *mejora sustantiva de las condiciones laborales* de los burros-taxi, tanto para el bienestar de los animales como para la subsistencia del oficio de sus dueños humanos. Al respecto, el representante de PACMA considera, de manera pragmática, lo siguiente: “Lógicamente nosotros pensamos que si pedimos que lo quiten, a lo mejor lo peor que conseguimos es que mejoren sus condiciones. Pero pedimos la abolición porque estamos seguros de que con el tiempo se va a acabar este tipo de actividades en la ciudad” (A. González). Desde su lado, *el harriéro* S. Torres aporta esta solución: “Unas cuadras municipales grandes, más adaptadas, con boxes y con espacio libre alrededor sería perfecto. Si me dieran unas instalaciones buenas *er burriko no ehtaría amarrao*”.

En definitiva, considero que para evitar la extinción de las especies domésticas y razas locales, éstas han de tener un sentido o utilidad para el ser humano, que es quien las ha ido modelando a través de los siglos. Por ese motivo, la mejora sustantiva de las condiciones de trabajo y de vida de los burros-taxi y coches de caballos facilitaría un equilibrio para mantener su actividad y evitar su desaparición de nuestro lado en Miha, así como para mitigar esa pretendida y creciente fractura entre humanos y naturaleza.

BIBLIOGRAFÍA

Ayuntamiento de Mijas (2011) *Ordenanza municipal reguladora del servicio de burros taxis, burros-carros y coches de caballos del término municipal de Mijas*.

Berraquero Díaz, Luis (2010) “Revisiones teóricas en torno a los conceptos de socioecosistema urbano y resiliencia socioecológica. Propuestas e implicaciones de la perspectiva ecosófica para el estudio de la metrópolis”. En *Repensando la metrópolis. Prácticas experimentales en torno a la construcción de nuevos derechos urbanos. Jornadas. 8 y 9 de Julio, 2010. Málaga*. Sevilla: Centro de Estudios Andaluces. https://www.centrodeestudiosandaluces.es/actividades/comunicaciones/12779793701361625878_L4_Luis%20Berraquero_def.pdf (consultado el 11 de octubre de 2019)

De Lora, Pablo (2003) *Justicia para los animales. La ética más allá de la humanidad*. Madrid: Alianza.

Del Campo Tejedor, Alberto (2012): *Tratado del burro y otras bestias. Una historia del simbolismo animal en Occidente*. Sevilla: Aconcagua Libros.

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

Maass, Manuel (2011) “Socio-ecosistema”, en *EnSuMA (Enciclopedia de la Sustentabilidad Mexicana y el Ambiente)*. <http://132.248.203.25/EnSuMA/index.php/Socio-ecosistema#Lecturas> (Consultado el 11 de octubre de 2019)

Mosterín, Jesús (1995) *Los derechos de los animales*. Madrid: Debate.

Mosterín, Jesús y Riechmann, Jorge (1995) *Animales y ciudadanos. Indagación sobre el lugar de los animales en la moral y el derecho de las sociedades industrializadas*. Madrid: Talasa.

Porrah Blanco, Huan (2010a) “Normah Ortográfikah pa la Trahkripción del Andalusí (NOTA-Porrah 2009)”. En *Actas de la Vª Hunta d'èhkritoreh en andalusí (...) / Reunión de escritores-as en andaluz / 5th Meeting of Andalusian Writers. Er Paú / Padul (Graná / Granada), del 30 al 31 de octubre 2010*, Sociedad para el Estudio del ‘Andalusí’ (Z.E.A.), pp. 107-132.

_____ (2010b): “Salvador Porrás Fernández, el gañán de La Alcaría”. *El Almiré. Revista social y cultural de Mijas*, 14: 4

Ruiz Ballesteros, Esteban y Solana Ruiz, José Luis (eds.) (2012) *Complejidad y Ciencias Sociales*. Sevilla: Universidad Internacional de Andalucía.

Singer, Peter (1999) *Liberación animal*. Madrid: Trotta.

Yanes, Javier (13 de mayo de 2014) “El ecologismo no debe caer en la trampa animalista”. *20Minutos.es Blogs: Ciencias Mixtas*, 13-mayo-2014. <http://blogs.20minutos.es/ciencias-mixtas/2014/05/13/el-ecologismo-no-debe-caer-en-la-trampa-animalista/> (Consultado el 11 de octubre de 2019)

<https://dx.doi.org/10.12795/RAA.2019.18.08>

LA CALLE URBANA HECHA PASAJE COMERCIAL POPULAR. EL DRAMA COTIDIANO POR TRABAJAR

THE URBAN STREET BECOMING A POPULAR COMMERCIAL PASSAGEWAY: THE DAILY DRAMA OF WORK.

Felipe González Ortiz

Universidad Autónoma del Estado de México

Resumen

Este artículo hace visible, a través de la descripción de un caso, la forma como los comerciantes ambulantes dramatizan sus acciones sociales cotidianas. Se parte de reconocer que el capitalismo produce pobres que se ganan la vida, entre otras cosas, mediante el trabajo informal, apropiándose del espacio público, desde ahí se despliegan relaciones sociales que los involucran con actores administrativos, en las que el conflicto juega un papel estructurante. El valor del texto es el de hacer visible el drama de la acción cotidiana de la informalidad.

Palabras clave: informalidad, espacio urbano, sistema de relaciones, conflicto, ciudad.

Abstract

This article makes visible, through a case description, the way that street traders dramatize their daily social actions. It is based on recognizing that capitalism produces the poor who earn a living, among other things, through informal work, appropriating the public space, from where social relationship involved them with administrative actors. In this relationship the conflict plays a structuring role. The value of the text is to make visible the drama of daily action of informality.

Keywords: informality, urban space, relations system, conflict, city.

1. INTRODUCCIÓN

En los espacios públicos de la ciudad que son apropiados por los comerciantes ambulantes, se construyen día a día, en actos teatralizados o *performativos*, los componentes de un sistema de relaciones sociales, integrando a actores en una malla de jerarquías que configuran los trazos generales del sistema institucional en su conjunto. Así, a partir de la informalidad se integran actores sociales —los comerciantes ambulantes, los consumidores esporádicos, los consumidores cautivos, el representante del Ayuntamiento, las autoridades del Ministerio Público, la persona que genera el permiso de palabra, el encargado del estacionamiento aledaño que guarda el puesto ambulante, el director de la escuela que da permisos de palabra, etcétera—, de cuyas vínculos cotidianos se configura un sistema de relaciones, con sus propias reglas y entendimientos singulares.

Las formas cómo las personas de bajos recursos se apropian del espacio urbano para construir las ocasiones para trabajar, representa un visor empírico, que permite construir los vínculos entre actores sociales como una red compleja de interdependencias; este vínculo se traduce en complicidades, entre actores, cuya meta es la *administración pública de la calle*, o la gobernabilidad de la misma.

Sitúo la observación empírica en una porción de una calle céntrica de la ciudad de Toluca, capital de la provincia de nombre Estado de México, a 60 kilómetros al poniente de la Ciudad de México. El objeto es describir la forma cómo se configura un sistema de relaciones a partir de dramas cotidianos que se justifican por la construcción diaria, por parte de los ambulantes, de autoconstruirse un trabajo en el espacio público; el contrato social se observa, empíricamente, mediante el despliegue de teatralizaciones (*performances*), para establecer los vínculos y relaciones sociales, observables a través de mediaciones conceptuales como la discrecionalidad y la corrupción; en dicho contrato social se *naturaliza* la desigual que define, sociológicamente, las posibles relaciones según posiciones jerárquicas en la estructura social; y se resalta el conflicto como elemento de gestión estructurante para las relaciones sociales en estructuras de desigualdad.

Este contrato social, manifiesto en el entramado relacional local entre la autoridad y los trabajadores informales, y también entre estos, permite reconocer las causas de la reproducción de la informalidad en la medida que el contrato social es débil, es decir, el contexto en el que se despliega la informalidad del *comercio callejero* se caracteriza por poseer una norma institucionalizada opaca, no objetiva, fundada en la discrecionalidad y en la corrupción, lo que le da un papel activo a la agencia social en tanto todos los días, los informales, deben negociar e improvisar el proceso social —en un contrato social débil, la informalidad, aunque esté prohibida, cuenta con la predisposición, de todos los actores involucrados, para ser tolerada, pero de la misma forma, pero en el ámbito

económico, esta tolerancia se apoya en otro reconocimiento, que el capitalismo no es capaz de proveer a todos de un trabajo formal—. La dialéctica de los temas tratados es compleja en la medida que el marco institucional, o sistema de relaciones, proporciona la imagen de estructuras dadas —reglas oficiales, permisos, trámites obligatorios para vender en la calle, higiene pública, etcétera—, contrario al planteamiento que refiere a la construcción cotidiana del trabajo, lo que remite más bien a procesos permanentes de construcción y negociación de lo social.

Resumiendo, el artículo centra la mirada en un lugar de comercio ambulante en la ciudad de Toluca. A partir de este universo empírico focaliza en los vínculos sociales, que se configuran a través de las interacciones entre actores sociales inmersos en débiles reglas de *administración pública de la calle*. Las preguntas teóricas se construyen desde una lectura empírica que resalta la teatralización cotidiana de la vida. Se trata de acceder a la configuración de lo social como una construcción permanente entre ambulantes y autoridades, a través de esta red de interdependencias, observable en las prácticas cotidianas del trabajo popular que es la informalidad para la venta de bienes, se pretende dar cuenta de la administración social del conflicto para hacer sociedad, en contextos de *contratos sociales débiles*.

La informalidad refiere, empíricamente, a todo tipo de actividad productiva, comercial o laboral que se lleva a cabo sin controles administrativos ni fiscales. El despliegue de este tipo de actividades, por parte de los *ambulantes callejeros* y para definirlo en función de nuestro objeto de análisis, se hace mediante la apropiación del espacio público. Esto no saca a la informalidad de los procesos que responden a la acumulación de capital, pero sí dan cuenta de una desventaja sistémica en la distribución de la riqueza (Bueno 2016:111). Si bien no sólo los pobres practican la informalidad (las profesiones la practican, hay negocios transnacionales que se fundan en contratos informales, etcétera), se puede afirmar que la articulación entre pobres y apropiación del espacio público para la venta callejera, si bien no es exclusiva representa un patrón característico de *la informalidad de la pobreza*, es decir, de los que acceden con mayores desventajas a la distribución de la riqueza. Se puede afirmar, así, que este tipo de actividades se consideran residuales frente a la lógica del trabajo formal, proyectado por el modelo capitalista fundado en el empleo y la ganancia y de cuya perspectiva se fundan las políticas urbanas para los espacios públicos de calidad, en los que no hay cabida para los ambulantes en tanto afectan el paisaje urbano; de ahí que estos espacios de venta callejera desde la informalidad, manifiesten el lado reverso del sistema asalariado (formal).

Esta dualidad conceptual la encontramos en el argumento de Hart (1973), quien separa la economía formal y la informal. Ambas prácticas son componentes de la acumulación capitalista (Alarcón, 2008), pero a este artículo interesa ver las formas de *governabilidad* que se establecen entre los actores que forman parte de estos escenarios públicos de

comercio ambulante, es decir, se indaga en las formas que adquiere el contrato social en las interacciones entre informales y autoridades que es producto de *las formas de gestión de la calle para auto procurarse un trabajo*. De ahí que sirven, para este objetivo, los descubrimientos que De Soto hizo desde 1987, cuando resalta que para que sean exitosos este tipo de emprendimientos populares, requieren de redes de apoyo y complicidades con diferentes actores sociales. En el elogio de la informalidad que este autor hace, enfatiza la autogestión popular con los propios recursos, de ahí que encuentra en la lógica callejera la misma lógica neoliberal. Esta lectura se articula con la apropiación del espacio público como infraestructura para esos emprendimientos rústicos y populares. Se generan así los espacios tolerados (Bueno 2016:120) que establecen sus propias reglas mediante la discrecionalidad y la corrupción; se despliegan permisos orales pasando sobre los trámites formales, lo que deriva en la posibilidad de mantener *el emprendimiento desde abajo*, al tiempo que se generan las condiciones para mantener a los ambulantes en las posiciones más bajas de la jerarquía social. De ahí que el trabajo informal sea un fin buscado, construido y realizado, por la agencia, todos los días; el espacio público se considera legítimo apropiárselo —para trabajar, como indican los valores liberales—, lo que lleva a la emergencia de dramas cotidianos para gestionar esa posibilidad, donde el conflicto es la base estructurante de la gestión por trabajar y por apropiarse de un espacio urbano público. Construir las ocasiones para procurarse un trabajo (Palma 1988), indica que el conflicto será la cualidad de gestión de la vida de los sectores populares que participan de estas actividades. En este sentido, sigo la vieja hipótesis de Polanyi (1976) cuando argumenta que toda actividad económica se asienta en relaciones sociales más amplias que incorporan las culturales y las institucionales.

2. METODOLOGÍA

El comercio ambulante del que trata este trabajo se despliega en un espacio público, más específicamente en la calle. Hay dos formas sociales de desplegar el trabajo informal: 1) los que se instalan en determinado lugar mediante una estrategia organizada, construyendo *pasajes* o mercados de informalidad y obligando el despliegue de una red de relaciones políticas clientelares que se convierten, junto con la propia organización, en una *coraza protectora* de los intereses gremiales; 2) aquellos que de forma familiar/individual escogen un lugar para colocar su puesto, mediante arreglos de trato personal, con una red social austera —permisos de palabra, permisos dados por conocidos, protecciones ineficaces—, pero funcional. En este trabajo enfocaré en estos últimos. Ambos refieren a sectores de escasos recursos y obligan a un tipo de organización básica que funciona para la gestión permanente del conflicto, pues sabedores de que la informalidad y la apropiación del espacio público está normada, se considera que la autoridad es flexible y que “la ley se puede negociar” mediante arreglos cómplices y corruptas relaciones.

El método utilizado fue el de observar un conflicto entre comerciantes y haberle dado relativo seguimiento. Se trata de un ejercicio de observación, desde el cual, al seguirlo en su propia trama, se fueron mostrando las interacciones, a partir de las cuáles fui construyendo el sistema de relaciones con que cuentan y hacen uso *los trabajadores callejeros*. Es la trama y desenlace de dicho conflicto lo que me permitió ver el sistema de relaciones que se funda entre la autoridad y los comerciantes ambulantes de familias individuales. Debo decir que en buena medida construí este sistema de relaciones en el contexto de una oportunidad inesperada, pues tuve la ocasión imperativa de recoger a los hijos de una amiga a la salida de su escuela, en las cercanías del centro/sur de la ciudad de Toluca, de julio a diciembre del año 2016. Fue allí que primero me acostumbre a observar las formas de desplegar los puestos, luego las actividades comerciales, para inesperadamente testificar el conflicto y las formas de resolverlo. Esta suerte azarosa me llevó a pensar en el conflicto como marca fundamental de *la gestión de la calle* para estos ambulantes, luego articulé estos dramas con planteamientos teóricos para llegar a la conclusión de que estaba en presencia de las formas cómo los pobres se construyen las ocasiones para un trabajo. Fueros esas dos razones las que me motivaron a darle seguimiento al conflicto callejero. Con base en estas observaciones pude descubrir el sistema de relaciones que se configura a partir de la gestión conflictiva del trabajo y la apropiación de la calle.

Buena parte del trabajo lo realicé con la observación (el texto está escrito como si se tratara de un observador distante), pero otra parte la complementé con entrevistas improvisadas a los actores de este drama empírico. El aporte del trabajo radica en eso, en que a partir del drama que implica *la gestión popular por el trabajo en el espacio público*, se configuran las observaciones que afirman que el capitalismo es un productor de pobreza, que la gente pobre se gana la vida con estrategias diversas, entre ellas la venta ambulante de bienes, siendo la calle un espacio susceptible de apropiación con los propios recursos populares, y que en esta trama, se puede construir una urdimbre de relaciones sociales entre los propios ambulantes, y entre aquellos y los actores administrativos en marcos institucionales que se ejecutan con *elasticidades diferenciadas*¹, es decir, con distintas cantidades de tolerancia.

El resultado relevante es que a partir de una lectura etnográfica de un espacio público de venta informal, se describen las formas como los ambulantes dramatizan su cotidianidad y la convierten en acción social (con intención e inversión de esfuerzo) para procurarse

1. *Elasticidades diferenciadas* significa que se implementa la norma fuerte en contextos de políticas públicas que buscan construir espacios públicos de calidad o la gentrificación de algunos barrios; pero en casos en que no hay políticas de este tipo, la tolerancia a la apropiación del espacio público es amplia. La elasticidad depende en buena medida de las políticas gubernamentales que afectan cierto sector del espacio urbano.

un trabajo, apropiándose de la calle, y abriendo el abanico de relaciones que contribuyen a la construcción de un sistema de relaciones.

3. CRÓNICA DE UN DRAMA QUE HACE EXPLOTAR UN SISTEMA DE VÍNCULOS SOCIALES

La ciudad de Toluca contiene una cantidad significativa de comerciantes ambulantes que han tomado algunos lugares de ciertas calles para expender sus productos. Si bien es cierto que esta ciudad de Toluca cuenta con 819.561 habitantes de 1.918.798 con su zona metropolitana (INEGI, 2010)², no cuenta en la actualidad, y no ha contado desde hace años, con un programa de venta global de la ciudad que la obligue a una política de recuperación de espacios de calidad³ para el turismo, la movilidad, espacios verdes, o programa de gentrificación alguno. Cuenta con un Bando Municipal que regula el uso de la calle, donde se enuncia la prohibición de la venta callejera en todo el municipio (lo cual ilustra la flexibilidad o debilidad del contrato social).

El lugar específico que refiere este artículo es en las afueras de una escuela. Existen allí innumerables puestos de distintos productos. Una señora expende antojitos mexicanos, dice que el director no la dejó colocarse exactamente frente a la entrada, pero que desde ese sitio en que se encuentra alcanza a captar cierta demanda de jóvenes y niños (as) estudiantes. Las relaciones entre el director de la escuela y los ambulantes generan permisos de palabra, como si la calle inmediata a la escuela fuera patrimonio del director. Esta es una primer relación social que emerge en este universo social⁴. La hora de salida de dicha escuela convierte la calle en una muchedumbre de niños, niñas, padres y madres de familia y comerciantes ambulantes cuyas humanidades son contenidas por una cerca tubular, de metal, que impide lanzarlos a la avenida. La multitud de infantes de color gris, como es su uniforme, hace aparecer este momento como un hervidero de infantiles humanos. Afuera de la contención, la señora que vende papas fritas hace un esfuerzo por atender con diligencia; lo mismo hace el señor que vende congeladas; allá en la esquina, donde termina el enrejado, se encuentra un puesto de dulces, junto a

2. Los municipios que conforman esta metrópoli son, además de Toluca, los de Lerma, San Mateo Atenco, Metepec, Ocoyoacac, Zinacantepec, Xonacatlán, Almoloya de Juárez, Otzolotepec, Calimaya, Chapultepec, Mexicalzingo, Rayón, San Antonio la Isla y Tianguistenco (González, 2012).

3. Se estableció un programa de recuperación de espacios públicos para disminuir la delincuencia pero el criterio de su asignación terminó por ser más electorero a que atendiera la problemática de seguridad.

4. Lo mismo sucede con los restaurantes y tiendas que se apropian del espacio inmediatamente a las afueras de sus establecimientos, colocando letreros o cubetas para resguardar (apropiarse), para ellos, el espacio público.

él, otro que expende el mismo producto, luego uno de enchiladas y finalmente otro de tostadas⁵. La venta es concurrente y los niños compran, entre risas, gritos y empujones. Paulatinamente, la multitud se va dispersando y los puestos comienzan a quedar vacíos.

La señora del primer puesto de dulces es oriunda de San Pablo Autopan, la del segundo, de San Buenaventura, dos pueblos de ascendencia indígena que están experimentado la conurbación a la zona metropolitana. La primera va a vender sola, a veces por la tarde llega su hermana a acompañarla. La señora del segundo puesto lleva a su hija y el esposo de ésta, quienes tienen un bebé, que también los acompaña. La señora del segundo puesto platica que tiene a su mamá muy enferma, comenta incluso que está a punto de morir, la del primer puesto lo lamenta y le expresa su condolencia. Después, aquella enfatiza en que no le alcanza para los gastos médicos, toda la familia mira con cierto desprecio a la del primer puesto que se limita a expresar un “lo siento”. Luego viene una letanía de quejas que focalizan en el problema de vender lo mismo en el mismo lugar: se siente una molestia inesperada, incluso parece que un conflicto está latente; comienza diciendo que no se debería aceptar puestos de dulces en el mismo sitio, que eso es una deslealtad, termina proponiendo que la del primer puesto se vaya a otro sitio. La del primer puesto de dulces ríe con sorna, no puede creer que dicha propuesta se le esté haciendo por parte de una colega. Un chofer del servicio público se ha detenido en la avenida y descaradamente e importándole poco los pasajeros que transporta, pide un agua gaseosa y la bebe despacio, mientras platica y echa chistes con la señora del primer puesto de dulces; los pasajeros esperan, después de todo, es práctica normalizada hacerlo, por parte de los funcionarios de gobierno —los transportistas lo son en la medida de las concesiones del servicio que el gobierno les otorga—. ¿Cómo explicar que el chofer de una unidad de servicio de transporte público deje esperando al pasaje mientras satisface su sed particular? Lo público es invadido por las aspiraciones privadas, expresión de un contrato social débil.

Por la tarde, llega al lugar la hermana de la dueña del puesto vulnerabilizado. Se le comunica que la señora del otro puesto ha estado amenazando con expulsarla del lugar. Las competidoras ambulantes se voltean a ver con rencor. Se trata ahora de un pleito entre dos familias. Llega la noche, la del primer puesto va a dejar sus dulces, mesa y sillas, a un estacionamiento cercano, allí, el encargado le cuida el puesto; la señora del segundo puesto, lo guarda en otro estacionamiento cuyo dueño le cobra 120 pesos al mes⁶.

5. Las enchiladas y las tostadas son antojos mexicanos; las congeladas son dulces de hielo.

6. El que a una le cobren y a la otra no, es el resultado de la cercanía o amistad de las relaciones que cada familia tenga en particular.

Al día siguiente, la señora del primer puesto llega más temprano y se instala. Va acompañada de su hermana. Ella tiene un hijo que estudia en dicha escuela, lo que la hace, además de vendedora, parte de la sociedad de padres de familia. La señora del segundo puesto llega media hora después y cuando se percata de que ya se encuentra instalado el primer puesto, comienza a endilgarles el status de personas avariciosas e insaciables. Las hermanas escuchan y se reservan sus comentarios, la señora insiste en que ellas deberían buscar otro lugar; el joven papá, se encuentra cargando al bebé quién empieza a llorar, la hija da gritos para atraer a la demanda, el ruido de los autobuses de transporte público y el smog que lanzan, hace que el espacio se llene de un tenso y espectacular estrés. Toda la familia se encuentra en la actividad, se trata de tres generaciones que venden con *la aspiración ilusionista de la movilidad social*. Una de las hermanas rompe su silencio diciendo que si alguien debe buscar otro sitio no son ellos, después le reprocha a su colega que es incorrecto traer a ese bebé a esta zona de smog y ruido, luego le lanza un reclamo al joven para que vaya a buscar trabajo, como si el ambulante no lo fuera, es decir, como si se le exigiera a él estar en el reverso de esta actividad, en el trabajo asalariado (formal). La señora se levanta y con el dedo, señalando, grita que ellos si tienen necesidad de trabajar porque está muriendo su madre; la hermana contesta que todos tenemos necesidad y que uno de ellos se debería ir a cuidar a la señora enferma, en vez de estar todos perdiendo el tiempo aquí, luego remata, “se ve que no tienen madre”; la señora del segundo puesto se acerca con la mirada vidriosa lanzando en voz alta un “con mi madre no te metas”, al tiempo que avienta el primer manotazo, la hermana se sacude pero no cae, y desde abajo alcanza a atrapar el cabello de la primera; después de un instante, logran separarse y lanzan puños y palmas que golpean sus rostros o rebanan el aire, la hija de la señora quiere meterse al pleito pero la hermana de la contrincante se lo impide; el bebé llora con más fuerza, los camioneros de la avenida detienen su trayecto para ver el espectáculo, una multitud con morbosa curiosidad observa la pelea, entre ellos dos policías que se divierten. El joven yerno/esposo/padre quiere meterse a separar a las dos mujeres pues parece que su suegra está perdiendo, pero los hombres que se encuentran alrededor lo amenazan diciéndole que se trata de una “pelea limpia”, además, impide que se meta de lleno a la contienda el hecho de que no sabe dónde colocar al bebé. El conflicto como condición para *la gestión de hacerse un trabajo*, para los pobres, puede derivar hacia la violencia directa. Las dos mujeres hacen una tregua en su pleito, la hermana de la del primer puesto le reclama: “la que se va a ir vas a ser tú”; la del segundo puesto le dice que en realidad se van a ir las interpeladas porque ella tiene un conocido que trabaja en un partido político, otra relación que emerge de este universo popular. No se trata de instituciones sino de conocidos que pueden arreglar los asuntos públicos, ese es el mensaje.

La del primer puesto le dice a la otra que si quiere arreglar los asuntos con peleas que está dispuesta, luego reta al joven papá/esposo/yerno; entre groserías y humillaciones éste le contesta haciéndose para atrás. La multitud empieza a dispersarse y el tráfico de los autobuses y autos de la avenida recomienzan a circular en medio de los cláxones y el clamoroso llanto del bebé. Las dos mujeres se encuentran despeinadas y llevan en sus rostros las marcas de este conflicto transmutado en violencia. Las dos hermanas deciden mantenerse en el lugar permanentemente ante la posibilidad de perder esta fuente de ingresos⁷. Las dos familias atienden a cada una de las contrincantes limpiándoles los rasguños. Suena el teléfono de la del segundo puesto, empieza una conversación que termina en llanto, la señora sale corriendo del lugar y encarga el puesto a la pareja de jóvenes esposos; le acaban de avisar que llevaron a su madre de urgencia al hospital. Las miradas filosas continúan en este pequeño espacio urbano. Pasadas dos horas, la hermana se dirige a la entrada de la escuela, desea hablar con el director. Los esposos ven con desconfianza cómo le abren la puerta y logra entrar. Una vez con el director, le informa que asiste a la escuela su sobrino, hijo de la dependiente del primer puesto de dulces, luego le dice que los hijos de ella también estudiaron allí, el director los recuerda. Le platica el conflicto y las causas de esos rayones de cara con los que se presenta a la entrevista, el director le indica que la señora del segundo puesto no tiene derecho a instalarse allí, que la del primer puesto, o sea su hermana, puede hacerlo porque tiene un hijo estudiando en la escuela; surge aquí otra relación del sistema de relaciones, la discrecionalidad del permiso de palabra para legitimar el uso del espacio público. Luego el director le recomienda, aun y con su permiso de palabra y su argumento de legitimidad, ir al Ministerio Público y levantar un acta sobre los hechos. Ella sale de la escuela con arrogancia, sabe que ha conseguido dos cosas: el permiso de palabra —con disfraz de legitimidad— del director de la escuela para instalarse en el lugar y una ruta posible para defender su espacio de comercio ambulante frente a la autoridad. Llega diciendo a su hermana, en voz alta, que no hay de qué preocuparse. Los interpelados la escuchan. Estas relaciones indican que *la gestión en conflicto* es una marca que sigue permanentemente a las unidades familiares que se apropian de un espacio público para ejercer su precario trabajo.

La hermana deja el puesto y se dirige al Ministerio Público de la ciudad de Toluca donde levanta un acta. Quien la atiende le dice que le muestre los recibos de pago por el uso del suelo, ésta le indica que paga a un representante del municipio pero que éste no les da comprobante. Está confiada porque tampoco la del segundo puesto cuenta con ellos, aunque también paga. El representante del Ministerio continúa con el levantamiento

7. Esto implica, me comenta la señora, faltas a su trabajo como trabajadora doméstica o no asistir a las juntas de los programas gubernamentales del subsidio público, todas ellas fuentes diversas de su ingreso monetario.

del acta y allí terminará el trámite. Esto muestra que la escasa institucionalidad genera las condiciones para el conflicto, pues todos deben hacerse del espacio público con sus propios medios. La señora se lleva todo el día en esta diligencia, recibe una copia del acta, una simple declaración de hechos. Las oficinas del Ministerio Público prometen que se presentarán en el lugar para calmar los ánimos, cosa que nunca sucede. Emergen aquí dos relaciones sociales del sistema: la relación con el pago de uso del suelo al representante del municipio; éste no les da recibo pero sí cobra, es un acto de corrupción con apariencia delincuencia, pues este cobro bien puede significar el pago de una cuota para no ser molestados por la burocracia municipal, una especie de pago por uso del suelo; la otra relación es con el Ministerio, una oficina que no pondrá orden en el uso del espacio público, pues no tiene competencia en ello. Desde la perspectiva oficial, las familias populares que se apropian del espacio público para trabajar no son objeto de justicia pues, como lo destaca Raphael en voz de una jurista, “el Ministerio Público es una institución que en México nació con el propósito de imponer control sobre los adversarios políticos y también sobre una ciudadanía rebelde y siempre dispuesta a negociar a partir de su propia desobediencia, por ello es que quién desempeña esta función no se entiende a sí mismo como defensor del pueblo, como abogado de las víctimas, y mucho menos como garante del debido proceso judicial” (Raphael 2015:113-114)⁸. Este pleito emergente ilustra el tipo de contrato social que se despliega en la relación de la autoridad con los ambulantes. Se observa que la justicia y la institucionalidad se negocian; y que la discrecionalidad y la corrupción se erigen como componentes de estas relaciones.

Así, le informó a su hermana que el acta estaba levantada. Mostraba la copia para que los vecinos comerciantes se dieran cuenta de la acción. Ellos pudieron distinguir los sellos institucionales que configuró al acta como un emblema o un símbolo de poder relacional, más no de justicia, y asumieron que habían perdido el pleito. Reconocieron la derrota en la convicción de que las adversarias tenían más conocidos en el entramado institucional que ellos, quiénes sólo poseían a un conocido de un partido político. Se configura así la debilidad del contrato social y de la institucionalidad. Emerge aquí no sólo la cuestión de que la justicia se negocia, sino la idea generalizada de que las redes sociales configuran mayores o menores oportunidades para adquirir justicia, lo que es lo mismo decir, para ganar pleitos y dirimir conflictos. Obviamente nadie supo más del Ministerio Público ni del partido político, pero sí se proyectó la débil malla o red social de poder con la que cuentan las familias pobres.

8. Este arquetipo se reproduce desde los tiempos de la Colonia, por ejemplo, el visitador Alonso Zorita decía que la ley en la Nueva España no representaba sino artilugios impuestos por los españoles a los indígenas, pues estos ni siquiera comprendían la clase de derecho y justicias que se enunciaban en dichas leyes (1942), por lo que se puede ver el origen colonial del uso de la ley que en buena medida configura el contrato social entre la autoridad y los vendedores ambulantes.

4. DEL PAISAJE URBANO AL PASAJE COMERCIAL URBANO

La vida en las urbes proyecta siempre imaginarios entrecruzados que dan pistas para saber quiénes somos, pero más enfáticamente, deducciones de quiénes somos a partir de lo que hacemos, prueba infalible que ilustra, a grandes trazos, también lo que nos ocurre, lo que sufrimos o por lo menos las vicisitudes por las que atravesamos en nuestras vidas. Y es que, como dice Delgado (2007), lo urbano no es espacio físico o diseño arquitectónico planificado, es ante todo cultura, forma de vida, modo de ser, expresión de lo que nos ocurre en la vida, manifestado en las formas singulares de su apropiación. De ahí que en buena medida, se pueda afirmar que lo que sucede en ese recoveco urbano con la informalidad y sus relaciones sociales, sea un microcosmos de la sociedad en general, de la de Toluca y la mexicana en dos escalas.

Resumiendo. El eje articulador de este artículo es la apropiación del espacio urbano que hacen las familias para trabajar en el comercio ambulante, lugar desde el que se configura un sistema de relaciones. El universo de observación es un espacio público: las afueras de una escuela. Esta porción de calle es un *paisaje* hecho para la contemplación o el uso funcional para los estudiantes, que se transforma en un *pasaje comercial*, para seguir de manera heterodoxa, el programa de Walter Benjamin (2005), en la medida que hay productos que se ofertan, pues dicho espacio ha sido apropiado y significado por ciertos actores, precisamente aquellos oferentes de dulces o, aquellos comerciantes ambulantes, haciendo de la calle un *pasaje* de compra y venta de productos⁹.

Tenemos así que hay espacios públicos —la calle— apropiados, en los que se cruzan sentidos normativos y formales —aunque débiles— con sentidos estratégicos para construir el trabajo y la vida que los pobres movilizan. Este tipo de apropiaciones del espacio establece vínculos sociales diversos entre actores sociales, entre ellos destacan los que dan permisos de palabra y las autoridades, configurando ideas subjetivas sobre lo que es lo público. Las relaciones con actores diferenciados generan también poderes diferenciados. Estos actores vinculados van desde el director de escuela; el representante del Ayuntamiento que mediante la discrecionalidad y la corrupción terminan por construir espacios públicos tolerados para los ambulantes; las relaciones negociadas y violentas con los otros comerciantes ambulantes; las relaciones comerciales con los

9. Seguir ortodoxamente el programa de Benjamin impediría construir a los emprendimientos populares como *pasajes comerciales*. Su programa ha llevado a reflexionar el estudio de los malls o centros comerciales, espacios consagrados a la compra de bienes sin intromisiones inseguras y presencia de higiene. Aquí quiero resaltar su programa de manera más bien heterodoxa, diciendo que los emprendimientos populares también conforman oferta de bienes, y al hacerlo, transforman el espacio público en escaparates austeros que, a su vez, terminan configurando demandas. El mecanismo es transformar el espacio público en un mercado emergente.

clientes cautivos y los esporádicos. En este sentido, se puede decir que la vida social en los espacios públicos singulares de las metrópolis no se caracterizan por estar ordenados, sino por estar sin cesar ordenándose (Delgado 2007:90). Las formas de apropiación del espacio urbano parecen transitar en una tensión permanente entre ser simples productos de la planificación urbana o lugares con sentido cultural, lo que los articula son la negociación para el despliegue de la vida precaria o popular con las rigideces institucionales que proclaman siempre el control de lo público, mediante cualquier artilugio, implique la norma o la corrupción.

De esta forma, el espacio urbano apropiado por los ambulantes, permanece inserto en un sistema de relaciones que proyectan un débil contrato social, cuya debilidad se explica por la existencia de *espacios tolerados* que derivan de la discrecionalidad, de la autoridad, para transformar los permisos oficiales en permisos de palabra; y en la gestión del conflicto como relación necesaria para mantener la apropiación del espacio público para la venta de productos. En esta debilidad institucional se configura la conciencia de que la calle es de todos, y al serlo, cualquiera puede apropiársela y cualquiera puede dar permisos de palabra diferenciados según su posición en la estructura social y espacial. Se configuran así pequeños poderes estructurados en función de la red de conocidos que cada actor posee, más no de las reglas institucionales que explícitamente orientan las acciones —establecidas de antemano en el Bando Municipal—.

Si la legitimidad sentida para apropiarse del espacio público existe pese a que la normatividad lo prohíbe, es porque la corrupción forma parte del sistema social de relaciones; si hay puestos ambulantes colocados en mejores posiciones que otros, es porque el sistema de relaciones jerarquiza en función del tipo de *redes de conocidos* que se poseen para hacer valer esas pequeñas diferencias a favor. De ahí que las reglas sociales se construyan todos los días, y en este hacerse permanente se da la posibilidad de la reproducción del sistema de relaciones sociales en su conjunto. Afirmo que la configuración de las normas sociales e institucionales del contrato social de la sociedad mexicana se sustenta en un débil contrato social que, por dicha razón, obliga y permite a las personas a buscar la manera de construirlo con sus propios medios. Este me parece es el mensaje social de este caso de estudio.

Estos espacios son relevantes por sí mismos —el ambulante, me parece, siempre será un tema actual— porque en ellos se proyectan relaciones sociales generales que explican la perpetuación de los pobres. Metodológicamente dirijo la mirada a un punto específico de la metrópoli y lo conceptualizo como un espacio que, al generar prácticas y narrativas, es un procesador de vínculos sociales. En él se generan una serie de actos de cotidianidad en situaciones permanentes de no equilibrio, pues las relaciones de negociación por el espacio público movilizan estrategias y definen el tipo de relaciones que legitiman los actos que se suceden cotidianamente. En este sentido, vale la afirmación

de que lo social siempre está por hacerse e implica la negociación permanente entre actores sociales. De ahí que el apropiarse de un espacio público sea adaptarse a un lugar mediante la competencia, la indiferencia, la amistad o la lucha permanente. Apropiarse de un espacio público no significa sino la adaptación a un sistema de relaciones¹⁰ dados, que se interpretan en sus trazos más generales pero desde los cuales se sostienen las posibilidades de relaciones con otros actores. Así, en situaciones institucionales débiles, como es el caso de este contrato social entre la autoridad y los pobres; la indiferencia, la negociación, la competencia, la corrupción y las redes sociales tienen cualidades *estructurantes* de las relaciones sociales, parafraseando a Delgado (2007).

5. LA INFORMALIDAD COMO CONSTRUCTORA DE ESPACIOS DE ESPERANZA

Una pregunta de sumo interés es la de valorar las formas en que el capitalismo genera pobres como consecuencia estructural del factor distributivo de la riqueza. El planteamiento es interesante en la medida que los pobres bien pueden ser una invención de las relaciones sociales capitalistas en tanto que éstas buscan la dependencia completa de los individuos hacia el dinero (Gual 1996). Ya la ecología cultural nos enseñó, desde la década de los setenta, que la pobreza es una cuestión de perspectiva (Steward 2014)¹¹, pero fundamentalmente indica que ésta se produce desde el capitalismo en la medida que este sistema no puede integrar a la totalidad de los individuos en roles sociales, y menos en expectativas de conformidad económico/estructural, como sugería el Parsons más funcionalista (1961).

La emergencia permanente de pobres, forma parte del sistema de relaciones que el capitalismo crea. Esta escalada de pobreza se genera por el propio funcionamiento del capital que requiere acumular mediante la apropiación del patrimonio de las personas; la primera escalada ya el propio Marx nos la relató en la acumulación originaria (1986), pero es un hecho que en la actualidad esta escalada acumulativa por desposesión se expresa en la voraz actividad de los bancos —que buscan por todos los medios *enlazar*

10. El sentido de adaptación generalmente se asigna a un ecosistema, acá quiero hacer énfasis en la adaptación a un sistema de relaciones (que implican mapas mentales sobre su funcionamiento, sus peligros y las posibles soluciones a los conflictos que engendre).

11. Para la ecología cultural cada pueblo integra en sus modos de vida las riquezas colectivas relativas en la medida que no hay una regla estandarizada para medir grados de pobreza y riqueza. En ese sentido, una comunidad que se alimenta con semillas sin necesidad de mucha proteína es rica, sólo cuando se somete a la valoración eurocéntrica capitalista se convierte en pobre. En este sentido la pobreza es una invención del capitalismo que desea integrar a todos a las relaciones sociales basadas en el dinero. Una sociedad de relaciones monetarias genera un tipo social cuyo contrato es el civil, parafraseando a Simmel (2003).

a los individuos mediante créditos que serán liquidados en el trayecto de toda una vida— y en la emergencia de negocios ilícitos y lícitos que arrebatan a los campesinos de sus propiedades últimas (Harvey 2005), erosionando con ello incluso las formas comunitarias del tejido social, lo que se ha llamado la etnofagia (Díaz Polanco 2007), pero también mediante la ideología del consumo que disfraza los logros y la realización de la vida mediante el consumismo irreflexivo (Leonard 2013).

Ante esta situación de violencia estructural, para seguir el esquema de Galtung (2003), los pobres establecen estrategias para subsistir en un mundo que estructuralmente está cerrado para ellos. Entre esas estrategias se encuentran la emigración y la informalidad comercial, pues ambas acciones son una reacción que “...responde a procesos selectivos de acumulación de capital que dan cuenta de una desventaja sistémica en la distribución de la riqueza, produciendo espacios de esperanza” (Bueno 2016:111). Y es que de algún modo las respuestas individuales —familiares— a las violencias estructurales que se generan por la misma lógica de acumulación del capital, se encuentran sometidas a los imperativos de realización de la vida, en claves axiológicas —dirigidas al desarrollo personal, el bienestar, el éxito, la felicidad, etcétera—, mediante la persuasión y seducción al pleno consumo. De ahí que los grupos populares se encuentren siempre a la búsqueda de esta *ilusoria realización*.

Así, los sectores con menores recursos, y en medio de un sistema capitalista que los excluye del empleo asalariado —o cuando lo genera lo hace con salarios precarios, como es el caso de muchas regiones del llamado tercer mundo, entre ellas México—, optan por abastecerse con sus propios medios de subsistencia con recursos propios. Así, las relaciones económicas y políticas (ambas informales en la medida que se componen de tratos por abajo o por encima de las reglas institucionales), configuran un *contrato social débil*. En este sentido, y siguiendo la hipótesis de Carmen Bueno (2016), se puede decir que la informalidad no es un factor marginal y subalterno al capitalismo, es sobre todo un elemento estructural del capitalismo dependiente (Tokman 1978). De esta forma, se puede agregar que la informalidad encuentra mejores condiciones para su despliegue en situaciones donde la reglamentación está permanentemente a debate o negociación, dadas sus cualidades opacas y ambiguas que los operadores de la norma establecen con los pobres.

Estos grupos populares combinan una serie de estrategias familiares que incluyen el trabajo del comercio informal con el empleo eventual (como son la construcción, el trabajo doméstico, la agricultura minifundista, la recolección y la inscripción a programas del subsidio público). Las estrategias familiares de subsistencia promueven redes sociales primarias que movilizan al conjunto de familiares en una estrategia de subsistencia colectiva (Salazar 1999). Ahora bien, pese a que la informalidad sea resultado estructural del capitalismo, ésta se encuentra siempre en constante lucha con

los establecimientos fijos, pues estos generan contra discursos que implican el argumento de la competencia no legítima; además de la deslealtad por cuestiones impositivas. La informalidad se convierte, así, en una actividad que encuentra al *conflicto como la marca estructurante de su gestión cotidiana*. En este sentido, *el conflicto como gestión* resulta de encontrar una opción de subsistencia frente a la violencia estructural que el capitalismo crea. Los actores llamados “formales”, que se aglutinan en los representantes del mercado —empresarios— y del Estado —gobiernos, partidos políticos—, realizan una lucha feroz contra los llamados “informales”. En estas negociaciones políticas por el espacio, *el conflicto se enarbola como el método central de dichas gestiones*. Este conflicto se gestiona mediante las alianzas con distintos actores de poder —partidos, directores de escuelas, padres de iglesias, funcionarios de distintos niveles de gobierno, etcétera—. De esta forma el *emprendimiento con autoempleo precario* que emana de las estrategias de supervivencia desplegadas por las familias populares, significa apropiarse del espacio público bajo esquemas de violencia, dados los débiles lazos políticos que estos grupos poseen y el débil contrato social que termina por no regular ni sus acciones ni las de la autoridad. Lo que se cristaliza de este entramado de relaciones es, al final de cuentas, *la administración política del uso de la calle*, entramado relacional en el que se ven inmiscuidas las autoridades y los comerciantes ambulantes, estando en medio de estos, el drama permanente de la resolución de conflictos.

Así, cuando los grupos populares se apropian de un espacio público, convierten esas porciones de calles en “espacios tolerados” por parte de los actores poderosos, los cuales, como menciona Carmen Bueno (2016), se encuentran mediados por cuotas monetarias exigidas por burócratas que han impuesto sus propias reglas del juego y que, por lo tanto, colocan a estos vendedores con pocos márgenes de negociación, por lo que la disputa por el espacio público se debe hacer, a veces y en casos en que *la elasticidad de las tolerancias* llega al límite, mediante la violencia directa entre los mismos comerciantes, como se ilustra en este caso y como en ocasiones lo muestran los medios de comunicación en que las batallas campales entre ambulantes y policías se llevan la nota periodística. Así, se puede concluir que el bien escaso por el que luchan estas unidades familiares es precisamente el trabajo, pues en cada día se disputa la posibilidad de ejercerlo, cada día se negocian las formas de acomodamiento del puesto ambulante en el sitio de siempre. El problema de esta *gestión en conflicto*, es que las reglas del juego se manifiestan como dadas o hechas, cuando en realidad son ambiguas —y se utilizan a discreción—, allí radica la dialéctica entre la estructura y la agencia, en que lo dado —la norma— es un “fantasma” que obliga a reconstruirse a diario, en que la institucionalidad es débil, por lo que hay que rehacerla permanentemente. Estos componentes teóricos tienen una forma empírica. Su expresión son las formas de dramatización que se convierten en acción social para gestionar el trabajo de todos los días.

Se debe decir que la separación tajante entre *formalidad e informalidad* es un artificio (metodológico, político, policial, tributario, etcétera), pues ambos tipos de actividades son producto de las relaciones sociales que genera la forma de acumulación capitalista. El trabajo precario es el resultado de la desposesión —generadora de migración del campo a la ciudad, pero ahora manifiesta incluso de forma internacional,—, con la que funciona el capitalismo, aunque posteriormente se criminalice a los trabajadores precarios desde las estructuras del mercado y del Estado. De esta manera, la violencia estructural produce pobres y estos se ven obligados al *emprendimiento* precario, lo que significa crear las condiciones para trabajar, en un despliegue de dramas cotidianos, pues estos dramas provocan las condiciones necesarias para *poseer* un trabajo.

6. CONCLUSIONES

La dialéctica entre ciudad y ambulante fue el principio de análisis en este trabajo, es decir, la ciudad como espacio transformado en *pasaje comercial popular* por la venta de productos desde las familias individuales. Estos ambulantes organizan el comercio informal como una parte de varias actividades económicas que en su conjunto contribuyen a la subsistencia. Entre las distintas modalidades de labor están el trabajo doméstico —las mujeres como trabajadoras domésticas y los hombres como jardineros, vigilantes, choferes o albañiles—; la inscripción en programas de subsidio público que asignan despensas o dinero; la recolección de frutos, verduras y distintos tipos de pescados e insectos que se encuentran en las orillas de la ciudad. De ahí que la venta de productos de manera informal sea una de las varias actividades de subsistencia que movilizan estas familias. La suma de estas actividades representa la construcción permanente de las ocasiones para poder trabajar. Se trata de un agregado de actividades cuya meta es lograr la subsistencia día a día, es decir, se trata de *gestionar conflictivamente la oportunidad cotidiana para trabajar*. El ambulante trata de aprovechar la arquitectura planificada de un lugar urbano para transformarlo en un eventual *pasaje comercial popular*. Se despliega así una resignificación de la ciudad planificada en la medida que se destina su funcionalidad original a otro tipo de actividades, en este caso para la venta.

Un criterio para construir las ocasiones para el trabajo, es la posibilidad de conseguir un permiso de palabra. Podemos deducir que si se van a instalar en las afueras de una escuela, el permiso se adquiere con el director; si afuera de una iglesia con el sacerdote; si afuera de una tienda con el dueño del establecimiento. Este permiso implica siempre la negociación. Pero sucede que los permisos se piden siempre a personas a las que se les conoce —“se trata del director de la escuela en la que va mi hijo” o “se trata del cura a quien mi madre le hace la limpieza en su casa”, dicen dos informantes—. Estos “permisos de palabra” son producto de la débil red social de los comerciantes ambulantes. Pero

a la vez muestra la imagen que implica una predisposición a la *patrimonialización* del espacio público, lo que le da legitimidad a su uso y apropiación¹².

Posteriormente llega el representante del municipio con la misión de cobrar uso del suelo. Dicen los informantes que generalmente se identifica de palabra y sólo cuando lo obligan a mostrar sus credenciales le hacen el pago. Los procedimientos parecen una especie de protección relativa ante la escalada de los controles que el municipio pretende hacer. La discrecionalidad y la corrupción son los componentes más explícitos de esta relación. En lo que respecta a las instituciones encargadas de aplicar las normas, parece que ésta se orienta políticamente y sólo se implementa a una ciudadanía desobediente, lo que genera una disposición permanente para negociar las reglas del juego social: esto da por resultado lo que llamo *la administración pública de la calle*. Asistimos a contextos en que las reglas del juego se construyen día a día (por eso la discrecionalidad y la corrupción son partes estructurales de este sistema de relaciones). Desde este recoveco urbano se prefiguran, para después proyectarse, las reglas generales del entramado social, es decir, de la institucionalidad social o el contrato público social.

No se trata de un edificio institucional neutral, pues las reglas del juego se negocian todos los días; el contrato social no es civil, pues los permisos de particulares hechos de palabra y discrecionales son los que rigen; no se trata de una distribución justa del espacio público —ni del ingreso—, pues éste se disputa hasta llegar a los golpes. Este es el contrato social sobre el que se erige la relación entre las autoridades que cuidan y regulan el espacio público y los pobres que todos los días se procuran las ocasiones para tener trabajo.

De esta forma, este artículo mostró la trama cotidiana en que los informales interaccionan con sus pares ambulantes y con distintos niveles de autoridades; todas estas relaciones caracterizadas por *la gestión en conflicto*. Se puede decir que el valor de este artículo es describir la acción social específica de un mundo estructural que produce pobres, personas que se ganan la vida diversificando estrategias múltiples, siendo el trabajo informal una de ellas, lo que hace legítimo apropiarse del espacio público, para luego trenzar una urdimbre de relaciones entre ellos y los actores administrativos, relaciones en que el conflicto es la base de la gestión popular, pues el contexto se define por una debilidad institucional.

12. Una analogía del sistema político mexicano es la acción de hacer campañas políticas con la presunción firmada ante notario, es decir, la acción de hacer valer la promesa de obras públicas como si fueran patrimonios de los candidatos/gobernantes (Reyes, 2014).

BIBLIOGRAFÍA

- Alarcón, Sandra. (2008). *El tianguis global*, U. Iberoamericana, México.
- Benjamin, Walter. (2005). *Libro de los pasajes*, Akal, Madrid.
- Bueno, Carmen. (2016). *Configuraciones productivas en la globalización. Trayectorias a la mexicana*, Universidad Iberoamericana, México.
- Delgado, Manuel. (2007). *Sociedades movedizas, pasos hacia una antropología de las calles*, Anagrama, Barcelona.
- De Soto, Hernando. (1987). *El otro sendero, la revolución informal*, Diana, México.
- Díaz Polanco, Héctor. (2007). *Elogio de la diversidad, globalización, multiculturalismo y etnofagia*. Siglo XXI, México.
- Galtung, Johan. (2003). *Paz por medios pacíficos: paz y conflicto, desarrollo y civilización*, Bakeaz, Madrid.
- Gual, J. (1996). *El reto social de crear empleo. Combatiendo el paro en Europa*, Ariel, España.
- González Ortiz, Felipe. (2012). *Megalópolis y cultura, del ritual indígena al performance urbano*, Porrúa, UAEMex, México.
- Hart, K. (1973). "Informal Income Opportunities and Urban Employment in Modern Ghana", en *Journal of Modern African Studies*, núm. 11. USA.
- Harvey, David. (2005). *El nuevo imperialismo, acumulación por desposesión*, CLACSO, Buenos Aires.
- INEGI. (2010). *Censo nacional de población y vivienda*, México.
- Leonard, Annie. (2013). *La historia de las cosas. De cómo nuestra obsesión por las cosas está destruyendo el planeta, nuestras comunidades y nuestra salud, y una visión de cambio*, FCE, México.
- Marx, Karl. (1986). *El capital*, tomo I, FCE, México.
- Palma, D. (1988). "la informalidad, lo popular y el cambio social", en *Cuadernos Desco*, Perú, núm. 8.
- Parsons, Talcott. (1961). *La estructura de la acción social*, Guadarrama, Madrid.
- Polanyi, Karl. (1976). "El sistema económico como proceso institucionalizado", en *Antropología y economía*, Maurice Godelier (compilador), Anagrama, España.
- Raphael, Ricardo. (2015). *Mirreynato, la otra desigualdad*, Booket, México.
- Reyes Rojo, Griselda. (2014). *Construcción social de la ciudadanía en el marco de la campaña Compromisos por México firmados ante notario público en Santa María*

- Nativitas, Jiquipilco (2009-2010)*, Tesis de maestría de El Colegio Mexiquense, Zinacantepec,. México.
- Salazar Cruz, C. (1999). *Espacio y vida cotidiana en la ciudad de México*, El Colegio de México, México.
- Simmel, Georg. (2003). *La filosofía del dinero*, Comares, Madrid.
- Steward, Julian. (2014). *Teoría del cambio cultural*, CIESAS, UAM-I, Universidad Iberoamericana, México.
- Tokman, V. (1978). "An Exploration into the Nature of Informal-formal Sector Relationship", en *The Urban Informal Sector: Critical Perspectives*, GB: Word Development, sep-oct, Vol. 6.
- Zorita, Alonso de. (1942). *Los señores de la Nueva España*, Imprenta universitaria, México.

<https://dx.doi.org/10.12795/RAA.2020.18.09>

RESEÑA: Pardo-Tomás, José; Zarzoso, Alfons y Sánchez Menchero, Mauricio. 2019. Cuerpos mostrados. Regímenes de exhibición de lo humano. Barcelona y Madrid, siglos XVII-XX. Barcelona: Anthropos.

Yolanda Aixelá

Institución Mila y Fontanals de Investigación en Humanidades (CSIC)

Los editores de este libro, José Pardo-Tomás, Alfons Zarzoso y Mauricio Sánchez Menchero, se preguntan sobre las similitudes y diferencias que existen en la exhibición de cuerpos humanos entre los siglos XVII y XX, especialmente en Barcelona y Madrid. La formulación es profundamente antropológica pues el recorrido que proponen los tres editores refleja la distinta relación que ha venido generándose en España durante los últimos siglos gracias a la diversidad de estudios de caso escogidos. De hecho, la trayectoria de estos respecto a los gabinetes de curiosidades y colecciones museísticas es muy extensa, especialmente en los dos primeros.

Este volumen es de vocación interdisciplinar, aunque transita entre lo local y lo global al poner de relieve las maneras de pensar la otredad que emergen en un contexto dado en un período concreto, muchas veces conectadas con otras realidades socioculturales próximas. Y es que Pardo-Tomás y Zarzoso son herederos de una disciplina que conecta las transformaciones científicas con la Antropología y la Historia, mientras Sánchez

Menchero se ha desarrollado desde la Historia de la Comunicación y la Historia Cultural. El resultado es una magnífica aproximación al fenómeno de la exhibición de lo humano, que se imbrica en historias locales y nacionales, magníficamente prologada por dos de sus editores, Pardo-Tomás y Zarzoso (2019: 6) que en su introducción señalan que la comprensión de la “exhibición de restos humanos... a medio camino entre la divulgación científica y el negocio del espectáculo” depende “de los espacios de exhibición, de los contextos de recepción... de la divergencia de los marcos normativos”, entre otros.

La cuidada edición con un útil índice onomástico, una bibliografía unificada que distingue fuentes manuscritas primarias y secundarias, y un interesante material gráfico, permite situar al lector en los diferentes períodos históricos estudiados de la mano de la Historia, la Historia del Arte, la Biología y la Comunicación. Los editores han estructurado acertadamente los contenidos en tres grandes apartados: Gabinetes, Aulas y Exposiciones.

En *Gabinetes*, se incluyen los textos de Morcelli Ontiveros, Trias Verbeeck, Ulled i Bertran. El primer texto corresponde de la historiadora Morcelli Ontiveros y se titula “La curiosidad y los hombres: lo “humano en el Gabinete Salvador”. En su desarrollo, la autora señala cómo la voluntad por coleccionar se convirtió en una práctica habitual entre los siglos XVII y XVIII, tal como se vio reflejado en la creación de los gabinetes de curiosidades, y particularmente en el gabinete Salvador estudiado previamente por Pardo-Tomás (2014). Morcelli Ontiveros (2019: 33-34) concluye que lo humano tuvo un lugar central en la colección, y que ésta estuvo al alcance de diferentes públicos gracias a su formato físico y textual. Por su parte, Trias Verbeeck aborda “La humanización del mar. Seres marinos personificados en el Gabinete Salvador”. En el texto, la autora se aproxima al mar desde los diferentes materiales que directa o indirectamente contiene la colección Salvador. Como resultado, observa los mapas y los elementos relacionados con el mar, atendiendo especial atención a las sirenas, por lo que se plantea si las colecciones son gabinetes de lo real o de lo imaginado. El último trabajo de este bloque es de Ulled i Bertrán que ofrece la tercera aproximación con el capítulo titulado “De gabinete a museo. Pomonas y anatomías en la Barcelona liberal, entre la educación, el comercio y la ciencia”. En su texto, ofrece una explicación articulada en diferentes ejes de corte cultural, económico y científico, sobre la transformación que sufrieron algunos gabinetes de curiosidades a primeros del siglo XIX, como los dos estudios de caso que analiza: la Colección Salvador y la Colección José Soler y Cosp. Su trabajo concluye entre otros que la intención educadora de los exhibidores de los materiales les llevó a ser “agentes selectores”.

El segundo apartado está dedicado a las Aulas y contiene los textos de Morente, Torres Gallardo y Zarzoso. El primer trabajo corresponde a Morente y se titula “Arte para la anatomía. Materialidad didáctica en el Real Colegio de Cirugía de San Carlos de

Madrid”. En el texto, la autora revisa la plasmación visual del conocimiento científico de esta colección, centrándose también en la consideración artística de las figuras de cera. Morente (2019: 85) señala la doble dimensión de los objetos pues “nos encontramos frente a dos formas de mirar el mundo, de construirlo”, por lo que distingue el “hombre” de ciencia y la mirada del artista” (Morente 2019: 85). Por su parte, Torres Gallardo titula su aportación “Anatomía proyectada en el aula. Las placas de vidrio de la Facultad de Medicina de la Universidad de Barcelona (1890-1950)”. Torres Gallardo (2019: 97) ofrece un extenso análisis de las placas con representaciones visuales de anatomía humana, que desde finales del siglo XIX y mediados del XX, constituían un recurso de enseñanza de la anatomía en las universidades y concretamente en la de Barcelona. Cierra este apartado Zarzoso con el texto “¿Dónde está la pierna de Ramon Turró? Tras las colecciones del Museo de Patología de la Universidad de Barcelona”. En él, Zarzoso (2019: 117) aborda la singularidad que supuso la donación de la pierna izquierda de Turró, “entendida como pieza museológica... una de las formas sobre cómo se produjo la construcción y desarrollo de la colección”. En este sentido, Zarzoso (2019: 137) reflexiona sobre el museo como forjador de ciencia y de espacio científico, al tiempo que aborda cómo “los sujetos –pacientes- se convirtieron en objetos médicos”.

El tercer apartado está dedicado a las Exposiciones, con textos de Sharpe, Haydeé Bravo y Sánchez Menchero. Sharpe con el título “Un médico en el cementerio. Arte, muerte y anatomía en la tumba escultórica del Dr. Jaime Farreras Framis (Barcelona, 1887-1888)” dedica su capítulo al esqueleto de mármol de la tumba. Para Sharpe (2019: 141) esta constituye “un punto de encuentro entre dos espacios –el cementerio y el museo anatómico-, dos profesiones –escultor y médico-, y dos formas de acercarse y entender el cuerpo humano”. El segundo texto es de Haydeé Bravo y se titula “La exhibición del cuerpo nacional. Maniqués, cráneos y tipos indígenas mexicanos en Madrid, 1892”. Haydeé Bravo (2019: 162) puntualiza que en la exhibición de humanos que tuvo lugar en diferentes ciudades españolas de finales del XIX y primeros del XX estudiados, entre otros por Sánchez Gómez (2006), hubo casos en que diferentes países no enviaron “pareja alguna de indígenas vivos” para ser expuestos. Por ello, en su caso, estudia los maniqués de guerreros aztecas, las fotografías de “tipos indígenas” y cráneos y restos humanos, desde una perspectiva próxima a la etnología que denuncia la necropolítica del saber incorporada en el discurso nacional. Por último, Sánchez Menchero titula su texto “Otreddades desproporcionadas, materialidad fotográfica y régimen de exhibición (siglos XIX-XX)”. En el texto, Sánchez Menchero (2019: 183) se adentra en la curiosidad por “los seres humanos de talla baja” como “objetos mostrados” desde la colección Ardavín-Parish de la Biblioteca Nacional de España. El autor estudia la fotografía como reflejo del contexto, con agentes, instituciones, tecnología y mecanismos de producción y distribución, consciente de la escasa información que se tiene de estos artistas, sus ropas y escenografías, y de la variedad existente de estilos fotográficos.

El libro se cierra con el epílogo de Pardo-Tomás y Zarzoso “Cultura material y regímenes de exhibición. Una propuesta para continuar”. En el texto, Pardo-Tomás y Zarzoso (2019:201) se proponen recapitular para “entender históricamente la exhibición del cuerpo humano o las representaciones de lo humano”, pues se trata de recomponer las diversidades de los estudios de caso para obtener conclusiones generales sobre la temática. Y concluyen que “gabinetes, aulas y exposiciones son espacios para la acumulación de lo humano y de su representación” (2019: 206).

Por todo lo mencionado, debe señalarse que este libro constituye una aportación coral, equilibrada y ambiciosa a la exhibición de cuerpos humanos. Sólo se ha echado a faltar algún texto que hubiera reflexionado sobre la centralidad masculina que caracterizó el discurso dominante en las colecciones de lo humano, pues no hay duda que el cuerpo femenino y las mujeres también estuvieron presentes en las colecciones y en los estudios sobre lo humano, aunque en menor medida. En cualquier caso, el volumen es altamente recomendable para antropólogos e historiadores que se adentren en las bases de la concepción y construcción de lo humano y sus diversidades en la España del siglo XVII al XX.

BIBLIOGRAFÍA

Pardo-Tomás, José. 2014. *Salvadoriana. El gabinet de curiositats de Barcelona / El gabinete de curiosidades de Barcelona / The Cabinet of Curiosities of Barcelona*. Barcelona: Ajuntament de Barcelona.

Sánchez Gómez, Luís Ángel. 2006. “África en Sevilla: la exhibición colonial de la Exposición Iberoamericana de 1929”. *Hispania* LXVI/224: 1045-1082.