

Actas

VI Congreso de la Sociedad Española de Antropología Aplicada.

Simposio: El sentido práctico de la antropología

Noviembre, 14, 15 y 16 de 2002

Presidencia de Honor:

Excmo. Sr. D. José Rodríguez Tabasco, Presidente de la Diputación de Granada.

Presidenta de Honor de la Sociedad Española de Antropología Aplicada:

Dra. María Jesús Buxo Rey.

Presidente de la Sociedad Española de Antropología Aplicada:

Pr.Dr. José Antonio González Alcantud

Comité Científico del Congreso:

Pr.Dr. Luis Álvarez Munárriz.

Pr.Dr. Ángel Aguirre Baztán.

Pr.Dr. Ángel Espina Barrio.

Pr.Dr. José Antonio Fernández de Rota.

Pr.Dr. Francisco Giner Abati.

Pr.Dr. Eloy Gómez Pellón.

Secretario de Organización y del Comité Científico:

Dr. Manuel Lorente Rivas.

Oficina Técnica:

Carlos Arbelos

Lila Katsatou

Organiza:

Sociedad Española de Antropología Aplicada.

Asociación de Amigos del Centro de Investigaciones Etnológicas "Ángel Ganivet

Observatorio de Prospectiva Cultural (HUM 584, Universidad de Granada)

Índice

1.- Introducción. Dr. José Antonio González Alcantud	6
2.- Simposio: El sentido práctico de la antropología	8
2.1.- La antropología “inaplicable”: el divorcio entre la teoría, la práctica y el declive intelectual de la antropología universitaria	8
Davydd Greenwood (USA)	
2.2.- Indiferencia, observación y colaboración: formas de aplicar antropología	28
María Jesús Buxó (Barcelona)	
2.3.- Antropología y utilidad	43
José Antonio Fernández de Rota (La Coruña)	
2.4.- Dos variaciones disonantes en antropología práctica: identidad y/o pluralidad; crítica y/o ingeniería sociocultural	54
José Antonio González Alcantud (Granada)	
2.5.- Le nouveau musée d'ethnographie et la question de l'authenticité	68
Enmanuel Desveaux (Francia)	
2.6.- El futuro del pasado	80
Carmelo Lisón Tolosana (Madrid)	
3.- VI Congreso de la Sociedad Española de Antropología Aplicada.....	89
3.1.- Antropología de la salud, riesgo y medio ambiente.....	89
<u>Ponencias</u>	
3.1.1.- Una mirada al deporte desde la sociedad moderna avanzada	89
Ángel Acuña (Granada)	
3.1.2.- Cuestionamiento de la medicina tradicional desde otras alternativas.	97
Rafael Briones (Granada)	
3.1.3.- La lección aplicada del observador observado	110
Alida Carloni (Huelva)	
3.1.4.- Aportaciones socioculturales al análisis de la sanidad en el medio rural castellano leones	126
Lourdes Moro (Salamanca)	
<u>Comunicaciones</u>	
3.1.5.- De cuando los impactos sociales y los riesgos reconstituyen patrimonio cultural	143
Xerardo Pereiro Pérez (Portugal)	
3.1.6.- El impacto de la inmigración en torno al verde social: el papel del parque urbano como lugar de encuentro social	160
Waltraud Mullauer-Seichter (Madrid)	
3.1.7.- Percepción social de riesgo. Un uso pacífico de la energía nuclear	171
A. Muñoz y otros (Granada)	
3.2.- Antropología, Música y Cine.....	186

Ponencias

- 3.2.1.- Antropología visual aplicada**..... 186
Francisco Giner Abati (Salamanca)

Comunicaciones

- 3.2.2.- Investigación antropológica y nuevas tecnologías: una posible retroalimentación**..... 193
Anastasia Téllez Infantes (Elche)

- 3.2.3. Repercusiones culturales del fenómeno de internet. Una aproximación desde la antropología**..... 207
Javier Eloy Martínez Guirao (Elche)

- 3.2.4.- El flamenco en los medios: una reflexión presentista** 219
Carlos Arbelos (Granada)

- 3.2.5.- Del cine observacional al cine participativo: consecuencias epistemológicas y éticas** 225
Patricia López Trujillo (Sevilla)

- 3.2.6.- Estudio y análisis de las interrelaciones sinestésicas en los procesos sensoriales** 231
María José de Córdoba Serrano (Granada)

- 3.2.7.- La guitarra en el jazz** 242
Susana y Alejandro Gómez Lopera (Granada)

- 3.2.8.- El flamenco en el cine** 257
María Dolores Fernández Figares (Granada)

- 3.2.9.- Estructura y forma de la guitarra flamenca** 271
Juan Miguel Jiménez (Granada)

- 3.2.10.- Revalorizaciones populares a propósito de Cuco Sánchez** 277
Amaranta Ramos Sánchez (Granada)

- 3.2.11.- El observatorio para la cibersociedad, analizando la cibercultura** 286
Ricard Faura i Homedes (Barcelona)

- 3.3.- Patrimonio y museos** 297

Ponencias

- 3.3.1.- El sentido práctico de la antropología social en el ámbito del patrimonio cultural** 297
Eloy Gómez Pellón (Cantabria)

Comunicaciones

- 3.3.2.- Conservación del patrimonio: Almería y el valle del Lecrín** 316
Miguel Sorroche Cuerva (Granada)

- 3.3.3.- Agricultura, patrimonio cultural y turismo en la alta Axarquía malagueña** 328
Rafael Núñez (Málaga)

3.3.4.- Las ferias medievales como estrategia de explotación comercial de la recreación identitaria: el caso de Noia	346
María Jesús Pena Castro (La Coruña)	
3.3.5.- Los oficios: expresión de la cultura y modos de vida propios de un pueblo	363
M.L. Madrid y otros (Granada)	
3.3.6.- Museos, centros de interpretación y parques temáticos etnoarqueológicos	374
M.Domingo Ortiz Soler (Almería)	
3.4.- Antropología e instituciones	389
<u>Ponencias</u>	
3.4.1.- Institución y aplicación	389
José Luis Anta (Jaén)	
3.4.2.- Patrimoine y musée. Vu de France	395
Bernard Traimond (Francia)	
3.4.3.- Sentido práctico, la lógica de la práctica en Pierre Bourdieu	400
Alicia Gutiérrez (Argentina)	
<u>Comunicaciones</u>	
3.4.4.- La etnografía como herramienta en la identificación étnica de un individuo acusado de asesinato	409
Gloria Fajardo (Colombia)	
3.4.5.- El enfoque de género al interior de las ONG's: un instrumento de análisis	416
Marta Cabezas y otros (Madrid)	
3.4.6.- Etnografía en el campus. La docencia de antropología en un entorno virtual de aprendizaje	439
Blai Guarné (Barcelona)	
3.4.7.- La labor socializadora de una institución "cuasi total" frente al papel de sus miembros en la configuración de una cultura institucional sólida: el caso de la armada	453
Juan Doncel de la Colina (La Coruña)	
3.4.8.- La solidaridad de un pobre (La caridad en la vida y los escritos de s. Juan de la Cruz)	471
Manuel Hodar Maldonado (Granada)	
3. 5.- Antropología de la empresa	481
<u>Ponencias</u>	
3.5.1.- La gestión de la cultura de la empresa	481
Ángel Aguirre (Barcelona)	
3.5.2.- Hacer antropología aplicada en México	490
Marisol Pérez Lizaur (México)	

3.5.3.- Liturgia de hombres, cultura de piedra. Los efectos de la drástica modernización de la cantería del granito en la ritualidad laboral de los canteros miñotas y en los referentes de la sociedad aldeana.....	497
Enrique Couceiro Domínguez (La Coruña)	
<u>Comunicaciones</u>	
3.5.4.- Sociabilidad, redes y modelos identitarios en el entorno de la gran empresa Astano y el municipio de Fene.....	530
Divina Arnoso Romero (La Coruña)	
3.5.5.- Valores y símbolos en la cultura empresarial Bazán: actitudes ante el conflicto y el cambio.....	542
M ^o José Carballeira Dopico (La Coruña)	
3.6.- Cooperación internacional.....	555
<u>Ponencias</u>	
3.6.1.- La antropología aplicada a la cooperación internacional.....	555
Ángel Espina (Salamanca)	
3.6.2.- La antropología ante los movimientos étnicos: reflexiones metodológicas.....	565
Gunther Dietz (Granada)	
3.6.3.- Las nociones de ayuda y cooperación en el discurso político de Guinea Ecuatorial.....	581
José Avelló Flores (Madrid)	
3.6.4.- Renegociando las identidades. Nuevos espacios de sociabilidad intercultural a raíz de los Acuerdos de Paz en Guatemala: la Maestría en Desarrollo Sostenible y otros proyectos de UAM en Guatemala. Análisis e interpretación de encuestas de opinión y propuesta de intervención social.....	591
Marta Casaus Arzú (Madrid)	
<u>Comunicaciones</u>	
3.6.5.- Integración sociocultural de inmigrantes en Ferraterra: caracterización, actores y mediadores de un proceso. Condiciones laborales de inmigrantes colombianos y ecuatorianos.....	607
María del Carmen Permuy Balado (La Coruña)	
3.6.6.- Aplicación de nuevas tecnologías en la comunicación profesional: la experiencia de AIBIR.....	629
Carlos Bezoz (Madrid)	
3.6.7.- Un antropólogo en Mercedes Benz.....	634
Sergio López Martínez (Madrid)	
3.6.8.- Antropología y desarrollo en Chile.....	667
Noelia Carrasco y René Montalba (Chile)	
4.- Epílogo final: Pedro Antonio de Alarcón en el centro de investigaciones etnológicas “Ángel Ganivet” . <i>Fantasmática y realidad sociocultural</i>.....	676
Dr. Manuel Lorente Rivas.....	

1.- Introducción

UN CONGRESO Y SUS CIRCUNSTANCIAS EN PERSPECTIVA

Los días 14, 15 Y 16 de noviembre de 2002 tuvo lugar en la ciudad de Granada el VI Congreso de Antropología Aplicada, promovido por la Sociedad Española de la subdisciplina. En sus sesiones participaron un gran número de ponentes y concurrentes. El acto en sí mismo fue muy fértil, ya que es sabido la ciencia no sólo se construye sobre la base de publicaciones, sino igualmente de relaciones humanas. En esta ocasión a la ciencia hubo que añadirle un agradable y cálido clima de discusión colectiva.

Hoy un año y medio después ofrecemos a los participantes y lectores las actas en formato digital. El retraso anormal para sacar adelante esta publicación es debida a los acontecimientos ocurridos en el interín. Muchos ya sabrán a estas alturas que uno de los pilares básicos del Congreso fue el Centro de Investigaciones Etnológicas "Ángel Ganivet", institución dependiente de la Diputación de Granada, que tras doce años de existencia por aquellas fechas, había alcanzado gran renombre internacional. Yo que ostentaba la doble condición de director del C.I.E. y presidente de la S.E.A.P. no podía aventurar que muy poco tiempo después se desataría una crisis política en la Diputación granadina, que arrastraría finalmente al propio 'Centro Ganive't, como era popularmente conocido. La interminable crisis terminó el 29 de septiembre 2003 con mi propia dimisión y la del Comité Científico del Centro. Los nuevos dirigentes provinciales achacaban, de manera equívoca, cara a la opinión pública que este Centro no hacía nada por la provincia y que era un lujo para la ciudad mantener una institución de "elite", en su opinión. Como ex director del mismo y como ex presidente de la S.E.A.P. no tengo más remedio que sostener que con este argumento los nuevos dirigentes provinciales escondían algo muy viejo y conocido en la vida social mediterránea: una vendetta, cuya naturaleza no me es dado explicar en estas breves líneas.

Sea como fuere las actas que ahora presentamos quedaron paralizadas, y sólo ahora y gracias al Observatorio de Prospectiva Cultural (Grupo HUM-584, Universidad de Granada) podemos tenerlas editadas en formato digital.

El mundo de la antropología social y cultural suele dividirse con bastante frecuencia, como pudo constatarse una vez en este VI Congreso, respecto a las posibilidades de aplicabilidad de la antropología. Hay quienes sostienen que la crítica cultural es la única salida lógica de la antropología frente al poder en sus

diferentes conformaciones, y por el contrario estamos quienes pensamos en términos de razón práctica, término acaso más ajustado, o más consensual, que el de aplicada. Pero en definitiva queremos decir –todos– lo mismo, que la antropología debe imperativa e ineludiblemente abrirse un camino propio en el universo de las ingenierías y tecnologías sociales y culturales. De lo contrario continuará expatriada de su destino último: ser un instrumento de conocimiento y modificación de la vida social. Y su papel será jugado por otras disciplinas acaso menos dotadas teóricamente para la aplicabilidad.

En definitiva, la antropología, a la vista de la realidad universitaria y de la epistemología de las ciencias sociales, será práctica o estará abocada a convertirse en una retórica puramente académica, que acabará finalmente con la sabia fructificadora que la ha caracterizado en las últimas décadas.

José Antonio González Alcantud

Observatorio de Prospectiva Cultural

Universidad de Granada

2.-Simposio: El sentido práctico de la antropología

Conferencias magistrales

2.1.-La antropología “inaplicable”: el divorcio entre la teoría y la práctica y el declive intelectual de la antropología universitaria.

Davydd Greenwood. Goldwin Smith Profesor of Anthropology
Cornell University (USA)

Introducción

La antropología contemporánea vive una división interna entre los profesores universitarios y los titulados de la disciplina que trabajan en el mundo extra-universitario que perjudica a ambas partes. Por ejemplo, en los Estados Unidos, más del cincuenta por ciento de los estudiantes de postgrado en la antropología tienen su empleo fuera de la universidad¹. Parece ser que esta situación se reproduce, de forma más acusada aún, en otros países. Por lo tanto, la mayoría de los estudiantes de postgrado en el mundo que llegan a la antropología ahora no serán profesores universitarios. Esta situación podrá ser netamente positiva, tanto para la antropología como para la sociedad. Prefiero que los antropólogos se empleen en el sistema sanitario, en la promoción de las PYMES, en el sistema de educación primaria y secundaria, y en los servicios sociales a sufrir las consecuencias del dominio de estas actividades por los economistas, los contables, y los abogados. Pero si la mayoría de los estudiantes de postgrado o no pueden aspirar a un puesto universitario o no buscan tal puesto porque prefieren trabajar como antropólogos en “extramuros”, el auto-concepto de la antropología, visto en sus estructuras curriculares en la mayoría de los países², es que el antropólogo ideal sigue siendo un profesor universitario.

La desconexión entre el entrenamiento universitario ofrecido, las metas profesionales de muchos estudiantes, y la posible aportación social de la disciplina es contraproducente para la antropología en sí. Un gran número de nuestros estudiantes de postgrado son personas con experiencia laboral extra-universitaria y muchos han viajado y vivido en el extranjero. Traen a la universidad sus experiencias y compromisos concretos forjados en estas experiencias. Pero es mi experiencia personal que muchos de ellos no se encuentran bien en nuestros programas de postgrado. Notan que sus experiencias extensas no se respetan por los profesores y su capacidades intelectuales se ponen en duda. Se les sospecha de no tener una suficiente orientación “teórica” por haberse involucrado tanto en la “práctica” antes de acudir a la carrera

de postgrado. A muchos, se les trata como antropólogos “nativos”, una apelación negativa que los clasifica como antropólogos de segunda clase.

¿Cómo debemos conceptualizar esta situación contradictoria en la que el mayor público estudiantil de la antropología se encuentra entre los practicantes extra-universitarios? Para explicar como se ha creado una situación tan negativa y a quienes favorecen estas circunstancias, repasaré nuestro universo profesional de discursos dualistas, entre ellos, los siguientes: teoría/aplicación, teoría/práctica, (puro)/engaged, observador participante/compañero, antropólogo (real)/antropólogo nativo, e informantes/colaboradores. Usaré mis comentarios sobre estas dicotomías para examinar la geografía sobre la cual los antropólogos se enfrentan en sus intentos de controlar el futuro de la disciplina.

Después, complicaré este mundillo de discursos castigadores con unos conceptos aristotélicos para intentar buscar una salida del marasmo que nosotros mismos hemos creado. Terminaré explicando como el dualismo falso entre la ciencia social teórica y la aplicada le ha debilitado a la antropología, como ha creado historias falsas de nuestra disciplina, como promueve la dominación de los antropólogos practicantes y nativos por los teóricos, y como apoya los constantes intentos de enajenar el compromiso social con una visión reformista al mundo extra-universitario.

Estos problemas me importan porque forman parte de la explicación del declive general de la antropología frente a las necesidades de la mayoría de nuestros estudiantes y también las de los sectores públicos y privados. La constante pérdida de territorio académico y prestigio público a las nuevas ciencias sociales orientadas hacia la práctica tiene sus raíces en estos problemas³.

A pesar del enfoque crítico de lo que sigue, solo avanzo esta crítica porque creo que aún es posible llegar a soluciones aceptables. Por lo tanto, este argumento está concebido a modo de una invitación a un quehacer común y no como una profecía sobre el fin del mundo antropológico.

Dualismos castigadores:

Como sabemos, los dualismos, un rasgo central de la mayoría de los sistemas del pensamiento humano, son fundamentalmente distinciones ético/morales y no

analítico/sociales⁴. Cuando nos encontramos con dualismos radicales en los discursos supuestamente académicos, podemos estar bastante seguros de que el propósito central es moralizante y no el análisis empírico ni la construcción de teorías.

Me decepciona siempre como los profesionales en una disciplina que ha trabajado durante al menos un siglo para hacer más conciente al Occidente de la negatividad del pensamiento dualista (e.g. sea razas superiores contra razas inferiores, culturas superiores y culturas inferiores, sociedades modernas versus sociedades primitivas) no dudan en usar dualismos igualmente inválidos para organizar sus propias actividades profesionales y para mantener posiciones de poder dentro de la disciplina, como, por ejemplo, el dualismo entre la antropología y la antropología aplicada.

Uno solo tiene que observar la falta de reflexividad crítica de los antropólogos cuando nos pongamos a hacer política interna. Es como si fuera la antropología solo un traje que llevamos cuando nos representamos hacia el mundo externo. Por ejemplo, aunque somos bien conocidos por nuestra deconstrucción del concepto de la “tradicición” y por nuestros intentos de comprender las afirmaciones sobre la “tradicición” como formulaciones interesadas con metas socio-políticas, en las reuniones de la facultad, cuando nos pongamos a debatir los cambios en los requisitos y el currículo, a menudo tenemos que escuchar a nuestros colegas pronunciar homilias sobre el currículo “tradicional” de la antropología, de las “tradiciones” de nuestra facultad, etc., todas justificaciones por no cambiar su comportamiento. Hoy, y con una intencionalidad claramente política, vuelvo la mirada antropológica hacia nosotros y lo que hacemos “en casa”.

Teórico/aplicado: Empiezo el análisis con el dualismo entre lo teórico y lo aplicado, división que se encuentra en todos los rincones de la antropología. En muchos países, hay sociedades profesionales distintas, revistas distintas, y jerarquías de prestigio diferenciadas para los antropólogos y los antropólogos aplicados. Noto que ambos grupos creen, por razones distintas, que son superiores al otro. Los antropólogos teóricos se sienten superiores a los aplicados porque son “teóricos”, (hasta “teóricos de altura,” para repetir una locución favorita de un colega mío) quienes aportan avances significativos al corpus de conocimientos humanos. Los aplicados se sienten superiores precisamente por ser aplicados, porque ensucian las

manos en el mundo y usan la antropología para mejorar las situaciones humanas. Sin embargo la relación entre ambas partes no es igualitaria y noto como los aplicados, con todo su orgullo profesional, a menudo aceptan su estatus intelectual inferior a los teóricos (véase Hill y Baba, 2001).

Antropología (pura)/antropología engaged: La distinción entre la antropología (pura) y la antropología engaged se difunde cada vez más. El término “puro” se usa poco pero el término engaged se usa constantemente. El sustantivo no-adjetivado en un dualismo generalmente ocupa la posición superior; o sea la “pureza” antropológica es el estado profesional aparentemente ideal. Aquí otra vez ambos lados se sienten superiores, aunque los que se autodenominan como engaged tienden a ser más agresivos y confiados que los que se llaman “aplicados.” A menudo, sus discursos sobre la implicación social se acompañan con una crítica de la falta de implicación de los “puros” y de sus actividades autopoéticas e inútiles. En los escritos de los engaged, el adjetivo “académico” normalmente se entiende como un peyorativo.

Observador participante/antropólogo engaged: Los antropólogos frecuentemente usamos el término “observador participante” para marcar distancias de otros investigadores sociales quienes se implican en los procesos de cambio social. Como he publicado una crítica extensa de las ambigüedades del concepto de la observación participante (Greenwood, 2000), aquí seré muy breve. El observador participante afirma estar presente auténticamente en la situación etnográfica. A causa de una generación de críticas epistemológicas y metodológicas, ya no puede negar que su presencia afecta a la situación que observa. Sin embargo, sigue rehusando verse como “implicado” con sus “sujetos/objetos” de forma proactiva. Conseguir sintetizar esta ficción de la presencia y la no-implicación requiere bastante ingenuidad intelectual porque es como intentar a estar solo un poco embarazado. Para los antropólogos engaged, estas defensas de la no-implicación del observador participante son a la vez epistemológicamente y éticamente incoherentes.

Antropólogo (real)/antropólogo nativo: Otro lugar común que apenas se analiza es la distinción entre el antropólogo (entiéndase antropólogo “de verdad”) y el antropólogo “nativo”. Como en el caso de la antropología pura y la aplicada, el término “real” es implícita pero el uso

común del término “nativo” como etiqueta negativa o como apología personal revela la existencia del polo opuesto, el antropólogo de verdad quien, por no ser un nativo en la situación que estudia, es capaz de hacer aportaciones teóricas y metodológicas que aumentan la excelencia disciplinaria. Los antropólogos nativos, cuyos conocimientos de la lengua local, las instituciones, y la historia relevante son a menudo mucho mayores que los conocimientos de los antropólogos de verdad son inducidos a cuestionarse, a justificarse, y a aceptar un estatus inferior en la disciplina. Llama la atención como una disciplina que aboga por la complejidad y la historicidad de la cultura y la “thick description” puede, a la vez, afirmar que uno que pasa un tiempo limitado estudiando otra cultura llegue a entenderla mejor que uno que ha vivido y trabajado en esa cultura.

Informante/(co-sujeto): Finalmente, otro dualismo común en los discursos antropológicos es el entre el “informante” y el otro polo que no se articula claramente pero que se puede denominar “co-sujeto” o sencillamente “amigo/colaborador”. Esta vez, el polo académico de la dicotomía se marca. La gente con que los antropólogos reales estudian se siguen concibiendo como informantes, un concepto que les priva de protagonismo intelectual y social. Ser informante implica que uno solo es capaz de “informar” al antropólogo profesional, respondiendo a las técnicas expertas de investigación y que los informantes no son capaces de generar conocimientos antropológicamente significativos por su propia cuenta. Por contraste, el co-sujeto o amigo/colaborador es una persona que se encuentra en el mismo nivel con el antropólogo profesional, un ser que vive en un mundo de experiencias tan ricas y complejas como el del antropólogo y, en el caso del antropólogo nativo, una persona cuyo mundo vivencial puede ser bastante paralelo al del antropólogo.

Estos dualismos son datos etnográficos y revelan una serie de divisiones fundamentales dentro de la antropología sobre los cuales, a juzgar por la literatura existente, no nos gusta reflexionar mucho. Mis propósitos en articular estas clasificaciones son dos. Quiero proponer otras maneras de pensar, espero que más constructivas, al tratar de estas diferencias en la orientación antropológica. También, quiero explicar porque pienso que los discursos predominantes en la antropología profesional son contraproducentes para la disciplina. Para anticipar el argumento final, creo que estos discursos dualistas sirven para mantener la hegemonía de lo que se va convirtiendo cada vez más en una minoría profesional, los que

tienen puestos universitarios, personas que se consideran los antropólogos teóricos, reales, observadores participantes, e intelectualmente puros.

Theoria, techne, y phronesis como otra ruta a la comprensión de la antropología teórica y aplicada y la investigación-acción:

Criticar los dualismos es un ejercicio mental pero, al fin y al cabo, no es una actividad constructiva. Mi intención es ofrecer algo que nos puede llevar más allá de los callejones dualistas. Como es un tema complejo, tendré que ser muy esquemático al presentar el argumento en este ensayo corto. Presentaré un esquema tripartita derivado de Aristóteles que rompe con el modo dualista de pensar de una manera constructiva y que, tal vez, pueda contribuir a replantear los esquemas de relaciones de poder y la preparación de las nuevas generaciones dentro de la antropología profesional.⁵

Los conceptos aristotélicos que usaré son tres: theoria, techne, y phronesis, conceptos que han ganado una vida nueva principalmente por los esfuerzos de del filósofo e historiador de la ciencia, Stephen Toulmin, el sociólogo noruego y especialista en la investigación acción, Björn Gustavsen (Toulmin y Gustavsen, 1996), y el sociólogo y planificador Danés, Bent Flyvbjerg (Flyvbjerg, 2001). Esta distinción tripartita, ya muy difundida otra vez, se centra en distinguir entre tres modalidades del saber. Ninguna modalidad es superior a la otra; todas son válidas en los contextos y formas apropiados.

Theoria: Theoria se centra fundamentalmente en las formas contemplativas del saber que buscan la comprensión de las operaciones eternas e invariables del mundo. Las fuentes de theoria son múltiples: especulativas, analíticas, lógicas, y experienciales pero la meta es siempre la de descubrir las verdades eternas más allá de su materialización en situaciones concretas. Los tipos de complejidad que se encuentran en theoria son los de las definiciones, las conexiones lógicas, la creación de modelos y analogías, etc. Theoria es altamente auto-reflexivo porque se usa principalmente dentro de los discursos teóricos mismos. Aunque theoria claramente no es una actividad autosuficiente, intenta deshacerse de todos los referentes empíricos posibles para alcanzar las verdades generales. La theoria se evalúa por los practicantes de theoria quienes examinan las estructuras defincionales y la lógica de los argumentos y quienes intentan desarrollar elementos adicionales y buscar enlaces entre las

partes. La forma típica del engagement de los practicantes de theoria es el diálogo con grupos de intelectuales profesionales que comparten una situación social parecida. Estas personas se organizan alrededor de un interés en los mismos problemas y se proporcionan entre sí asesoramiento y comentarios críticos.

Techne: Aunque el significado de theoria concuerde bien con los usos típicos universitarios, no es así con techne y phronesis. Techne es uno de dos modos de saber, más allá de theoria. Techne nace en el episteme poético de Aristóteles. Es una forma de saber que lleva dentro de sí una orientación a la acción. Es, por definición, socialmente productivo. Techne se implica en el análisis de lo que se debe hacer en el mundo para aumentar la felicidad o bienestar humano.

Las fuentes de techne son múltiples. Necesariamente techne requiere una implicación suficiente en el mundo para permitir el análisis de lo que se debe hacer. Esto quiere decir que techne no se traduce correctamente como la "técnica" y no se puede comprender como la aplicación automatizada de los conocimientos teóricos de otros. Techne se centra en la producción del bienestar en el mundo de acuerdo con diseños previos y preferencias morales/éticas. Es una modalidad del saber y del actuar independiente de theoria. Para citar a Flyvbjerg, "Techne es por lo tanto un quehacer artesano y un arte, y, como una actividad, es concreta, variable, y dependiente de su contexto. La meta de techne es la aplicación de los conocimientos y prácticas técnicos de acuerdo con una racionalidad pragmática instrumental, la que llama Foucault 'una racionalidad práctica gobernada por una meta consciente'." (Flyvbjerg, 2001, traducción mía).

El desarrollo de techne implica la creación de aquella meta consciente, la generación de las ideas sobre los mejores diseños para la vida que aumentarán la felicidad humana. Los tipos de complejidad que abarca techne tienen que ver con el necesario debate acerca de los fines deseables, la contextualización compleja de esos fines, y el diseño instrumental de las actividades que puedan mejorar la situación humana de que se trata. Techne no es la theoria en acción, no es la aplicación de theoria. Su relación con theoria es tenue en muchas situaciones. Techne se construye con sus propias fuentes en los debates ético/morales y alrededor de unas visiones de una sociedad ideal.

Techne se despliega dentro del proceso político, en los programas de servicios sociales, y en cualquier otra actividad diseñada para mejorar la condición humana de forma pragmática. Techne es el reino de los expertos profesionales quienes fijan las metas ideales de la actividad, quienes supuestamente tienen los conocimientos necesarios para poder diseñar las acciones instrumentales apropiadas, y quienes tienen la capacidad de aprender de los otros expertos en techne. Se evalúa principalmente por medidas de impacto creados por los expertos profesionales quienes deciden si sus proyectos han tenido éxito y, si no, porque no.

Los que practican techne tratan con los interesados locales, con los que tienen el poder (político y/o económico), y con otros expertos, a menudo siendo contratados por los poderosos para asistir en el proceso de conseguir cambios sociales favorables. Sus relaciones con la gente local son a menudo directas y colaborativas pero siguen siendo principalmente expertos profesionales quienes hacen cosas “por” la gente local y no “con” ellos. Traen sus diseños generales y sus hábitos de trabajo a la situación y privilegian sus propios conocimientos por encima de los conocimientos de la gente local.

Phronesis: Phronesis no es un término bien conocido porque la ciencia social contemporánea ha simplificado el mundo de las distinciones aristotélicas, cambiando un sistema de distinciones sutiles en un sistema dualista que se fundamenta en la distinción intelectualmente incoherente entre la teoría y la práctica o entre la teoría y la aplicación. Phronesis es una idea compleja. Se definió por Aristóteles como el razonamiento internamente consistente que trata de todas las particularidades de cualquier situación. Se puede entender como el diseño de una investigación y unas acciones por medio de la construcción colaborativa entre unos expertos en la técnicas de investigación y los legítimos dueños locales del problema. Dado esto, a veces phronesis se traduce como el saber clínico.

Las fuentes de phronesis son los foros que creamos para la construcción colaborativa del saber en los cuales los conocimientos del investigador profesional se combinan en el proceso de definir el tema a tratar con la sabiduría local compleja y profunda de los dueños del problema. Juntos, diseñan y activan la investigación que necesita hacerse para comprender el problema. Luego, juntos diseñan las acciones para mejorar la situación, actúan, y evalúan

conjuntamente la eficacia de lo que se ha hecho. Si no están satisfechos, reciclan el proceso hasta que los resultados consigan satisfacer a los participantes.

Los tipos de complejidad centrales a phronesis son, a la vez, intelectuales, contextuales, y socio-políticas. Phronesis lleva consigo la creación de un espacio nuevo de reflexión colaborativa, el contraste y la integración de muchos tipos de conocimientos, la unión entre lo general y lo particular por medio de la acción y el análisis, y el diseño colaborativo de tanto las metas como las acciones necesarias para conseguirlas y evaluar los resultados.

Phronesis es una práctica que se despliega en grupos en los cuales todos los interesados, tanto los expertos en la investigación como los colaboradores locales, se conciben como protagonistas legítimos de su propia situación y capaces de gestionarlas con un mínimo apoyo externo. Phronesis se evalúa por los colaboradores de muchas formas. Están todos los participantes unidos por su interés en conseguir unos resultados aceptables para todos en relación con las metas que desarrollaron conjuntamente. Por lo tanto, phronesis requiere un compromiso igualitario con los sistemas de conocimientos y las experiencias diversas.

Porque son importantes estas distinciones:

La dicotomía teoría/aplicación es imposible: Debe ser evidente que la dicotomía entre la teoría y la aplicación es intelectualmente imposible en las ciencias sociales. Los filósofos como John Dewey, Richard Rorty, Hans Georg Gadamer, y Jürgen Habermas han articulado este argumento ya muchas veces y no ha aparecido una defensa razonada de la dicotomía por parte ni de los auto-nombrados antropólogos teóricos ni por los “aplicados”. La antropología basada en techne y phronesis requiere un entrenamiento fundamentalmente distinto al que se da en el currículo antropológico convencional diseñado para futuros practicantes de theoria.

La antropología aplicada no aplica la teoría antropológica: Se habrá visto que estas distinciones aristotélicas no concuerdan con los dualismos que han llegado al estatus de lugares comunes en la antropología de hoy. En vez de crear una relación jerárquica entre los conocimientos teóricos y los aplicados, la tipología afirma que las tres formas del saber todas incluyen la teorización y la aplicación pero en distintas formas. En vez de darnos una sola manera de implicarnos en el mundo extra-universitario, la de la antropología aplicada, nos da dos -- una, techne, que se domina por los expertos y otra, phronesis, que tiene una forma colaborativa, dialógica, y que se construye por medio de la praxis y evaluación conjunta.

La antropología aplicada, que se domina en gran parte por *techne*, no es, por lo tanto, la mera “aplicación” de la antropología teórica. Es una forma independiente de conocimientos expertos que se basa en la autoridad profesional y el diseño de programas y situaciones sociales definidos como “buenos” por los mismos antropólogos y las fundaciones y agencias que subvencionan estas actividades. Sin embargo, en sus escritos, pocos antropólogos aplicados se hacen responsables de sus propias teorizaciones y, a menudo, adoptan una postura pasiva frente a sus colegas supuestamente “teóricos” (véase Hill y Baba, eds, 2001). Y en los currículos de postgrado en la antropología, apenas se encuentra rastros de la actividad teórica de *techne*.

Phronesis, la base conceptual de la investigación-acción, tampoco se constituye por la “aplicación” de la teoría. Es una forma de crear conocimientos, teorización, análisis, y el diseño de las acciones dentro de contextos específicos. En estos contextos, las metas se fijan democráticamente, la capacidad de aprender del grupo se comparte, y el éxito o fracaso se evalúa por todos los interesados. El estudiante atraído por *phronesis* lo tiene aún más difícil porque la investigación-acción apenas se imparte en las universidades en general, y su ausencia en los programas antropológicos de postgrado es casi total.

Creo que la mayoría de los que se denominan antropólogos aplicados practican *techne*, no *phronesis*. Estos antropólogos se organizan profesionalmente y han desarrollado una visión algo formalizada de su rol profesional. Han creado varias sociedades profesionales para la promoción de la antropología aplicada. Sin embargo, bajo esta rúbrica general, hay un número de personas como yo que nos encontramos incómodos con la apelación antropólogo aplicado. Practicamos *phronesis* y, por lo tanto, la investigación-acción. Las diferencias entre la antropología basada en *techne* y la que se basa en *phronesis* son importantes pero se quedan ocultas por la superposición de la falsa distinción entre la antropología teórica y la aplicada.

Si la antropología basada en *techne* tiene un lugar incómodo y reducido en las facultades, la antropología basada en *phronesis* carece de un lugar terminológico e institucional dentro de la antropología profesional. Esto ocurre en parte porque la investigación-acción es una práctica que no se limita a la antropología. Trabajamos en actividades multi-disciplinarias y a menudo internacionales que involucran a personas de muchas disciplinas académicas y un

gran número de interesados no-académicos. Además, la meta principal de la investigación-acción no es la mejora del bienestar de los antropólogos como grupo, sino el desarrollo de una sociedad más justa y participativa. Por lo tanto, la mayoría de las personas que practicamos phronesis tenemos una relación bastante distante con los organismos profesionales antropológicos.

La boga del engagement: Como respuesta debil al reto de una antropología más implicada en la vida extra-universitaria, se ha puesto de moda entre muchos antropólogos llamar a su antropología es engaged. Este concepto es relevante al tema de esta presentación porque, a mi juicio, engagement consigue ofuscar aún más las distinciones que acabo de hacer. Es un término que lanza una crítica social del trabajo antropológico basado en theoria porque la clasifica como disengaged. Pero, a su vez, esta visión, también dualista, ignora analíticamente las múltiples formas de engagement que hay en el mundo y sustituye un término altisonante por una actuación seria. He aprendido a no aceptar la autodefinición de mis colegas como antropólogos engaged porque no me explica nada sobre sus comportamientos profesionales. Hay que pedir a los supuestamente engaged más detalles sobre el carácter específico de su implicación en las situaciones donde trabajan.

Si analizamos engagement de acuerdo con las distinciones aristotélicas, podemos aclarar más lo que hace cualquier antropólogo que se denomina engaged. Debemos hacer un análisis del papel de las estructuras epistemológicas universitarias en el trabajo de la persona, de los tipos de complejidad que aborda, de las organizaciones con las cuales está dispuesto a trabajar y las que no, del carácter de sus relaciones con la gente en sus proyectos (e.g. si los conciben como colegas, superiores, colaboradores, o informantes), y del papel de sus propios conocimientos y sus preferencias ético/políticas en su trabajo.

¿Quién decide lo que hay que hacer?: Una de las aportaciones importantes de la distinción entre theoria, techne, y phronesis a la hora de analizar el engagement antropológico es que nos requiere averiguar quien decide cuales son los trabajos que se llevarán a cabo. En el caso de theoria, los colegas, centrados todos en el mundo académico, determinan cuales son las cuestiones importantes, en que consiste el buen trabajo, y disciplinan a sus colegas por medio de la evaluación académica. El antropólogo que practica theoria tiene engagement pero solo con sus colegas profesionales. En techne, los antropólogos profesionales y otros actores

sociales con poder deciden que es lo que se va a hacer, tal vez con alguna aportación local. Ellos se encargan de escoger los problemas, de diseñar las intervenciones, y de evaluar los resultados. En este caso, el panorama de engagement incluye a personas ajenas a la universidad, pero en una relación jerárquica con los interesados locales. Ambos el engagement por *theoria* y *techne* se construyen sobre los poderes profesionales y políticos de los antropólogos.

Phronesis sigue otro patrón. La selección de los problemas y métodos, el diseño de las investigaciones, la investigación e interpretación de los datos, el diseño de las acciones, y la evaluación de los resultados es una actividad colaborativa entre los investigadores profesionales y los legítimos “dueños del problema” en la sociedad. En este caso, el antropólogo profesional aporta sus conocimientos profesionales expertos pero no define ni controla el proyecto. Uno forma parte de un equipo de actores diversos, y todos aportan conocimientos y acciones necesarias al proceso. El engagement aquí es más igualitario y tiene como meta cambiar las relaciones de poder de alguna manera. Por lo tanto, es posible ser un antropólogo engaged de tres maneras distintas y los rasgos concretos del engagement son lo que importa, no la autodefinición como un antropólogo engaged.

El impacto de la dicotomía entre teoría y aplicación en el entrenamiento antropológico:

En la presente estructura profesional, los dueños del poder hegemónico son los antropólogos “teóricos” quienes mandan en la inmensa mayoría de las facultades⁶ y controlan la estructura política de la profesión. Su visión de la antropología como una actividad basada en *theoria* se impone en casi todos los programas de estudios y en las jerarquías de prestigio. Esto quiere decir que los estudiantes orientados hacia *techne* o *phronesis* tienen que pasar por un sistema que privilegia la teoría antropológica y que, a menudo, es deficiente en la presentación de visiones alternativas de la antropología y especialmente débil en la formación metodológica. Solo después de pasar por este “encierro” teórico, tienen la libertad los estudiantes de pensar en “aplicar” estas teorías, sea en forma de *techne* o en forma de *phronesis*.

Esto crea una situación en la cual las personas que van a trabajar en el mundo extrauniversitario no reciben la preparación que merecen. Deja a los que se basan en *techne* y

en phronesis sin la formación epistemológica y metodológica relevante y les da a los teóricos camino libre para continuar su quehacer autopoético. usando ideas y métodos cuya calidad y relevancia no se pueden juzgar, ya que están conscientemente divorciados del mundo desprestigiado de la práctica.

Así que vivimos en una organización dualista jerárquica de la profesión antropológica. Los que practican techne o phronesis o se tienen que organizar por su cuenta, trabajar más allá de las fronteras de la antropología profesional, o tienen que aceptar una posición subalterna dentro de la profesión.

La relación entre los currículos y la experiencia y los intereses de muchos estudiantes.

Volviendo ahora a la afirmación con la cual empecé este ensayo, en un gran número de países, los estudiantes de postgrado en la antropología no vuelven a la universidad porque contemplan una carrera como profesores universitarios sino porque quieren recibir un entrenamiento antropológico para usar en sus carreras extra-universitarias. En los Estados Unidos, ya que el ritmo de crecimiento de las universidades empieza a debilitarse, especialmente en las ciencias sociales convencionales, los masters y doctores antropológicos o buscan trabajos en las “nuevas” ciencias sociales (e.g. ciencias empresariales, la planificación, el desarrollo de las organizaciones, la gestión de los recursos humanos, etc.) o se van del mundo universitario. Dado esto, es preocupante que el tipo de entrenamiento que se ofrece en la mayoría de las facultades antropológicas no concuerde con los futuros empleos de los estudiantes. Aunque creo que vale la pena seguir desarrollando y reflexionando sobre la teoría antropológica y respeto a trabajo de campo etnográfico como rasgo fundamentales de cualquier tipo de práctica competente de la antropología, pienso que un currículo convencional basado en una historia mítica de la antropología que ignora sus orígenes en la reforma social y que equipara la excelencia profesional solo con la theoria no da la base de una práctica inteligente de la antropología ni en las ciencias sociales nuevas ni en el mundo extra-académico.

Para especificar más, una mayoría de los estudiantes de postgrado en la antropología ahora nos llegan con años de experiencia directa en el mundo no-académico y, a menudo, con carreras anteriores en el sector sanitario, en el trabajo social, en la pedagogía, etc. Estos estudiantes traen consigo una riqueza de experiencias que pueden aplicar a la aclaración de

los problemas antropológicos. Muchos de los estudiantes que nos llegan ahora son candidatos ideales para una práctica antropológica basada en *techne* o *phronesis*. Sus experiencias suelen ser multi-facéticas porque vienen de encuentros directos con unas situaciones institucionales muy complejas, con unos intereses político/económicos poderosos, y con unos problemas humanos extraordinariamente difíciles de resolver. Normalmente estos estudiantes tienen que pasar por un currículo que o no valora o, en el peor de los casos, desdeña sus conocimientos y experiencias previos. Deben pasar por unos cursos requeridos en los cuales *theoria* se privilegia y la historia disciplinar se mitifica, dejando oculto el mundo de la práctica antropológica. Tratados así, estos estudiantes llegan a sentirse muy inseguros intelectual y profesionalmente. y conocen mejor el mundo “real” en que trabajarán que sus profesores.

Para combatir esta falta de simetría entre el profesor con la autoridad institucional y el estudiante con mayores conocimientos específicos, muchos profesores imponen la noción dualizada de la teoría y la práctica de la manera que estos estudiantes con experiencias previas lleguen a verse como ciudadanos de “segunda clase” en sus programas de postgrado. Los ciudadanos de “primera clase” son la pequeña minoría de estudiantes que aspiran a ser profesores universitarios de la antropología.

El triste destino del antropólogo “nativo”: El concepto del antropólogo “nativo” es uno de los resultados más deprimentes de esta política dualista jerárquica de la antropología. Visto en el abstracto, se puede decir que los antropólogos dividimos tanto a los profesores como a los estudiantes entre “antropólogos” y “antropólogos nativos”. Como en el caso de los otros dualismos castigadores, en este caso, el polo del poder no se marca con un adjetivo pero el adjetivo implícito es antropólogo “real”, así que la distinción es entre los antropólogos de verdad y los otros, los “nativos”.

Me llama la atención las repetidas veces que he oído a estudiantes y colegas ofrecer, en forma de autocrítica, una apología por su incapacidad de hacer trabajos antropológicamente significativos porque no son más que antropólogos “nativos.” O sea, no han hecho su trabajo de campo fuera de sus países. Este problema se relaciona directamente con la antropología basada en *techne* y en *phronesis*.

A mi juicio, el concepto del antropólogo “nativo” es la creación de los profesores teóricos/hegemónicos para quienes el trabajo de campo en el extranjero es considerado como

el sine qua non del desarrollo de la teoría antropológica. El presupuesto teórico es que demasiada proximidad al tema a tratar y un interés demasiado político y ético en lo que se estudia imposibilita la distancia apropiada para la etnografía.

Esta ideología es absurda. En primer lugar, se basa en una falsificación radical de la historia no solo de la antropología sino de todas las ciencias sociales (véase Ross, 1992; Lengermann y Niebrugge-Brantley, 1998). Aunque no dispongo del espacio adecuado aquí para desarrollar este argumento, puedo afirmar que el mito tan manido de que la antropología tuviera su inicio en el trabajo de campo en el extranjero entre las sociedades primitivas y que trabajar antropológicamente en el propio país de uno es un resultado infeliz de los cambios mundiales que ha hecho desaparecer a los grupos primitivos es una gran falsificación.

Donde sea que miremos, la historia de la antropología no ocurrió así. En el caso de la antropología estadounidense, por ejemplo, las investigaciones antropológicas y la fundación de la American Anthropological Association se centraron en la herencia de la esclavitud de los negros, en el racismo contra los negros, asiáticos, e hispanos, en las responsabilidades de los Americanos frente a los pueblos indígenas expoliados, la reforma de las leyes de la inmigración, la lucha contra la eugenesia, y en la antropología industrial. Estos temas se anuncian claramente en el famoso libro de texto de Franz Boas, Anthropology and Modern Life (Boas, 1928) y se ven en los trabajos de W. Lloyd Warner quien estudió a los aborígenes australianos, las ciudades industriales americanas, y los directores de la industria americana, llegando a ser famoso por su trabajo en los Estados Unidos (Warner, et al. 1937, 1953, 1963). Margaret Mead estudió y escribió tanto sobre los americanos como sobre los melanesios, etc. (e.g. Mead, 1949).

Fijando la mirada en España, es difícil escoger un origen para la antropología y existen visiones contrapuestas. Tal vez se debe empezar con los visitantes a los virreinos de Nuevo Mundo cuyo trabajo etnográfico todavía nos deja impresionado por su calidad y perspicacia, o los Jesuitas y las Relaciones Jesuitas, o con Joaquín Costa y los reformadores cuyo trabajo de campos como antropólogos nativos era, a menudo, de muy buena calidad (Greenwood, 1996). Lo que no se puede decir es que la implicación en el mundo no-académico es una tendencia tardía de la antropología en España tampoco.

Se puede reconstruir la historia de la antropología de manera parecida en otros países, aunque con grandes diferencias por las historias nacionales tan heterogéneas. Dado todo esto, debemos preguntarnos porque se falsifica la historia de la antropología de una manera tan consistente y porque se perpetúa la idea que la antropología se basa en el estudio imparcial, internacional de los “otros” culturales. No es un problema sencillo y tengo solo respuestas preliminares porque estoy ahora en medio de un proyecto de investigación sobre el tema.

De modo preliminar, veo dos tipos de explicaciones posibles. Primero, tenemos las tristes historias de los destierros políticos de los científicos sociales reformistas en todos los países sobre los cuales tengo alguna información. En el caso de los Estados Unidos, las fuerzas políticas conservadoras y racistas atacaron repetidas veces a las generaciones anteriores de los científicos sociales reformistas, incluido Boas mismo. Tuvieron éxito en echar de las universidades a catedráticos con cátedras vitalicias que habían atentado contra el poder y las ideologías de la clase dominante. El House Un-American Activities Committee y el senador Joseph McCarthy consiguieron arruinar las carreras de varios antropólogos “comunistas” y algunos tuvieron que marcharse de los Estados Unidos. La historias de los antropólogos y los otros científicos sociales bajo los distintos regímenes dictatoriales en Europa no son menos tristes.

Así que una explicación del problema es que el poder hegemónico nacional se aplicó para castigar a los antropólogos, y los otros científicos sociales, que trabajaban en su propio país cuando sus trabajos ponían de manifiesto la necesidad de reformas sociales importantes. Este dilema no es menos acusado que antes pero la mayoría de los antropólogos han encontrado una solución perfecta. Se van al extranjero donde, hasta hace poco, a nadie le importaba lo que hacían y escribían. Otra solución ha sido el estudio del “otro” interno, la equiparación de la antropología con el trabajo de profesionales de clase media o alta con los pobres, los marginados, los folklóricos, y los olvidados pero se trabaja en voz baja y, a menudo, con subvenciones que provienen directamente de las grandes estructuras del poder.

Pienso que están en juego aquí también otras fuerzas. Pienso que el énfasis en el “otro” extranjero es también una defensa por los dueños hegemónicos de la profesión para los cuales el estudio de su propia sociedad es incómodo. Cuando se estudia la propia cultura y se escribe sobre ella, uno tiene un público grande – otros especialistas, periodistas, los mismos

“informantes”, los políticos, y los activistas – todos con sus propios conocimientos del tema y el derecho de cuestionar cualquier interpretación que se haga. Los académicos que se basan en teoría generalmente prefieren que les juzguen otros de su grupo profesional con quienes sus relaciones disciplinares crean una estructura y unas expectativas de reciprocidad futura que hacen que queden las críticas “dentro de la familia”.

El conveniente, hasta hace poco tiempo, de estudiar al otro cultural en el extranjero es que los antropólogos mismos sean las fuentes principales de conocimientos sobre los temas que tratan. Por ejemplo, lo que afirmó Edmund Leach sobre los Kachin era mucho más difícil de criticar que lo que escribió sobre Moisés y el parentesco en La Biblia. A muchos antropólogos, les gusta ser la única autoridad sobre su caso etnográfico, aunque, en la mayoría de los casos, tampoco es verdad. Pero para obrar así, hay que ir al extranjero.

Hay otra razón también. Un catedrático universitario que se especializa en la antropología industrial o en el estudio de la asistencia social y cuyos conocimientos se basan en la lectura y unos períodos de trabajo etnográfico intensivo, se encuentra en una posición interesante cuando se relaciona con unos estudiantes de postgrado que tienen hasta titulaciones en estos temas y además, llevan ya años en la práctica diaria dentro de estos contextos. Mantener y merecer la autoridad profesoral no es imposible bajo estas condiciones, pero la relación entre profesor y estudiante no puede ser la preferida por muchos profesores – el estudiante como tabula rasa. La estudiante es una experta y el profesor también. Porque la estudiante puede saber mucho más que el profesor sobre las dimensiones empíricas y vivenciales de su propias prácticas anteriores a la carrera de postgrado, es fácil que el profesor se sienta incómodo, defensivo, y que sucumba a la tentación de descalificar los conocimientos del estudiante. Pienso que esto es una dimensión importante del atractivo del concepto del antropólogo nativo.

Por encima de esto, como he venido afirmando, el currículo típico tampoco le apoya al antropólogo nativo. El currículo convencional, basado en la historia mitificada de la disciplina y en las teorías y métodos contruidos durante el trabajo de campo en las sociedades primitivas y campesinas les ofrece muy poca preparación. Los cursos en la antropología médica, la antropología industrial, etc. existen y están bien, pero, aún con estos cursos, los estudiantes notan su marginalidad al campo preferido de la antropología universitaria.

Esto conduce directamente a un problema básico en la adecuada preparación de los antropólogos que van a desenvolverse en un mundo extra-académico. La antropología aporta contribuciones importantes en aquel mundo y, en mi experiencia, las perspectivas, teorías, y métodos antropológicos se aceptan cuando se estructuran y comunican en formas apropiadas. Pero, esa estructuración y comunicación apropiada requiere la preparación de los antropólogos para trabajar en los equipos multi-disciplinarios que incluyen a científicos, otros científicos sociales, políticos, y los “dueños del problema”. Hacer una aportación antropológica a un trabajo en equipo es muy diferente de la experiencia de ser un investigador solitario y requiere un entrenamiento amplio y diversas experiencias prácticas también. Aunque hay ejemplos de trabajos antropológicos en equipo, la inmensa mayoría de los antropólogos socioculturales ven al antropólogo solitario como el ideal profesional. Es muy difícil que los profesores que no hayan tenido la experiencia de trabajar en tales equipos lejos del contexto universitario puedan enseñar a los estudiantes a desenvolverse bien en tales situaciones.

La antropología inaplicable:

Más allá de estos problemas internos, los comportamientos profesionales que vengo criticando han debilitado a la antropología en el contexto universitario. Ya he explicado como la definición del centro de la antropología como una forma de actividad teórica divorciada de la práctica mina fundamentalmente la coherencia intelectual de las ciencias sociales. La actividad teórica basada en los diálogos con otras teorías abstractas se hace de forma bastante más sofisticada en “cultural studies” y en la filosofía. Allí los antropólogos tenemos bastante poco que aportar aunque tenemos mucho que aprender. No me opongo a este tipo de actividad y comparto el respeto que le concedió Aristóteles.

Lo que dio origen a las ciencias sociales y les distinguió de las ciencias naturales y de las humanidades era la confrontación constante e irreducible entre la comprensión del ser humano como un ser orgánico y como un ser cultural, una tensión que se hizo innegable a causa de los grandes problemas del bienestar colectivo que acompañaron a la revolución industrial. Las ciencias sociales se constituyeron alrededor de estas tensiones y se les concedió importancia y fondos de investigación precisamente para buscar mejores soluciones a los problemas sociales difíciles como la desigualdad social, económica, y política, el racismo, el clasismo, la sexualidad y el género, la opresión política, etc. Debe ser evidente que los

problemas centrales de las ciencias sociales son demasiado complejos para analizarse de manera Fordista separando *theoria*, *techne*, y *phronesis*. Los problemas sociales complicados requieren una movilización completa de todos los modos del saber.

Aunque las ciencias sociales convencionales han tardado mucho en reconocer este problema, nuestros competidores académicos más cercanos en las “nuevas” ciencias sociales comprenden este problema muy bien. Ellos trabajan más para unir estas tres dimensiones de forma igualitaria. No nos debe sorprender que rápidamente vayan captando recursos universitarios y sociales importantes y los recursos que captan antes se destinaban a la antropología, la ciencia política, la sociología, y algunas ramas de la psicología.

Pienso que todavía tenemos la opción de reconectarnos con el mundo del cual nacieron las ciencias sociales. Si no lo hacemos, seguiremos perdiendo dinamismo, recursos, y autoridad intelectual y social en este mundo académico cada vez más competitivo. Pero esta reconexión requiere un cambio de poder básico y una nueva sofisticación antropológica. Sobre todo, nos exige un respeto sincero y una formación adecuada para nuestros propios estudiantes de postgrado.

Notas

- 1.- Buenas estadísticas sobre el tema no se publican por razones que se aclararán en el curso de este ensayo.
- 2.- Con la excepción de un pequeño grupo de universidades estadounidenses especializadas en la antropología aplicada.
- 3.- Claro está que España puede ser “diferente” como siempre, especialmente a causa de la creación de empleos antropológicos creado por el papel de la antropología en las políticas identitarias de las comunidades autónomas. Reconozco que en distintos países, estos problemas pueden tomar formas distintas, pero pienso que los problemas básicos existen en todos.
- 4.- Véase Julio Caro Baroja, 1963..
- 5.- Esta discusión debe mucho a los trabajos de Stephen Toulmin, Björn Gustavsen, Bent Flyvbjerg, y Shen-Keng Yang. Véase la bibliografía para las referencias a sus trabajos.
- 6.- (con la excepción de un pequeño número de facultades especializadas en la antropología aplicada.

Bibliografía

- BOAS, FRANZ *Anthropology and Modern Life*. New York, Norton, 1928.
- CARO BAROJA, JULIO *The city and the country: Reflexiones on some ancient commonplaces*, Julian Pitt-Rivers, ed., Mediterranean Countrymen. La Haya, Mouton, 1963: 27-40.
- GREENWOOD, DAVID *De la observación a la investigación-acción participativa: una visión crítica de las prácticas antropológicas*, Revista de Antropología Social, 9: 27-49, 2000.
- La investigación-acción en las ciencias morales y políticas: una tarea pendiente en el homenaje a Joaquín Costa*, Temas de Antropología Aragonesa, Nº 6: 55-93, 1996.
- FLYVBJERG, BENT *Making Social Science Matter: Why Social Inquiry Fails and How it Can Succeed Again*. London, Cambridge University Press, 2001.
- HILL, CAROLE Y MARIETTA BABA, eds. *The Unity of Theory and Practice in Anthropology: Rebuilding a Fractured Synthesis*. Washington, D.C., NAPA Bulletin 17, 2001.
- LENGERMANN, PATRICIA MADOO Y JILL NIEBRUGGE-BRANTLEY *The Women Founders: Sociology and Social Theory, 1830-1930*. New York, McGraw-Hill, 1998.
- MEAD, MARGARET *Male and Female*. New York, Harper 1949
- ROSS, DOROTHY *The Origins of American Social Science*. Cambridge University Press, Cambridge, 1992.
- TOULMIN, STEPHEN AND BJÖRN GUSTAVSEN, eds. *Beyond Theory*. Amsterdam and Philadelphia, John Benjamins, 1996.
- WARNER, W. LLOYD *A Black Civilization: The Social Study of an Australian Tribe*. Hanover, Smith Peter, 1937, 1990. *American Life: Dream and Reality*. (edición revisada). Chicago, The University of Chicago Press, 1953 /1962.
- WARNER, W. LLOYD, J. O. LOW, , P. S. LUNT, Y L. SROLE *Yankee City*. Edición condensada del trabajo de 5 tomos, New Haven, Yale University Press, 1963
- YANG, SHEN-KENG *Issues of Practicability of Comparative Education Knowledge in the Postmodern Age*, <http://www.ntnu.edu.tw/teach/messboard/doc/20000903>. 2000.

2.2.- Indiferencia, observación y colaboración: formas de aplicar Antropología

María Jesús Buxó Rey. De la Universidad de Barcelona

Me van a permitir inicie esta presentación con una anécdota que ocurrió aquí, en Granada, hace 12 años con motivo del IV Congreso de Antropología de 1990. Con anterioridad, a finales de los 80, estábamos entretenidos con la Reforma de las Enseñanzas Universitarias y los planes de estudio en Antropología Social. El resultado de tanto esfuerzo y discusión sirvió sin duda para consolidar el territorio disciplinar a gusto de muchos y a disgusto de otros. Pero lo que no se hizo fue plantearse si el tipo de conocimiento y las enseñanzas que se proponían tenían algo que ver con las necesidades y los problemas de la sociedad y de la profesionalización de los antropólogos. Era la época de la etnicidad y la etnopolítica, y en esas cuestiones e intereses se entretuvieron las propuestas y las decisiones, aunque hubo también voces de académicos, y algún que otro rector, advirtiendo o lamentando que la reforma se había hecho para los intereses de la academia y no para los requerimientos de la sociedad. De esta insatisfacción y de la necesidad real de situar profesionalmente a muchos licenciados en Antropología, no absorbibles por la enseñanza universitaria, secundaria, ni tampoco la investigación, se planteó en diferentes encuentros y reuniones académicas, la necesidad de constituir un colegio profesional de antropólogos que no sólo sirviera para defender intereses corporativos -amparar, asesorar y defender-, sino también para definir públicamente el papel del antropólogo, esto es, dar respuesta a cuestiones tales como, para qué sirve, qué experiencias aporta, qué problemas puede ayudar a definir y si acaso contribuir a resolver, cuales son sus repertorios y capacidades laborales en el contexto de las culturas corporativas, los programas de desarrollo, y en asesoramientos y consultorías. Se trabajó en este proyecto, se hicieron consultas y trámites administrativos y con una ingenuidad inmensa se presentó en una mesa del V Congreso de Antropología en Granada con el fin de que la comunidad antropológica debatiera y ayudara a consolidar un documento de consenso sobre como potenciar profesionalmente a los antropólogos más allá de la animación sociocultural y repensar la enseñanza en función de las salidas profesionales. No era el momento y recibió poca atención porque los intereses y los objetivos se centraban en aquel entonces en las asociaciones, sus variantes autonómicas, y la formación de una federación. Ahora parece que las aguas vuelven a moverse en esa dirección, y aunque se han perdido más de doce años, nunca es tarde para volver a reflexionar sobre el antropólogo como profesional.

Más allá de los intereses personales, o de los poderes asociativos, en la definición institucional y en la profesionalización de la AA existe una larga trayectoria de negación diversamente argumentada cuya resultante oscila entre la inacción y otras formas de denominación, pero casi siempre tiende a eludir el enfrentarse con estas cuestiones. Si bien estas oscilaciones pueden no afectar ni irritar a la Antropología como sistema universitario, si genera huecos de reflexión y graves inconvenientes al obligar a muchos de sus titulados, a los

antropólogos, a tener que hacer de su capa un sayo, a buscarse la vida profesional, con o sin capacitación adecuada y perdiendo mucho tiempo en superar errores y limitaciones.

Si la Antropología nace con una preocupación aplicada, especialmente consolidada en Estados Unidos y México, y si la Universidad es una empresa con finalidad de servicio público, cabe preguntarse dónde radican los escollos para entender adecuadamente la relación entre universidad y sociedad y orientar la Antropología profesionalmente. Algunos antropólogos, entre ellos el profesor Greenwood, lleva años analizando los problemas que vinculan la universidad y la sociedad. Este autor conceptualiza en los términos investigación-inacción e inhumanidades la marginalidad de nuestra disciplina respecto a los cambios sociales y la incapacidad para generar nuevas conexiones sociales más productivas. Su diagnóstico para entender la desconexión mira hacia la estructura de poder de las disciplinas y el evitar la confrontación con el poder social más allá de la universidad (Greenwood, 2002).

Sin duda gran parte de la incompreensión hacia la AA, pero también la incapacidad de perfilar profesionalmente la Antropología deriva de esa desconexión entre universidad y sociedad, que se traduce en rigidez institucional. Esta rigidez no sólo impide establecer enlaces interdisciplinarios para formular los problemas sino que promueve una lógica de la indiferencia.

Indiferencias

En esta producción social de la indiferencia, se han fijado varios antropólogos y sociólogos que analizan las culturas organizativas. Con este título, Herzfeld (1992) alude en su libro al rechazo que nace de las estructuras del estado en cuanto éstas reclaman de forma competitiva el derecho a construir la identidad cultural, y social, lo cual es extensible en el ámbito universitario, a la identidad académica. En estas estructuras, sean agencias del gobierno o el propio sistema universitario, cuando la información y el conocimiento se burocratizan en exceso producen irritación e inacción. Todo el mundo se queja, todo esta fatal, sólo se sacan títulos, no hay placer intelectual, no se puede trabajar en equipo, no hay eficacia, no hay resultados ni patentes, todo parece destinado a la supervivencia, pero lo más interesante es que a pesar de todas las críticas no ocurre nada. Aún siendo diversas y oscilantes entre la complacencia y la indiferencia toda acción e inacción siguen engordando el propio sistema. Se dan así situaciones de replegamiento, cada uno a su libro y a sus preocupaciones intelectuales produciendo una comunidad reificada adorándose a si misma, pero lo mismo ocurre con la creación de instituciones de corrección del sistema en forma de institutos para el control de la calidad investigadora y el desarrollo y si cabe agencias y parques científicos.

De esta dinámica nos dan buena cuenta las teorías autoorganizativas (Watzlawick y Krieg, 1998 y Luhmann, 1997) cuando explican que los sistemas sociales no son insensibles o impermeables al entorno. Al irritarse desarrollan operaciones de selección interna mediante lo cuales reorganizan los recursos. Ahora bien, esto no impide que se comporten con indiferencia, o invisibilidad comunicativa, respecto a aquello que ha provocado la irritación. Por lo tanto, respecto al sistema universitario cabe decir que se incrementa la diferenciación interna, pero

con la misma orientación de ir de la teoría a la praxis, de la academia a la sociedad, ignorando lo que provoca la irritación, y por ello sin incorporar la coparticipación social en la formulación de los problemas y menos las condiciones sociales de la investigación que informan las conclusiones.

Ahí se nota claramente la raíz de la indiferencia, que sin duda tiene una larga trayectoria cultural en Occidente, tanto en los sistemas de creencias como en los sistemas de conocimiento. Se basa en la ideación de una trascendencia que separa y jerarquiza la verdad eterna sobre las contingencias de la sociedad, la superioridad de la mente sobre la materia y el cuerpo, y las razones por encima de los actores y los agentes, de manera que se trata de un mundo de esencias que soslaya los contextos de acción y la situacionalidad de los hechos. Y no solo eso, sino que, como indica Sahlins (1976) se ignora como los sistemas de presuposiciones culturales y diferentes ontologías se usan para organizar mundos sociales, esto es, la construcción del agente, la sociedad y la historia.

Todo ello contribuye a constituir un modelo de racionalidad que sustenta y refuerza los sistemas organizativos, esto es, la razón organizativa de las prácticas burocráticas de Occidente que apela a un orden interno para el cual actúa como servicio público. Según Weber (1968), esas burocracias modernas constituyen un edificio racional, construido sobre los fundamentos seguros de sistemas económicos estadísticamente regulados, y un formulismo rutinario que consolida el poder. Y todo ello bajo la imagen de una devoción racional por el servicio público. En cualquier estructura burocrática, sea el estado, sea la universidad, se coloca esa racionalidad por encima de todo, sobre y más allá de la experiencia, trascendiendo las particularidades del tiempo histórico y los lugares culturales, apoyándose en la objetividad del orden natural, del orden jurídico y el contrato social para afirmar que todos somos iguales. Todos sabemos que es eso, esa pared del papeleo intransigente y las evaluaciones cuantificadoras cuya razón es unificarnos a todos bajo un mismo criterio. El reducir toda la experiencia a un único modelo hace hablar a Weber de la inhumanidad de los burócratas y a Marx de la ineficacia y de la perpetuación de falsedades. El método y los instrumentos – tecnología conceptual- son refinados: el lenguaje abstracto y la estadística, pero todavía más refinado es la idea de que esa racionalidad bajo el nombre de gestión, agendas, se presenta como una forma de liberación universal de la cual sale el progreso y el desarrollo. Y que ahora se expresa en clave de informatización como conectividad global. Ciertamente estas propuestas racionalistas son más un horizonte que una práctica común ya que sólo funcionan en la universalización de la razón y no en la situacionalidad de los contextos.

Cuando estos sistemas organizativos se unen en sus versiones más duramente burocráticas, hay que echarse a temblar, el gobierno y los asesores científicos, -baste pensar en las vacas locas, o en el vertido de fuel del *Prestige*-, se retroalimentan para convertirse en productores de problemas. Se supone que, como expertos, tienen que protegernos, sin embargo de esas soluciones surgen otros tanto problemas debido a que los problemas no son simplemente de área de conocimiento, sino de diseño global de la sociedad.

Lo cierto es que todo ello induce a la indiferencia, a la habitualidad de esta cosmología oficial del no saber, y de los efectos colaterales, lo cual afecta la percepción social del riesgo y la seguridad para llegar a constituir una suerte de destino, claro está y con buen humor, de un destino en lo universal. La cuestión es ¿hay alternativas a la indiferencia? ¿o hay que hacer una relectura de la indiferencia?

Los conceptos que adquieren cualidades mágicas como alternativas intelectuales y morales hacen referencia a teoría sociales centradas en la acción: la práctica, la razón práctica, la agencia, la estructura como tendencia en acción, los intereses transformados en prácticas, la producción de la acción, la actancialidad y la performatividad de agentes que buscan realizar sus intereses mediante estrategias o que actúan creativamente mediante diferentes juegos culturales en situaciones conflictivas y de compromiso. Propuestas que se pueden rastrear teóricamente en territorios y autores tan diversos como Austin, Bourdieu, Giddens, Sahlins y en títulos tan alusivos como el de Douglas "*How institutions think*" e incluso en las teorías de la comunicación, de la etnometodología y de los sistemas sociales.

Ahora bien, es relevante preguntarse por qué toda esa conceptualización de la acción y de la agencia transita con tanta dificultad e indiferencia por la antropología aplicada. En la historia de la AA, las reservas de partida son fundamentalmente epistemológicas y éticas. Las primeras se amparan en el debate entre ciencia básica y aplicada lo cual induce a eludir vías de confluencia por razones relativas a considerar que una buena teoría en sí misma es una lección cuya comprensión tiene potencial aplicable, o también porque se duda de que una orientación hacia los problemas prácticos pueda contribuir a crear teoría antropológica. En cuanto a las reservas éticas, éstas se escudan en argumentos relativistas y al hecho de que el objeto de estudio ha estado vinculado con situaciones coloniales y postcoloniales, lo cual se extiende hoy a las comunidades migrantes, dependientes u oprimidas y a la marginalidad de los barrios o los ghettos urbanos. Pero también, por confundir la resolución teórica con la resolución social en la línea de una antropología teórica autocontenida que asume que la comprensión crítica de las situaciones permite cambiarlas automáticamente.

En esta larga trayectoria se propicia una comprensión de la Antropología Aplicada como una actividad que fluye de la teoría a la aplicación con la finalidad de beneficiar socialmente a los agentes bajo estudio. La unidireccionalidad, de arriba-abajo, teórica y ética se enmarca en un planteamiento epistemológico restrictivo no sólo en la definición cerrada de cultura, sino en la resolución de problemas basado en la predicción y la optimización de las condiciones, a lo cual se añadía la ambigüedad del compromiso ideológico respecto a las metas a conseguir: una sociedad mejor, acciones más racionales, u otros.

Actualmente, la vieja distinción entre ciencia básica y aplicada ha perdido significación y a veces incluso resulta difícil de distinguir. Cabe entender que el diseño de investigación aplicado está informado por teorías pero a la vez los datos aportados por la aplicación constituyen desarrollo teóricos que pueden modificar las teorías existentes y la creación de nuevos modelos entendidos en su sentido más constructivista. Esto es, en el sentido de que un modelo no es una muestra según la cual hay que construir algo o una imagen modificada en

alguna dimensión cualquiera de una cosa diferente, sino una construcción de la cual se espera que pueda realizar, por lo menos aproximadamente, la función de un objeto cuya estructura dinámica no se puede investigar o reproducir directamente (Maturana, 1998). Ese es precisamente el sentido que se requiere cuando se afirma que el saber conceptual consiste en modelos que permiten orientarnos en el mundo de la experiencia, prever situaciones y, a veces, determinar incluso las experiencias. De ahí que el papel del saber no consiste en reflejar la realidad objetiva, sino en capacitarnos para obrar y alcanzar objetivos en el mundo de nuestra experiencia.

De manera que de la vieja discusión de si la antropología es o no aplicable y si la aplicación produce conocimiento teórico, se ha pasado a cuestionarse si puede resolver problemas sociales. En este caso, la problemática no enfoca la resolución, sino la definición y la evaluación instrumental de los problemas, lo cual requiere la modificación del marco donde se sitúa la definición y las condiciones del problema. De ahí que el eje no sea la acción del cambio, sino la interacción y la comunicación de las partes que viven, explican y contextualizan los problemas, esto es, la comunicación reflexiva. Como indica Goffman (1984), el núcleo de lo social no son las acciones sino lo que interconecta los eventos: las operaciones comunicativas.

Por lo tanto, si bien una apreciación crítica de los problemas aporta los ingredientes básicos para pensar constructivamente la formulación de los mismos, sin embargo, el énfasis se sitúa entre quienes los formulan. Esto es, la experiencia intersubjetiva de narrativas comunes entre afectados, antropólogos y gestores públicos, sin lo cual no es posible analizar, contrastar, diseñar y retocar acciones alternativas. En definitiva, extender la razón práctica a prácticas razonables de diseño cultural participativo que al funcionar socialmente aportan los datos y la metodología que van a contribuir sin duda alguna a la construcción teórica de la Antropología.

En este territorio antropológico, el enfoque investigación-acción ha desarrollado una reflexión crítica que acentúa la participación dialogada en la observación y la generación de los datos. En este sentido, Greenwood (2000) señala que el antropólogo se ha adjudicado el estatus de participante, pero el carácter de esta participación no se define y esto induce a toda suerte de imprecisiones metodológicas que afectan la definición del problema, el análisis y toda la intervención posterior. Y de ello surgen interrogantes sobre las actividades, las presuposiciones y las vivencias que se establecen en el acto etnográfico entre los antropólogos y los informantes y el grupo, y el papel pasivo o activo de estos agentes sociales en los temas que se tratan, los problemas que se formulan, los datos que salen y la aplicabilidad concertada resultante de la experiencia. De ahí la relevancia de tener en cuenta como los intereses de los agentes se transforman en prácticas que activan la producción de estructuras o la realidad social.

Ciertamente, raro es que algún enfoque, sea bajo el énfasis de la acción o de la participación, no haga hincapié en las cualidades compartidas del trabajo interpretativo tanto por el agente como por el observador no sólo en la identificación de las situaciones, sino también en la formulación de problemas. Y también aquellos que, más allá de la acción,

apuntan desde la teoría de los sistemas sociales y la etnometodología (Garfinkel, 1967 y Sacks, 1985) hacia la conversación y las operaciones comunicativas que interconectan los acontecimientos no como referentes de la conciencia y lo que sucede en el entorno, sino como el resultado de comunicaciones que se comunican entre observadores.

En un sentido u en otro, estos enfoques buscan entender las reacciones de los sistemas organizativos tanto en la creación de la complejidad comunicativa como de la indiferencia como punto de distinción y comunicación cero. Al hablar de una sociedad que se observa a si misma, Luhmann (1997, 1998) señala la diferenciación funcional como un esquema poderoso que no se aplica y del que se tiene escaso conocimiento, de manera que el reto es conseguir describir el modo en que la sociedad se observa, conversa, para poder desarrollar conductas selectivas adecuadas y evitar inconsistencias y miedos.

En este punto, vuelvo al origen de esta presentación, a la universidad, especialmente por el hecho de constituir una organización burocrática marcada por la indiferencia. Aunque, siguiendo el esquema anteriormente citado de Luhmann, cabría preguntarse hasta qué punto puede observarse y ser capaz de diferenciación funcional y de la aplicación de conductas selectivas. Es interesante, aunque parezca casualidad, consignar el surgimiento reciente en las universidades europeas, y en concreto en la Universidad de Barcelona, adjunto a centros de investigación y parques científicos, los denominados Observatorios. Caben ser entendidos como sistemas parciales de observación de segundo orden que buscan acoplar, o resolver la incomunicación derivada de los huecos e intersticios que dejan las estructuras cerradas de las disciplinas y las divisiones defensivas entre facultades y entre ciencia, politécnica y humanidades. Esto es, establecer conversaciones interdisciplinarias e interfacultativas que enlacen conocimiento, empresa, I+D, percepción pública y medios de comunicación.

Observatorios

Este es el territorio donde se desenvuelve actualmente mi actividad como antropólogo aplicado, en equipos de investigación multidisciplinar, y en concreto en el Observatorio de Bioética y Derecho del Parque Científico de la Universidad de Barcelona. El origen de mi vinculación es haber formado parte del equipo de profesores de un Master de Bioética y Derechos, en relación con un proyecto de investigación en el área del riesgo y la cultura, especialmente viaria, y posteriormente, en 1998, ser miembro de la Comisión de Bioética de la Universidad de Barcelona.

Cabe distinguir el sentido complementario así como la finalidad y la proyección aplicada entre un comité de bioética y un observatorio de bioética. Ambos se dan en el ámbito universitario como sistemas expertos interdisciplinarios donde dirimir y hacer el seguimiento de problemas relativos a riesgos de carácter personal, medioambiental y biotecnológico derivados de la investigación y la experimentación. Desde el principio, la finalidad de los comités ha sido evitar resultados inhumanos en la investigación y la experimentación, esto es, proteger a los sujetos de la experimentación humana y animal, sean pacientes, grupos de control, o muestras y agentes biológicos, así como organismos genéticamente modificados.

Ahora bien, también es cierto que con el tiempo se han constituido en referentes de la credibilidad científica y garantes para la aceptabilidad pública. Estos últimos años, los comités y comisiones se han popularizado nacional e internacionalmente, en hospitales, universidades, e incluso en agencias de seguros. Este impulso no procede exclusivamente de la preocupación por el riesgo biotecnológico, sino por el reconocimiento de la naturaleza política e industrial de estas investigaciones, y sobre todo por el impacto social y económico del proyecto genoma humana. Si bien son garantes expertos por estar constituidos por comisiones científicas interdisciplinarias que realizan informes solicitados por organismos e investigadores sobre proyectos o trabajos de investigación, y también por velar algunos por el cumplimiento de las buenas prácticas mediante el seguimiento de la implementación, no obstante, la proliferación de los comités, el uso exclusivo de regulaciones y protocolos, no deja de introducir la posibilidad de las respuestas de trámite y la burocratización, y con ello abundar en la percepción negativa de la biotecnología. De ahí el interés por la creación de otros sistemas de observación dentro del propio sistema bioético.

El Observatorio de Bioética constituye un ámbito aplicado orientado a los acontecimientos biotecnológicos, y que se definen como problemas biotecnológicos y biomédicos en función de su proyección social y política. En el Observatorio de Bioética y Derecho la actividad académica y experta es la propia reflexión bioética, sea normativa o situacional, de los equipos interdisciplinarios que la constituyen: médicos, genetistas, juristas, filósofos, psicólogos, antropólogos, pedagogos y enfermeras. Y la finalidad comunicativa se expresa tanto en la interrelación de los equipos como en la proyección aplicada en forma de servicios de evaluación y asesoramiento así como en la publicación y difusión de textos derivados de la discusión de temas y problemas sobre la investigación, las normas jurídicas y la percepción pública de la biotecnología. La selección de los temas procede de la demanda pública por la repercusión de estas investigaciones en los medios de comunicación, que a su vez viene mediada por la resonancia de la propia divulgación en los medios científicos y profesionales. Demanda y repercusión se enlazan y crecen en función de la idea o la percepción pública del riesgo biotecnológico, y la divulgación se orienta y difunde también con el fin de incrementar la comprensión y con ello disminuir la sensación o crear condiciones de aceptabilidad del riesgo.

En el ámbito del riesgo medioambiental, o el relativo a las Nuevas Tecnologías, la aplicación se constituye e inicia en la forma de construir el problema. Entre las diversas formulaciones, se puede partir de un análisis durkheimiano y centrarse en la falta de control, esto es, la acumulación del desorden en las sociedades industriales por la dominancia de la esfera económica lo cual conduce a la desaparición de las formas adecuadas de regulación moral para la sociedad y las organizaciones, pero también al exceso de control en un sentido marxista como un problema de clase y de poderes. En un sentido weberiano, cabe situar los riesgos y las amenazas en las organizaciones burocráticas y en las formas de racionalidad específica que se desenvuelven en la sociedad industrial, y ahora en la sociedad informática y de los medios de comunicación. Burocracias que buscan minimizar el riesgo sobre la base de codificarlo y desarrollar sistemas expertos en un amplio marco de actividades bien delimitadas:

ciencia, tecnología, marketing, finanzas, inversión, personal y medios de comunicación. No cabe mejor ejemplo que la catástrofe del buque *Prestige*, que es simultánea a la realización de este Congreso, y que pone en evidencia cuán difícil es lidiar con los problemas de riesgo en términos burocráticos, especialmente si éstos se amparan exclusivamente en la racionalidad experta y la interpretación de la misma en las decisiones políticas. Conviene aclarar que descubrir el orden de la naturaleza no quiere decir que se distribuyan espontáneamente en forma de beneficios y soluciones a la sociedad, y, además, este sentido de un orden social natural puede derivar en la aceptación obligada de soluciones científicas y regulaciones jurídicas no contrastadas. Con frecuencia se olvida que la ciencia y la tecnología, y sus correlatos políticos, son tanto diseñadores de técnicas y soluciones provisionales como productores de nuevos problemas e incertidumbres, de manera que una mayor racionalidad experta no supone necesariamente resolver y eliminar la incerteza social.

Los medios de comunicación, sea prensa, televisión e internet, son parte extensiva y mediadora entre divulgar mensajes y generar opiniones, y también lamentablemente producir alarma pública. En ocasiones, el requerimiento de espectacularidad y entretenimiento hace que estos medios apelen a conceptos anacrónicos y al poder imaginativo de las metáforas tecnológicas, incluso por encima del tratamiento aclaratorio de las directivas de Protección Jurídica en Inventiones Biotecnológicas que establecen prohibiciones, entre otras, para la clonación y la utilización de embriones para finalidades industriales.

Con una ciudadanía entrenada para que los medios de comunicación piensen por ella, y consecuentemente con un poder mediático que confirma y desconfirma la realidad de la tecnociencia, es importante que alertar no sea alarmar y que el contraste de voces críticas no sea inferior al impacto de los titulares. En caso contrario, la percepción, la comprensión y la aceptabilidad del riesgo queden bajo la fuerza del imaginario social. Sea en forma de mito o ciencia ficción se actualizan de formas diversas las eternas preocupaciones del ser humano: la inmortalidad, la transformación corporal para alcanzar la eterna juventud, y las pesadillas de un futuro hecho de criogenia y clonación.

La espectacularidad y la falacia engendran sombras de riesgo, lo cual hace que la ciudadanía llega a percibir riesgos que no corre, y corra riesgos que no percibe.

Ahora bien, en el ámbito de la percepción pública, por repetición, también se aprende y se capta la idea de que los problemas tienden a estar más allá de los expertos, los políticos y las respuestas parlamentarias, y si hay respuestas, las razones de las decisiones no quedan claras y las resoluciones tampoco. Las agencias de control, nacional e internacional y las aseguradoras pueden dar la sensación de seguridad y solvencia, pero no ayudan necesariamente a dirimir qué es lo que hay que hacer, como nos compromete y adonde nos lleva. Tanto si se considera que hay incompetencia o se piensa en conspiraciones comerciales o en un destino cruel y catastrófico, lo cierto es que la exigencia ciudadana comprometida termina disolviéndose en impotencia y pasividad. De manera que, al modo del cuento de Pedro y el Lobo, llega un momento en que la percepción y las acciones de respuesta son más de indiferencia que de situarse en el territorio de la corresponsabilidad social por entender que

todo desarrollo e innovación biotecnológicas son siempre propuestas interesadas tanto en el sector industrial como en el territorio menos tangible de las presiones y la rentabilidad académicas, en becas y premios, que atraen a su vez fondos de inversión nacionales e internacionales. Estas son las preocupaciones que analizan algunas teorías del riesgo y que ponen en duda la confianza pública en los pactos de seguridad basados en la razón instrumental que guía a la industria y parece fundamentar un nuevo orden mundial. En caso de error, la solvencia y las ayudas económicas garantizan la solución del problema y con ello se legitima el seguir con los proyectos de investigación y las aplicaciones biotecnológicas.

De ahí el requerimiento de renovación ética en todo sistema de conocimiento y tecnología. Esto implica que no basta con imponer más principios normativos y pactos de seguridad, sino observar y aclarar los discursos culturales implícitos en la idealización de la biotecnología como un bien social y asumir diseños aplicados que tengan en cuenta la presencia de los contextos ideológicos de la ciencia y las políticas industriales para generar conversaciones y hacer propuestas que incorporen la distribución de los beneficios y los riesgos. Esto supone a la vez revisar y cuidar los conceptos y los argumentos en las formas de transmitir la información experta que hasta ahora han estado llenas de metáforas y retóricas. Si bien pueden ser impactantes como argumentos de convencimiento o venta para conseguir fondos de investigación y presentar las patentes, no obstante, afectan o distorsionan la comprensión, en especial si la finalidad es difundirse en los medios como victorias científicas y acabar entre el espectáculo mediático o la alarma social.

Por ello, conviene pensar cada vez más la investigación y la aplicación constituyen cada vez más una empresa cooperativa con objetivos a la vez científicos y sociales, en especial para superar la construcción parcial y fragmentaria de los problemas y facilitar la participación y la responsabilidad de la sociedad en el diseño de futuros tecnoculturales. De ahí el interés de los Observatorios como sistemas de observación de segundo orden involucrados en la interacción reflexiva, y con ello evitar la indiferencia como invisibilidad comunicativa entre los sistemas de conocimiento y los sistemas sociales.

Colaboratorios

En este territorio de la observación, la aplicación consiste en diseñar la comunicación en forma de enlaces y conversaciones entre sistemas de conocimiento, entre la investigación y el desarrollo industrial, entre expertos y ciudadanía, y entre éstos y los medios de comunicación, para definir los problemas y encontrar cauces concertados y consensuados en cuanto al diseño de alternativas de solución. En este sentido, la aplicación se nutre del campo semántico de los “co” (Buxó, 2002), esto es, la participación activa en la conversación, la colaboración, el consentimiento, la confidencialidad, la cogeneración de datos y la co-definición de los problemas entre investigadores, equipos de expertos como asesores institucionales: agencias, comités y otras funciones profesionales interdisciplinarias, los agentes públicos i/o grupos locales representativos de la percepción, la comprensión y la aceptabilidad de los

riesgos y a la vez también de la intermediación y la difusión de estas problemáticas en los medios de comunicación científica y de masas.

En el ámbito aplicado, un Observatorio de Bioética no es un paraguas institucional y público para garantizar la imagen de rigor de la investigación y la aplicación biotecnológica, sino que actúa como un centro de investigación aplicada. Está constituido por un equipo interdisciplinar que investiga y elabora informes y documentos sobre las implicaciones éticas, jurídicas y sociales de la biotecnología y la biomedicina con el fin de asesorar e incrementar el debate especializado y público. Los servicios de asesoramiento en problemáticas bioéticas, sean medio ambientales y biomédicas, se ofrecen a comisiones de bioética, a la comunidad universitaria y también a entidades privadas y públicas, industrias, laboratorios y hospitales.

Asimismo, con el fin de crear condiciones de difusión y divulgación se fomenta el encuentro y la asociación de gente interesada en la Bioética, estudiantes, periodistas, representantes de instituciones y ciudadanía en general, a través de un Master de Bioética, y también de una asociación de Bioética y Derecho cuya reuniones se organizan en torno a conferencias, jornadas y mesas redondas alusivas a temas tales como, selección de donantes, trasplantes de órganos, transfusión de sangre y Testimonios de Jehová, intimidad y datos personales, cambios de sexo, ecología y bioética y otros.

En la praxis de este colaboratorio, la creación de los grupos de trabajo está en función de los problemas a debatir e informar. Y el entrenamiento y la producción se constituye sobre la base de crear lugares de intermediación, mediante reuniones, seminarios públicos y distribución de reflexiones escritas, donde expertos con formaciones distintas aprenden a 1) contrastar reflexiones especializadas –biomedicina, ética, derechos humanos, teorías del riesgo-, 2) conversar las problemáticas introduciéndose en el análisis de casos concretos - eutanasia, extracción y donación de órganos, trasplantes, reproducción asistida, investigación con embriones, transgénicos-, y 3) realizar propuestas que definen y ordenan los problemas en términos científicos, jurídicos y sociales.

En este sentido, la producción del Observatorio de mayor difusión son los documentos relativos a unidades temáticas tales como, investigación con embriones, donación de ovocitos, células madre embrionarias, congelación de ovocitos para la reproducción humana, voluntades anticipadas, salud sexual y reproductiva en la adolescencia, y, en elaboración, la selección de sexo, la comunicación científica, entre otros. Se presentan públicamente, a veces con una conferencia o mesa redonda alusivas al tema y se hace amplia distribución en las instituciones y los medios de comunicación.

La selección temática y la construcción del problema hace referencia al impacto social de proyectos de gran concreción técnica en biotecnología, en genómica y biomedicina, así como otras prácticas de experimentación y tratamiento que pueden generar incerteza y ambigüedad sociales. En el debate conviven paradigmas y diversas teorías críticas de la razón instrumental, así como teorías del riesgo, lo cual requiere refinar la terminología, equilibrar los estándares académicos y romper las barreras territoriales que dificultan la articulación entre ciencia y humanismo. Se dirime en el fondo la conveniencia de separar un dictamen formal

referente a la validez científica de la investigación y el dictamen del valor social de la investigación y la experimentación. ¿Es previa la validez al valor, son separables o más bien se implican mutuamente la validez con los intereses, los riesgos, los valores y los beneficios? A pesar de las dificultades comunicativas, la investigación y la experimentación biotecnológicas no tendrían proyección y aplicación públicas si no constituyeran una empresa cooperativa en la que la validez es justamente una condición de cómo se establecen los límites entre los intereses y los valores relativos.

Otros escollos hacen referencia a que la ciencia y la tecnología trabajan con definiciones parciales de los problemas, esto es, con partes y variables de la realidad, lo cual choca con la globalidad de la apreciación sociocultural que no trata con realidades orgánicas con aditivos psicológicos, culturales o ecológicos, sino con acciones vitales que integran y forman relaciones y respuestas de gran complejidad. Esto es, el ser humano, la vida y la realidad social no funcionan fragmentariamente ni sus problemas se encadenan sucesivamente. Si bien, antes se entendía la naturaleza humana como una realidad constante y era más fácil asignarle categorías cerradas y autoexplicativas, ahora, sin embargo, la complejidad del impacto biotecnológico obliga a profundizar en la fluidez conceptual de la identidad, los hechos en situación y la variabilidad de la percepción pública.

Es frecuente que los expertos en ciencias duras e ingeniería presenten criterios formales y normativos de la ciencia y de la ética, y en el contraste de pareceres entiendan que las ciencias humanas son poco precisas en la apreciación de las formulaciones biotecnológicas, lo cual choca igualmente con los científicos sociales que consideran la ciencia en versión constructivista y la ética en sus contextos de situación: esto es, las normas no hacen obvia la aplicación, no son controlables estableciendo normas y acuerdos, sino incorporando la distribución del riesgo y los beneficios tanto en relación a los agentes sociales, como los fondos de investigación y las empresas farmacéuticas. De manera que el énfasis por las normas y las declaraciones de derechos y principios de precaución, que son puntos de referencia ineludibles, requieren dar paso e incorporar la situacionalidad de los casos. Antes, también, el concepto de protección relativo a los sujetos de la experimentación como humanos, o fragmentos de humano, se preocupaba por las inconveniencias, el riesgo y los daños físicos, ahora el campo semántico de la protección ha ido abriéndose a efectos sociales, los derechos humanos, y a la identidad personal en términos de la pérdida de la dignidad, los sentimientos de autoestima, la culpabilidad y la degradación. Y de ahí, el interés por la intimidad, la privacidad, la confidencialidad y el consentimiento informado.

En la elaboración colaborativa de un Observatorio, donde los datos y los argumentos han de ser leídos y evaluados en términos éticos, científicos y sociales, estos desanclajes entre conocimientos expertos contribuyen a establecer diferencias semánticas y a refinar la traducibilidad de los conocimientos especializados en cuanto a las razones teóricas, los principios éticos en el contraste y los efectos colaterales de los casos en situación. Sin embargo, en un Observatorio, esto no basta. El sistema de observación se hace invisible comunicativamente si no se somete a presión conversacional, se incorporan conversaciones

capaces de crear diferenciación y recursividad. Así, a pesar del interés por la comprensión y la proyección públicas, en esta fase preliminar de la conversación bioética queda por resolver la vinculación entre expertos y agentes sociales y entre los nuevos objetos tecnológicos y los sujetos biotecnologizados. Siendo fundamental la consideración del hecho individual mediante el consentimiento y la confidencialidad, no obstante, no están representados los intereses y las preocupaciones de los agentes sociales y menos las de aquellos que prestan su cuerpos, donan sus órganos, y se someten a tratamientos especializados, que todavía son considerados sujetos pacientes, voluntarios y en menor medida clientes. En raras ocasiones se considera que son propietarios del problema, de manera que quedan por resolver dos aspectos: primero, aceptar que en la comprensión y la distribución del riesgo biotecnológico el conocimiento experto es igual o menos importante incluso que los conocimientos locales y situacionales, y segundo, crear las condiciones de participación puesto que nadie quiere apropiarse de la responsabilidad moral, sino buscar la participación que permita ensamblar conocimientos y equilibrar las responsabilidades y las obligaciones de los sectores técnicos y públicos.

Sin duda la metodología participativa más adecuada en la vinculación de estos sistemas y colectivos es la investigación-acción. Como Greenwood (2000, 32) indica: "la investigación acción no es una disciplina, ni un método, es un grupo de prácticas multidisciplinares orientadas a una estructura de compromisos intelectuales y éticos. La investigación-acción es investigación social desarrollada mediante una colaboración entre un investigador profesional y los dueños del problema en una organización local, una comunidad o un grupo intencional creado para un propósito específico... y en el que pueden concurrir proyectos de ciencias sociales aplicadas como proyectos que emergen de las ciencias, la ingeniería y las humanidades". En tanto que propietarios del problema hay aspectos en la atención del informante etnográfico y del paciente biotecnológico semejantes, por ejemplo, en relación al hecho de que sobre ellos se prueban ideas sobre los seres humanos como individuos y comunidades, y también en relación a la aplicación del consentimiento informado y la confidencialidad. En este sentido, Plattner (2001) se pregunta sí la investigación etnográfica ha de proteger a los sujetos de la investigación de la misma manera que lo hace la investigación biomédica y en esta línea Fluehr-Lobban (1994) señala que aplicar el consentimiento informado es una forma de establecer una mejor relación colaborativa entre investigadores e informantes, genera una relación transactiva más abierta y a la vez estimula la participación voluntaria.

Si bien el enfoque investigación-acción es la meta para alcanzar la capacidad co-generativa de los datos, como información selectiva y diseño de solución, el proceso es complejo y requiere sistematizar los pasos y los enlaces para crear las vías de conversación y colaboración. Así, en cuanto a la composición, representación, entrenamiento y funcionamiento de los que han de participar y su papel como personas o grupos con capacidad de decisión, no cabe plantearse una selección al azar al modo de un jurado popular, ya que no se trata de opiniones individuales, sino de representantes de la ciudadanía. Conviene, pues, establecer criterios mínimos en cuanto a la procedencia de organizaciones comunitarias y los grupos de interés que participan, sean

asociaciones de consumidores, grupos de opinión, departamentos universitarios, instituciones sanitarias, y otras. Incluso cabría tener en cuenta por su capacidad para generar opinión pública, la presencia puntual de organizaciones más espontáneas como los movimientos antisistema que generan plataformas de opinión contra la manipulación genética, páginas web y un sinnúmero de boletines de lucha contra los transgénicos.

Los representantes han de saber a quien representan, y que no hay una sola voz, de manera que concurren grupos con opiniones diferenciadas. Han de tener ciertas calificaciones de formación, razonamiento, concreción argumental, identificación de valores en conflicto, capacidad para producir decisiones y definir los problemas. Sin duda la incorporación pública obliga a hacer algunas consideraciones relativas a la preparación y el entrenamiento para activar la comprensión y generar condiciones de traducibilidad de la información; el establecimiento de relaciones co-laborativas entre el equipo de expertos y los agentes públicos o grupos locales representativos; el contraste y la confrontación de intereses, opiniones e información de los medios de comunicación y, por último, el aprendizaje de temas substantivos en la definición de los problemas y, si es posible, la retroacción en el seguimiento de los procesos de implementación.

En breve paréntesis, no hay que olvidar que los gastos de formación y de participación de los representantes del sector público deberían ser parte de la financiación de los propios proyectos de investigación en cuanto que son los contribuyentes el origen y el final de los riesgos y los beneficios.

En relación al funcionamiento co-laborativo, más que pensar idealmente en fundamentos normativos de la participación, o en el reaprendizaje como una forma de apropiación del sistema (Giddens, 1991), es conveniente apostar por metodologías ya probadas en proyectos que incorporan la participación social como corresponde a la investigación-acción. Estas metodologías de trabajo en equipo evitan polarizaciones de rol profesional y garantizan la definición de los problemas con criterios y reglas conjuntas (Whyte, Greenwood y Lazes, 1989, Greenwood y Morten, 1998). Es necesario entender que los problemas no vienen dados, no caen del cielo, se construyen con intenciones e intereses en un intento de dar sentido a las situaciones complejas, difíciles o preocupantes. Por ello, lo relevante no es la solución -ya que no hay verdades en competencia- sino aprender a enmarcar o presentar el problema: desde quién, cómo y dónde se formula, sea por inducción teórica, observación personal, grupos de opinión, instituciones pública o privadas, individuos o colectivos.

En este punto, es difícil sacar conclusiones de esta labor aplicada del Observatorio por ser sus Documentos de reciente publicación y difusión, aunque sin duda la respuesta es por el momento de debate público. Ciertamente, frente a los riesgos biotecnológicos, no hay soluciones únicas, pero sí que estos centros de observación pueden contribuir a establecer marcos donde enlazar y evitar la indiferencia y la fragmentación entre los sistemas de conocimiento, los estamentos expertos y públicos, y con ello activar el desarrollo de aprendizajes para establecer consensos, definir los problemas situacionalmente, y tomar decisiones que midan las ventajas y los costes de la incorporación de la biotecnología en la

construcción de la salud, el diseño estético del cuerpo, la identidad sexosocial, las formas de familia y la demografía. Y digo construcción porque la observación colaborativa no sólo permite comunicar conocimiento sino crear condiciones de anticipación en futuros culturales. Y, esto no sólo implica la prevención de invertir parte de nuestra temporalidad laboral y económica en los gastos que van a suponer los nuevos tratamientos en terapias génicas, prótesis hormonales y neuronales, esto es, el capítulo de los seguros, sino la previsión de pensar cómo queremos vivir biotecnológicamente. No hay que olvidar que la ética no es sólo una reflexión sobre los límites del propio diseño humano, sino que hace referencia a como nos preocupa vivir en esta nueva realidad biocultural y, consecuentemente, a las reacciones prácticas hacia los objetos, el cuerpo, las terapias, las personas, las normas, los valores y las situaciones.

Bibliografía

- BUXÓ REY, M.J. **La conjunción aplicada dels "co":comitès, col.laboracions, col.legues, co-operacions, co-generació, i co-gestió de dades i problemes.** Revista de Etnología de Catalunya, 20, 130-141, 2002.
- GIDDENS, A. **Modernity and Self Identity: Self and Society in the Late Modern Age,** Cambridge: Polity Press, 1991.
- FLUEHR.LOBBAN, C. **Informed Consent in Anthropological Research: We are not Exempt.** Human Organization, Vol. 53. nº1, 1-10, 1994.
- HERZFELD, M. **The Social Production of Indifference.** Chicago, The University of Chicago Press, 1992.
- GARFINKEL, H. **Studies in Ethnomethodology.** Englewood Cliffs, N.J., Prentice-Hall, 1967.
- GOFFMAN, E. **Relaciones en público,** Madrid, Alianza, 1984.
- GREENWOOD, D. **La investigación-inacción social y las inhumanidades en la Universidad Contemporánea: una visión antropológica de la relación universidad-sociedad en los Estados Unidos a finales del siglo XX.** Barcelona, Residencia Investigadores CSIC, 14, 2002.
- GREENWOOD, D. **De la observación a la investigación-acción participativa: una visión crítica de las prácticas antropológicas.** Revista de Antropología Social, 9, 27-49, 2000.
- GREENWOOD, D. J. AND MORTEN L. **Introduction to Action Research,** California, Sage Publications, 1998.
- LUHMANN, N. **Autopoiesis, acción y entendimiento comunicativo.** Barcelona, Anthropos, 1997
- Sistemas Sociales.** Barcelona, Anthropos, 1998.
- MATURANA, H.R. **La ciencia y la vida cotidiana: la ontología de las expresiones científicas.** En P. Waltzlawick y P.Krieg (eds.) **El ojo del observador,** Barcelona, Gedisa, 1998.
- PLATTNER, S. **National Bioethics Advisory Commission, Anthropology News,** March, Vol. 42, nº 3, 24, 2001.
- SAHLINS, M. **Culture and Practical Reason.** Chicago: The University of Chicago Press. 1976
- SACKS, H. **On doing "being ordinary".** H. Atkinson (ed.) **Structures of Social Action.** Studies in conversation analysis, Cambridge, 1985.

WALTZLAWICK, P, Y KRIEG, P. (eds.) *El ojo del observador*, Barcelona, Gedisa, 1998.

WHYTE, W.F., GREENWOOD, D.J. Y LAZES, P. *Participatory Action Research: Through Practice to Science in Social Research*, American Behavioral Scientist, 32, nº 5, 273-281, 1989.

WEBER, M. *On Charisma and Institutions Building*. Ed.S. Eisenstadt. Chicago, Chicago University Press, 1968.

2.3.- Antropología y utilidad.

José Antonio Fernández de Rota y Monter. De la Universidad de La Coruña.

Parto en mi andadura en la presente reflexión, de una consideración existencial. Después de no pocos años de hacer Antropología, sin cansarme de hacerla, habiendo animado a otros muchos a hacer Antropología -algunos de los cuales aún no se han cansado de hacerla-, tiene relevancia el preguntarse si todo esto ha servido para algo. Tanto en mi país como en otros países he encontrado numerosas personas que han dedicado buena parte de su vida a hacer Antropología y han sacrificado para ello otras muchas posibilidades. He encontrado mucha gente que ha llegado a su ancianidad con el entusiasmo de querer seguir haciendo Antropología. Mi conversación con ellos tropezaba sorprendido con quien me hablaba, a sus años, de un nuevo ámbito remoto descubierto para su trabajo de campo. Era con frecuencia un continuo recordar sus pasadas experiencias que constituían parte substancial de lo más noble de su vida. Por todo ello, tiene una especial relevancia para mí, el que nos preguntemos si el hacer Antropología sirve para algo.

En primer lugar, podemos considerar brevemente qué es la utilidad. Se llama de ordinario "útil" a todo lo que puede servir para algo. Tiene por tanto, un carácter instrumental. Se entiende a veces como aquello que sirve para satisfacer necesidades y deseos. En este sentido parece moverse el concepto, dentro del ámbito de la economía. Parece referirse directamente a la cobertura de necesidades primarias, aunque muchas veces nos refiramos a multitud de cosas no necesarias que se venden por dinero. Así nuestras necesidades no sólo se refieren a la alimentación, salud, defensa... sino que también incluyen numerosos campos de producción de bienes que atienden a deseos diversos, así como al campo de su comercialización y a sus posibilidades de rentabilidad. El campo de la utilidad bajo el prisma económico, incluye todo esto y además los ámbitos de la organización de la economía, de la política y de la burocracia que estas conllevan. Por consiguiente nuestra aproximación al campo de la utilidad, aunque sólo sea bajo una perspectiva pretendidamente económica, parece abrirnos necesariamente hacia nuevos horizontes difícilmente definibles como estrictamente económicos.

Pero el campo de la utilidad ha sido atendido también con profundas reflexiones en el campo más amplio de la Filosofía y de la Ética. Tales son las consideraciones del llamado Utilitarismo del siglo XIX y corrientes afines, o las reflexiones iniciadas ya en la antigüedad dentro de los planteamientos llamados hedonistas. Unos y otros acaban pensando que, en un sentido propio y profundo de la palabra, es útil todo aquello que conduce a la felicidad del hombre. Dentro de las perspectivas de un "eudemonismo", la utilidad es entendida como un valor instrumental al servicio de valores superiores.

Partiendo de estas someras consideraciones, podemos preguntarnos ¿qué utilidad tiene la Antropología? En primer lugar, la Antropología nos brinda unas notables posibilidades de contemplación del drama humano. Probablemente todos hemos empezado nuestra

fascinación por la Antropología al descubrir el gigantesco escenario panhumano de la diversidad cultural. El inmenso paisaje del hombre creador ilimitado de lenguajes, de formas de expresión vital y maneras de vivir, parece increíble. Como en el “libro de arena” de Borges, el vivir humano no contiene un número limitado de páginas, sino que se abre continuamente a un flujo de impensables variantes. Hasta los aspectos que parecen más estrechamente condicionados por nuestra propia biología y su entorno han sido reelaborados ingeniosamente, dando lugar a las más misteriosas y sorprendentes posibilidades. La Antropología, como Astronomía de las Ciencias Sociales, nos abre a un horizonte comparativo en el que nuestro pequeño mundo cultural parece disolverse en la minucia de su concreta realidad semejante y distinta a tantas otras. Sin embargo, la lente astronómica nos lleva a contemplar en el detalle de sus monografías el discurrir tangible e inmediato del vivir cotidiano. Es el continuo ir y venir de la contemplación de tantas vidas particulares -a la vez triviales y trascendentes- y su contextualización en un conjunto estelar de mundos culturales, el que nos permite entender de forma nueva el rostro del hombre.

La apertura a la múltiple realidad escenográfica del teatro humano nos hace palpable el poderío de la creatividad humana. La rutina y monotonía de nuestras vidas y la de los congéneres, queda iluminada por la evidente realidad de la corriente innovadora que la acción humana ha desplegado a través de los siglos. Pero esta contemplación pluriescénica nos lleva también a tener presente el peso de la imaginación moral. Todo en la vida humana nos aparece perpetrado de moralidad. Comprendemos hasta dónde puede el hombre dotar de inquietud moral los aspectos más crudamente materiales de su existencia, su manera de perpetuarse -y no sólo reproducirse- en el parentesco, sus relaciones sociales elaboradas en construcción simbólica, sus perplejidades esenciales volcadas en ritos, la razón y el compromiso humano se nos representan en toda su ambigüedad, conflictividad y exigencia.

La documentación bibliográfica de la Antropología nos suministra un banquete excepcional. Banquete nunca completo, si el antropólogo no se siente invitado a tomar parte con su propia vida de una específica experiencia de etnógrafo. Es el trabajo de campo el que nos permite una nueva fase interactuante de contemplación. El trabajo de campo supone una drástica novedad en nuestra forma diaria de vivir nuestra vida. No es lo mismo vivirla con nuestros propios problemas, que revivir en el espejo de los otros el discurrir de nuestro común drama. Son los otros con los que convivimos, quienes vivencian problemas análogos a los nuestros. La vida, en el trabajo de campo, es vista con mayor benevolencia a través de una distensión analógica. Su contemplación nos brinda frecuentemente una proyección irónica hacia nuestros similares problemas. En el trabajo de campo puede uno sentirse gratuitamente solidario. Es una forma distinta de sorprenderse a uno mismo en medio de las otras vidas habituales de los demás.

Siempre me ha impresionado el título con el que Boecio encabeza su última obra filosófica. En las mazmorras en las que pasará los cuatro últimos años de su vida, antes de ser ajusticiado, considerará que nada es tan apropiado como escribir “Acerca del consuelo de la Filosofía”. Después de un trabajo de campo intensamente humano, no es extraño que el

antropólogo piense acerca del consuelo de la Antropología. Ambas, comparación antropológica y trabajo de campo, han sido capaces de deslumbrar a muchos y de apasionar a no pocos. Si entendemos por útil, aquello que nos conduce por el camino de la felicidad, podemos pensar razonablemente que la Antropología ha sido útil para no pocos antropólogos. Aristóteles en su *Ética*, argumenta que la contemplación es la más elevada fuente de felicidad en la vida humana. La contemplación no fatiga. La contemplación no depende de los demás, sino que está en nuestras manos el poder provocarla. La contemplación es el bien humano más duradero y que no produce hartazgo. Es un bien que crece en posibilidades y riqueza a lo largo de la vida del buen contemplador. Es por tanto, para Aristóteles, el bien que más plenamente conduce al hombre hacia las lejanas cumbres de la felicidad. Podemos pensar sin duda que estamos planteando una felicidad elitista. Se trata tal vez de la torre de marfil egoísta del intelectual insolidario. Sin embargo no debemos olvidar que todos tenemos derecho a aspirar a la felicidad. Evidentemente, dado que los demás también tienen este derecho, es nuestra obligación no sólo contemplar, sino brindar a los otros la posibilidad de una sabrosa contemplación.

He sugerido con ello una manera de acercarse a la utilidad de la Antropología. Está claro que hay otros antropólogos directamente preocupados por otra manera de enfocar su actividad. Son tal vez antropólogos “de espíritu burlón y de alma inquieta”, orientados hacia actividades prácticas y hacia la acción política. Los antropólogos tratamos con frecuencia con los más desasistidos. Palpamos el sufrimiento, el conflicto y la miseria. No parece justo que tan sólo nos aprovechemos de ellos. ¿No deberá ser también nuestra Antropología un servicio?. ¿No es obligación estricta del antropólogo el ser comprometido?. Sin duda estas inquietudes, este agrio sabor crítico, esta llamada a la responsabilidad moral juegan también un papel bien significativo en la Antropología y de cara a estas inquietudes, debe de plantearse también nuestra pregunta por la utilidad.

Podíamos decir que de alguna manera la contraposición de estos dos planteamientos, nos hace preguntarnos si la Antropología es útil sólo para nosotros o es también útil para los demás. Me ha llamado la atención muchas veces la importancia que dan a disciplinas teóricas, Ciencias Sociales y Humanidades muchas de las grandes universidades privadas de Estados Unidos. Me he preguntado si esto le resulta rentable a una universidad que no puede perder de vista su carácter de empresa, aunque tenga también mucho de fundación privada. Hay sin duda razones en que se apoya este planteamiento. En primer lugar, estas disciplinas suponen un prestigio importante para la universidad. Especialmente el tener figuras destacadas o hacer proyectos de investigación relevantes contribuye a ofrecer una imagen vendible de la institución. Sumemos ahora el que sobre todo Ciencias Sociales y Humanidades resultan en conjunto bastante económicas. Especialmente su investigación, no necesitada de laboratorios ni de gran instrumental, constituye un reducido porcentaje de gasto dentro del presupuesto global de la universidad. La fama y resonancia de investigadores e investigación puede ser incluso mayor que la de grandes avances tecnológicos y llegar a un amplio público. Podíamos decir que se consigue un amplio efecto simbólico que resulta a la vez muy barato. Si la

universidad puede gastar dinero en deportistas de elite, espectáculos artísticos, culturales, etc. también puede gastar con gran eficacia en este tipo de representación.

Pero no es solamente el prestigio y la imagen, las humanidades -y las ciencias sociales con ellas- tienen también otras fuentes importantes de estímulo. Cualquier empresario, político, negociante... necesita emplear parte de su conversación en aspectos culturales y debe ofertar con frecuencia, como obsequio y relax, bienes y servicios culturales. Necesita de ello y necesita demostrar su alta valoración por estos temas si quiere mantener su propio status personal. Muchos aprenden a defenderse con soltura en esta materia. No pocos encuentran en ello disfrute y descanso en sus tareas. Es el gusto consagrado de las elites poderosas e influyentes. Muchos desean participar de este espíritu que tantos ambicionan. Es por tanto a todos los niveles, un valor significativo en alza. Un valor representativo de una minoría, pero un valor que muchos desean poseer. La Antropología, entre otras disciplinas, contribuye con sus aportes al enriquecimiento de otras muchas ciencias, al disfrute humano, a la creación de un espíritu crítico. Forma parte del "spirit" de la distinción. No es igual su status en todos los países, pero en muchos ha adquirido un resonante valor. Todo ello lo brindamos en la universidad a nuestros alumnos, a nuestros lectores, a receptores diversos.

Pero además de prestigio y espíritu, la docencia de Antropología puede prestar servicios que se consideran prácticos y que permiten pensar en una rentabilidad en ciertos aspectos del desarrollo económico o del bienestar social y contribuir a una humanización y mayor justicia en las relaciones sociales. Todo ello puede también suministrar cierto tipo de puestos de trabajo fuera de los estrictamente docentes. Utilidad que valora también la academia y que puede constituir otro motivo en la demanda de alumnado. Todo ello nos exige replantearnos continuamente lo que podemos enseñar a nuestros alumnos y lo que debemos investigar en este sentido.

Detengámonos en este apartado práctico, pensando en la manera de prestar servicios dignos de ser remunerados por la sociedad y por lo tanto en las posibilidades de ofrecer también para nuestros alumnos, puestos de trabajo. Son muchas las ciencias sociales y disciplinas afines que compiten para poder conseguir determinados puestos de trabajo directamente relacionados con su formación. Los antropólogos pueden también luchar por abrirse campo en estos terrenos. La doble vertiente del trabajo típicamente etnográfico y la visión panhumana, universalista ofrecen en muchos temas la posibilidad de mirar la realidad por el otro lado del espejo. Esta capacidad de ver las cosas de forma distinta a como suelen mirarla los demás, incluidos otros científicos sociales, constituye la fundamentación teórica más significativa a la hora de argumentar en nuestro favor. Es eminentemente un punto de partida epistemológico lleno de originalidad el que permite brindar la sorpresa de una nueva mirada. Voy a atender especialmente, a nivel de sugerencia, algunos campos en que por experiencia de nuestro trabajo he notado que el perfil típico de la Antropología puede brindar importante utilidad.

Uno de los campos en el que nuestra experiencia concreta nos ha brindado satisfacciones es el del urbanismo y planificación del territorio. Arquitectos e ingenieros

especialistas en estos temas están educados en una forma de ver esta realidad distinta de la nuestra. Su contacto con trabajos e interpretaciones típicamente antropológicas es experimentado en ocasiones como una auténtica sorpresa. Muchos son sin duda sensibles a los planteamientos que nosotros podemos presentarles, pero no han tenido una formación teórica y metodológica apta para desarrollar su interés. Les faltan marcos de referencia en los que situar sus inquietudes. El antropólogo les presenta el análisis de la construcción social de ámbitos de significado. La ciudad no son los edificios y calles y menos aún su plano. La ciudad es sobre todo la gente en relación con sus moradas. El movimiento de los cuerpos en los espacios, la captación de la manera de percibir, valorar y usar el espacio. Lo que hace una ciudad es la arquitectura moral de sus ámbitos. Es necesario para comprenderla la observación de la acción social y su capacidad expresiva, reflejada en el detallismo del buen etnógrafo. Esta manera de replantear el tema les hace encontrarse ante otra ciudad distinta con unos niveles de realidad a los que no estaban acostumbrados¹.

Con frecuencia arquitectos e ingenieros ofrecen la perspectiva de un mundo cosificado. Mundo de objetos inertes, entendidos como si pudiesen tener valor por sí mismos. Forma de mirar a través del plano, de la forma, de la estética, de la abstracción que deja relegado al hombre, su dinámica social y su vida simbólica a un segundo plano. Este grado de cosificación tecnológica llega a extremos difíciles de comprender para quienes estamos habituados a una perspectiva antropológica. En una antigua villa histórica me relacioné con el arquitecto municipal que nos suministró multitud de planos y datos muy útiles para la investigación que estábamos realizando. Después empecé a contactar con algunos de los funcionarios del ayuntamiento nacidos en aquella villa y que la conocían en toda su profundidad humana y social. El arquitecto, que llevaba nueve años trabajando a tiempo completo en aquel puesto se interesó por mis entrevistas y participó en ellas. Quedó asombrado al ver cómo las categorías espaciales organizativas de la gente de la villa eran tan notablemente distintas de las que él estaba utilizando. En poco tiempo sugerimos para profundizar en él un nuevo mapa simbólico valorativo. Aunque nos pueda parecer imposible en nueve años jamás había tenido el más mínimo interés por conocer cómo pensaba la gente, incluidos los funcionarios que trabajaban en los despachos contiguos. No sé si su admiración de aquel día quedó tan sólo a nivel de curiosidad. Es posible que siguiese pensado que lo único importante eran por una parte, las leyes y normativas acerca del casco histórico y terrenos edificables y por otra, los presupuestos técnicos de los proyectos que como arquitecto debía diseñar. Tal vez no llegase a plantearse la necesidad de combinar todo ello con la forma de ver, sentir y valorar de la gente. En otras ocasiones, he podido captar como entendían claramente que todo aquello que investigábamos bajo el prisma conjunto de sociedad y cultura era fundamental para una adecuada programación urbanística. De hecho, se nos ofreció la posibilidad de realizar un trabajo subvencionado por el ayuntamiento que por desgracia no pudimos entonces asumir.

En otros contactos a través de simposios y reuniones con arquitectos e ingenieros especializados en planificación del territorio y urbanismo, he podido comprobar como les parecía que a través del plano y fotografías áreas era posible diagnosticar los problemas de la

organización espacial de una ciudad. Creo que los comentarios de los antropólogos fueron suficientemente contundentes como para hacerles comprender que aquello constituía una base abstracta y formal apta tan sólo para ordenar a partir de ella los datos fundamentales. Estos datos fundamentales se referían obviamente a la comprobación de las maneras de actuar de la gente, de sus valoraciones implícitas y del juego de interpretaciones que sobre ello hacían y que era necesario observar y dialogar con la gente intensamente para ver si las hipótesis iniciales, hechas a partir del plano, tienen algún sentido u ofrecen solamente una imagen profundamente distorsionada de la realidad. Creo que no pocos de los más inteligentes e inquietos técnicos llegan a la conclusión –y así me lo han formulado expresamente- de que la perspectiva antropológica supone el contenido indispensable para la comprensión de lo que es la ciudad, la villa o el ambiente rural que se estudia. Han afirmado no pocas veces que eso supone descubrir una ciudad y un territorio completamente nuevo y mucho más real.

Algo semejante nos sucede cuando tratamos con numerosos especialistas del patrimonio o técnicos del desarrollo rural. Nuestro contacto con ellos ha tratado de dejar en claro el problema central de las tensiones sociales y las implicaciones normativas e institucionales en ellas implicadas. Es algo que también intuyen o que incluso formulan claramente. Su problema está en que no saben cómo analizarlo, comprenderlo en profundidad y formularlo en un informe. En todo ello puede evidentemente proporcionar una notable utilidad práctica, un buen antropólogo con amplia experiencia en el análisis etnográfico.

En el campo gallego, nuestra aportación investigadora² ofrece también una nueva mirada –insólita para la mayoría- sobre la realidad. En relación con la planificación rural y su desarrollo, todos los informes suelen trabajar con grandes cifras referidas a unidades espaciales o de población que para nosotros los antropólogos son inmensas, como pueden ser los estudios a nivel provincial o a lo sumo la división de toda una provincia en dos o tres zonas. Rara vez se llega a nivel de municipio. Por supuesto que un asesoramiento eficaz debe llegar, una a una, a las pequeñas explotaciones domésticas de la ruralía, a las que llegan los técnicos que trabajan en un contacto más directo. Pero a la hora de querer informar o argumentar acerca de este tema, suelen volver a grandes cifras y ámbitos. Resulta especialmente difícil para ellos el intentar presentar un relieve minucioso que sirva de interpretación de la extraordinaria heterogeneidad de territorios y gentes de la ruralía. En nuestro trabajo y relación con ellos, tenemos claro que este capítulo es de una extraordinaria importancia para una adecuada planificación. Nuestro trabajo parte del análisis individualizado de todas y cada una de las “casas” del municipio y de su relación con el entorno. A partir de ahí destacamos la notable heterogeneidad que se da en el interior de muchos municipios. En una primera aproximación por tanto, fraccionamos el municipio como tal, en espacios con características distintas. Así por ejemplo, en uno de los municipios estudiados descubrimos que en parroquia y media de montaña el desarrollo de la modernización ganadera es espectacular. En esa parroquia y media que supone la cuarta parte del espacio del municipio hay más de 60 explotaciones modernizadas con más de 30 vacas alguna incluso con 200. El resto del municipio tiene tan sólo alguna que otra excepcional “casa” a medio modernizar con unas 15

vacas. Dentro de estas tres cuartas partes hay una zona donde se han construido multitud de segundas viviendas de gentes de la ciudad, hay otra pequeña zona atravesada por la carretera general donde se acumulan la mayor parte de los bares y comercios. La planificación de la Consellería atiende como mucho a municipios enteros como si fuesen una unidad homogénea y no pocas veces a comarcas, donde 5 o más municipios son vistos como una unidad homogénea. Esto evidentemente constituye una visión completamente falsificada de la realidad. La óptica que nosotros suministramos permitiría una forma de planificación muchos más eficaz en múltiples aspectos.

Por otra parte, nuestro estudio de las “casas” incluye la atención a sus posibilidades económicas y las circunstancias sociales concretas que permiten una prospección aproximada de qué “casas” pueden continuar y cuáles van a desaparecer a corto plazo. Dentro de las que van a continuar podemos también atisbar distintas posibilidades para que esto suceda así. Un estudio de este tipo ofrece un punto de vista totalmente distinto del que suelen emplear los diversos técnicos que participan en la planificación agraria. Nuestra experiencia de trabajo durante muchos años en ciertas zonas, muestra como se han realizado inversiones cuantiosas en alguna pequeña zona cuando años después parece previsible que ese esfuerzo pueda quedar baldío por falta de sucesión en la principales explotaciones ganaderas. Una comprensión profunda de los aspectos sociales y culturales intervinientes hubiese permitido un diagnóstico mucho más atinado. Así se hubiese podido invertir las subvenciones en aquellos aspectos más significativos, en vez de aplicar rígida y torpemente una normativa legal generalista y abstracta.

Nuestro contacto a través de masters y seminarios con profesionales de la salud pública, nos han permitido comprobar la importancia evidente de la Antropología de la Salud. Antropología de la salud o médica que ha tenido un importante desarrollo en los Estados Unidos y del que tenemos también ejemplos significativos dentro del ámbito español. Nuestra experiencia en Galicia nos ha permitido también captar la sensibilidad de muchos de los profesionales acerca de estos temas. Son sobre todo aquellos que tienen un contacto directo y prolongado con las gentes en atención primaria y otras formas de asistencia cercana los que captan vivamente el relieve de estos temas. El simple contraste entre formas populares de entender la enfermedad y la relación con los especialistas les hace evocar un sin fin de experiencias personales. Suelen ser vital y emotivamente participantes en la discusión. Comprenden que en ello estriba una parte muy relevante de sus posibilidades de llevar a cabo un trato acertado.

El impacto de la Antropología en ciertas disciplinas de orientación práctica ha llevado a que no pocos de su teóricos utilicen con frecuencia nuestros términos. Así por ejemplo el término cultura se ha convertido casi en un slogan en el campo de la empresa, convirtiéndose el termino de cultura empresarial en uno de los elementos más revolucionarios de su gestión. La Antropología permite revisar el mundo de la empresa bajo una perspectiva cultural más dinámica. El antropólogo se preocupa por las distintas perspectivas de índole cultural variada, que se proyectan sobre la organización empresarial. Trata abiertamente el problema del

conflicto y busca la complejidad de sus complicaciones. El referente de los empresarios acerca de la cultura empresarial suele coincidir muchas veces con el estilo que a ellos les gustaría imprimir en su empresa. El antropólogo da primacía al contraste entre diferentes estilos propios de grupos distintos que forman parte del trabajo y la vida empresarial. Una investigación adecuada debe atender cuidadosamente a los diferentes tipos de discursos. Pero también a las rutinas de trabajo, formas de convivencia, rituales y celebraciones. El marco de la sociedad local en el que la empresa se mueve, sus componentes identitarios e intereses forman parte fundamental de esta comprensión. Es necesario estudiar historias concretas y comprender cómo las personas actúan de forma activa y estratégica. Todo ello da pistas sobre los procesos de configuración institucional. Procesos en los que la cooperación y el conflicto no deben ser entendidos necesariamente como polos opuestos de un continuo. A través de todo ello la comprensión de la identidad colectiva cobra nuevas posibilidades.

Dentro de los trabajos que venimos realizando en Galicia sobre el tema de la cultura empresarial³, hemos puesto énfasis en atender a las implicaciones que dentro de la villa o de la ciudad y sus dinámicas ciudadanas tiene la empresa. En una villa pequeña como As Pontes en la provincia de La Coruña la historia de la villa parece fundirse con la de la factoría ENDESA. Su vida social hace continua referencia al marco empresarial y una continua dialéctica de consensus y enfrentamientos los que marcan la secuencia sociocultural de ambas. Dentro del ambiente fuertemente industrializado de Ferrol y su comarca, las dos grandes empresas navieras Bazán y ASTANO y la Marina constituyen ejes decisivos de su vertebración como ciudad. Es imposible analizar su ciudadanía sin hacer referencia a estas tres fuertes organizaciones.

Cada empresa considera que tiene su propia identidad y aporta su propia impronta cultural. La empresa nacional Bazán, de construcción de buques para la Armada, es evocada con frecuencia por sus trabajadores de más edad, teniendo como punto de partida el momento en que adolescentes empezaron a trabajar en sus escuelas de formación como aprendices. Su historia personal y grupal recuerda momentos de grave tensión sindical, confrontaciones y muertes. A pesar de estos tintes trágicos, quienes la recuerdan de forma más crítica y reivindicativa, no pueden por menos de hacerlo también de forma cálida. Su evocación profundamente emocionada insiste en que allí aprendieron a ser hombres, allí adquirieron un sentido de responsabilidad y disciplina. La convivencia humana, la tensión, la solidaridad se mezclan con un fuerte sentido de identidad hondamente vivida. Todos suelen coincidir en que Bazán es mucho más que una empresa. Ellos no serían lo que son sin Bazán. Tampoco Ferrol no sería el mismo Ferrol sin Bazán, sobre todo “en aquellos tiempos...” cuando toda la ciudad vivía al ritmo de la sirena de Bazán, no eran las campanas, sino la sirena del trabajo la que marcaba los hitos cronológicos del vivir de cada día.

ASTANO, el astillero de fabricación civil constructor en los años setenta de gigantescos petroleros, es presentada en cambio como su antítesis. Su rápido crecimiento a lo largo de los años sesenta hace que ASTANO recoja un elevado número de obreros procedentes de la ruralía del entorno. Se considera que el ambiente es menos genuinamente obrero. Como

estereotipo hiperbólico, se repite que sus conversaciones preferidas en los talleres giran en torno a las vacas y las ventas de madera de los bosques. Sin embargo al otro lado de la ría de Ferrol, en Fene, ASTANO ha representado un referente profundo en la vida de dos o tres generaciones. Ante la reciente fusión de ASTANO y Bazán en IZAR, fue borrado el nombre de la empresa de la gigantesca grúa horizontal que dominaba el paisaje de Fene. La supresión fue vivida de forma traumática. Todos cayeron en la cuenta de que estaba en crisis un elemento fundamental de su identidad colectiva.

Toda esta manera de hacer historia y de vivir una identidad han sido construidas en frecuente conflicto y se plasman en una ruidosa heterogeneidad que da vida a una unidad compleja. El antropólogo analiza redes sociales, atiende a las formas de clasificar, de ordenar y categorizar el mundo, desde distintas perspectivas. Es el cuidadoso análisis semántico de palabras clave, de metáforas incisivas, de adagios, de frases definitivas. Es la aplicación de toda la riqueza posible del trabajo de campo la que permite ver la cultura empresarial desde dentro hacia fuera y desde abajo arriba. Todo ello sin duda de utilidad para una adecuada gestión, participación y colaboración en medio del conflicto, entre todos aquellos que componen la empresa y que construyen la secuencia empresarial con sus vidas.

La Pedagogía por otra parte, ha aprovechado de forma masiva no sólo el concepto de cultura, multiculturalismo, interculturalidad... sino también el propio concepto de etnografía. El método que denominan "etnográfico" es considerado como insistentemente como indispensable en multitud de investigaciones. Desde mi óptica de antropólogo, su manera de trabajar quedan lejos de lo que hoy día una etnografía antropológica puede aportar críticamente a la comprensión de los problemas. Falta la actitud antropológica que trata ante todo y sobre todo de comprender el punto de vista del protagonista. Es imprescindible llegar a captar la inteligibilidad de "su" manera de vivenciar, explicar y actuar ante los problemas. Es necesario tener la inquietud por contextualizar intensamente dentro de la realidad de nuestro mundo actual y de las circunstancias concretas de los diferentes sitios de la educación. Muchas de las etnografías pedagógicas que hemos leído están bien lejos de todo ello y adolecen frecuentemente de una notable falta de profundidad etnográfica. Indudablemente esto es difícil de alcanzar siempre, pero requiere cuando menos un prolongado trabajo de campo y una asimilación de la epistemología y método en que se fundamenta la Antropología Social y Cultural. Es, en todo caso, aportación de utilidad que difícilmente puede suministrar quien no ha desarrollado la larga y profunda experiencia de campo, teórico-vivencial, típica del quehacer antropológico.

He planteado a lo largo de estas páginas dos vías fundamentales de aproximación a la utilidad de la Antropología. La primera se refiere a la contemplación antropológica. A las posibilidades vitales de disfrute del propio antropólogo con su tarea profundamente humana y su transmisión a través de la docencia y de la formación de investigadores. La segunda es la preocupación por prestar un servicio a otros fuera de lo que es la Antropología y los antropólogos. He puesto como ejemplo algunos capítulos en que a través de la propia experiencia de trabajo hemos detectado las posibilidades de ser útiles a otros profesionales.

Ambas perspectivas son planteadas muchas veces como antagónicas. Es cierto que la actitud de unos antropólogos se centra prioritariamente en la primera y otros, en la segunda vía. Yo pienso con todo, que en el fondo del quehacer antropológico hay una base fundamental que es común a las dos direcciones. Esta base fundamental es la Antropología como crítica cultural.

Efectivamente el doble camino de la investigación etnográfica a través del trabajo de campo y de la comparación panhumana sitúan al antropólogo en un punto de arranque metodológico profundamente distinto del de otras disciplinas. Algunos han caracterizado esta situación como un proceso de desfamiliarización. Desfamiliarización que podemos entender tanto en una perspectiva epistemológica como en la manera concreta de construir nuestros propios contenidos de estudio. La manera de chocar con otra forma de categorización distinta de la nuestra y el esfuerzo por hacer inteligible su manera de organizar y valorar el mundo son una fuente fundamental de nuestra manera de revisar la propia base epistemológica de la ciencia. Marshall Sahlins considerará que la Antropología es fundamentalmente una epistemología comparada. Es cierto que otras disciplinas han tratado también de criticar profundamente la pretendida solidez racional de la epistemología de las Ciencias Sociales. Pero la experiencia del antropólogo le sitúa en una actitud intensamente crítica al respecto. Junto con ello, nuestra manera de construir los objetos se apoya eminentemente en un diálogo que trasciende bien pronto las pretendidas categorías "emic" y "etic". La construcción dialógica, la cooperación entre el investigador y los protagonistas informantes, fundamenta así mismo la construcción de datos y de relaciones propias de una tarea etnográfica.

Esta actitud desfamiliarizadora, superadora de todo aquello que en nuestro mundo intelectual parece lo más evidente, es la clave de nuestra actitud crítica. Esa forma nueva de afrontar los problemas es la fuente de una singular contemplación y de un singular disfrute de la realidad humana. Es al mismo tiempo, la fuente de nuestras posibilidades de sugerir formas nuevas de entender y de aplicar formas de solución novedosas a no pocos problemas. Son las posibilidades de sorpresa de nuestra epistemología y nuestro método, el venero potente que nutre y hace fecunda nuestra tarea. Nuestra utilidad de una o de otra forma se apoya en las incisivas posibilidades de la Antropología como crítica cultural.

NOTAS

¹ He tratado este tema en la obra "Betanzos frente a su historia. Sociedad y Patrimonio". Fernández de Rota, J.A. e Irimia, M^aP. Fundación Caixa-Galicia. Santiago. 2000. La Tesis Doctoral recientemente presentada por M^a Jesús Pena Castro "Implicaciones sociales del patrimonio en la villa de Noia", realiza un profundo estudio del plan de ordenación urbana y de sus connotaciones sociales y culturales desde la óptica antropológica.

² Parte de ella se recoge en la obra "Los protagonistas de la economía básica. La vanguardia ganadera y la "casa" en el Este de la provincia de A Coruña". Fernández de Rota; J.A. e Irimia, M^a P. Diputación provincial de A Coruña. 1998. Así mismo hemos iniciado la publicación de la serie: "Prospectivas de desenvolvemento local" con la participación de equipos de jóvenes

investigadores, en que se realiza un estudio pormenorizado de cada municipio rural de la provincia, editado por la misma Diputación, subvencionadora del proyecto.

³ Se está desarrollando al respecto un proyecto de investigación de I+D “dinámicas ciudadanas de Ferrolterra”, en el que se vienen realizando 7 proyectos de Tesis Doctorales. Varios de estos investigadores han presentado comunicaciones en el presente Congreso de Antropología Aplicada.

2.4.- Dos variaciones en antropología práctica: identidad y/o pluralidad; crítica y/o ingeniería cultural.

José Antonio González Alcantud . De la Universidad de Granada.

Los dos temas que yo les voy a ofrecer a reflexión creo que están en el pensamiento de todos como esenciales para definir el campo de nuestras actuaciones profesionales. Quede claro desde el inicio la dificultad e incongruencia de intentar establecer una distinción clara entre práctica y teoría, puesto que de ambas, incluso de las nociones más abstractas o de las prácticas más corrientes, se infieren consecuencias para el contrario. Una verdad tan elemental debe ser siquiera recordada al inicio de esta conferencia.

¿Por qué les propongo estos dos temas aparentemente inconexos, la identidad y/o pluralidad y la crítica y/o ingeniería sociocultural, para reflexión? Porque, en mi opinión, poseen una estrecha unidad epistemológica. El hecho de no desvelar esta unidad es un obstáculo en el camino de la antropología española de graves consecuencias para la disciplina. Estoy convencido de que la noción de identidad posee conexiones estrechas con la de ideología, y que la de pluralidad entronca con la de practicidad. Sólo en el primer caso, en el de la coincidencia de identidad y teoría podemos encontrar un modelo de antropología que procede del ámbito de las doctrinas teóricas marxianas, que han dejado la estela de la separación entre la teoría y la praxis, a pesar del dictum derivado de ellas que sostenía que la primera sólo se podía inferir de la segunda. Al final la ideología pudo más que la praxis, y sobran los ejemplos para atestiguarlo. A ellos les podría ser aplicada aquella reflexión de Bourdieu al respecto del marxismo sartriano: “El rechazo típicamente cartesiano de la opacidad viscosa de las ‘potencialidades objetivas’ y del sentido objetivo lleva a Sartre a dar la iniciativa absoluta de los ‘agentes históricos’ individuales o colectivos, como ‘el Partido’, hipóstasis del sujeto sartriano, la tarea indefinida de arrancar al todo social, o a la clase, de la inercia de lo ‘práctico inerte’” (Bourdieu, 1991:80). La praxis inerte, reténgase esta sugerente manera de aludir por parte de Bourdieu a las ideologías. Por el contrario, la práctica, guiada por el sentido común y la reflexión corriente presente en el sentido práctico, antecedió a los dos últimos siglos de ideologías, y agradidamente corre en la misma dirección en aquél. La función crítica y práctica, vuelven a reunirse en torno a una figura multidimensional y poliédrica: la del hombre plural, enfrentado a interpelaciones inaplazables.

Disonancia primera: identidad y/o pluralidad

Enarmonía epistemológica.

Por regla general el concepto de identidad suele oponerse al de alteridad. El seminario encabezado por Lévi-Strauss que reflexionara hace años sobre estas materias era concluyente en el sentido de hacer depender un concepto de otro, hasta tal punto que resulta difícil disociarlos. La disyuntiva aparente pudiera ser identidad o alteridad. Quienes se podrían

en situación de adherirse a una u otra forma de entender la formación de la identidad humana estarían abocados a esta elección. La cosa, sin embargo, parece más compleja.

El campo de la identidad suele venir acompañado por el de la “pureza moral” y el de la “autenticidad”. B. Moore en su análisis de la “pureza moral” ha encontrado, que “la teoría y la práctica de la pureza moral estuvieron limitadas a las tres religiones monoteístas: judaísmo, cristianismo e islam”, y que se encuentra “en buena medida ausente de Asia” (Moore, 2001). Si hemos de creer, en el polo opuesto, a Charles Taylor, la ética de la autenticidad refuerza el liberalismo, ya que por ésta se entiende: “Ser fiel a uno mismo significa ser fiel a la propia originalidad, y eso es algo que sólo yo puedo enunciar y descubrir (...) Estoy realizando un potencial que es en realidad el mío propio” (Taylor, 1994:65). Yo, por el contrario, y en tanto que antropólogo encuentro que el complejo de autoctonía es un cierre cultural que impide la emergencia de la sociedad abierta o democrática. En todo caso Taylor se tenía que haber referido al contexto desde el que enarbola su discurso, en el que la ética protestante de fidelidad a sí mismo tiene una amplia trayectoria. Pureza moral y autenticidad parecen ir a la par, y servir de campo y sostén para la identidad.

El primer problema que surge en relación a la noción de pluralidad es la de sujeto. La noción de tal se mueve en el debate filosófico y sociológico contemporáneos, entre las teorías post-estructuralistas que conciben que el sujeto ha estallado, o que éste no existe. De otra parte, la tradición más estrictamente sociológica y antropológica ancla, incluso hace depender su existencia misma, en un concepto de identidad que pasa necesariamente por el de sujeto. Mary Douglas ha hecho notar que la idea preconcebida del “soi”, del yo unitario, fue atacada eficazmente por la filosofía de David Hume. Douglas como científica social no niega el sí, pero limita su alcance. “El sí que se conoce representa, evidentemente, un conocimiento limitado. Este no pone en cuestión la existencia del sí –al contrario, está fundado sobre la idea de un sí activo y responsable” (Douglas, s.d.: 133), pero de todo punto el sí, él sólo, es insuficiente para explicar la lógica humana y social.

Uno de los últimos intentos por darle forma al debate sobre el sí mismo congruente deriva del concepto de “habitus”: “El habitus hace posible la producción libre de todos los pensamientos, todas las percepciones y acciones inscritos dentro de los límites que marcan las condiciones particulares de su producción, y sólo éstas” (Bourdieu, 1991:96). En el fondo la “libertad” del habitus está determinada por la “reproducción”, que no deja de ser otra forma de determinación. Bernard Lahire habla a este tenor de “l’unicité du soi” que esconde la sociología bourdieana, y en especial el concepto de “habitus”, de la fidelidad en todo tiempo y lugar a un sí mismo que procedería del “habitus” que estaría contrapuesto a la realidad contradictoria del individuo: “Pero socialmente, el mismo cuerpo pasa por estados diferentes y es fatalmente portador de esquemas de acción o de hábitos heterogéneos e incluso contradictorios” (Lahire, 1998:25). El propio concepto de “coherencia” frecuentemente invocado en relación con la actividad política responde a una ideación romántica del sujeto, que permanece fiel a sus destinos desde el inicio. Los historiadores de las ideas saben sobradamente que esto no es así, y que el individuo en la época medieval o moderna albergaba muy diferentes yoes, con

frecuencia contradictorios. Uno de los más significados portadores del “hombre plural” sería el pagano de la Antigüedad, frente a la unicidad establecida finalmente por las religiones monoteístas. Este pagano, sin embargo, resurge bajo diferentes modalidades en las religiones monoteístas, o en los sistemas culturales, en los que ellas se encarnan: averroístas, epicúreos, ascéticos filoheréticos, etc. Todos ellos se enfrentan finalmente desde dentro del sistema a la unicidad. Recientemente se ha comenzado a operar la inflexión pluralista en la escuela bourdieana. La cual puede responder más a la congruencia de la práctica radicalizada del propio sociólogo que a su anterior actividad destructiva respecto a las elites. Jean Claude Passeron afirmaba así en una conferencia dada en el año 2000: “Las teorías interpretativas de las ciencias sociales permanecen inevitablemente múltiples y concurrentes (...) Por tanto, según los ‘casos’, sus medidas, sus estimaciones cuantitativas, sus generalizaciones conceptuales, sus presunciones explicativas no son nunca equivalentes: ellas son desigualmente probatorias, sus inteligibilidades son igualmente fuertes según la pertinencia de los materiales empíricos que ellas han reunido y según el estilo de prueba que indaga en un argumento sus métodos de tratamiento de lo dado. Se está ante unas ciencias donde la prueba es una cuestión de más o menos, no de todo o nada”¹ La cuestión del método se repliega, por consiguiente, hacia el campo de la pluralidad, abandonando los intentos explicativos totalizantes y omnicomprensivos

Uno de los primeros filósofos modernos en plantear el problema de la pluralidad fue William James. James está enmarcado en la corriente llamada pragmática, opuesta por regla general a la filosofía europea, y muy en especial a la fenomenología más abstrusa. Para James el monismo absoluto de la filosofía europea, y en especial del idealismo alemán, han partido de la negación de la idea de pluralidad, la cual sólo se puede inferir de la experiencia. James consideraba a Spinoza “the first great absolutist” (James, 1977:27). El problema de base es el intento categorial de encontrar una línea demarcadora de lo que es racional y lo que no lo es, que niega en última el monismo teísta. Hegel procuró, inteligentemente según James, introducir una apertura hacia la pluralidad, mediante el método dialéctico, que admitía la existencia de contrarios, pero que remitía finalmente al principio único (1977:43-ss), y por tanto negaba también de manera radical la pluralidad. Un poco como harían sus epígonos hegeliano-marxistas, para quienes el principio Dios había sido sustituido por el Estado, como depositario de lo Uno. El principal problema de Hegel, para James, es que infería sus principios de manera hartamente intelectualista, sin apelar a la experiencia. La inclinación natural de la identidad conferida por el Estado tiende a negar la pluralidad por su carácter disipativo, entrópico si se quiere

Desde el lado europeo, el epistemólogo Gaston Bachelard probablemente fuese de los primeros tratadistas en ofrecer una reflexión sobre la pluralidad que iba más allá del debate moral o político. En cuanto físico y filósofo hizo varias incursiones en el campo de la epistemología de la ciencia. En una de ellas, que trataba del “pluralismo coherente en la química moderna” dejó dicho que “la experimentación química fue fecunda cuando investigó la diferenciación de las sustancias más bien que una vana generalización de los aspectos

inmediatos" (Bachelard, 1973:33). En un capítulo de su libro titulado "pureza y composición", Bachelard se empeña a fondo por demostrar que la "pureza de las sustancias" no existe, y que el orden de la química es sobre todo el de la coordinación por encima del orden jerárquico. Pierre Bourdieu fue un gran admirador de Gastón Bachelard, del cual tomó ciertos parámetros teóricos como el de "obstáculo epistemológico", referente a la dificultad para atrapar los conceptos y hacerlos operativos. Sin embargo, el método bourdieiano ha sido acusado paradójicamente de estar excesivamente encerrado, de procurarse una autosuficiencia teórica, nada abierta precisamente a la noción de pluralidad.

Atonalidad política

Karl R. Popper detectó de una manera organizada y racional cuál era el fundamento de la oposición entre sociedad cerrada y sociedad abierta, en una época en que peligraba esta última. Popper llama, "sociedad cerrada a la sociedad mágica, tribal o colectivista, y sociedad abierta a aquella en que los individuos deben adoptar decisiones personales" (Popper, 2000:171). Más extensamente define así las características de la sociedad cerrada: "La sociedad cerrada se parece todavía al hato o tribu en que constituye una unidad semiorgánica cuyos miembros se hallan ligados por vínculos semibiológicos, a saber, el parentesco, la convivencia, la participación equitativa en los trabajos, peligros, alegrías y desgracias comunes". La teoría de Popper siendo sugerente desde el punto de vista epistemológico, sin embargo es meridianamente etnocéntrica, ya que pone por centro y medida de todas las cosas a la sociedad liberal, excluyendo a las sociedades tribales del ámbito de la libertad. Hoy día, gracias a la teoría de la segmentariedad, encabezada por los antropólogos sociales, conocemos que el tribalismo puede ser interpretado a la inversa de cómo lo hace Popper: como una defensa de la libertad individual y grupal frente a la siempre amenazante posibilidad de la concentración de poder en manos del Estado: "Las sociedades primitivas son sociedades sin Estado porque allí el Estado es imposible" (Clastres, 1996:161-ss).

Sin embargo, en el campo estrictamente político de las sociedades occidentales, la oposición popperiana abierto/cerrado, para caracterizar a los sistemas políticos según su grado de libertad y pluralismo, sí es acertado. En esta lógica, André Reszler, ha trazado el cuadro transparente y referencial de lo que hemos de entender por el hombre y la sociedad plurales. Su analítica de la sociedad plural exige nueve condiciones: 1/ Es una sociedad en permanente tensión, que expresa "los apetitos y voluntades de dominación"; 2/ Para resolver los conflictos existen instituciones de arbitraje; 3/ Las soluciones son siempre renegociables y por tanto, provisionales; 4/ En ese contexto, "la noción de compromiso adquiere(...) connotaciones positivas"; 5/ Es una sociedad donde existe respeto a las diferencias; 6/ Y como consecuencia de éste se produce un efecto de distanciamiento; 7/ "El ideal de equilibrio(...) es promovido al rango de virtud suprema"; 8/ "El espíritu de tolerancia juega un rol capital"; y 9/ Los hombres públicos, legisladores o intermediadores, son esencialmente pragmáticos (Reszler, 2001:109-111). En buena lógica, a una sociedad tal hemos de hacerle corresponder una cultura y organización política descentralizada o federalista, con diversos poderes de intermediación, y

con un dispositivo esencialmente horizontal frente a las jerarquías, que alcanza su máxima expresión en la llamada “sociedad civil”.

Frente a una visión occidental centrada en la democracia liberal, otro tipo de sociedades, y muy en especial las sociedades árabes, empeñan su discurso modernizador en buscar sus propias vías con el fin de mostrar que históricamente la pluralidad, y por ende la convivencia, han tenido un asiento y una legitimidad en su cultura. En la ideología emanada del mito andalusí, por ejemplo, está muy presente, tanto en el discurso “savant” como en el mediático, la idea de la convivencia de las tres culturas. Pierre Guichart señala, por el contrario, que no resulta verosímil encontrar una sólo época en tiempos del califato cordobés en la cual se haya producido tal grado de convivencia. Acaso, solamente en el ámbito culinario, neutro en buena medida, si exceptuamos las interdicciones básicas de consumir alimentos prohibidos, podamos hallar rastros de convivialidad, como le llama Lucie Bolens. La posición actual respecto al debate sobre la pluralidad queda reflejado en las dos posiciones siguientes: “Una primera, que pone en evidencia el principio fundamental de la unidad, a saber, un Dios, una comunidad, un líder, una verdad y una sola expresión legítima de esa verdad, con sus dicotomías muy marcadas, tales como verdadero/falso, legítimo/ilegítimo, shari’al/desorden, partido de Dios/partido del diablo” (Krämer,2000:55). El segundo punto de vista, mucho más minoritario que el anterior, consiste en “el esfuerzo por justificar la pluralidad y de fundar el pluralismo sobre los textos normativos de la tradición islámica”. Se indaga en esta corriente en la noción de ‘ikhtilaf, es decir de la afirmación coránica(sura 17/70) de la “dignidad del ser humano”, que se puede traducir por una básica igualdad, que se eleva por encima de la distinción entre creyentes y no creyentes (Krämer, 2000:29-ss). Estas tendencias están contrapuestas y marchan en todo momento en dirección de colisión, atendiendo a la inclinación trazada por Samuel P.Huntington, al designar el futuro de la política como el del “choque de civilizaciones” (Huntington, 2002).

Contradicción lógico-metodológica.

La antropología cultural es una de las ciencias humanas más dotadas para la comprensión de las sociedades plurales. Su íntima relación con el sistema democrático (G.Alcantud, 2002), del cual es parte sustantiva, y sin el cual no puede existir como disciplina crítica, le coloca de partida en el campo de las diversidades. Según Francis Affergan, la antropología es “una ciencia de pasajes, de mediaciones, de umbrales y de puentes en la cual el objeto exigiría de hecho una investigación en el dominio de las transformaciones y, por tanto, de las traducciones” (Affergan, 1997:262). El acontecimiento y su natural pluralidad se convierten para la antropología en el elemento nodal. Añade Affergan: “La antropología se enorgullece de considerar las culturas como creaciones ‘événementsielles’ más que como estructuras fijadas, estrategia que aleja la ilusión de la posibilidad de una ciencia perfecta y cerrada a toda puesta en cuestión”. El acontecimiento es en buena lógica plural, ya que nos invita a adoptar varias posiciones y lecturas, más aún cuando nosotros en tanto que

investigadores estamos en el centro del mismo, y sabemos de nuestras dudas. La antropología es, pues, una ciencia del descentramiento, de la no-unidad.

La antropología debe venir en auxilio de los proyectos de descolonización científica, los únicos que nos pueden dar una imagen de equivalencia en el mundo de la racionalidad. “Diremos –escribe A.Khatibi al respecto de la descolonización de la sociología, una condición sine qua non para pensar un Magreb “pluriel”- , de una manera descriptiva, que el saber árabe actual es una interferencia conflictual entre epistemes, en las cuales una(la occidental) cubre la otra; esta la reestructura en su interior, dotándola de continuidad histórica. Hasta tal punto que el investigador árabe, rompiendo con el saber occidental, arriesga siempre el no presentir el lugar desde el cual habla, y de dónde vienen efectivamente los problemas que le atormentan” (Khatibi, 1983:58). Su única defensa es la lengua árabe, desde la cual habla otros códigos, que no son aprehensibles por la epistemología occidental que hegemoniza las ciencias sociales. La pluralidad política exige la pluralidad epistemológica en el campo de las ciencias sociales. Aquí opera el encuentro entre desconstrucción, en el sentido derridiano y descolonización (Khatibi, 1983:47). O acaso, una factible comunidad científica en lengua árabe con una epistemología de tradiciones propias, que tuviese inclinación hacia la pluralidad más que a la identidad. Pero esto hoy no deja de ser una quimera. La subordinación lógica de la ciencia “árabe” sigue siendo absoluta, incluso en debates como el de la pluralidad.

Las diferencias de método en el terreno de la antropología pueden indicar de otro lado las inclinaciones plurales de los investigadores. El método comparativo, en cuya base hallamos la analogía, parece a primera vista el más adecuado para trascender al principio de relatividad universal. Sin embargo, la comparación no deja de encarnar también los problemas del sociocentrismo, productores últimos de la identidad. “La comparación, en su universalidad, es entonces una traducción de un dominio cultural a otro. Y por el retorno de la comprensión del otro, ella permite a fin de cuentas una mirada diferente sobre nosotros mismos. ¿Pero, cómo comprender al otro a partir de nuestros propios términos de referencia, igualmente si estos últimos están a su vuelta sometidos a la iluminación de la alteridad, aprehendida, es cierto, con la ayuda de estos mismos términos? ¿Es necesario ver en este modo de conocimiento una tautología?” (Berthoud, 1992:125). Para salir de la trampa tautológica es menester adoptar un punto de apoyo, y éste es el principio etnográfico de comparar elementos analógicos.

Para Françoise Héritier la empresa de comparación abordada sistemáticamente comenzó con la encuestas de Murdock comenzadas hacia 1938. Mas esta empresa sería “hiperempirista”, hasta el punto de olvidar aquellos aspectos “inconscientes” de la vida social, que es lo que abordan en sus obras respectivas Boas y Lévi-Strauss. A Héritier, como heredera del método de este último, le interesan especialmente las unidades de análisis del estructuralismo: “Para Lévi-Strauss –argumenta- la comparación estructuralista se ejerce en un campo temático (parentesco, alianza, mitología), que para ciertos grupos como los mitos es mejor que sean circunscritos regionalmente, ya que allí se evidencian que son unas relaciones abstractas, con operadores lógicos y pertenencia a los grupos de transformaciones” (Héritier,

1992:8). Hérítier propone una variación de este modelo, siguiendo sus propias investigaciones sobre las reglas e interdicciones sobre el casamiento con las “dos hermanas”, que no llegan a constituirse en un universal antropológico como el incesto, indicado por Lévi-Strauss en su obra sobre las estructuras elementales del parentesco, sino que se repiten con variaciones diversas, e incluso sustantivas: “El ejemplo de las ‘dos hermanas’ muestra la existencia en las formas de pensamiento del hombre social que es lo que yo llamo las cadenas de conceptos asociados, que se les puede tomar como objeto autónomo de reflexión: un concepto da entrada por asociación semántica y contextual directa a la emergencia de uno o varios otros(...): y da sentido al cuerpo integral de las representaciones posibles en el mismo campo, es decir al fondo del recorrido conjunto de los desarrollos y omisiones realizadas por las sociedades humanas” (Hérítier, 1992:9). Se trata, en definitiva, de dotar de plasticidad a los operadores lógicos que provocan o surgen de la comparación analógica para convertirlos en anamórficos. Pero sobre todo llama la atención que esta vindicación de las virtudes de la comparación surja en la línea hereditaria emanada de Durkheim y Mauss, los cuales se opusieron al menos en teoría, y de una manera ferviente, a la validez demostrativa de la comparación, método empleado en su tiempo sobre todo por los folcloristas. Se puede aducir, de cualquier manera, que las unidades de comparación de la escuela sociológica y la folclorista eran distintas; lo cual no deja de ser cierto. Pero lo fundamental es que la comparación no deja de volver bajo diversos mantos lógicos y epistemológicos.

Los historiadores que han empleado de forma pionera el método antropológico para dilucidar algunos de sus problemas, en cualquiera de las ramas de la ciencia histórica, han tenido, por otra parte, que aguantar no pocas veces el siguiente argumento descalificatorio: “Hay cosas que no son comparables”. Son situados, de esta manera, en el ámbito marginal de los fabuladores. Marcel Detienne que practicó la antropología histórica a propósito del mundo griego, ha llevado más lejos el argumento de Françoise Hérítier al sostener sin ambages que uno de los fundamentos de la historia es la comparación incluso de los incomparables, adoptando en ocasiones incluso la comparación entre “regímenes de historicidad” muy diferentes, de cuya puesta en relación podemos obtener réditos lógicos. Por ejemplo, de poner en contacto el mundo chino y el griego, aparentemente muy lejanos, pero muy cercanos en sus diferencias y cercanías lógicas. Este último es un camino recorrido con sumo acierto por François Jullien al comparar las filosofías griega clásica y la china confuciana (Jullien, 2000). Además, y esto nos interesa especialmente para desentrañar la conexión entre comparativismo y pluralidad, nos dice M. Detienne que hay “un valor ético en la actividad comparativa”: “No parece excesivamente presuntuoso decir que construyendo unos comparables, más o menos buenos, con varios componentes, entre historiadores y antropólogos, se aprende a poner a distancia más abismal de sí mismo, a llevar la mirada crítica a la propia tradición, a ver, entrever, que es, verosímilmente, una elección entre otras (...) Comprender varias culturas como ellas se comprenden a sí mismas, después de comprenderlas entre ellas; reconocer las diferencias construidas, haciéndolas participar las unas frente a las otras, está bien, es

excelente igualmente para aprender a vivir con los otros, todos los otros con los otros” (Detienne, 2000:59).

Se observa en aquellos antropólogos, los profesionales que hacen de la comprensión de la alteridad su declaración de nacimiento disciplinar, que tienen una fuerte propensión a la defensa de la identidad, sobre todo cuando esta tiene un marco nacionalista, una distorsión de la práctica de su ciencia. La demostración de la tesis última apriorística –que un pueblo tiene identidad- ha llevado incluso a absurdos teóricos –los marcadores de identidad étnica, aplicados a pueblos occidentales plenamente cosmopolitizados-, que no hacen retroceder a quienes los formulan, sino que al contrario les sirven para crearse la ilusión de estar llevando a cabo una profunda y apostólica labor ideológica de misión y propaganda. Durante años de nada ha servido la desconstrucción teórica en España, por ejemplo, del nacionalismo vasco, como parte de la invención de la tradición y de un milenarismo secular, no ha sido operativa la argumentación lógica conducente a mostrar la existencia de una cultura de la muerte, cuyo fundamento último es la necrofilia y el dolor socializado, tampoco ha sido eficaz exponer que una cultura apele contradictoriamente a una retórica “democrática” y reivindique por otro lado privilegios del “ancien régime”, etc. Quienes creen en la identidad actúan por una suerte de fideísmo religioso, absolutamente al margen de la racionalidad argumental. La identidad como distorsión de la razón provoca un alto volumen de imágenes estereotipadas, y de creencias místico-políticas, que en el momento de derrumbarse dejan tras sí un rastro de anomalías de la conciencia, que en muchos casos acaban por transformarse en disonancias científicas y patologías psíquicas. Los efectos de los excesos de apego a las identidades son además caminos explicativos llanos, donde no podemos hallar ni una sola protuberancia ni desviación a-lógica respecto al fin último: la conciencia diáfana de la historia en torno a la identidad. Se opone, por tanto, la identidad como concepto matricial a la comparación, a la relatividad, a la pluralidad, a la duda, a la complejidad. Su paradigma es pedagógicamente sencillo, su tarea misional, y su fin salvífico. La identidad es el anclaje de la sencillez; es una apuesta en el campo de la política, cuya existencia parte de la diafanidad en la formulación del discurso, y no en el de la ciencia, como parte de la complejidad comprensiva. Por eso el antropólogo “identitario” no suele esforzarse por comprender, el mundo contextual que lo rodea es simple y transparente como sus propuestas. En el fondo –no quisiera pronunciar esta sentencia, pero lo haré, ya que no me cabe otra salida- no es un antropólogo, sino un político. Actividad esta honorable cuando no se la enmascara.

Esto no quiere decir que los procesos de identidad no existan y no sirvan para comprender la naturaleza del conflicto del yo psíquico y el yo cultural. David Riches, por ejemplo, señala como la ideología del igualitarismo es sustancialmente diferente entre un pueblo tradicional y autóctono como los inuit canadienses y los nuevos pobladores occidentales. Para los primeros el hombre total, holístico en definitiva, está unido a la tradición y ésta a la independencia, donde no se parcela en fragmentos la vida cotidiana. Para los segundos, funcionarios, profesores, etc. procedentes de la vida urbana o urbanizada, el hombre total es el que tiene autonomía, lo cual supone un alto grado de dependencia, y la

parcelación de sus vidas; desde esta perspectiva también pueden llegar a ser holísticos. Los primeros son categorizados como “igualitarios” y los segundos como “autónomos”, pero ninguno renuncia a la ideología holística, del hombre total: “Thanks to holist person discourse, moral condemnation of the wayward individual is meted. Many different types of social structure are compatible whit this discourse” (Riches, 2000:678). La posibilidad de existencia de la pluralidad es hacer coexistir dos o más discursos potencialmente conflictuales en situación de equilibrio relativo. Situación de provisionalidad permanente que hace que la pluralidad sea una posición débil frente a las tendencias centrífugas que tienden a la identidad, ya que carece de anclajes seguros. La fidelidad a la pluralidad en sus diversas dimensiones epistemológicas y metodológicas es su único seguro.

Disonancia segunda: crítica y/o ingeniería social y cultural

La cuestión no admite dudas: existen dos tradiciones en los medios antropológicos que son presentadas como antagónicas. De un lado aquella que ha elaborado sus útiles en un medio tendente a criticar de manera consciente y sistemática los poderes técnicos y políticos que gobiernan el mundo. La línea que podría coincidir con lo aquí expuesto por parte de Bourdieu, en lo que a la antropología social se refiere, es la formulación de ésta como crítica cultural. Cuando G.H.Marcus aborda el tema de la crítica cultural antropológica se remite a los horizontes establecidos por la escuela de Frankfurt, al surrealismo europeo y al criticismo norteamericano, especialmente a la escuela de sociología urbana de Chicago (Marcus, et alia, 1986:119-128). Estas tres tradiciones son exteriores a la antropología misma, aunque bien es cierto que mantienen vínculos cercanos con esta disciplina, en una posición de diálogo disciplinar. Esta repatriación de la antropología a la crítica, como señala Marcus, no deja de presentar el rostro bifronte de Jano, ya que de un lado se remite a la crítica misma y de otro se debe a las posibilidades de modificar la realidad. La crítica pasa sobre todo por la desconstrucción ideológica, como una parte esencial del programa de desvelamiento de una verdad, que si bien ya nadie considera de una manera esencialista, se sospecha que admite momentos de veracidad que se imponen por la prueba y sobre todo por la evidencia. En esta línea se incide también en el lado francés; Jean Copans sostiene que hacer “crítica ideológica significa de una parte un verdadero análisis teórico de las funciones históricas de nuestras disciplinas y de su funcionamiento interno. De otra parte, ella implica que se da los medios de una práctica efectiva y esta práctica(...)no puede ser más que una práctica política en el verdadero sentido del término” (Copans,1974:15). La práctica ligada a la crítica cultural tiene dimensiones políticas, las cuales entroncan con la “lucha ideológica” marxiana. Todavía existe esperanza de poder conseguir el poder.

Probablemente haya sido el sociólogo, e inicialmente etnólogo, Pierre Bourdieu, quien mejor haya encarnado esta tendencia. Decía Bourdieu: “Buena parte de los que se hacen denominar sociólogos o economistas son ingenieros sociales que tienen por función proporcionar recetas a los dirigentes de las empresas privadas y de las administraciones (...) Los gobernantes necesitan hoy día una ciencia capaz de racionalizar –en el doble sentido de la

palabra- la dominación; capaz al mismo tiempo de reforzar los mecanismos que la aseguran y de legitimarla”. El entrevistador le pregunta a Bourdieu, si esta posición no le lleva directamente al diletantismo y contesta: “Esta función no es la de servir para algo, es decir, a alguien. Pedirle a la sociología que sirva para algo siempre es una manera de pedirle que sirva al poder. Por el contrario, su función científica es comprender el mundo social, comenzando por el poder. Operación que no es neutra socialmente y que cumple sin ninguna duda una función social” (Bourdieu, 2000:28-29). En esta línea Bourdieu ha dedicado su último curso, en 2001, en el Collège de France a la “ciencia de la ciencia y la reflexividad”, haciendo ver que la lógica de la producción científica en laboratorio no es aséptica ni siquiera en ciencias experimentales, y que la producción científica da lugar a un campo de influencias de diversa naturaleza, que responden sobre todo a las lógicas del poder. “La ‘estrategias’ a la vez científicas y sociales del habitus científico están pensadas y tratadas como estratagemas conscientes por no decir cónicas, orientadas hacia la gloria del investigador” (Bourdieu, 2001^a:154). Desde este punto de vista a la sociología crítica bourdieana le interesa más la desconstrucción de la malla tentacular que forma la ciencia que cualquier posibilidad de implicarla en la corrección de los mecanismos de la vida social. Se sitúa, pues, fuera de cualquier posibilidad reformista. La suya es la posición del resistente. Más específicamente en “Contre-feux deux”, Bourdieu ha dotado este discurso de una dimensión militante dirigida a los científicos: “A las producciones de estos think tanks conservadores, agrupamientos de expertos apoyados por los poderosos, nosotros debemos oponer las producciones de redes críticas, agrupando a “intelectuales específicos” (en el sentido de Foucault) en un verdadero intelectual colectivo capaz de definir él mismo los objetos y los fines de su reflexión y de su acción, breve, autónoma. Este intelectual colectivo puede y debe desempeñar inicialmente unas funciones, negativas, críticas, trabajando en producir y diseminar unos instrumentos de defensa contra la dominación simbólica que se arma hoy día, frecuentemente con la autoridad de la ciencia” (Bourdieu, 2001^b:36). Bourdieu está en línea con las ciencias de la derrota que no aspiran a conquistar el poder, ni siquiera a influenciarlo, sino sólo a resistirlo.

La otra cuestión, en principio situada en las antípodas intelectuales de la anterior, es la concerniente a la posibilidad de trazar el cuadro de una política reformista en diferentes dominios, guiada por la antropología. Mary Douglas ha dicho que “sólo cambiar las instituciones sirve de algo”, y que “de ellas deberíamos ocuparnos, no de los individuos, y deberíamos hacerlo continuamente, no sólo en los momentos de crisis” (Douglas, 1996:180). Para Douglas se trata de intervenir en la toma de decisiones, fundada en parte en la elección racional, de las instituciones haciendo que éstas adopten otro decurso que el que tenían inicialmente marcado. En cierta forma Douglas se enfrenta al estructuralismo al descartar que las instituciones “piensen por sí mismas”. Sin embargo, al contrario de lo que pudiera pensarse, el estructuralismo es una de las corrientes antropológicas que más pueden adecuarse o demandar la intervención para modificar las estructuras que nos hablan. Escribió R.Bastide: “El aporte del estructuralismo a la antropología aplicada (...) consiste en la idea de que la unidad de un todo no es la simple suma de sus partes, que esas partes dependen unas

de otras, y que todas ellas dependen a su vez de su constitución gualtista” (Bastide, 1977:130). Bastide piensa que es fácil el tránsito de lo estructural clasificadorio a una ciencia “operacional”, al ofrecer luz sobre “los comandos de las posibles operaciones de cambio”. Yo así lo creo, de manera tal que debemos de perder de vista la imagen de una antropología estructuralista diletante, consagrada a una suerte de “l’art pour l’art”. El ejemplo de Claude Lévi-Strauss es bien evidente: su influencia siempre se ha hecho presente en el campo de la cultura museística etnográfica, tanto en el ámbito del Musée de l’Homme, como en el ATP, y en el surgimiento de los ecomuseos.

El papel de disciplina de ingeniería social para la antropología sólo cabe encontrarla en su relación con el sistema colonial clásico, como tantas veces ha sido repetido. Su sentido práctico estaba allí, donde la capacidad de influencia en el sistema alcanzó su punto crítico. La investigación podía revertir inmediatamente en consecuencias de política directa o indirecta (Barnet, 1956). Pero tras el fin del sistema colonial la antropología encuentra dificultades para volverse a hacerse útil al gobierno político, o bien tiene que entrar en competencia muy estrecha con otras disciplinas como la ciencia política o la sociología, mucho más influyentes en este dominio, o bien tiene que competir con técnicas pragmáticas más adecuadas a la práctica, como el trabajo social.

En Francia al calor del mitterrandismo y del ministerio Jack Lang, apareció en 1986 de la mano de Claude Mollard, Delegado de Artes Plásticas del Ministerio de Cultura y secretario general del Centro Georges Pompidou, el concepto de ingeniería cultural, que en buena medida se adecúa a lo manifestado por Mary Douglas. “Brevemente –dirá Mollard-, la ingeniería cultural simboliza la aparición del profesionalismo en los sectores culturales y paraculturales. Las fronteras están fluidas entre la cultura y el turismo, la comunicación, el medio ambiente o los problemas humanitarios, el método de la ingeniería cultural se aplica igualmente a estos dominios próximos a la cultura”. Para Mollard, la ingeniería cultural exige otro concepto, el de mediación cultural (Paggi, 2003), el cual considera tanto arte como ciencia, y que estaría caracterizada por la coherencia interna que le otorgan a un proyecto cultural apasionado un grupo de mediadores trabajando por cuenta ajena. “El ejercicio de ingeniería cultural recuerda a aquel del médico que ayuda al parto” (Mollard, 1994:78). Se trataría, en definitiva, de un proyecto empresarial en el ámbito de la cultura con el fin de acabar con el regalismo, o la excesiva, y en ocasiones retardataria y lastrante influencia del Estado.

Dada la naturaleza plural del hombre a mi me parece posible conciliar varios puntos de vista aparentemente contrapuestos sin por ello caer en las debilidades del eclecticismo. Considero deseable convertir la antropología sociocultural en una disciplina crítica, desconstructiva, capaz de llevar a cabo desvelamientos culturales, de mostrar la trastienda de lo aparentemente fatídico y de la ciencia que encubre el fatalismo social. La aportación a este debate de revistas como “Critique of Anthropology” o de la obra de Pierre Bourdieu, nos lleva necesariamente la fértil idea del saber comprometido. En nuestro país en particular esto es más necesario que nunca, dado de un lado la dependencia científica del exterior, de otra el excesivo peso de la prensa y la literatura en la interpretación del sentido, y finalmente de la

desconfianza de los políticos hacia nosotros, como ciudadanos con minusvalías ostensibles para participar en la toma de decisiones, supuesta nuestra falta de pragmatismo.

En definitiva, de aquí inferimos, que lo que se trata es de optar por una de estas dos líneas, aparentemente inconciliables, y duales: a/ hacer una política de sistemático y programático enfrentamiento al poder, dando por sentado la imposibilidad, e incluso el no-deseo, de alcanzarlo; y b/ proceder a enfrentarse con el poder mismo, procurando hacerlo funcionar racionalmente e incorporando la parte irracional del conocimiento y el comportamiento social y humano. Las dos líneas parten de la renuncia previa a cualquier posibilidad, ni siquiera remota, de conseguir tener el poder mismo. La antropología es una ciencia, pues, de la derrota, en cualquiera de sus vertientes. Nuestra función parte del concepto de profesionalidad científica, esbozado por Max Weber, y del alejamiento de cualquier veleidad de emular al intelectual comprometido, asimilado por la historia al profeta y al ideólogo (González Alcantud & Robles Egea, 2000). Desde esta posición de compromiso con la propia ciencia, con la verdad que ineluctablemente debe contener, debemos alentar la función crítica y pragmática por igual, para desplazar a los últimos ideólogos: los críticos literarios que viven al calor de los medios de comunicación, sustituyendo la ciencia por una apariencia de ésta. Dice T. Eagleton al respecto: "Al igual que los gaceteros del siglo XVIII, el hombre de letras es más el portador y abastecedor de una sabiduría ideológica generalizada que el exponente de una destreza intelectual especializada" (Eagleton, 1999:51).

El enemigo cierto de la ciencia es la ideología, antes como ahora. La única manera de salir del laberinto teórico es apostar decididamente por rehabilitar el sentido común, del cual somos portadores todos los seres humanos por el simple hecho de existir, y resolver nuestras querellas en el ámbito de la practicidad. Por ahí, pienso van la filosofía de la tecnología, el sentido práctico bourdieano y el pragmatismo americano. Como dice Richard Rorty: "Nosotros, los liberales humanitarios decentes (representantes de una comunidad moral a la que mis lectores y yo pertenecemos) no somos más inteligentes o penetrantes que los matones contra los que luchamos, sino simplemente más afortunados" (Rorty, 1998:40). Y esa fortuna es saber que sólo podemos encontrar a los otros en toda sus dimensiones en la práctica. De ahí la imperiosa necesidad de unir lo aparentemente disperso: la crítica científica y la tecnología pragmática. En esta lógica el camino prospectivo lanzado por María Jesús Buxó hace pocos años en el III Congreso de Antropología Aplicada sigue siendo plenamente válido; quisiera recordarles sus palabras de entonces: "No hay una antropología aplicada, sino antropologías aplicadas, bajo diferentes denominaciones: de acción, de participación, prospectiva, que orientan la razón práctica en la dirección de prácticas razonables que contribuyan a crear un contexto rico de acción en el que las alternativas culturales se establezcan sobre la base de la experiencia, el diálogo y la asignación de significados propios" (Buxó, 1997:404). A sus sabias palabras, sólo me restaría añadir la incorporación a las anteriores modalidades de antropología reflexiva, las derivadas del estructuralismo y de la sociología crítica, todas ellas preocupadas honestamente por un mismo objetivo: ser útiles y plurales. Condición indisoluble de nuestro futuro.

NOTAS

¹ JEAN CLAUDE PASSERON, *La pluralité des théories ne condamne pas les sciences sociales au scepticisme*, "Le Monde", 11-avril-2000.

REFERENCIAS

- AFFERGAN, FRANCIS. *La pluralité des mondes. Vers une autre anthropologie*. París, Albin Michel, 1997.
- AUGÉ, MARC. *El genio del paganismo*. Barcelona, Munichk, 1993.
- BACHELARD, GASTON. *Le pluralisme cohérent de la chimie moderne*. París, Vrin, 1973.
- BARNETT, H.G. *Anthropology in Administration*. Evanston, Row, Peterson and Cia, 1956.
- BASTIDE, ROGER. *Antropología aplicada*. Buenos Aires, Amorrortu, 1977.
- BERTHOUD, GERALD. *Vers une anthropologie générale. Modernité et alterité*. París, Droz, 1992.
- BOURDIEU, PIERRE. *El sentido práctico*. Madrid, Taurus, 1991.
- BOURDIEU, PIERRE. *Contre-feux, 2*. París, Raison d'agir, 2001b.
- BOURDIEU, PIERRE. *Cuestiones de sociología*. Madrid, Istmo, 2000.
- BOURDIEU, PIERRE. *Science de la science et réflexivité*. París, Raisons d'agir, 2001a.
- BUXÓ I REY, MARÍA JESÚS. "Antropología aplicada: razón crítica y razones prácticas". In: *Actas del III Congreso de Historia de la Antropología y Antropología Aplicada*, Santiago de Compostela, 1997: 385-407.
- CERTEAU, MICHEL DE. *La culture au pluriel*. París, Points, 1987.
- COPANS, JEAN. *Critiques et politiques de l'Anthropologie*. París, Maspero, 1974.
- CORCUFF, PHILIPPE. "Acteur pluriel contre 'habitus'". In: *Politix. Revue des Sciences Sociales du Politique*, nº48, 1999: 157-173.
- CLASTRES, PIERRE. *La société contre l'état*. París, Minuit, 1996.
- DETIENNE, MARCEL. *Comparer l'incomparable*. París, Seuil, 2000.
- DOUGLAS, MARY. "La connaissance de soi". In: *Revue du MAUSS*, nº8:125-136.
- DOUGLAS, MARY. *Cómo piensan las instituciones*. Madrid, Alianza, 1996.
- EAGLETON, TERRY. *La función crítica*. Barcelona, Paidós, 1999.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A. & ROBLES EGEA, A. "El intelectual entre dos siglos: profetismo, compromiso, profesionalidad". In: *Intelectuales y ciencias sociales en la crisis de fin de siglo*. Barcelona, Anthropos, 2000: 7-15.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, JOSÉ ANTONIO. "Antropología y democracia". In: *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, nº26, Barcelona, 2002.
- HÉRITIER, FRANCOISE. "Du comparativisme et de la généralisation en anthropologie". In: *Gradhiva*, nº11, 1992: 4-30.
- HUNTINGTON, SAMUEL P. *¿Choque de civilizaciones?*. Madrid, Tecnos, 2002. Texto crítico de P.Martínez Montávez.
- JAMES, WILLIAM. A *Pluralistic Universe*. Cambridge, Harvard University Press, 1977.

- JULLIEN, FRANCOIS. *La propensión de las cosas. Para una historia de la eficacia en China*. Barcelona, Anthropos, 2000.
- KHATIBI, ABDELKEBIR. *Mahgreb pluriel*. París, Denoël, 1983.
- KRÄMER, GUADRUN. *Responsabilité, égalité, pluralisme. Réflexions sur quelques notions-clés d'un ordre islamique moderne*. Casablanca, Eds.Le Fennec, 2000.
- LAHIRE, BERNARD. *L'homme pluriel. Les ressorts de l'action*.París, Nathan, 1998.
- MARCUS, G.E. & M.M.J.FISCHER. *Anthropology as Cultural Critique. An Experimental moment in the Human Sciences*. University of Chicago Press, 1986.
- MOLLARD, CLAUDE. *L'ingénierie culturelle*. París, PUF, 1994, 2ª.
- MOORE, BARRINGTON. *Pureza moral y persecución en la historia*. Barcelona, Paidós, 2001.
- PAGGI, SILVIA. *"Sobre la mediación del patrimonio etnológico"*. In: GONZÁLEZ ALCANTUD, J.A. (ed.) *Patrimonio y pluralidad*. Granada, Diputación/CIE, 2003.
- POPPER, KARL R. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Barcelona, Paidós, 2000.
- RESZLER, ANDRE. *Le pluralisme. Aspects historiques et théoriques des sociétés pluralistes*. París, La Table Ronde, 2001.
- RICHES, DAVID. *"The Holistic Person: or, the ideology of egalitarianism"*. In: Journal of Royal Anthropological Institute, 6, 2000: 669-685.
- RORTY, RICHARD. *Pragmatismo y política*. Barcelona, Paidós, 1998.
- SMITH, M.G. *Pluralism, Politics and Ideology in Creole Caribben*. New York, Research Institute for the Study of Man, 199
- TAYLOR, CHARLES. *La ética de la autenticidad*. Barcelona, Paidós, 1994. *Introducción:* CARLOS THIEBAUT.

2.5.- Le nouveau musée d'ethnographie et la question de l'authenticité

Enmanuel Desveaux. Director científico del Musée Quai Branly, de París en Francia.

Nous sommes réunis à l'occasion de ce colloque pour débattre de la relation entre la théorie anthropologique et sa ou ses pratiques. Je tiens à remercier les organisateurs — et en particulier José Antonio Gonzales Alcantud — de m'y avoir convié, car peut-être qu'après tout mon propos renverse totalement l'axe de discussion, dans la mesure où il prendra plutôt pour point de départ la pratique, en l'occurrence ma participation à l'élaboration d'un grand musée moderne d'ethnologie. Or, un tel projet soulève des difficultés, requiert des choix, impose surtout des compromis. Contrairement aux apparences, certains d'entre eux sont aussi d'ordre théorique, au premier rang desquels se situe précisément la nature même du musée dans notre propre civilisation. Il ne s'agit cependant pas de prétendre régler ces questions, mais d'en avoir une meilleure appréciation, afin de mieux appréhender les enjeux réels qui sous-tendent notre action.

Partout en Europe le modèle "classique" du musée d'ethnographie est en crise, depuis deux décennies pour les institutions vouées aux cultures "exotiques" ou à vocation généraliste. La crise se traduit par une désertification croissante des salles. Le public ne vient plus spontanément visiter ce type d'établissement. Crise de fréquentation, dont découle naturellement une crise intellectuelle mais surtout économique et, partant, institutionnelle¹. Parmi les symptômes les plus parlants de cette situation, outre les multiples projets de rénovation à l'étude ou en cours de réalisation, on retiendra le fait qu'aujourd'hui la plupart des musées européens d'ethnographie n'ont pas à leur tête un anthropologue, mais ont tantôt un haut-fonctionnaire issu de la gestion — serait-elle culturelle —, tantôt encore une personne venant du secteur privé, voire un journaliste.

En France, la crise a été plus profonde qu'ailleurs peut-être. Le musée de l'Homme, dépendant du Muséum National d'Histoire Naturelle, apparut aux yeux de tous dans un passé récent comme une institution en pleine déchéance, incapable de remplir ses trois missions, à savoir de recherche, de conservation et de diffusion des connaissances. Il y eut aussi l'incapacité de ses dirigeants à rénover leur établissement, faute d'avoir fait appel à des personnalités extérieures de talent. Depuis quinze ans, les rapports atterrisaient sur le bureau des ministres successifs de l'éducation nationale et de la recherche, attirant l'attention sur l'état de délabrement de plus en plus avancé de l'institution et sur la nécessité d'entreprendre une opération de rénovation et qui, au fur et à mesure que le temps passait, devrait prendre la dimension d'une opération de sauvetage. Et cela, sans réaction pertinente des équipes dirigeantes de l'établissement qui au mieux demandaient quelques crédits extraordinaires supplémentaires sans être à même de proposer un nouveau projet muséographique qui aurait relancé l'intérêt et donc la fréquentation de l'établissement et à terme redorer son blason. Or, en France peut-être plus qu'ailleurs, pour que le pouvoir politique agisse, se décide à investir, il faut qu'il en entrevoie un bénéfice en terme d'image.

Face à cette faiblesse intrinsèque du musée l'Homme en tant qu'institution, un petit noyau de personnes, qui alliait lucidité et sens de l'opportunité, soufflèrent à Jacques Chirac, dès le lendemain de son élection à la présidence de la République, qu'il tenait là à la fois son grand dessein et son projet. On sait qu'en France, tout président qui se respecte doit avoir son "projet" culturel. Ce fut le centre Beaubourg pour Pompidou, le musée du quai d'Orsay pour Giscard, la grande bibliothèque pour Mitterrand. Donc l'idée a consisté à fonder un nouveau musée entièrement consacré aux "arts premiers" sur les cendres du musée de l'Homme. Et de confier ces tâches à des personnes issues pour l'essentiel du ministère de la culture qui pouvait se prévaloir d'un certain nombre de réussites en ce domaine, notamment de la rénovation et de la réorganisation totales du musée du Louvre autour de la pyramide de Pei. Afin que l'opération n'apparaisse pas comme une captation pure et simple d'une collection appartenant au ministère de l'éducation nationale, on profita de l'existence d'un autre musée, qui lui dépendait déjà du ministère de la culture, le MNAAO (musée national des Arts d'Afrique et d'Océanie) qui, dans les années 1930, quant à lui, fut à l'origine un musée colonial. Il s'agit alors de fusionner les collections des deux établissements ; de cette façon, le ministère de la culture apporterait-il aussi une contribution patrimoniale au projet. En outre, celui-ci serait placé sous la double tutelle du ministère de l'éducation et de la recherche d'une part, de la culture de l'autre.

De ce projet institutionnel qui est devenu réalité — l'établissement auquel j'appartiens est en train de construire un bâtiment pour abriter sa collection et en exposer au public une partie appréciable — on soulignera la cohérence intellectuelle et politique. Il semble légitime d'effacer la dichotomie qu'avait créée les années trente entre une collection d'objets exotiques à visée "scientifique" (le musée de l'Homme) et l'autre à visée de "propagande", synonyme dans le contexte de l'époque d'une folklorisation des populations concernées (le MNAAO). De surcroît, fondre, dissoudre la collection du MNAAO dans une autre, plus large, permet en quelque sorte de laver des stigmates coloniaux de ses origines. On pourrait presque en dire de même pour celle du musée de l'Homme, l'ethnologie en tant que science de l'autre souffrant également d'une image dégradée. Mais nous y reviendrons un peu plus loin. Il y a donc une dimension rédemptrice dans ce projet. D'autant que le Président Jacques Chirac qui le patronne est une personnalité politique qui s'intéresse de façon indiscutable au destin des peuples autochtones à travers le monde. On se souviendra à cet égard qu'il est le premier chef d'État étranger — et le seul jusqu'à ce jour, si je ne me trompe pas — à avoir effectué une visite officielle au Nunavut, territoire inuit qui a récemment conquis une certaine autonomie au sein de la confédération canadienne. Jacques Chirac intervient régulièrement sur la scène internationale pour plaider en faveur d'une meilleure reconnaissance mutuelle des cultures et des civilisations.

Cela étant, comme on pouvait s'y attendre, ce nouveau projet muséal suscita des critiques parfois acerbes. La polémique se poursuit aujourd'hui, bien qu'elle ait perdu en intensité. Les critiques les plus virulentes viennent de la communauté des anthropologues. D'abord, on souligna l'incapacité à trouver une désignation pour la nouvelle institution. Reconnaissons qu'il y a là une bonne dose de mauvaise foi. En effet, c'est précisément à

l'instigation des anthropologues que fut écartée l'appellation "musée des arts premiers" à la connotation désobligeante. Dans la même veine, mais avec un angle d'attaque plus global, on s'est penché sur le volet muséographique du projet. On mit ainsi en cause le profil professionnel de certaines personnalités jugées trop influentes au sein du projet. Je pense en particulier à Jacques Kerchache, décédé en août 2001, "ami" du Président de la République qui se fit un nom dans le milieu d'abord comme marchand d'art dit premier. On rejeta pareillement le dispositif qu'il avait adopté au Pavillon des Sessions au Louvre afin d'exposer quelques cent cinquante "chef-œuvres incontestables" d'art africain, asiatique, océanien et américain. La critique pourrait se résumer en deux mots : esthétisation et marché ; l'esthétisation extrême des objets ethnographiques et l'adhésion aux règles, et donc aux valeurs, du marché de l'art². L'esthétisation revient à sortir les objets de leur contexte original. Quant à la question du marché de l'art, elle est omniprésente, agitée comme une sorte d'épouvantail rhétorique dans chaque discussion. A la fois parce que la nouvelle institution, qui jouit d'une enveloppe financière spéciale destinée à l'enrichissement de ses collections, se fournit sur le marché, mais également parce qu'elle engendre un mouvement d'intérêt autour des objets d'art dit premier qui pousse fort probablement à la hausse des prix³.

Notons toutefois que la communauté anthropologique se scinda en deux dans sa critique du projet⁴. D'un côté, il y a ceux qui restent au fond des nostalgiques de la muséographie ethnologique "classique". Ils se refusent à admettre qu'elle n'attire plus aucun visiteur de nos jours. D'un autre côté, un discours beaucoup plus subtil s'est fait jour, d'inspiration post-moderne. Sa formulation la plus aboutie se lit sous la plume commune de Jean Bazin et d'Alban Bensa⁵. Leur argument invoque Marcel Duchamp et sa pissotière renversée assortie du commentaire selon lequel tout objet devient une œuvre d'art à partir du moment où il est détourné de son usage initial. On en peut que souscrire à leur analyse : les objets exotiques qui sont conservés dans nos musées sont irrémédiablement séparés de leur usage d'origine. Des haches *servant* à abattre de grands arbres, des pagnes *servant* à habiller des femmes, des masques *servant* à danser dans les rituels sont devenus au mieux des objets *servant* à témoigner comment les Baruya de Nouvelle-Guinée coupent les arbres, comment les Malinké de Côte d'Ivoire se vêtissent et comment les Tlingit du sud de l'Alaska dansent. Dès lors, les deux auteurs revendiquent les implications radicales de la leçon de Duchamp sur le plan de la muséologie qu'ils combinerait avec les postulats plus généraux du postmodernisme anthropologique qui clame que les cultures sont une illusion, que tout est histoire, ou à défaut micro-histoire⁶ et qu'il est vain de prétendre assigner des objets à des cultures. Comme de surcroît il convient de rejeter l'idée réactionnaire qu'il y aurait une différence de nature entre les sociétés exotiques traditionnelles (celles que Lévi-Strauss appelait encore primitives au moment où il rédigeait *Tristes Tropiques*) et la nôtre, une présentation idéale, dans un musée qui prendrait la succession du musée d'ethnographie classique, devrait être un lieu où des objets provenant de n'importe quelle société et de n'importe quelle époque — y compris les nôtres — seraient juxtaposés de façon apparemment aléatoire, dialoguant les uns avec les autres et offrant du même coup une magistrale illustration

des ressorts de créativité dont l'esprit humain est susceptible de faire preuve. Le parcours, très libre, se déroulerait à travers des "œuvres" sous le signe d'une diversité débridée qui refuserait l'enfermement dans des catégories stylistiques ou des typologies ethniques préétablies. Un musée en forme de monade leibnizienne sur le thème de l'art. A première vue, le projet est très séduisant. Malheureusement, il est profondément malhonnête en ce sens que le choix des pièces ne pourrait pas être le fruit d'un pur hasard tel que le réclament Bazin et Bensa, ne serait-ce qu'à cause de la nature des collections possédées par l'institution, lesquelles sont pour le coup le produit d'une histoire, notamment en ce qui nous concerne d'une histoire coloniale, mais aussi scientifique ou institutionnelle. En bref, la collection d'un musée d'ethnographie, aussi riche soit-elle, ne peut pas être un miroir fidèle de la totalité des objets du monde. Cela étant, il est un aspect de la démarche de Bazin et Bensa qui nous semble particulièrement salutaire. Proposant cette muséographie de la dissolution des cultures et de la confrontation des objets, ils exacerbent, ils mettent à nu une des tendances lourdes de la muséographie contemporaine en matière d'ethnologie qui réside dans une singularisation de l'objet (requalifié entre temps d'"œuvre").

Comment en est-on arrivé là? Il nous semble nécessaire de dresser une brève généalogie du musée d'ethnographie afin de comprendre la situation actuelle. On admet en général que l'origine du musée d'ethnographie se situe dans le cabinet de curiosités où plus exactement au moment où, au XIXe siècle, celui-ci éclate avec la séparation des collections de spécimens naturalistes d'un côté, d'artefacts ethnographiques de l'autre. L'opération est effectivement fondatrice non seulement parce qu'elle donne naissance à deux institutions distinctes (bien qu'elles restent emboîtées l'une dans l'autre, les musées d'ethnographie sont encore aujourd'hui très souvent des branches de muséums d'histoire naturelle), mais également parce qu'elle impose l'adoption de méthodes de classification propres à chaque type de collection. Pour les spécimens naturels, une classification hiérarchisée — en règnes, ordres, genres, espèces, etc. — des entités s'imposa sans trop de difficultés dans la mesure où, au fond, elle ne fait que systématiser le sens commun occidental et, peut-être, les catégories universelles de la perception⁷. De plus, cette taxinomie hiérarchique n'entra pas en conflit avec le darwinisme qui, au contraire, apparut comme sa consécration. Pour les artefacts, les choses ne se présentèrent pas de façon aussi simple car, si le modèle hiérarchique s'offrait, la question demeurait de savoir s'il devait s'appliquer aux objets eux-mêmes ou à ceux qui les avaient produits. L'appliquer aux objets se révéla impossible car là encore devait-on les classer selon leur usage ou leur mode de fabrication (la houe en métal est plus "primitive" dans son usage que l'arc, objet très sophistiqué du point de vue de la maîtrise des forces physiques mobilisées, mais qui se fabrique cependant avec les matériaux les plus rudimentaires. En matière de représentation graphique ou plastique, très tôt, se dessine une même perplexité : l'abstrait précède-t-il le figuratif, comme une forme "infantile" de représentation, ou au contraire en constitue-t-il une forme d'aboutissement? Face à ces difficultés insurmontables, le facteur idéologique l'emporte sur l'analyse strictement scientifique. On classera les objets en fonction du degré de développement "mental" supposé de leurs producteurs. Certes la technique sert de

référence pour apprécier ce degré. On convient toutefois que cela ne vaut que dans les grandes lignes — telles la connaissance ou non de la poterie et de la métallurgie — d'autant que l'on est conscient du rôle que peut jouer la diffusion pour perturber les classements proposés. Finalement, les documents photographiques relatifs aux muséographies de la seconde moitié du XIXe siècle montrent surtout des panoplies et des faisceaux d'armes. Ces dispositifs renvoient aux trophées présents sur les arcs de triomphe romains comme les a repris l'âge classique en France : ils expriment la victoire, suggérant, contre toute évidence, que les conquêtes coloniales furent pétries d'héroïsme militaire. Il faut se rappeler que ces muséographies en trophées avaient pour corollaire ce qu'on appelle aujourd'hui le "zoo humain"⁸. Des groupes familiaux d'africains, d'amérindiens ou d'ailleurs étaient amenés au cœur des grandes villes occidentales. Installés dans des parcs et autres "jardins d'acclimatation" derrière des grilles, ils étaient donnés en spectacle au public. On n'est pas loin des captifs réduits en esclavage de l'Antiquité... ou de l'époque moderne⁹.

Le paradigme suivant de la muséographie ethnographique présente sans aucun doute un progrès, ne serait-ce que d'un point de vue moral. Il s'agit du diorama: chaque vitrine reconstitue une scène comme "prise sur le vif". Le procédé repose sur l'usage de mannequins, costumés, affublés d'outils, parfois devant une habitation, avec en arrière-fond un décor dépeignant le milieu naturel au sein duquel la famille sioux, pygmée ou batak est censée vivre et d'où elle doit tirer sa subsistance. Cette muséographie est contemporaine d'une nouvelle façon d'enquêter sur le terrain. L'anthropologie ne se contente plus des données recueillies de façon aléatoire par les explorateurs pressés ou les missionnaires un peu désœuvrés, mais par des ethnographes professionnels selon le principe, dont on prête à Malinowski l'invention, de l'observation participante. L'ethnologue a désormais une connaissance intime d'une société au sein de laquelle il a vécu. Le paradigme théorique fonctionnaliste renvoie aussi à chaque société comme une totalité dont toutes les institutions participent à son "fonctionnement" au jour le jour et sa reconduction à l'identique dans le temps, sauf accident de l'Histoire (tel par exemple l'arrivée des européens). Dans ce schéma intellectuel, les sociétés se jouxtent les unes aux autres à la surface du globe, comme autant d'unités discrètes. Et ce sont précisément ces totalités-ci que les vitrines du musée, installées les unes à côté des autres, donnent à voir à son visiteur. Il nous semble clair que ce principe de présentation, inventé par Boas au tout début du XXe siècle, incarne ce que l'on pourrait appeler l'âge classique du musée d'ethnographie. Il traverse pratiquement intact le siècle dernier. C'est le diorama avec son aspect poussiéreux, vieillot, décalé, en particulier par rapport à des moyens de présentation plus attractifs comme la photographie en couleurs, qui a, ces trente dernières années, provoqué l'hémorragie des visiteurs du musée d'ethnographie... et ce bien avant qu'il ne soit remis en cause par les anthropologues eux-mêmes, dans la foulée des travaux de James Clifford. Au demeurant cette réaction finalement très tardive de la communauté anthropologique est significative de son attachement affectif, sinon intellectuel, à la formule.

Cela étant, une fois amorcée, la critique du diorama se fit virulente. Reprenant les objections du postmodernisme, on se plut à dénoncer son caractère fictionnel. L'authenticité de

la scène n'est nullement garantie : les objets qui habillent les mannequins viennent rarement exactement du même endroit ou ne datent pas forcément de la même époque. Surtout la scène elle-même est entièrement a-historicisée. Enfin, dernier reproche et non des moindres, la présentation en vitrines successives de sociétés supposées distinctes trahit la réalité. On sait en effet que la continuité sociale existe, que les sociétés entretiennent des relations entre elles, qu'elles s'empruntent en permanence des traits culturels, des expressions linguistiques ou des attributs institutionnels.

De fait, la muséologie ethnologique de l'âge classique est devenue la cible privilégiée de la critique postmoderniste à l'encontre de la discipline. Cela se comprend d'autant plus facilement que cette muséologie accuse déjà un retard d'au moins un paradigme. Si elle correspond en effet *grosso modo* au fonctionnalisme malinowskien et au culturalisme boasien — les deux paradigmes, opposés sur le plan théorique, se rejoignent pourtant dans leur traduction muséographique, ainsi que nous venons de le voir —, le moment suivant de la discipline, à savoir le structuralisme, n'a donné lieu à aucun âge muséographique identifiable. Notons que cette critique postmoderniste a peut-être manqué l'essentiel, à savoir la réception du diorama par le public du musée. Il n'est pas sûr que la lecture évolutionniste des cultures exotiques qui était explicitement sollicitée dans la muséographie en trophées — en matière d'armement un casse-tête, aussi ouvragé soit-il, ne rivalisera jamais avec un bon vieux fusil — ne persista pas dans le diorama dont les figures figées n'en sont pas moins engagées dans une activité manuelle. L'accent est donc toujours mis sur la *capacité technique*, serait-ce désormais dans une perspective adaptative (d'où l'inévitable peinture du fond de vitrine qui assigne l'ensemble de la scène reconstituée à un milieu naturel donné). Mais au fond si la critique postmoderniste ne s'est guère attaché à ce défaut de la muséologie ethnographique classique, pourtant rédhibitoire à nos yeux, c'est que le musée n'est qu'un prétexte à son argument. Il s'agit pour elle de dénoncer l'ethnologie comme discipline dans sa totalité, comme discipline de l'usurpation par excellence (usurpation des objets qui garnissent les vitrines et les réserves des musées, usurpation de la parole de l'informateur, en bref, usurpation de la culture d'autrui). Une telle critique se tient à la lisière des débats internes à la discipline, renvoyant dos à dos les différents courants théoriques qui l'avaient jusqu'alors fertilisée. Focaliser ses attaques sur le musée s'explique uniquement par l'opportunisme des tenants du postmodernisme. Il est vrai que le musée, lieu d'une relative neutralisation théorique, déserté par ailleurs par ses visiteurs et abandonné à son sort par la majeure partie de la profession, constituait le maillon faible par excellence.

Nous l'avons dit, à cet égard, la situation française était devenue ces dernières années presque caricaturale. La conservation même des collections devenait un réel sujet de préoccupation (ne parlons même pas des deux autres missions du musée de l'Homme, à savoir recherche et enseignement). Qui s'en préoccupa vraiment ? Pas les anthropologues, il faut le reconnaître. Ce fut le milieu des amateurs d'art dit primitif, collectionneurs, propriétaires de galerie, conservateurs dépendant du ministère de la culture spécialisés dans l'art occidental du XXe siècle et conscients de l'immense dette de celui-ci envers les formes exotiques. On

pourrait discuter à l'infini des motivations plus ou moins nobles, plus ou moins intéressées, de chacun des acteurs de cette scène. Mais il ne fait aucun doute que ce sont eux qui alertèrent les autorités sur le scandale que constituait la décrépitude du musée de l'Homme. Jacques Kerchache n'était pas une figure isolée, mais bien le représentant de tout un milieu qu'il faut bien oser désigner, à savoir le marché de l'art.

Il pourrait sembler paradoxal que le musée soit sauvé par le marché de l'art, dans la mesure où le premier se définit d'abord comme la négation du second, du moins dans la tradition européenne où les institutions muséales appartiennent à l'Etat et où, en règle générale, les collections ont un caractère d'inaliénabilité. Les pièces entrant dans les collections d'un musée sont destinées à une « utilité publique »; elles se voient par ailleurs, en tant que valeurs marchandes, totalement soustraites du marché. Mais ce sauvetage du musée par les représentants du marché se comprend lorsqu'on sait que celui-ci, pas essence labile, mouvant, fluctuant, a impérativement besoin, pour s'épanouir, d'un point d'ancrage, d'une instance référentielle... Ou plus exactement d'un réceptacle, idéalement inépuisable de gages d'authenticité. C'est dans les collections du musée que se trouve l'équivalent ou le pendant de telle ou telle pièce susceptible d'être mise en vente. La connaissance produite par des générations d'historiens de l'art, qu'ils soient conservateurs ou professeurs d'université, sur les œuvres contenues dans les musées va servir de caution au marchand et à l'amateur lors de leur transaction concernant la pièce. C'est cette fonction de référence qu'assume depuis le milieu du XIXe siècle le musée des beaux-arts et dont se réclament toutes les grandes institutions muséales, à l'instar du Louvre ou encore du Prado¹⁰.

Or, telle n'a jamais été la fonction du musée de l'Homme, ni d'aucun musée d'ethnographie, du moins jusqu'à tout récemment. A mon sens, toutes les tensions actuelles entre anthropologues et conservateurs, contextualiseurs et esthétisants, se nouent précisément autour de cette mutation *nécessaire* des collections d'ethnographie. Une fois encore, pour mieux comprendre la situation actuelle, il convient peut-être de revenir un peu en arrière et de refaire notre brève histoire de l'institution muséale, mais cette fois à l'aune du critère d'authenticité. Dès lors, on ne remontera pas au cabinet de curiosité, mais encore plus loin dans le temps, jusqu'aux grandes églises abbatiales du Moyen-Age, en tant que lieux de conservation *et* d'exposition de reliques. Le seul intérêt d'un morceau de fémur ou d'un bout d'étoile défraîchie tient au fait d'avoir appartenu au saint à lequel l'établissement religieux qui l'abrite est dédié. De ce point de vue, l'usage catholique de la relique est de l'art conceptuel avant la lettre. Il n'y a rien à voir et pourtant tout à montrer pour autant qu'un discours *ad hoc* soit susceptible d'être tenu à son propos. Ce fragment d'ossement n'a de pertinence proto-muséale (on incite, pour le voir, les gens à se déplacer, voire à payer sous forme d'offrandes) qu'en vertu des récits justifiant de son authenticité.

Du coup, si l'on revient à notre tentative de généalogie de l'institution muséale, nous voyons comment le cabinet de curiosité s'inscrit dans le droit-fil de l'institution reliquaire créée par l'Eglise catholique à l'époque médiévale. L'ongle d'un saint local et la carapace de tortue marine fonctionnent exactement de la même façon, en une sorte de *double-bind* : ils attestent

de la véracité de la sainteté comme de la faune fabuleuse de contrées éloignées et longtemps ignorées, tandis que cette sainteté ou cette géographie exotique justifient la conservation de ces objets. C'est précisément dans cette solidarité profonde du signifié et du signifiant ou plus exactement du désigné et du désignant que se situe tout l'enjeu de l'authenticité de l'objet. On perçoit encore mieux la nécessité d'un discours — et d'un discours d'autorité de surcroît, car en la matière le moindre doute n'est de mise — puisqu'il faut valider le trajet entre le lieu (ou le temps) d'origine et le lieu de conservation actuelle. Les moines gardiens des reliques exécutent à merveille cette tâche, tout comme le fait la relation de voyage. La transition entre l'église qui expose des reliques et le musée des beaux-arts, qu'elle fasse le détour ou non par le cabinet de curiosités (dont on sait qu'il était le plus souvent confondu avec la collection personnelle de tableaux du grand personnage qui l'entretenait), se conçoit fort bien sous le signe de la continuité. Il suffira, au XVIIIe siècle, que se substitue le génie artistique à la sainteté. Du coup, l'œuvre devient d'un seul mouvement une preuve et une relique artistique. Le discours de légitimation reste indispensable, bien qu'il s'infléchisse quelque peu, il est vrai. S'il tient ainsi pour acquise la chronique de l'écart temporel qui sépare l'artiste vivant et le tableau conservé dans telle ou telle collection, préalable absolu à son élaboration, il se concentre plutôt sur le rapport entre l'artiste et l'œuvre elle-même au moment de sa création. En d'autres termes, il se fait commentaire. A cet égard, ce qui se passe depuis le XVIIIe siècle s'avère fort intéressant, puisque si l'on assiste à l'introduction, avec Diderot, d'un regard subjectif sur l'art, la corporation des conservateurs qui se met en place au milieu du XIXe siècle, ne va cesser de le récupérer, de l'étouffer, afin de reconstruire au plus vite dessus un discours d'autorité. Ce n'est probablement pas un hasard si cela ce fait, en France, sous l'impulsion d'un autre écrivain, Mérimée.

Il nous semble en revanche que la trajectoire qui va du cabinet de curiosités au musée d'ethnographie soit beaucoup moins linéaire, car ce dernier, dans sa première période, s'intéresse peu aux objets en tant que tels. En réalité, les objets le submergent. Le monde s'ouvre jusque dans ses moindres recoins à l'exploration et la présence européenne : les casse-têtes, les lances, les haches, les paniers, les parures ou les masques affluent. Ainsi que nous l'avons vu précédemment il importe surtout de mettre sur pied des procédures de classement et de rédiger des protocoles d'inventaire. Pour le musée d'ethnographie naissant, la question de l'authenticité des pièces qu'il engrange est reléguée au second plan¹¹. Dans sa cruauté sans fard, le "zoo humain", qui lui est contemporain, y supplée amplement. Dans la phase suivante du musée d'ethnographie, ce que nous avons appelé son âge classique, l'authenticité du diorama est garantie en quelque sorte par le passé ethnographique du muséographe. Il s'est rendu sur le terrain ; il a participé à la vie là-bas ; la reconstitution de la scène qu'il propose est par essence authentique. Idéalement — mais en réalité ce fut rarement le cas —, la scène est reconstituée avec les objets que l'ethnographe-muséographe a lui-même rapporté. Quoiqu'il en soit, la monographie, si possible publiée dans une série éditée par le musée, en apporte la garantie *scientifique*. On sait aujourd'hui que cette monographie ethnographique décrit rarement une réalité telle qu'elle est, mais telle qu'elle devrait être en fonction du paradigme,

fonctionnaliste ou culturaliste, adopté par son auteur. On l'a vu, la critique post-moderniste dénonça avec virulence cette authenticité totalement factice à ses yeux. L'écho qu'elle rencontra en la matière torpilla définitivement la formule classique du musée d'ethnographie et détourna nombre d'anthropologues de l'enjeu qu'il constitue.

Dans ces conditions, on comprend que le musée d'ethnographie nouvelle manière ait besoin de reconstruire des procédures d'authentification. Le fait qu'il se réfère désormais pour l'essentiel à la dimension artistique des cultures ou des civilisations qu'il traite — seule façon pour lui de rompre résolument avec l'évolutionnisme ouvert ou latent de ses prédécesseurs — renforce ce besoin. Par une sorte d'inversion, c'est l'objet qui a appartenu à tel artiste à la plus ou moins grande renommée, à telle personnalité du monde réputée pour son goût, sur lequel va se focaliser l'attention. La provenance, non pas originelle, non pas ethnique donc, mais purement mondaine, va devenir le socle sur lequel le nouveau discours de l'authenticité va se bâtir. Dans ce cadre-là, provenir d'un musée d'ethnographie n'est pas infamant (surtout si l'objet a été collecté par un ethnographe célèbre, par exemple Griaule chez les Dogon, ou Lévi-Strauss dans le Brésil central), mais le nec plus ultra réside quand même dans un pedigree artistique : avoir appartenu à Picasso ou à Breton, voilà l'idéal. L'authenticité tient aux personnalités elles-mêmes qui ont possédé l'objet. Picasso ne peut pas s'être trompé, ni Breton. A une raison scientifique, se substitue une raison subjective dont on a la charge d'historiciser. L'essentiel du travail du conservateur va consister à reconstituer l'itinéraire de l'objet. Certes, au dernier moment, lorsqu'il s'agira de l'exposer, il fournira aux visiteurs quelques éléments de contextualisation ethnographique. Ce faisant, il ne fera que renvoyer la balle aux collectionneurs et aux marchands. Ces derniers font, « tissent » à travers le temps, les ventes et les reventes, les carrières et les coteries, l'authenticité de l'objet. Le conservateur, grâce à la puissance légitimante de son institution, l'habille d'une sorte de virginité ethnographique retrouvée et ce en recyclant le discours de la muséographie classique, mais sans avoir l'air d'y toucher, bien sûr. Il y a un indice qui nous prouve cependant le caractère très superficiel de cette adhésion au discours de l'ethnographie classique, c'est le refus très net, chez lui, de tenter de reconstituer l'objet dans certaines circonstances, ce qui améliorerait considérablement la perception immédiate d'un public non-averti. Nous prendrons pour exemple une expérience récente que nous avons eu en préparant une exposition sur l'art de Kodiak. Nombre de masques de cette région du sud de l'Alaska possédaient à l'origine une auréole de plumes, lesquelles ont disparu depuis. Ces dispositifs périphériques rehaussaient considérablement l'impact visuel des masques¹². Nous disposons de toute la documentation nécessaire pour tenter de reconstituer ces auréoles. Pourtant, du moins en France, il nous a été dit que c'était impossible, inimaginable. Selon les conservateurs, la conservation de l'objet a une histoire et celle-ci — serait-elle synonyme de dégradation — prime. Au fond, le conservateur comme l'anthropologue post-moderniste, prennent en compte avant tout cette histoire. C'est elle qui confère son authenticité à l'objet. On les rejoindra volontiers, quitte à montrer que cette authenticité réside avant tout dans une mise au rebut.

Les objets exotiques contenus dans les musées ont trouvé leur chemin jusqu'à eux par deux voies : la première "directe" est celle qu'ont suivie les ethnographes ; la seconde "indirecte" a été suivie par les objets rapportés par des amateurs, voire plus récemment par des marchands spécialisés, et qui sont devenus des objets de collections. Ils sont entrés au musée tantôt grâce à une donation, tantôt par achat.

Dans l'immense majorité des cas, les objets rapportés par les ethnographes sont des objets qui ont été déclassés, qui ont été mis au rebut par la société qui les a fabriqués dans un but, pratique ou rituel, précis. C'est parce qu'il n'avait pas — ou exactement plus — d'usage que l'indigène accepte de s'en dessaisir en le donnant ou en le vendant. C'est parce que les masques ont été utilisés dans tel ou tel rituel et qu'ils ne doivent pas l'être de nouveau, qu'au lieu d'être laissés à se décomposer il sont concédés à l'ethnographe collecteur (quand bien même ce dernier n'estime pas que, pour les besoins supérieurs de la science, il peut se permettre de se servir tout seul). Il est vrai que, parfois, au cours du dialogue qui se noue entre l'ethnographe et son informateur, ce dernier peut être conduit à fabriquer (ou à faire fabriquer) des outils ou même des parures rituelles afin précisément de montrer au premier ces objets dont ils ont l'occasion de discuter ensemble. Le plus souvent, ces objets renvoient à des techniques ou à des manifestations du passé¹³. Ce sont bien elles qui ont été mises au rebut au bénéfice de nouvelles manières de faire, adoptées à la suite du contact. Ce type d'objets ne serait pas authentique aux yeux de l'amateur, donc du marché, donc des conservateurs ainsi que nous l'avons vu précédemment. Il faut qu'un masque ait "dansé" pour être apprécié. André Breton, poète, pape du surréalisme, grand amateur d'art primitif (dont il se faisait à ses heures le négociant), se moquait de cette exigence. Evoquant les objets présentés lors de l'exposition *Le Masque* présentée au musée Guimet en 1960, il écrit : « Que leur fût ici assurée, pour la première fois, une présentation digne d'eux, était enfin de nature à infirmer le critère (instillé par les marchands aux amateurs de troisième ordre) selon lequel, plus encore que la qualité d'exécution, ce serait l'ancienneté, la brume et les « patines » et la noblesse du matériau mis en œuvre qui décideraient de la beauté et de la valeur d'un objet d'art « primitif ». »¹⁴

Mais précisément cela nous amène à discuter de cette deuxième voie d'accès. Si dans la première, l'abandon concerne l'objet en tant que tel ou les pratiques auxquelles il servait, dans la seconde, il y a mise au rebut partielle de l'objet. En fait, l'objet ethnographique devenu œuvre d'art primitif a, en règle générale, subi d'importantes transformations : il s'agit en l'occurrence d'aller au plus vite à la rencontre du goût d'un public dit averti. De telles transformations procèdent toujours par retranchement : suppression d'éléments périphériques jugés comme parasitant pour le regard, dépigmentation sous prétexte que la couleur originelle est trop vive et "tue" la qualité de la sculpture ou encore qu'elle serait d'origine européenne et nuirait en conséquence au caractère autochtone de l'œuvre, etc.¹⁵..... On peut se demander du reste si l'exigence que l'objet ait "dansé" ne procède pas d'une sorte de leurre par rapport à cette opération menée à grande échelle de redéfinition formelle de l'œuvre par la mise au rebut d'un grand nombre de ses attributs. Car il est évident que si l'œuvre accrochée au mur tapissé d'une soie à la couleur suave d'un appartement bourgeois parisien a "dansé" naguère, il n'a

plus grand chose à voir avec ce qu'il fut au cœur d'un rituel océanien ou africain fait de cris et de chants, de gesticulations et de chorégraphies, de fureur et de sueur, de théâtre et de croyances, d'émotions et de convictions, d'hommes et de femmes jouant et recréant à la fois leurs origines et les conditions symboliques de leur existence quotidienne. Ce n'est que l'infime fragment fantomatique d'une réalité à la complexité inouïe.

Au fond, nous avons le sentiment que la seule authenticité de ces objets/œuvres présents dans nos musées, c'est la mise au rebut, qu'elle soit du fait des autochtones ou du nôtre. Bien sûr, cette perspective présente l'inconvénient de ne pas être très présentable... Car, on l'aura compris, la principale préoccupation du musée — raison pour laquelle, entre autres, il attache tant d'importance à l'authenticité — c'est d'être respectable. En tout état de cause, il nous semble que si les anthropologues désirent un tant soit peu reprendre la main dans ce nouveau musée "d'art et de civilisation" qui se dessine devant nos yeux et devant les leurs, ils ne doivent surtout pas le rejeter en bloc comme beaucoup l'ont fait à Paris dans la bataille musée de l'Homme/musée du quai Branly, mais plutôt exercer leur capacité analytique à comprendre l'institution elle-même et ses inéluctables mutations. Nous rejoignons sur ce point le diagnostic de J. Hainard et ses collègues formulé à l'occasion de l'exposition *Le Musée cannibale*¹⁶.

NOTAS

¹ JAMES CLIFFORD. *The Predicament of culture, twentieth-century Ethnography, literature and art*. Harvard University Press, 1988.

² cf RAYMONDE MOULIN. *L'artiste, l'institution et le marché*. Paris, Flammarion, 1997.

³ cf EMMANUEL DE ROUX. *Le Musée des arts premiers pousse-t-il le prix des œuvres à la hausse ?* *Le Monde*, 20 mars 2001.

⁴ **Sur la relation de l'anthropologie avec les musées.** cf MICHAEL M. AMES. *Cannibal Tours and glass boxes. The anthropology of museums*. UBC Press, Vancouver, 1992.

⁵ **A propos d'un musée flou.** JEAN BAZIN & ALBAN BENSA. *Le Monde*, 19 avril 2000.

⁶ ALBAN BENSA. *De la micro-histoire, vers une anthropologie critique*, pp 37-70, in *Jeux d'échelles, la micro-analyse à l'expérience*, sous la direction de JACQUES REVEL, EHESS, Paris, 1996.

⁷ SCOTT ATRAN. *Fondements de l'histoire naturelle : pour une anthropologie de la science*, Bruxelles. Editions Complexe, 1986.

⁸ **Zoos humains, de la vénus hottentote aux reality shows**, sous la direction de NICOLAS BANCEL, PASCAL BLANCHARD, GILLES BOETSCH, ERIC DEROO ET SANDRINE LEMAIRE. Paris, La Découverte, 2002.

⁹ la France abolit l'esclavage en 1848; elle avait cependant interdit plus tôt le commerce des esclaves, dès 1815. Cf *Le Code noir ou le calvaire de Canaan*, LOUIS SALA-MOLINS. Paris, P. U. F., 1987.

¹⁰ Voir les travaux de DOMINIQUE POULOT sur la notion de patrimoine, par exemple *Patrimoine et Musées : l'institution de la culture*. Paris, Hachette, 2001.

¹¹ Le musée de l'Homme possède beaucoup de « faux » ; cf PASCAL MONGNE dans son article **Les Urnes funéraires zapothèques : collectionnisme et contrefaçon**, Journal de la Société des Américanistes, Paris, Musée de l'Homme, 1987, tome 73, pp 7-50.

¹² **Kodiak, Alaska, les masques de la collection Alphonse Pinart**, sous la direction d'EMMANUEL DESVEAUX, Paris, musée du quai Branly / Adam Biro, 2002 (catalogue de l'exposition).

¹³ op. cit., p29.

¹⁴ André Breton. **Phénix du masque**. 1960, in *XXe siècle*, n°15, 1960. Breton insistera dans d'autres textes sur ce point, comme dans **L'Art magique**, ou dans des interviews.

¹⁵ Voir BRIGITTE DERLON. **De Mémoire et d'oubli : anthropologie des objets Malanggan de Nouvelle-Irlande**. éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 1997.

¹⁶ MARC-OLIVIER GONSETH, JACQUES HAINARD ET ROLAND KAEHR. **Le Musée cannibale**, Neuchâtel, MEN, 2002.

2.6.- El futuro del pasado

Carmelo Lisón Tolosana. De la Real Academia de Ciencias Morales y Políticas en Madrid.

Quizás parezca extraño o pretencioso el título que encabeza estas palabras pero en realidad tiene una elemental y razonable pretensión: reflexionar en voz alta sobre la práctica antropológica en alguna de sus dimensiones en los últimos 30 años y proyectarlas al futuro.

Estoy convencido que si examinamos y ponderamos el presente como horizonte del pasado y del futuro podemos no sólo extraer, sino vernos inundados por océanos de estimulación.

En este momento de mi andadura antropológica quiero responder a la amable invitación de los profesores Buxó y González Alcantud desgranando unas breves apreciaciones personales que me hago a mí mismo, sobre algunos temas y sus cuestionamientos, que creo pertinentes en este estadio de la disciplina.

No pretenden arrogarse en modo alguno carácter prescriptivo, sino talante descriptivo e interrogante. Se trata de expresar ecuaciones personales e intuiciones morales que provienen de la práctica del quehacer antropológico y para el que no es fácil encontrar ni 'le mot juste', ni fácil respuesta, simplemente porque no la hay. Pero sí mejores o peores razones para abordar nuestros problemas porque si las hay.

Primero

Sé que no puedo acordonar el mar, ni poner cerraduras al campo. He repetido que toda definición limita y prohíbe, y que no me afilio a ningún ismo exclusivo, regla o estilo único. Pero, por otra parte, considero necesario partir de un núcleo específico metodológico que vaya más allá de ideologías y que trate de responder a preguntas perennes, a cuestiones permanentes y circunstanciales de nuestro predicamento humano. Y a estas preguntas respondemos específica y determinantemente, aunque no únicamente, desde la antropología.

¿Qué es antropología, me refiero a la nuestra? ¿Qué es una cuestión antropológica y por tanto reclama análisis antropológico? Sigo viendo como centro de gravedad del concepto algo que aprendí en Oxford hace muchos años: la relación entre cultura y sociedad en el sentido que mi cometido es investigar la cultura, pero en la sociedad, y analizar la sociedad, pero en la cultura.

En cuanto al primer énfasis fueron pioneros F. Boas, R. Benedict, M. Herskovits, R. Linton, C. Kluckhohn, C. Lévi-Strauss entre otros y en cuanto a la segunda acentuación destacan A. R. Radcliffe-Brown, B. Malinowski, E. E. Evans-Pritchard, M. Douglas, E. Leach, M. Gluckman, M. Fortes, G. Lienhardt, etc.

Obviamente se trata de una diferencia de grado o acento, de énfasis y peralte en vaivén, o mejor dicho, de un objeto formal en simbiosis o relación reversible, pero en ese algoritmo cultural veo mi gestión. Sé que la cultura es inseparable del contexto social, pero pienso también que en ese esquema de conceptos el intensificador es el cultural porque las

soluciones de problemas culturales dependen no sólo de escrutinio interno al sistema social sino, en último tramo, de análisis cultural.

Más concretamente, la antropología es una ciencia del espíritu y por tanto no es ciencia positiva como la astronomía o la ingeniería genética, la física o la química, ciencias de laboratorio o de experimentación cuantitativa. En cuanto ciencia del espíritu va más allá de la sabiduría reflexiva, con la formulación hermenéutica, con la pluralidad de posibilidades y pléthora de perspectivas, con el diálogo y la experiencia cualitativa. El antropólogo contempla el fluir de la vida en relación y oposición, en solidaridad y antagonismo, se interesa por lo culturalmente ajeno, se pone en lugar del *Otro* para captar la intención y el valor, el ideal moral y la profundidad de pensamiento cualitativo.

Tenemos precedentes: los humanistas de los siglos XV y XVI Pico della Mirándola, Marsilio Ficino, Erasmo, Miguel Ángel, Vives, More, etc. hacen emerger lo humano en su pluralidad de manifestaciones, en su belleza y dignidad, un tanto dormida desde la 'paideia' griega y la 'virtus' romana. En cierto modo y medida crean el 'homo humanus', el punto de vista humano de lo humano en su experiencia de la vida ordinaria en común, en relación, derecho y deber, en libertad, creatividad e imaginación, en ética y moral. El modo humanístico da prioridad a lo humano múltiple pero concreto, a la inseparabilidad de lo dionisíaco y de lo racional, a sus logros y fracasos; el 'studium humanitatis' privilegia la razón y la libertad, la autorrealización humana, la floración del pensamiento imaginativo y del arte.

Esta 'coupure' epistemológica renacentista viene escenificada por Francisco Sánchez (RIP 1623) contemporáneo de Descartes (1596-1650). Ambos piensan que el método escolástico ha agotado sus posibilidades, los dos parten de la duda metódica (1) y se apoyan en la introspectiva de la razón, pero mientras que Descartes postula que el conocimiento es perfecto y discursivo, Sánchez nos dice que nunca en lo humano se alcanza, sino que por el contrario, todo es conjetura, opinión y duda, y que la concordancia de doctores es el juicio de certidumbre más seguro. Algo que, nótese, defienden los postmodernistas hoy.

Frente a la conocida dualidad cartesiana objeto y sujeto, cuerpo y alma, nuestro filósofo justifica la unidad antropológica humana de cuerpo y alma, y propugna la necesidad de investigar al hombre en su conjunto y en concreto, en sus razas, lenguas, costumbres y creencias, caso por caso. Este estudio nos aportará –dice- un conocimiento de lo humano hipotético e inseguro porque esto es todo lo que permite “la humana fragilidad”.

Juan de Santo Tomás –o Poinot- (1589-1644) es también contemporáneo de Descartes, enseña en la Universidad de Alcalá y publica un 'Tractatus de signis' (1631-1635) en el que explicita una briosa formulación novedosa del discurso científico contrastando su paradigma epistemológico sígnico con el paradigma epistemológico racional cartesiano o, más concisamente, opone 'the way of signs' al 'the way of ideas'. Todas las cosas son o pueden ser signos, dice Fr. Juan. No solo las palabras o los textos: los gestos, los colores, los olores, sonidos, espacios y vestidos, las partes del cuerpo, las imágenes, banderas, alimentos, plantas, etc. pueden ser vehículos de significado, pueden actuar como símbolos. Pero esto no es todo ni lo más importante: el signo –continúa diciendo- estructura la comprensión de la

experiencia y de la conceptualización. El universo todo es ontológicamente un bosque de signos, esto es, de significados, intenciones y sentidos más que de objetos y cosas. Las cosas valen porque significan, decimos hoy.

El dominico trasciende como Sánchez la divisoria cartesiana entre lo real, objetivo y material por un lado, y las ideas y creaciones del espíritu por otro. Para él todo y siempre son relaciones formales sgnicas o pueden serlo.

Giambattista Vico (1668-1744) nos ofrece también en su obra una panorámica anticartesiana, esto es, antidualista y antideductiva en el estudio del hombre. Argumenta que la ciencia humana es inseparable de la historia, de la imaginación poética y de la inducción. En su nomenclatura (2) alcanzamos el 'certum', o sea la certeza humana en la experiencia de lo particular, en la experiencia personal, experiencia de algo de que somos testigos y hemos vivido. Entendemos –dice-lo que hacemos o causamos, participando en la vida de la comunidad, formulando hipótesis, sopesando, comprobando y dudando. Rechaza de plano el 'cogito' cartesiano porque elimina lo verosímil y al eliminarlo empobrece radicalmente lo humano, el mundo real y el universo mental de lo humano hecho con pasión, emoción, tanteos y perplejidad en empatía, dialogando y viviendo en grupo. Lo verosímil es inherente a la lógica cualitativa y a las figuras retóricas, es inseparable de las creencias, ideas, símbolos, ritos y mitos y a esta lógica la denomina lógica poética, y valora a esta lógica poética como un modo de conocimiento.

Las cosas –continúa con talante antropológico- nos prescriben como verlas, hay que captar y respetar 'il sapor proprio delle cose', porque las cosas, gestos y comportamientos tiran, nos movilizan y coercen: 'il sapor proprio' de la etnografía diríamos hoy. Hay que escuchar lo que nos dicen y significan, porque los hechos, fenómenos y acciones van con pensamientos, deseos, odios, sentimientos, frustraciones y con creaciones, mitos y fantasías, con lo que él llama y define como 'impossibile credibile' y con significados, emociones y pasiones. Hay que penetrar –'penetrare' es su expresión- en los universos mentales y emotivos ajenos, ir de lo humano a lo humano si queremos entenderlos.

Desarrollaron posteriormente esta línea inicial epistemológica paralela a Descartes, Newton y Galileo, Herder con su 'Volkseele', Schleiermacher con su hermeneútica, Dilthey con su 'Verstehen' que describió antes que Weber, Husserl con su 'Lebenswelt' y Heidegger con su 'Zeitgeist'. Y entre nosotros R. Sanmartín ha destacado la aproximación de Ortega a la antropología (3).

Pero no solo fenomenología alemana ha realizado los encuentros con la inmediata realidad como un modo penetrante de comprensión por familiaridad. Hacia 1884 se entusiasmó Toulouse-Lautrec (1864-1901) con la idea de pintar la vida como cabaret. Para poder hacerlo en condiciones decidió establecer su casa en Montmartre y seguir de cerca la vida nocturna del barrio con sus estímulos y escenas, sus luces y sombras, en su degradación y ambigüedad, con su melancolía, arte y belleza. Su sensibilidad artística le apremiaba a involucrarse con simpatía e implicarse empáticamente. En su determinación de captar estado anímicos y pintar atmósferas llegó a instalarse temporalmente en una casa de flaca reputación para así observar

en directo la naturalidad y trivialidad de la vida ordinaria de las inquilinas. Dijo “he levantado mi tienda en un prostíbulo”. Hizo esto por la sencilla razón de que el lugar le ofrecía más sugerentes posibilidades para traducir el ‘input’ visual en arte y más constantes oportunidades para vehicular la verdad. En sus propias palabras para “penetrar en el corazón de las cosas y crear mejor”, “así veo las cosas y así las pinto”. Alerta a lo específico y esencial de sus modelos (La Goule, Aristide Bruant, Jane Avril, Y. Gilbert) transformó sus cuerpos, vestidos y movimientos en refinado arte. Con ellas y en el ‘Moulin Rouge’, ‘Folies Bergère’, ‘Moulin de la Galette’ y en el salón de la ‘rue des Molins’ “me siento en casa” escribió, expresión lautreaeca que merece un escrutinio antropológico para una mayor penetración en la interioridad de sus lienzos (4). Estamos en buena, variada e internacional compañía.

Segundo

Al estudiar lo humano la antropología sirve a la vida, a toda, a cualquier cultura o grupo humano, ‘in se ipso’, y lo hace de una manera altruista, poniéndose en lugar del *Otro*, interesándose y aún entusiasmándose con vidas concretas y modos ajenos, con valores y formas diferentes, con la vida ‘in genere’, en sí y por sí, cualquiera que sea su ‘telos’ y contenido.

Ésta que es mi metaantropología, no permite otros fines o valores, no tolera las tergiversaciones de la creencia o del ismo ni sufre la tiranía de la ideología. Solo autoriza la actividad empírica ‘in situ’ y el pensamiento conceptual crítico. Este consiste en inferir rigurosamente lo que permite el fiable dato etnográfico –o histórico- sometido al estándar duro de evidencia independiente. La etnografía primaria directa, la etnografía de las sensaciones inmediatas y la apariencia de las cosas dependen, ciertamente, de nuestra mente pero no son simplemente mentales porque existen, como sabemos, en relación a nuestra posible experiencia con ellas.

La reflexión crítica requiere consistente lógica interna, reclama una línea de razonamiento y una estructura de argumento que hagan posible la probabilidad. El tender ‘a’, en la investigación, el querer ‘b’ o promover ‘z’ favorecen la disminución del poder crítico metaantropológico.

Pero por otra parte, y como antropólogos debemos tener conciencia de nuestra situación concreta y decidir que queremos ahora investigar y cómo hacerlo, las opciones que se nos presentan son muchas y los temperamentos personales diferentes. La variedad temática y de enfoques enriquece nuestra disciplina pero mi metaantropología me insta primero a privilegiar la formulación y análisis de los problemas culturales en su contexto social, a hacerme preguntas que no las resuelve la ciencia, ni el sentido común, ni la sociología y a plantearme problemas donde la ciencia termina. Preguntas y problemas que solo pueden ser replicados –y esto solo tentativamente- en términos socio-culturales porque la ciencia simplemente no sabe, no responde. Dicho de otra manera, creo que tenemos que combatir nuestras propias batallas antes que las ajenas.

Segundo, esta actividad exige utilizar los mejores instrumentos o utillaje lógico teniendo 'in mente' que mientras la ideología determina la percepción, la sensación campera y la percepción etnográfica requieren el enfoque teórico pertinente. Lo he mostrado en acción en dos monografías marcadamente diferentes, en "Belmonte de los Caballeros" y en "La santa compañía". Las refracciones culturales tienen vida propia y dinámica peculiar interna que exigen para su adecuada consideración puntos de vista ventajosos.

Tercero, mi metaantropología me enseña a buscar y explicar lo humano no por leyes abstractas generales subsumidas en otras más universales, porque la deducción está muy lejos de la observación y de la experiencia y porque las causas explican pero no describen.

Las cosas humanas se expresan en acción y se revisten de deseos, pasiones intenciones y finalidad y van, por tanto, con las razones que presentamos. Argumentamos con razones que aceptamos o rechazamos, alabamos o condenamos. Esas razones vehiculan un sentido moral que enjuicamos, sentido moral que nos obliga a tratar al *Otro* como sujeto, como responsable e irremplazable, como un fin en si mismo cuando hacemos trabajo de campo.

Cuarto, esta metaantropología me apremia a dismantelar el dualismo cartesiano y a construir una fenomenología y una hermeneútica de lo experienciado y de lo experienciable, a dejarme seducir por la presentidad de las cosas y presentación de las personas.

Esto es algo esencial y necesario, ineludible en mi metaantropología que me empuja y arroja al mundo de los hechos, al trabajo de campo, a leer la vida en su fluir cotidiano que a borbotones se agita a nuestra vera. Qué hacen y cómo lo hacen, cómo y de que viven, cómo se jerarquizan y subordinan, son preguntas que siempre guían el inicio de mi hacer campero, porque el conocimiento de las relaciones objetivas es necesario incluso para penetrar en el contenido de nuestra mente.

No tengo dudas de que el trabajo de campo es la razón de ser de nuestra profesión. Es además, nuestro 'locus' epistemológico y nuestra fuente de autoridad, la razón que nos justifica a la vez que nos responsabiliza en la esfera académica y nos redime ante la sociedad. No bastan, en puridad, ni la etnografía a distancia ni la experiencia de segundo o tercer grado. La falta de datos sensorio-participativos no favorece la inferencia imaginativa, antes espolea la caprichosa fantasía.

La intensa experiencia 'in situ' fomenta la capacidad para absorber el detalle significativo y alcanzar decisiones, porque lo universal deriva su fuerza de lo particular y no dudo que tenemos que transformar lo empíricamente real en trascendentalmente ideal. Tenemos mayor garantía de lograrlo en objetividad y verdad si nos convertimos en etnógrafos para recibir el impacto de presentidad de cosas, hechos, sucesos, comportamientos de instituciones y personas, y experimentar la potencia e inmediatez de sensaciones, reacciones y sentimientos que en nosotros provocan. La experiencia que proviene del trabajo de campo es el mejor modo de conocimiento.

No es perfecto nuestro método, ni mucho menos, nada humano lo es, pero los otros o su ausencia son peores. El argumento más plausible y que mejor lo muestra es el que los lógicos llaman inferencia 'to the best explanation'. Toma esta forma: la etnografía es el material

justificante fundamental de la inducción antropológica. ¿Quién aporta más y genera mejor etnografía que el concienzudo investigador 'in situ'? Éste se halla en situación primer lugar, de discriminar los datos reales de los espurios, los importantes de los secundarios y los significativos de los que no lo son. En segundo término, de analizarlos en primera instancia y confirmarlos o rechazarlos con otros datos. Y por último en sopesar si permitirán inferencia y comparación posterior.

Cuanta más y mejor información primaria etnográfica poseamos –unidades de información, pormenores sobre actitudes proposionales y riqueza de 'qualia'- en mejor situación estaremos para resolver nuestros propios problemas.

Nuestra investigación campera establece una relación conectiva con el *Otro*, un involucrarse en contigüidad espacial y permanencia temporal irremplazable. Esta relación en intensidad dialógica conlleva una experiencia interpretativa compartida y convergente o al menos, una deliberación participativa y cooperadora que no solo nos humana y hermana sino que objetiva en cierto grado nuestra explicación al margen del cálculo econométrico. Entendemos lo humano –la alegría y el odio, la emoción y la pasión, la humillación, la pobreza y el sufrimiento, la esperanza, la tiranía, el amor y el fracaso- porque lo somos. En realidad al encontrarnos con el *Otro* también nos encontramos con nosotros mismos. Nuestras evaluaciones son, en última instancia, antropocéntricas.

Se que el 'hineinführung' no basta, pero sin él no tenemos carné de identidad. Mas aún, esta experiencia 'true to life' es la verdad antropológica. Sospecho que la objetividad positiva, aunque se alcanzara, probablemente no coadyuvaría a comprender mejor el caso o la problemática a que me refiero. Esta verdad es el resultado de nuestra inmersión campera, de nuestra experiencia compartida, pero que no coincide enteramente con el 'emic' local, ni con el 'etic' científico, dimensión ésta de la interpretación, tan necesaria como la anterior pero cuya consideración omito por compartirla con otras disciplinas sociales.

Solo el trabajo de campo puede aportar esta dimensión de la verdad. Creo que si los postmodernistas que minusvaloran esta sin par experiencia la hubieran gozado y sufrido pensarían de otra manera. Sus dichos abundan en razón, ignorancia y simpleza.

Pero tampoco soy triunfalista o unilateral: la dedicación entusiasta, con imaginación y sentimiento, con espontáneo abandono 'emic' a lo 'Colerigde' y participación continuada no bastan. Hay que revestir esta generosa entrega con un riguroso esfuerzo crítico mental que sospecha, duda, compara y desmitifica. La difícil síntesis de la evanescente impresión campera y su duradera interpretación es nuestra problemática ecuación, nuestra tensión etnográfica, nuestra aporía antropológica.

La relación interpersonal que preside nuestra investigación prescribe considerar al *Otro* como persona razonable y responsable, con derechos y obligaciones, intereses, intenciones, fines y sopesarlos en toda su intensidad tradicional y espesor institucional, y entablar con ellos un diálogo moral, en otras palabras, una comunicación respetuosa. Éste aconseja un respeto inicial por sus prácticas, modos, formas, y por su cosmovisión actual y futura, a la vez que una hipersensibilidad extrema para captar qué son y que quieren ser. Igualmente requiere una

imparcialidad en la representación de los lugares de emoción y fuentes de moralidad, de la solidaridad comunitaria no menos que de sus divisiones y conflictos interno-externos. Problemas estos hoy, de suma importancia, envergadura y profundidad humana que demandan seria y profunda atención y por tanto, muy prolongada estancia 'in situ'. Éste apunte me lleva de la mano a una última y breve apreciación.

Tercero

Nuestra específica experiencia humana de lo humano no es sustituible en antropología. Esa intersubjetividad respeta, no impone, no hace decir lo que los hechos y las personas se niegan a decir. Veo esta reflexión experiencial y pragmática como la crítica de ideologías; inicio la exploración y verificación de la especificidad en la diversidad cultural con distinciones básicas y categorías primarias lógicamente anteriores a cualquier ismo o ideología. Esas categorías primarias de pensamiento organizan las estructuras causales del medio en que trabajamos y sistematizan nuestra experiencia, y esas categorías explican a la vez cómo los elementos etnográficos conforman un todo mereológico en nuestro pensamiento.

Partir de una ideología para derivar categorías no va con la antropología porque la razón cultural, en su versión de disciplina del soberano espíritu creador es antidogmática y antiideológica. Lo cultural en cuanto estructura cualificadora no sólo es mi forma predicativa preferente sino la condición que satisface nuestra disciplina. Por el contrario, la ideología más que un argumento es la subestructura que rige el pensamiento paralizándolo el esfuerzo dubitativo e inquisitivo necesario para alcanzar la razón y la verdad de algo. No sigue ni persigue la evidencia diferente y contraria, simplemente impone una interpretación. Es una 'donna' muy 'mobile', caprichosa y tornadiza.

La sumisión que la ideología impone seca la imaginación creativa y conduce a la irracionalidad antropológica. Estructuralismo, marxismo simbolismo, funcionalismo, feminismo, etc. valen como paradigmas segundos, cada uno en su caso concreto y pertinente a lo Vico, y en dimensiones parciales y siempre que tengamos en cuenta que son formas de interpretación sintomática.

Pero ni el ismo y menos la ideología sustituyen a la inicial experiencia humana y categorías primarias. No vamos al campo sin modelos ni esquemas en nuestra aljaba, no tendría sentido –siempre aportamos el retículo desde el que miramos- pero no aplastamos con ellos la realidad. La robusta etnografía que hemos cosechado sale siempre por sus fueros. No necesito insistir en que mi paradigma cultural es mi mansión conceptual y que voy al campo con un conjunto de ismos, pero creo que no todos son siempre válidos. Disponemos de mecanismos de corrección para experimentar y seleccionar el modo, o mejor dicho, los modos –en plural- apropiados a cada caso y problema.

La regimentación teórico-ideológica no conduce al mejor acercamiento a la realidad porque sus mallas dejan escapar lo mejor, lo más significativo y humano. Las autoridades del Zar persiguieron a los shamanes, los misioneros trataron de convertirlos y los historiadores marxistas descubrieron en ellos una clase manipuladora y destructora de un pasado pre-

religioso en el que todos eran iguales. La ideología beligerante descalificaba –la afiliación sustituye a la demostración- y no veo fácil ocupar el puesto del político, del misionero o del médico, pero una excelente monografía antropológica les esclarece problemas.

El que parte de una ideología ve otra realidad, mientras que el ismo que funciona en el caso y contexto particular guía pero no determina. No creo en ideologías perennes e intemporales, entiendo que he demostrado mi rechazo por disecados esquemas clasificatorios y mi apetito por paradigmas siempre a renovar. Tengo por modelos a Goya y Picasso siempre dispuestos a innovar en temas, estilo y enfoque, y según el material empleado. La ideología es un monólogo con función de exclusión, el dogmatismo paraliza.

Hay una deontología interna profesional, algo así como un código antropológico moral y una ética académica social. El arranque de un milenio es un buen momento para la evaluación sistemática de nosotros mismos en cuanto grupo y en relación a nuestra actividad. La autoevaluación facilita la autocomprensión y la apreciación de la ética situacional. ¿Qué proyectos y que compromisos tenemos con nuestra cambiante sociedad? No dudo que nuestro primer mandamiento es hacer la mejor antropología posible, lo que sólo podemos hacer si partimos de las estructuras básicas de pensamiento antropológico etnografiadas, y esto es así porque nuestra reflexión teórica postula un ‘continuum’ inseparable de la práctica etnográfica. Nuestros más específicos y urgentes problemas –por ejemplo, solidaridad, identidad, violencia, etnicidad, multiculturalismo, comunidad, reciprocidad, agresión, valor y creencia- requieren sin duda para su comprensión, ejercicio mental abstracto, pero en relación transitiva etnográfica. Esto es conocer ‘que’ y conocer ‘cómo’. El antropólogo no impone, expone y va siempre en busca de la verdad.

Pero lo que ahora quiero indicar es algo que nos atañe a todos como grupo o asociación profesional universitaria, como comunidad moral. Queramos o no y a pesar de discrepancias especulativas internas formamos un grupo de especialistas en ciencia social con lazos, intereses, derechos y deberes comunes. Cuanto más solidarios y mejor antropología practiquemos más peso y proyección tendremos en la sociedad.

Si miramos intropáticamente a nuestro pasado podemos justipreciar qué hemos aportado hasta ahora como grupo y con esa base objetiva conformar un plan y configurar una conciencia de lo que hemos sido, de lo que somos y de lo que podemos ser y ofrecer. La antropología más objetiva y rigurosa no tiene que estar divorciada de una fibra de obligación social moral.

Quiero subrayar que es una característica de toda comunidad académica la crítica interna, y que como grupo necesitamos una permanente reflexión cuestionable para poner al descubierto prejuicios, errores e ideologías de los que no nos damos cuenta, pero sin rudeza y visceralidad destempladas, ‘sine intentione obliqua’.

Tenemos una docena de revistas especializadas, montamos numerosas reuniones anuales –seminarios, coloquios, jornadas, ‘symposia’, conferencias y encuentros- cauces estos apropiados y foros pertinentes para la crítica más rigurosa y para vocear nuestro desacuerdo saliendo personalmente a la palestra adecuada, en la que podamos todos ‘in utramque partem

disputare', lo que no es sólo nuestro derecho, sino también nuestro deber. De esta forma demostraremos que nuestra disciplina vibra, que tiene recursos y brío. Que ha aprendido del pasado. 'Intellectus agens' pero en su pertinente plataforma.

Sé que todo esto es inmensamente más complejo pero basta como ensayo personal que en realidad a mí más que a nadie interesa, porque ha servido para dar cuerpo a mis ideas y expresarlas que es el mejor modo para adquirir una mínima claridad.

NOTAS

1. F. SÁNCHEZ escribió '**Quod nihil scitur**' en 1576. He consultado la publicación que hizo de la obra MENÉNDEZ PELAYO en Biblioteca del Renacimiento s/a. DESCARTES publicó '**El discurso del Método**' en 1649. Sánchez se adelantó.
2. Donde más incide sobre el tema es en '**De antiquísima italarum sapientia**' y en '**Risposte**', obras que en varias ediciones están publicadas juntas.
3. En '**Valores culturales**'. Comares. Granada, 1999. Páginas 57-89.
4. M. ARNOLD. **Toulouse-Lautrec**. Taschen, 2000.

3.- VI Congreso de la Sociedad Española de Antropología Aplicada

3.1.- Antropología de la salud, riesgo y medio ambiente.

Ponencias

3.1.1.- Una mirada al deporte desde la sociedad moderna avanzada

Ángel Acuña Delgado. De la Universidad de Granada.

El deporte en general constituye una manifestación social y cultural compleja cuya naturaleza se ha dibujado cambiante y evolutiva a lo largo de los tiempos. Como construcción cultural surgido en el ámbito urbano-industrial, ya sea entendido como sistema cerrado marcado por la competición, o como sistema abierto en su dimensión lúdico-recreativa (Puig, N. y Heinemann, K. 1991), el deporte se ha convertido paradójicamente en nuestro tiempo en un claro exponente de la dinámica globalizadora que propone e impone un modelo de sociedad marcado por el consumo y por la uniformidad de los procesos de producción, así como en un medio de individualización personal. Dentro del "proceso de la civilización" (Elias, N., 1987, 1992) desempeña un importante papel por hacer posible la realización de la obra personal, lograda a través de lo más íntimo del ser humano: su propio cuerpo.

Los sentidos son diversos y por tanto también las aplicaciones o utilidades que encierra; su contenido dialéctico permite ver en él, al lado de una dimensión humanística, en la que se presenta como vehículo de identidad colectiva, favorecedor de la comunicación, el diálogo social, y el desarrollo personal (Cagigal, J.M. 1981); una dimensión mercantil y politizada, marcada por la ley del beneficio económico y los intereses sectoriales de quienes se mantienen en las estructuras de poder (Brhom, J.M. 1982).

El deporte en definitiva se ha convertido no sólo en un reflejo de la dinámica social, sino también en un importante eslabón que articula dicha dinámica. En él se retratan los valores, las creencias, los deseos y las expectativas de la sociedad, pero también se emplea para satisfacerlas y generar al mismo tiempo otras nuevas.

El cambio social, al igual que el cambio en el deporte, es universal y permanente. El valor agonista del deporte moderno de competición, basado en el rendimiento físico a medio o largo plazo, mediante el entrenamiento intenso y sistemático que predominaba en sus inicios, se complementa hoy día con otros sentidos, cada vez más extendidos, que buscan el divertimento y el disfrute en el presente, así como la salud o la buena apariencia.

Actualmente, el deporte moderno, como parte del proceso de globalización de la sociedad, ya sea observado desde una óptica macrodimensional, en lo que respecta a su desarrollo dentro de las estructuras nacionales e internacionales, o microdimensional, en cuanto al funcionamiento del equipo deportivo, y al comportamiento de los practicantes individuales, está cargado de aspectos técnicos, económicos, sociales, políticos, psicológicos,

humanísticos e ideológicos, derivados del contexto cultural en donde se desarrolla; aunque adquiere a su vez unos tintes muy semejantes, salvando las fronteras espaciales.

El deporte, en nuestros días, no ha llegado a ser aún una necesidad vital para el ser humano, se puede vivir satisfactoriamente sin practicar deporte, pero es preciso reconocer su importante contribución como estrategia para mantener la salud física y el buen humor, compensando de este modo las nocivas consecuencias que se derivan del sedentarismo y la desnaturalización de la vida social. Así como también es de reconocer su capacidad para generar empleo directo o indirecto, habida cuenta del gran número de familias que viven del mismo y de todo lo que lo envuelve.

Sin embargo, siendo este tipo de prácticas propias de una sociedad, o, mejor aún, de ciertos sectores de esa sociedad, amplios por cierto, que tienen cubiertas determinadas necesidades vitales, y ocupan de ese modo parte de su tiempo libre _descartando de esta pauta a los deportistas profesionales_, el deporte ofrece la oportunidad para que los valores de los estratos medios y altos de estas sociedades, sustantivados en sus prácticas, sean socializados por las personas de los estratos inferiores y se integren a ellos (a los valores, no al estrato).

Yendo un poco más lejos, si hacemos un balance cuantitativo de las prácticas lúdico-motrices de un determinado grupo humano, desde una perspectiva diacrónica, en las últimas décadas, posiblemente se podría comprobar, como pensamos, que los juegos o deportes populares retroceden ante el avance de los deportes modernos más o menos convencionales; la tradición, que normalmente expresa la identidad diferencial va perdiendo relevancia ante la modernidad que la difumina y uniforma, creando una actitud más cosmopolita. Esta situación es normal, dado que los valores cambian con los tiempos, no quedando nada inmutable para siempre.

No obstante, si bien los juegos tradicionales en Andalucía casi se han perdido por completo, circunstancia distinta ha acontecido en Euskadi, en donde se mantiene lo antiguo coexistiendo con lo nuevo, lo cual nos debe hacer reflexionar sobre la defensa de lo propio y la identidad nacionalista o étnica que poseen unos y otros pueblos en relación a sus prácticas lúdico-motrices.

Saliendo de nuestras fronteras y situándonos en el caso de muchos grupos indígenas, los cuales suelen ser considerados como paradigma de lo que es "tradición", está ocurriendo en ellos algo parecido a lo que hace algunos años ocurrió en las zonas rurales españolas. En la Amazonía, el fútbol, el baloncesto, el voleibol, o el béisbol, introducido en aquellos lugares a los Yekuanas, Kariñas, Piaroas, etc., por medio de misioneros y criollos, traen como consecuencia el hecho de que en los Juegos Panindígenas que se celebran cada año en diversos lugares del subcontinente americano, acapare más expectación y se le dé más importancia a estas modalidades deportivas, del todo ajenas a ellos, que a las prácticas propias como pueden ser el tiro de precisión con arco y flechas, o con cerbatana, la trepa a un gran árbol, etc., que, aunque aún se mantengan vivas, han perdido valor, por no constituir éstas un lenguaje comprensible en el que se pueda dialogar de igual a igual con aquellos que viniendo de fuera

van imponiendo progresivamente las condiciones de vida, al encarnar el "progreso" y la civilización más avanzada.

La homogeneización y el progreso han ido en detrimento de la variedad de la naturaleza, y como escribe R. Mandell: "el deporte moderno, como un todo, amalgama un sistema ritual y retórico de símbolos públicos que suponen un apoyo positivo para las fuerzas que hacen posible la vida moderna" (1986: 286).

El deporte, por sus características intrínsecas, no cabe la menor duda que dentro de un modelo de sociedad global puede jugar un papel muy importante desde un punto de vista humanístico, pero no hay que perder de vista el grado de impregnación que posee del contexto consumista en donde se desarrolla, y comprobar cómo muchas de las disertaciones que evocan la libertad a través del deporte, no son en el fondo más que nuevas formas de alienación dentro de una industria cultural.

.- El deporte en el análisis comparado de las culturas

La historia de la antropología social del deporte es relativamente corta y se encuentra estrechamente vinculada a la historia del juego en todas sus formas, destacando autores como B. Tylor (1879, 1896), J. Mooney (1890) y S. Culin (1892) a finales del siglo XIX, K. Weule (1925), E. Best (1925), R. Firth (1931) y A. Lesser (1931) en la primera mitad del siglo XX, así como a J. Roberts, M. Arth y R. Bush (1959), R. Fox (1961), L. White (1964), C. Geertz (1972) o K. Blanchard y A. Cheska (1986)¹ con posterioridad, entre otros. La creación en 1974 de la Asociación para el Estudio Antropológico del Juego marca un punto de partida a la antropología social del deporte, dedicándose esta nueva disciplina al estudio sistemático del deporte desde una óptica multicultural, así como al análisis de los problemas sociales con él relacionados.

Con el propósito de comprender e interpretar el deporte desde una perspectiva holística, se han aplicado diversas estrategias de carácter comparativo conducidas por distintos criterios. G. Lüschen y K. Weis (1979: 61-62) señalan por ejemplo como criterios de análisis comparativo entre culturas:

1. El sistema de valores socioculturales condicionadores del deporte.
2. Los principios fundamentales del deporte como indicadores de estrategias sociales de carácter general.
3. La posición del deporte entre el juego y el trabajo, haciendo énfasis en los sistemas de recompensas deportivas.
4. La organización formal del deporte a nivel macrosocial.
5. La relación del deporte como regulador de conflicto y el potencial conflictivo general de una sociedad.

En todo el mundo la gente ha ideado múltiples formas de actividades deportivas. Existe una gran variabilidad en el desarrollo de manifestaciones motrices regladas e institucionales de carácter más o menos agonístico que entrañan cierto grado de destreza y habilidad, capacidad

simbólica, tecnología, riesgo, etc., características todas ellas cambiantes en el espacio y en el tiempo.

El deporte como parte de la cultura y transmisor de valores evoluciona dentro de un amplio contexto cultural, reflejando rasgos característicos de la sociedad en donde se instaura. En ese sentido, K. Blanchard y A. Cheska (1986: 93) a fin de explicar los cambios y el desarrollo histórico en la actividad físico-deportiva aplicaron un modelo evolucionista de análisis (una versión modificada del sistema original de E. Service, 1963), agrupando las culturas en cinco categorías o niveles de adaptación. De ese modo consideran que en los niveles I y II (bandas), las sociedades ocupaban su abundante tiempo de ocio con una amplia variedad de juegos, de destrezas y otras formas competitivas (ej.: carrera de reno y a pie de los chukchis de Siberia). En el nivel III (jefaturas), de acuerdo a la mayor complejidad del marco cultural, la actividad físico-deportiva es más elaborada que en las bandas en lo que respecta a la reglamentación y al comportamiento motriz de los participantes (ej.: lanzamiento de jabalina o *tika* de los tikopianos en Polinesia). En el nivel IV (estado primitivo) las actividades deportivas manifiestan pautas religiosas de gestión y de estratificación social (ej.: juego de pelota o *pot-ta-pok* maya). Y en el nivel V (civilización arcaica) las características distintivas de la institución deportiva serían: la sofisticación del equipo, la mayor tendencia al deporte de clases, su carácter más espectacular, y la especialización de las funciones deportivas (ej.: deporte sumerio, egipcio antiguo, azteca). Con todo ello, el supuesto teórico de K. Blanchard y A. Cheska (1986: 87-137) se basa en el tránsito del deporte de la simplicidad a la complejidad siguiendo el desarrollo general de la cultura en aspectos tales como la secularidad, la burocracia, la identidad social, la especialización, el equipo, el significado ecológico o la cuantificación.

De otro modo, J.M. Brohm (1982: 81-85) ha comparado el deporte antiguo de la época clásica griega con el moderno de la actualidad, relacionando al primero con la cultura corporal, natural, orgánica, integral, con una metafísica de lo finito, con un sentido religioso y cultural, con la competición concreta entre hombres, con la ausencia de medidas y registros en los logros deportivos; mientras que al segundo lo hace corresponder con la mecánica del rendimiento, con la filosofía del progreso infinito, con el sentido positivista-racionalista, con la competición abstracta por la marca, con la obsesión por la medida y la superación de límites. Todo lo cual se halla en sintonía con los estilos de vida de cada modelo de sociedad distanciados en el tiempo. Como expresó J. M. Brohm (1982: 85): “La diferencia entre el deporte antiguo y el moderno estriba fundamentalmente, en una distinción radical entre sus cimientos sociales respectivos. El deporte antiguo se apoya sobre relaciones de producción social esclavista, mientras que el deporte moderno se basa en relaciones de producción capitalista”.

En otro sentido, L. M^a Cazorla (1979: 132-155) compara las características del deporte en el Estado liberal y en el Estado comunista en tiempos de la Guerra Fría, y cómo se plasma su gestión en las distintas Cartas Constitucionales, estableciendo así una clara correspondencia del deporte con la estructura y dinámica del poder, la cual lo utiliza como instrumento ideológico.

Siguiendo con estrategias de estudios comparados, E. Allard (1979)² considera que existen algunas dimensiones sociales básicas que constituyen variables explicativas de gran relevancia para el deporte, como son: la división del trabajo, las presiones sociales y políticas, y la educación en la obediencia durante la infancia; variables que, relacionadas con ciertas características de la actividad deportiva hizo que Allardt propusiera hipótesis tales como:

“1. Cuanto mayor es la división del trabajo, tanto más formalizadas están las reglas en los deportes.

2. Cuanto más fuerte son las presiones sociales y políticas, tanto más importancia tiene la fuerza corporal, y menos la habilidad técnica.

3. Cuanto más acentuada es la educación en la obediencia, tanto más agresivos son los deportes....”³. Hipótesis todas ellas muy cuestionables por la dificultad que supone caracterizar un rasgo del deporte en base a un solo aspecto social.

También se han establecido correspondencias entre la ideología religiosa y el éxito deportivo. P. Seppänen (1979)⁴ analizó el “éxito” y el “fracaso” en el deporte de competición a nivel internacional en función de los valores religiosos de diferentes sociedades. Valorando el medallero olímpico desde 1896 a 1968 concluye que las naciones socialistas, marcadas por una especie de filosofía social mundana, obtuvieron un coeficiente notoriamente mayor que el de los países protestantes. Estos a su vez, que dentro del cristianismo son los que más acentúan el dominio de orden mundano, obtuvieron aproximadamente tres o cuatro veces más éxitos que los católicos, mientras que los de éstos últimos fue considerablemente superior al de los ortodoxos, e islámicos, quedando todavía por detrás los confusionistas.

En consecuencia, según Seppänen los países que en general poseen una ideología intramundana obtienen mayores éxitos que los que la poseen extramundanas. Interpretación un tanto simplista y sesgada al mismo tiempo si se pretende basar de manera prioritaria en el carácter religioso, habida cuenta del enorme condicionamiento político y económico que posee el deporte de alta competición.

De otro modo, también ha habido intentos de explicar el rendimiento deportivo en razón a las adaptaciones ecológicas, y asimismo a las diferencias raciales y étnicas, acudiéndose una vez más al debate entre naturaleza y cultura, y poniéndose de manifiesto lo improcedente que resulta y la confusión que genera la utilización del concepto “raza” para caracterizar en este caso las cualidades y capacidades motrices de los deportistas.

Todos estos estudios pretenden comprender mejor la razón de ser del deporte o de alguna de sus dimensiones, pero parten de una seria dificultad como es ligarlo de un modo fundamental a una sola variable o parámetro (ya sea las presiones socio-políticas, la ideología religiosa o la raza). El comportamiento deportivo es diverso, cambiante, sujeto a una gran cantidad de variables que lo condicionan, como actividad compleja que es, y es por ello que su estudio exige una adecuada contextualización, contemplando en el análisis la multitud de factores que intervienen en su desarrollo.

A) Ámbito de aplicación de una antropología del deporte

El deporte constituye una compleja manifestación social entroncada dentro de las diferentes dimensiones de la cultura: la tecnología, la economía, la vida social, la política e incluso las creencias religiosas. Como producto cultural refleja en buena medida los contrastes y aún contradicciones del ser humano, cómo éste se desenvuelve entre el orden y el desorden, entre la colaboración y la competencia, entre la solidaridad y el conflicto. El deporte se emplea como práctica de ocio para llenar el tiempo libre de las personas, y también como forma de trabajo con el que otros se ganan la vida, generándose pues, ocio y negocio en torno suyo, a la vez que práctica y espectáculo. El deporte ha demostrado ser un importante vehículo de comunicación entre las personas y los pueblos, pero también ha sido y es utilizado como forma de alienación y aculturación, e incluso contracomunicación al servicio del poder, su dimensión humanística se ve contrapesada con el mercantilismo y la politización que tienden a trascendentalizar lo que en “esencia” no es más que un juego.

Por el cada vez mayor auge que está cobrando en la sociedad moderna avanzada (no por casualidad los principales reclamos publicitarios se apoyan en figuras del deporte), y por ser un hecho generalizado a escala planetaria con diversidad de formas y funciones, el deporte con toda su envoltura, merece ser estudiado desde una perspectiva socioantropológica con más intensidad de lo que se ha hecho hasta ahora. No por enmarcarse en principio dentro del ámbito del juego y la recreación deja de ser un tema serio, muy serio, no solo por las consecuencias económicas o políticas que de él se derivan, sino incluso por las implicaciones que posee con el ámbito de lo sagrado, de lo absoluto, al convertirse en algo capaz de emocionar al extremo de llenar de contenido la propia vida convirtiéndose en esencial, si no, que se le pregunte a los hinchas incondicionales del Betis por ejemplo, o a los ascetas maratonianos del deporte popular. ¿Qué significa, como leemos o escuchamos en los medios de comunicación, tener “un cuerpo danone”, o “¡hay que ganar el partido a vida o muerte!”? ¿Son metáforas que solo reflejan un estado de ánimo, una intencionalidad, o también generan la propia acción?.

La antropología social y cultural tiene actualmente en el deporte un importante objeto de estudio al que puede aplicarse para describir y analizar el cambio cultural y, como no, para resolver problemas sociales. Siguiendo algunos de los planteamientos de K. Blanchard y A. Cheska (1986: 17) como objetivos de la Antropología del Deporte podríamos citar los siguientes:

1. Definir y describir el comportamiento deportivo y del ocio desde una perspectiva intercultural.
2. Estudiar monográficamente el deporte en distintos modelos de sociedades: tribales – estatales, rurales – urbanas, etc.
3. Analizar el deporte como factor de aculturación, enculturación y adaptación al cambio.

4. Colocar al deporte en perspectiva con respecto a otras facetas del comportamiento cultural.
5. Analizar el comportamiento deportivo desde un punto de vista sincrónico y diacrónico.
6. Analizar el deporte como sistema de comunicación.
7. Tratar el papel del deporte en un medio educativo multicultural.
8. Desarrollar y administrar programas deportivo-recreativos para poblaciones especiales.
9. Aplicar métodos antropológicos a la solución de problemas prácticos que acontecen en el terreno del ocio y el deporte.
10. Aplicar métodos antropológicos al desarrollo y administración de programas de educación física y actividades deportivas.
11. Crear actitudes que favorezcan la comprensión intercultural.

Desde una antropología aplicada con base en el deporte, éste puede ser analizado bien desde una óptica enculturadora, como un contexto reforzador de los valores del propio grupo, bien negando todo aquello que viene de fuera, o bien adaptando y modificando los rasgos venidos del exterior para hacerlos encajar mejor en la idiosincrasia de los receptores, manteniendo actitudes sincréticas; o bien desde una óptica aculturadora, contemplándolo como elemento que sutilmente se introduce en las formas de actuar de los pueblos para hacer que éstos cambien sus hábitos, haciendo una progresiva dejación de lo propio para adoptar lo que es novedoso y al menos aparentemente beneficia al grupo.

Además de los objetivos mencionados, el enfoque socioantropológico nos proporciona asimismo un escenario adecuado para profundizar en determinadas situaciones y resolver problemas concretos tales como: el papel de la mujer en el deporte (la imagen de la feminidad y el deporte femenino, el acceso diferencial de las mujeres al deporte, la participación deportiva de las mujeres en otras culturas, el futuro de la participación femenina en el deporte); el papel de las personas mayores (la aportación del deporte a la vejez, la contribución de los mayores a la sociedad a través del deporte); la violencia en el deporte (el papel que juega el aprendizaje social, la masificación, los medios de comunicación, los grupos ultras, etc.); las relaciones internacionales (el papel del deporte como instrumento diplomático, ideológico, de prestigio, catalizador de conflictos, de negocio, etc.); el papel de los inmigrantes y colectivos marginados en la sociedad (integración cultural e identitaria a través del deporte); la posición del deporte entre el ocio y el negocio; los límites de la naturaleza humana (el doping en el deporte); las relaciones con la naturaleza (deportes de aventura y práctica ecológica: encuentros y desencuentros); etc..

En definitiva, y de acuerdo con K. Blanchard y A. Cheska (1986: 191-193), el deporte es un elemento importante de la experiencia humana y a través de la Antropología Social y Cultural se puede entender mejor, valorando su significado y el papel que ha cumplido y cumple en la evolución de la cultura que es el de la especie. Pero además de ello, una

Antropología del Deporte puede y debe tener también un carácter aplicado y así abordar temas candentes, proponer medios para resolver problemas concretos, tomar decisiones y ejecutar programas, así como facilitar técnicas, observaciones y conocimientos que ayuden a comprender sus múltiples sentidos e intereses, muchas veces ocultos, que contribuya a desvelar tanto lo fascinante como lo vergonzante de su realidad, que permita en definitiva mirar por dentro y con detalle lo que J.M. Cagigal (1981) denominaba la “anatomía de un gigante”: el deporte.

NOTAS

- 1.- Citados todos estos autores en K. Blanchard y A. Cheska, 1986: 10-18.
- 2.- En Lüschen, G. y Weis, K. 1979: 63-73.
- 3.- Allardt, T., en Lüschen, G. y Weis, K. 1979: 72.
- 4.- En Lüschen, G. y Weis, K. 1979: 75-85.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

- ALLARDT, E. 1979. “Investigación social comparativa y análisis del deporte”. En LÜSCHEN, G. y WEIS, K. *Sociología del Deporte*. Valladolid: Miñón.
- BLANCHARD, K. y CHESKA, A., 1986. *Antropología del Deporte*. Barcelona: Bellaterra.
- BROHM, J.M. 1982. *Sociología política del deporte*. México: F.C.E.
- CAGIGAL, J.M. 1981. *¡Oh Deporte! (Anatomía de un gigante)*. Valladolid: Miñón.
- CAZORLA, L.M. 1979. *Deporte y Estado*. Barcelona: Labor.
- ELIAS, N. 1987. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: F.C.E.
- ELIAS, N. y DUNNIN, E. 1992. *Deporte y ocio en el proceso de la civilización*. México: F.C.E.
- LÜSCHEN, G. y WEIS, K. 1979. *Sociología del Deporte*. Valladolid: Miñón.
- MANDELL, R.D. 1986. *Historia cultural del deporte*. Barcelona: Bellaterra.
- PUIG, N. y HEINEMANN, K. 1991. “El deporte en la perspectiva del año 2000”. En SEPPÄNEN, P. 1979. “El rol del deporte de competición en las sociedades del mundo”. En LÜSCHEN, G. y WEIS, K. 1979. *Sociología del Deporte*. Valladolid: Miñón.
- SERVICE, E. 1963. *Profiles in Ethnology*. Nueva York: Harper and Row.
- WEULE, K. 1974 (1925). *Etnología del deporte*. En Citius, Altius, Fortius, XVI, 1-4.

3.1.2.- El cuestionamiento de la medicina convencional desde algunas prácticas sanitarias alternativas: el caso del curanderismo

Rafael Briones Gómez. De la Universidad de Granada.

I.-Estampas del curanderismo

Mis investigaciones sobre el mundo de los curanderos han quedado plasmadas en algunas publicaciones en las que he sistematizado, desde los datos etnográficos propios y con una perspectiva comparativa, una serie de temas teóricos que creo pueden ayudar a hablar de la práctica curandera con otros planteamientos diferentes a los que nos tienen acostumbrados los medios de comunicación. Así, desde la referencia empírica de la provincia de Granada, que es donde llevé a cabo el trabajo de campo, he puesto de manifiesto la realidad de la persistencia del curanderismo en Occidente junto a la medicina hegemónica convencional, a la que la gran mayoría de la población tiene ya hoy acceso generalizado. Igualmente, y para salir del simplismo con que a veces se habla del tema, me he esforzado en elaborar una tipología de curanderos, que puede ayudar a moverse con una mayor precisión teórica en un mundo tan variado y complejo a la hora de conocerlo y de valorarlo. He dedicado especial atención al proceso de convertirse en curandero, teniendo como referentes comparativos los procesos formativos que legitiman al médico y al sacerdote, dos profesionales de la salud corporal y espiritual con los que con mucha frecuencia y de forma polémica se pone en parangón al curandero. También he tratado directamente el tema de la eficacia simbólica propia de la práctica curandera, contrastándola con la eficacia empírica por la que se rige preferentemente la medicina científico-técnica. Finalmente, he planteado directamente el recurso a lo religioso en los procesos de salud/enfermedad/atención, que se da de modo eminente en el mundo de los curanderos, pero que no se reduce a él. Todos estos artículos pienso que han podido tener una serie de aplicaciones por los profesionales de la salud.(Briones 1994;1996; 1997a; 1997b; 1998)).

En esta elaboración teórica, que he desarrollado a lo largo de los últimos cinco años, quedaba, no obstante, un tema que, aunque he aludido a él de forma indirecta y rápida algunas veces mientras desarrollaba otros contenidos, nunca me detuve a sistematizarlo y a enriquecerlo con referencias etnográficas. Se trataría de formular algunas cuestiones que se pueden plantear a la medicina hegemónica convencional desde la práctica del curanderismo, tal como ha sido observada, descrita y analizada por mí. Este es el objeto de la presente reflexión.

A lo largo de mis dos años de trabajo de campo, buscando y entrevistando curanderos por la ciudad de Granada y su provincia, no pude evitar el pensar con mucha frecuencia en el sistema sanitario hegemónico en nuestra sociedad occidental, estableciendo una serie de conexiones y comparaciones. Los mismos curanderos o pacientes traían a colación esta confrontación sin que yo se la planteara. El objetivo, pues, de esta ponencia es el de profundizar y sistematizar esta reiterada y obsesiva idea que me ha acompañado durante mi

investigación. Y no se trata de hacer un juicio de valor excluyente ni del curanderismo ni de la práctica médica convencional. Pretendo mirar la medicina hegemónica, que es la oferta mayoritaria recomendable y por la que tomo claramente partido, desde el foco del curanderismo para ver qué fallos se pueden encontrar desde esta perspectiva y qué alternativas pueden dibujársele, igualmente. En todo momento fue éste el propósito de nuestro grupo de investigación. No nos movió el deseo de buscar como un fin en si mismo, en el campo del curanderismo, lo insólito, lo raro, lo supersticioso y atrasado, ni las supervivencias de épocas ya superadas por el progreso, en el campo de las creencias y prácticas populares relativas a los procesos de salud/enfermedad/atención. Nos interesaba dar constancia de una población oculta de clientes y profesionales de unas prácticas sanitarias que persisten en una sociedad moderna del bienestar que oferta a la mayoría una medicina científico-técnica. Queríamos buscar una razón de esta persistencia y, también, sacar unas conclusiones crítico-constructivas para la medicina oficial¹. He aquí presente desde el principio la vertiente aplicada de mi trabajo sobre curanderos, que me hace estar trabajando ahora en el campo de la medicina convencional, en un proyecto sobre cuidadoras informales en hospital. En ningún momento hemos pretendido la defensa del curanderismo como modelo futuro ideal de la medicina. Hemos intentado matizar y distinguir un terreno que se suele homogeneizar alegremente. Y hemos buscado una razón a su indudable aunque no automática ni milagrosa eficacia en la línea de la naturaleza simbólica del ser humano. Este fue el planteamiento del Dr. Pérez Hervada, médico humanista gallego: para acabar con los curanderos, los médicos tenían que aprender de ellos una serie de maneras de considerar la enfermedad y de tratar a los enfermos (Pérez Hervada, 1984). Por otra parte, estos fallos y líneas de solución que apuntaré en estas páginas están también siendo señalados desde el interior de los mismos sistemas sanitarios, particularmente en algunos sectores de la salud que han reclamado con más convencimiento e insistencia las reformas sanitarias. Por citar algunos ejemplos, quiero referirme al movimiento antipsiquiátrico, a la medicina familiar y de atención primaria, así como los análisis de las ciencias humanas (psicología, sociología y antropología social y cultural) que estudian los procesos de salud/enfermedad/atención conectándolos con una visión holística que tiene en cuenta como factores determinantes de dichos procesos no sólo lo biológico sino lo psicológico, lo ecológico, lo social y lo cultural.

Así pues, la metodología subyacente a estas páginas es la de una reflexión y sistematización teórica de todos los materiales etnográficos recogidos a lo largo de dos años de trabajo de campo, en que llegamos a entrevistar a unos cincuenta curanderos en la provincia de Granada, así como de las diferentes temáticas teóricas ya elaboradas, para marcar desde la comparación algunas pautas de crítica y prospectiva de reforma de la medicina convencional.

II.-Decálogo para una práctica médica mejorada

1. El sistema médico hegemónico no tiene el monopolio del sistema médico global

Esto es un hecho que hay que reconocer e incluso tener en cuenta a la hora de la planificación sanitaria oficial. El simple hecho de reconocer que en toda sociedad humana coexisten otras representaciones y prácticas de salud diferentes a las de la medicina oficial y hegemónica ya es un primer cuestionamiento para ésta. Porque, aunque el proceso de medicalización del siglo XIX supuso indudablemente un avance importante en la mejora de la salud de las poblaciones humanas, sería un error el creer que el proceso global de la salud/enfermedad/atención de una sociedad se reduce a él y transcurre únicamente entre los muros de las instituciones médicas oficiales. Este reduccionismo ignora que, incluso en las sociedades del bienestar, avanzadas y tecnificadas y con una oferta mayoritaria de medicina científica, la oferta oficial del cuidado de la salud y de la enfermedad no tiene el monopolio de las prácticas sanitarias. Y esto es así porque el campo de la salud es mucho más amplio que aquel que se define por la salud bio-médica en el que se mueve dicha medicina. Si adoptamos un concepto de salud más amplio, en la línea de la OMS, diríamos que este bienestar físico, psíquico, social y espiritual en que consistiría la salud (*salus*) será buscado y ofertado por instituciones y prácticas variadas. Junto a las formas institucionalizadas y oficiales de los sistemas sanitarios y religiosos, que son los proveedores legítimos y preponderantes de los bienes de salud material y espiritual, existen en toda sociedad y también en nuestra sociedad moderna y tecnificada otras prácticas y alternativas de salud corporal, psíquica, social y espiritual. Todas estas ofertas juntas constituirían el "sistema sanitario global" y coexistirían en todas las sociedades, con dosificación diferente, según el grado de racionalización-tecnificación de cada sociedad. Coexisten, se complementan y se cuestionan mutuamente. La casuística de sus relaciones puede ser muy variada. A este propósito, el resurgir de una de estas prácticas (éste sería el caso del curanderismo del que me he ocupado en mis investigaciones) puede que signifique no que sea la forma ideal que tenga que sustituir a la otra alternativa, sino que dicha práctica implantada mayoritariamente estaría en crisis. Podría utilizarse el símil de la alternancia de los partidos políticos en el poder; con frecuencia, la alternancia no se da por la virtud del partido nuevo que sube al poder sino por las deficiencias de aquel al que sustituye.

2.- La crisis occidental del modelo médico hospitalario y de la religión institucional

Las dos grandes instituciones que en los dos últimos siglos han sido las proveedoras de respuestas a la búsqueda de la salud integral han entrado en crisis de credibilidad. La medicina oficial, tanto en su modelo clásico como en su evolución hacia el modelo hospitalario, generó una serie de promesas que no podrían jamás ser cumplidas y ocasionó otra serie de efectos contrarios. Su eficacia ha sido cuestionada. Aunque se han remediado una serie de enfermedades, sobre todo las ligadas a la esfera biológica y a la cirugía, hay incluso otras enfermedades producidas por la misma medicina centrada en los medicamentos (*yatrogénesis*)

(Illich 1975), que no se logran controlar, así como una desigualdad en el acceso a los recursos sanitarios. Otras causas de crisis son la despersonalización y la burocratización. Se ha producido una desconexión de la red social que ya no participa en la gestión de la enfermedad como lo hacía en el modelo médico clásico(Comelles, 1993 y Menéndez, 1994). El aumento de los costos sanitarios, unido a las anteriores causas de insatisfacción, han llevado a una reforma sanitaria que en la mayoría de los casos no es sino una retórica innovadora. De todas formas, se está produciendo una vuelta al discurso sobre la salud de los higienistas del siglo XVIII, precursores de las soluciones por la educación y el autocontrol. Incluso en la reforma sanitaria de la atención primaria por los centros de salud se puede ver una larvada influencia del fracasado modelo hospitalario. Podría decirse - como muy bien ha puesto de manifiesto Uribe - que se ha trasladado al ambulatorio, actualmente "centro de salud", el modelo hospitalario. No obstante, las razones para la reforma necesaria y los criterios y objetivos de la misma van en una dirección parecida a los planteamientos hechos desde la antropología (Uribe 1987).

Tampoco las respuestas de las instituciones religiosas oficiales satisfacen las búsquedas del sentido de la vida y del consuelo a los sufrimientos; porque frecuentemente se sitúan en un clima muy espiritualista, que se desinteresa de la salud corporal, psicológica, socio-económica y política.

3.- La visión holística

En la medicina hospitalaria y ambulatoria se dispensa a todos los enfermos un mismo tratamiento objetivo e igual para todos. Al enfermo se le hacen una serie de pruebas analíticas en el campo biológico para diagnosticar sus síntomas, que suelen también ser biológicos(sangre, orina, radiografías de distintos órganos o partes afectadas y otra serie de pruebas cada vez más sofisticadas, según la tecnología es más avanzada y refinada). Sobre estas pruebas se diagnostica y se recetan y aplican unos medicamentos o intervenciones quirúrgicas y otro tipo de tratamientos. El factor biológico es el terreno donde se plantea la enfermedad en sus síntomas; se supone también que las causas del malestar serán también biológicas así como los remedios.

Pero, probablemente, las causas desencadenantes o concomitantes de la enfermedad y su correspondiente terapéutica, aunque se manifiesten en el cuerpo, sean factores de tipo personal-psicológico o situacional (ecológico, laboral o social) o cultural (formas de pensar y sentir el mundo o conductas dictadas por las referencias culturales del grupo con el que los individuos se identifican). Todos estos factores están íntimamente relacionados, formando un sistema integrado en cada biografía individual; la persona humana se despliega en planos diferentes, pero todos ellos están en correspondencia y en reflejo mutuo; se da una repercusión de las situaciones de bienestar y malestar en todos ellos, aunque aparentemente y, según los casos, haya siempre uno de ellos sea el único o el más afectado. A esto es a lo que se llama hoy medicina holística, muy reivindicada y elaborada teóricamente por algunas medicinas alternativas (acupuntura, homeopatía, medicina natural, medicina china) y en cuya lógica el curanderismo procede de forma espontánea y no demasiado razonada.

Pero, ¿cómo podemos detectar estos otros factores que cada día está más claro intervienen en el proceso de salud/enfermedad/cuidados?; ¿cómo podemos calibrar en cada caso concreto la incidencia de unos u otros factores? Esto me lleva a señalar otra de las carencias del sistema médico oficial, que me vinieron a la mente mientras estudiaba a los curanderos.

4.- La eficacia global: empírica y simbólica

La hermana Pura, la de Cástaras (Alpujarra), es una de las curanderas con más clientela en la provincia de Granada. Los jueves, viernes y sábados recibe a la gente en su pueblo alpujarreño. Los lunes, martes y miércoles recibe en un piso bajo del barrio del Zaidín. A las seis de la mañana se abren las puertas de su consulta y se procede, por parte de su marido, a dar los números de los que serán recibidos ese día: sesenta números. La gente que acude está en la calle, en los coches desde horas antes. Algunos incluso se van la noche anterior y pasan allí la noche. Tras el reparto de números, la hermana Pura, de unos cincuenta años, tranquila y dulce en su trato, empieza a recibir a los pacientes en su pequeña habitación que sirve de consulta, mientras el resto espera en una sala externa en amigable tertulia, o entrando y saliendo a la calle. A las dos de la tarde cada día se produce una aglomeración y un pequeño revuelo en la sala de espera y junto a la puerta de Pura ; a esa hora, Pura sale de su consulta, da caramelillos y ramitas de romero de las Alpujarras y saluda y atiende brevemente a la gente. Un día de los que andaba por allí durante el trabajo de campo, vi también cómo había varias personas que le daban las medicinas que les había recetado el médico para que Pura les soplara. Este fue para mí uno de los momentos de una cierta revelación para comprender el mundo del curanderismo. Los clientes de los curanderos van a los médicos y toman sus medicinas y están convencidos de su eficacia empírica-técnica, pero creen que la eficacia será más completa si a los específicos de la medicina científica, que tienen una eficacia que conocen bien los médicos, se le añade la eficacia del poder mágico-religioso que tiene Pura, recibido de Dios, y que comunica por el contacto de su soplo. La eficacia global en los procesos de salud/enfermedad/cuidado es la suma de la eficacia empírica y de la eficacia simbólica (Briones 1997b; Lévi-Strauss 1958b). Y esto es verdad en todas las situaciones de salud. Por ello la medicina convencional tendría que tener en cuenta que no basta con desarrollar y activar los dispositivos de la eficacia empírica sino aquellos otros que, según las personas, situaciones y referencias culturales tengan una incidencia simbólica en la enfermedad y en la salud.

5.- La relación empática

Las pruebas analíticas que llevan al diagnóstico científico-técnico, centrado en el cuerpo biológico, se revelan a veces incompletas por no tomar en cuenta los otros factores señalados anteriormente. Solamente será posible un diagnóstico completo, "holístico", si se instaura por parte del profesional de la salud con el paciente una relación-conversación empática y cuyo objetivo sea la explicitación de la vivencia de malestar del enfermo y los

camino y estrategias para salir de ella y recuperar la salud. Esto requiere una actitud de silenciar y desactivar, al menos momentáneamente, la visión objetivista de la enfermedad que se pueda tener ante la manifestación de algunos síntomas biológicos. Es un frenar la reacción espontánea y estereotipada de que el médico ya lo sabe todo y no necesita preguntar más. Con frecuencia ocurre que el médico se encuentra ante pacientes con síntomas ya conocidos y, sin mediar más palabras, echa mano o pide el recetario para prescribir el medicamento pertinente. Se ignora, o no interesa, la repercusión que ese cuadro común pueda tener en el paciente como algo específico y peculiar, tanto en el origen del padecimiento, como en su desarrollo. Así pues, se precipita el diagnóstico ante la evidencia de lo biológico. Los otros factores no se tienen en cuenta ni como variables independientes ni dependientes. Y, probablemente, lo que esté ocurriendo es que estamos curando síntomas superficiales pero no causas radicales que quizás estén situadas o en las relaciones ecológicas, o en determinados acontecimientos traumáticos de la biografía personal, o en el contexto social, familiar, laboral o en otras representaciones o prácticas simbólicas. Hay que meterse en la piel del paciente y sentir la realidad tal como él la cuenta. Esto es la empatía. La palabra del paciente es la materia con la que se construye el diagnóstico global. Y para que se lance a hablar hay que ponerse en actitud de escucha y saber hacer hablar sobre su personalidad y sobre su situación y sus referencias culturales, relacionándolos con la enfermedad. Sólo así se podrá emitir un diagnóstico completo, donde causas y remedios se investiguen y se procuren en el campo de la totalidad del ser humano.

Esta relación, orientada a que el paciente se exprese, incide en que por el diálogo se construye la enfermedad y se comprende y se asume, haciéndose responsable de su situación y comprometiéndose con el proceso de curación. Es la toma de conciencia de la situación, asumiendo una parte activa en el proceso, y no reduciéndose a la pura pasividad-objetividad. Por ella el paciente pasa de ser objeto a sujeto. Es un trato personalizado. Y, si ordinariamente se pregunta si se es alérgico a un medicamento, con este planteamiento y a la hora del tratamiento, habrá que plantearse en cada biografía personal si los remedios, normalmente eficaces, serían o no contraindicados en el caso presente. Porque no hay tratamientos universalmente válidos, si no son compatibles con la historia personal, con la situación y con las referencias culturales.

Entre los clientes de curanderos he encontrado frecuentemente a algunos que me decían sentirse acogidos, preguntados y escuchados por los curanderos; por el contrario, me confesaban sentirse perdidos en los hospitales, sin saber dónde ir, abrumados por ver tanta gente por los pasillos, con cantidad de nombres técnicos que anuncian las distintas dependencias y especialidades, como seres anónimos en no-lugares (Augé 1993), convertidos en números y cuadros clínicos, sin nombre, con uniforme común, con la personalidad e identidad de su contexto familiar y social totalmente perdida; se quejaban también de la falta de tiempo, escucha y comprensión por parte de los médicos, que los trataban a todos igualmente y de forma impersonal y rutinaria.

6.- La recuperación de la imaginación: hacia un lenguaje comprensible y sugerente para la representación de la enfermedad

Esta relación dialógica, que busca un diagnóstico completo y una asunción y responsabilización activa de la enfermedad por parte del paciente, es posible si media una palabra que sea entendida por el paciente. Siempre me llamó la atención que los curanderos hablan el mismo lenguaje de la gente. Por eso contribuyen a esta comprensión del propio proceso de salud/enfermedad. Por el contrario, frente al médico se ven enfrentados a un lenguaje críptico e incomprensible, del que los médicos, por otra parte, hacen gala y fomentan. Suele decirse que tener letra incomprensible es tener "letra de médicos". No se ve la necesidad ni la posibilidad de que los enfermos sepan de enfermedades. Por eso no tiene ningún objeto el que estén al corriente ni del diagnóstico ni del tratamiento sino que lo cumplan fielmente.

Pero hay otra característica del lenguaje de algunos curanderos que me ha llamado la atención y que también plantea una línea de actuación terapéutica para la medicina convencional. Se trata de un lenguaje sugerente porque utiliza muchas metáforas y comparaciones a través de las cuales se pueden comprender procesos internos difíciles de imaginar. Este lenguaje se separa, por supuesto, de las teorías científicas y responde a concepciones que pueden ser juzgadas como infantiles, simplistas, de sentido común o primitivas. En muchas ocasiones son concepciones culturales de la enfermedad. Pero lo cierto es que funcionan y tienen utilidad para que la gente "se haga una idea" de lo que le pasa y pueda comprender y comprometerse con su proceso, con conocimiento de causa. Se produce de esta forma una construcción imaginada de la enfermedad. Oí en una ocasión a un curandero que decía a una mujer que lo que le ocurría era que "tenía la sangre casi parada" y que le iba recetar unas hierbas para que se le pusiera en movimiento. La representación de la enfermedad como una energía negativa que tiene el enfermo y que el curandero hace desaparecer porque él la absorbe y la transfiere a su propio cuerpo, también es un buen recurso metafórico; por eso varios curanderos me dijeron que se ponen tan malos y que necesitan defenderse de lo malo, poniéndose una túnica morada que es como una coraza que los defiende del mal; otras veces el mal se materializa y es extraído del cuerpo del enfermo, en forma de plumón ensangrentado, como en el caso del hechicero referido por C. Lévi-Strauss, o en otras formas variadas como es frecuente en la práctica de los curanderos filipinos.

La explicación espiritista de la enfermedad, que con relativa frecuencia he verificado en el trabajo de campo, también se sitúa en un plano fuertemente simbólico y religioso. Para explicar algunas dolencias, tanto curanderos como pacientes, me han dicho reiteradamente que una persona que murió con un asunto importante sin arreglar (por ejemplo, el no haber cumplido una promesa) anda errante como espíritu "molestoso"(sic), que quiere terminar de arreglar su situación y para ello necesita a algún vivo que haga lo que él no puede hacer; normalmente elige a algún familiar o amigo y llama su atención causándole síntomas de enfermedad; el curandero espiritista será el que adivine de qué muerto se trata y qué es lo que tiene que hacer en su lugar para que su alma descanse y él se cure; oí contar a la hermana

Pepa casos de enfermos que "tenían un muerto colgado"; ella les revelaba el muerte y la acción que tenían que hacer por él y para él para que ambos quedaran sanos y en paz.

También, en este registro de lo metafórico-simbólico, se utiliza la teoría de la patología humoral introducida por Hipócrates en el s. V a.C.; en ella se habla de los cuatro humores del cuerpo humano, sangre, flema, cólera o bilis negra y melancolía o bilis amarilla; estos humores están en relación con los cuatro elementos de la materia: tierra, aire, agua y fuego; a ellos corresponden cuatro cualidades de los cuerpos, que les hacen secos, fríos, húmedos o calientes. Se trata de una teoría que, aunque descartada hoy después de veinte siglos, no deja de tener interés para comprender la historia del pensamiento y práctica médica y sigue teniendo una gran capacidad metafórica, por tomar como elementos explicativos realidades experimentadas por todos los humanos y que sirven de trampolín para la comprensión de las enfermedades. Podríamos dar otros ejemplos de esta estrategia simbólica en la representación de la enfermedad..

La práctica médica actual, sin renunciar a los avances científico-técnicos en el campo de la salud, tendría que hacer un esfuerzo por traducir las formulaciones racionales de estos avances a un lenguaje más metafórico y basado en comparaciones comprensibles. Se trata de un lenguaje mítico y simbólico frente al racional.

7. La recuperación de los rituales simbólicos

La naturaleza simbólica de los humanos, que también se ejerce en el campo de la salud, no sólo se despliega en el lenguaje sino en las acciones. Estos son los rituales simbólicos, en los que el curanderismo abunda, y que la medicina oficial, aunque no está tampoco exenta de rituales, no ha caído en la cuenta de su importancia.

El ritual simbólico es muy frecuente encontrarlo entre los recursos terapéuticos de los curanderos. Podría dar muchos ejemplos. Estos rituales basan su eficiencia en las relaciones de semejanza y de contacto que Frazer y Marcel Mauss explicaron para el caso de la magia homeopática y simpática (Frazer, 1999: 33-63; Mauss, 1979:87-94). El ritual, en este sentido, es performativo y causa lo que representa (Tambiah 1972; Velasco 1988).

Valgan algunos ejemplos etnográficos que ilustren esta idea que presento como uno de los capítulos que tendría que tener presente la medicina convencional, si quiere mejorar su práctica.

En Motril ejerce como curandero desde hace unos años un señor casado, de unos cincuenta y tantos años, que fue emigrante y trabajó en la industria y que últimamente se dedicó progresivamente a tiempo completo a esta tarea ante la sucesiva demanda de la gente. Él me decía que el curandero no nace, sino se hace y que son los clientes los que le revelan su gracia y le incitan a la dedicación. Es un curandero que yo tipificaría como de "pisoterapeuta popular" (Briones 1997 a). Tiene verdaderas cualidades para tratar con sus clientes de problemas psico-sociales, porque sabe escuchar, aconsejar y desbloquear a los que acuden a él, que son bastante gente. Estando un día conversando con él sobre temas de curanderos le llamaron por teléfono. Alguien, al otro lado de la línea, le hablaba de su malestar

y le pedía que le ayudara soplándole en el auricular, de modo que pudiera oír el soplo y experimentar bienestar. El curandero le dijo. "Bueno, a ver, prepárate", y, acto seguido, dio tres fuertes soplos en el auricular, mientras me miraba con cierta complicidad. Al terminar le dijo: "Bueno, ¿te encuentras mejor? Hasta pronto". Colgó el teléfono y me dijo. "¡Qué voy a hacer! ¡Si es algo que dice que le viene bien!".

Son conocidos algunos rituales muy extendidos para la curación del llamado mal de ojo. Se trata de rituales que son al mismo tiempo diagnóstico y tratamiento y que utilizan la mediación simbólica. Con la persona enferma presente se echa en un plato agua y sobre el agua una gota de aceite. Si al caer la gota de aceite se dispersa dividiéndose en gotitas, es que tiene mal de ojo. Habrá que repetirlo varias veces hasta que la gota se queda compacta. Esto será señal de su desaparición.

Para curar la culebrina también se realizan entre los curanderos/as de Andalucía y Murcia rituales bastante similares. Una curandera de La Zubia (Granada) me contaba su ritual que consiste en untar toda la erupción de la piel en que consiste la afección con pólvora y sobre ella escribir con una pluma con tinta china una oración que a ella le había transmitido su abuela, que era la que la enseñó. También para las verrugas hay descritos en la literatura etnográfica de la medicina popular numerosos rituales simbólicos, coincidentes muchos de ellos en que hay que contar las verrugas, elegir un objeto que se le parezca (garbanzos, lentejas, guisante) y hacerlos desaparecer (tirándolos al campo, enterrándolos o tirándolos al W.C. y tirando de la cadena). Hay otra referencia que quiero hacer, por estar también muy cargada de fuerza simbólica: es la "cebolla almorrana" que un curandero de Granada daba a sus enfermos para que la tuvieran siempre debajo de sus camas. Se trata de unas cebollas que se crían en los campos de la Alpujarra granadina y que amigos suyos campesinos se las traían. Él las tenía un tiempo en su consulta, "preparándolas", y luego se las daba para que las colocaran debajo de la cama y se olvidaran de ellas; se suponía que las cebollas absorbían la energía negativa que produce las hemorroides; he sido testigo de cómo debajo de la cama de dos miembros de mi familia dichas cebollas estuvieron más de cinco años sin secarse (este fue el hecho que casi más me maravilló); todos los años, por primavera, la cebolla hacía crecer un largo rabo verde que terminaba después secándose; tengo que anotar que durante esa época no tuvieron fuertes crisis de hemorroides

8. La recuperación del cuerpo en la relación terapéutica

Uno de los temas que más me daban que pensar en mi trabajo de campo con los curanderos fue el papel activo del cuerpo en los procesos terapéuticos y en la relación con los pacientes. El estilo de relación pasa por el cuerpo de manera importante. El curandero toca y acaricia a sus clientes mientras habla con ellos. En dos de los curanderos granadinos más visitados (la ya citada hermana Pura y Esteban el de Baza), me llamó la atención la distancia física en que se colocaban respecto a sus pacientes: muy cerca, sin ninguna mesa por medio sino, en sillas colocadas frente a frente y mirándole fijamente a los ojos. No es ésta la estampa más frecuente en la medicina convencional.

Aparte de este papel importante del cuerpo en la relación, una gran parte de los curanderos basan su eficacia en la imposición de las manos. Me decía Esteban que él lo único que hacía era poner las manos. "Cuando alguien entra por la puerta yo dejo que las manos se vayan al sitio donde tiene el mal...Y allí les dejo las manos puestas...Siento un gran calor...que, a veces, hasta quema...". Y no sólo son las manos las que transmiten energía curativa. También el soplo o la saliva he podido comprobar que sirven de vehículo o de mediación terapéutica. En todo caso es el cuerpo del curandero el que se compromete en la relación, aceptando la contra-transferencia negativa de la enfermedad del paciente, que él introyecta y que tiene que buscar la forma de ir liquidando en sus efectos negativos. Manuel el de Cástaras (Alpujarras) cura el mal de ojo y recibe los efectos negativos de la enfermedad; el remedio que él nos decía para ir eliminando el mal introyectado era beber aguardiente; por eso él no cobra sino que pide que le regalen botellas de aguardiente.

9. La experiencia en el propio cuerpo de la enfermedad

En mi primer artículo sobre curanderos, tras el trabajo de campo, intenté reconstruir distintos modelos sobre el proceso de convertirse legítimamente en curanderos (Briones 1996). Hice una selección de diferentes criterios que los entrevistados empleaban para distinguir al curandero auténtico del farsante. Uno de estos criterios es el hecho de que el curandero haya experimentado en su propia carne una enfermedad dura y difícil que le hizo sufrir; luchó contra ella, aprendió en esta lucha y la superó o con la ayuda directa de lo sagrado, o bien por intervención de otro curandero o por un acontecimiento prodigioso o milagroso que se cuenta de él o que él mismo refería; la enfermedad fue un signo de la elección para curar a otros; en varios casos, la enfermedad era una llamada para dedicarse a esta tarea; la prueba fue que, una vez que se dedicó a curar, desaparecieron sus dolencias. Este es el modelo de representación de la enfermedad que L. De Heusch llama "adorcístico" y que consiste en que la enfermedad no se considera como un mal sino como un privilegio y una señal de predilección y de elección para algunos seres (Laplantine 1992: 209-222).

No pude evitar, mientras analizaba estos datos, el pensar en el Psicoanálisis Pedagógico, que es prescrito a los psicoanalistas en su currículum formativo. Consiste en someterse voluntariamente y con ánimo de comprender y tratar mejor a los enfermos psíquicos a la experiencia de desestructuración psíquica a la que lleva todo psicoanálisis. El experimentar las mismas experiencias dolorosas de una personalidad desmontada en sus racionalizaciones y sus hábitos, es un requisito que garantiza la calidad terapéutica del psicoanalista.

Como sugerencia práctica-crítica para la praxis médica convencional, queda patente la importancia del hacerse cargo de la vivencia de la enfermedad de los pacientes; esto está en la línea de la empatía; y la mejor empatía se tendrá si se ha experimentado realmente la enfermedad; claro que esto nos hace vulnerables; de ahí la frialdad y objetividad que la práctica médica está acostumbrada a utilizar como mecanismo de defensa ante la realidad amenazante de la enfermedad del otro, si nos comprometemos a fondo con ella. La relación, por ello, se

sitúa en la distancia y en el terreno y forma de lo controlable. Este tema apunta a otro muy polémico que sería si la medicina es algo más que una profesión, es decir, una vocación.

10. La fe-confianza: la sugestión y el efecto placebo

Un tema muy recurrente en el análisis del curanderismo es el de la creencia de los individuos y de la comunidad que sustenta esa creencia como condición para la eficacia simbólica. Ya lo señaló C. Lévi-Strauss en sus célebres artículos sobre el hechicero y su magia y sobre la eficacia simbólica (Lévi-Strauss 1958 a y 1958b).

Sobre este tema he preguntado a todos los entrevistados, curanderos y clientes de los mismos. El discurso predominante acepta la necesidad y la importancia de la creencia para la eficacia. Creencia que no se sitúa en el plano de la racionalidad estricta (del tipo de la creencia en dogmas de una religión institucional), sino en el ámbito de las emociones y de la acción; se trataría de una fe-confianza que se entrega a un poder que se considera eficiente y bien fundamentado y del que se espera una salvación, es decir, unos efectos benéficos, que pueden consistir en la curación total, parcial o en el alivio de los sufrimientos o del dolor. Naturalmente que existen grados en la creencia. Desde el "yo ni creo ni dejo de creer, pero por si acaso...", hasta la adhesión y entrega total; en este sentido el curandero, más allá de su función estrictamente terapéutica, se convierte en muchos casos, según he podido comprobar en mi práctica de campo, en el consejero material y espiritual para la persona y para su familia. Una curandera del Albaicín, María la que quita sobre todo las verrugas, respondía a esta pregunta que "algo creerán cuando vienen hasta aquí". Según ella la fe sería la movilización hacia una instancia o persona que se creen investidas de poder para la búsqueda de una solución a los problemas.

En toda relación terapéutica - y no sólo en la de los curanderos - está presente como factor determinante de la búsqueda de la eficacia esta relación de fe-confianza en un poder. En el caso de los curanderos el poder se basa en una gracia recibida de lo sagrado. El curandero es sólo el receptor y depositario o el canal de transmisión del poder sagrado. En el caso de la medicina científico-técnica y de los médicos también hay un poder al que se acude, que proviene del aprendizaje de unos saberes y del saber-hacer respecto a unos recursos acumulados en medicamentos y tecnología por la investigación científico-técnica; y no hay que olvidar que este poder médico también está sacralizado y que la relación con el profesional de la medicina convencional también es una relación cuasi mítico-mágico-religiosa. Esto se desconoce a veces en el medio científico y convendría no olvidarlo, para saber lo que realmente ocurre en la relación (que no es exclusivamente pura relación científica se quiera o no se quiera) y para, sabiéndolo, potenciarlo cuidando y alimentando esa capacidad de despertar la fe-confianza. Los buenos curanderos y los buenos médicos reconocen la influencia de este factor, que opera en el área de la eficacia simbólica como complemento a la eficacia empírica.

Se suele decir para descalificar a los curanderos que "eso es cosa de sugestión". Con ello parece que se quiere negar la realidad. Pero los hechos están ahí y no podemos ignorarlos

sino apreciarlos y pensarlos para orientar nuestra acción. Hay ciertas personas entre los curanderos y entre los médicos que demuestran ser capaces de inducir en las personas y movilizar mecanismos positivos de auto-curación y de energía positiva. La medicina convencional tendría también que contar con estas capacidades del ser humano de sugestionarse para lo positivo. El cuerpo y la mente están en una conexión que puede ser utilizado para la curación.(Loe 1991; Guerra 1992; Perrier 1995; Shapiro 1991; Somé 1993; Zarifian 1999). Está demostrado en investigaciones sobre el efecto placebo que el ser humano puede desarrollar algunas veces por sugestión o por inferencia simbólica los mismos efectos que determinados medicamentos específicos.

Cada uno de los puntos de este decálogo están apuntando a actitudes o acciones que la práctica médica convencional o no tiene o ni siquiera está convencida de su pertinencia. Con las presentes reflexiones lo único que he pretendido es una llamada a la consideración de los mismos, convencido y deseoso de que redunde en una mejor práctica del sistema médico global de nuestra sociedad.

NOTAS

1.- Me quiero referir al grupo de investigación de la Universidad de Granada "Laboratorio de Antropología Social y Cultural", perteneciente al Plan Andaluz de Investigación de la Junta de Andalucía; tras haber estudiado el tema de la religión popular y la fiesta, se inició una investigación sobre el curanderismo en la provincia de Granada. Tras el trabajo de campo, que se llevó a cabo de 1993 a 1995, se organizó un Coloquio Internacional sobre el tema "Creer y Curar: la medicina tradicional", en colaboración con el Instituto de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet de la Diputación de Granada y la Fundación Machado de Sevilla. Este coloquio se recogió en una publicación. Posteriormente hemos publicado otro libro en la editorial de la Universidad de Granada.

BIBLIOGRAFÍA

AUGÉ, M.1993. *Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona. Gedisa.

BRIONES GÓMEZ, R.

1994. *"Claves para la comprensión y el tratamiento de la salud/enfermedad"*, *Demófilo*, nº 13: 13-35.

1996. *"Convertirse en curandero. Legitimidad e identidad social del curandero"*, en JOSÉ A. GONZÁLEZ ALCANTUD Y SALVADOR RODRÍGUEZ BECERRA (coord.), *Creer y curar: La medicina tradicional*. Granada, Diputación Provincial, (545-587).

1997^a. *"Persistencia del curanderismo entre las ofertas terapéuticas de Occidente"*, en PEDRO GÓMEZ GARCÍA (ed.), *El curanderismo entre nosotros*. Granada, Universidad de Granada, (75-130).

1998. **"El recurso a lo religioso en el itinerario terapéutico"**, en XOSÉ MANUEL GONZÁLEZ REBOREDO (coord.), *Medicina Popular e Antropoloxía da saúde*, Santiago de Compostela, Consello da Cultura Galega, (197-221).
- 1997b. **"Formas y procesos asistenciales en la búsqueda de la eficacia terapéutica"**, en Actas do III Congreso de Historia da Antropoloxía e Antropoloxía Aplicada, Santiago de Compostela, Instituto de Estudios Gallegos "Padre Sarmiento" (CSIC), tomo II, (579-609).
- COMELLES, J. M. y MARTÍNEZ, A. 1993. *Enfermedad, cultura y sociedad*. Madrid, Eudema.
- FRAZER, J.G. 1999. *La rama dorada*. México. F.C.E., 1922.
- GÓMEZ GARCÍA, P. (ed.).1997.*El curanderismo entre nosotros*. Granada, Universidad de Granada.
- GONZÁLEZ ALCANTUD, J. A. y RODRÍGUEZ BECERRA, S. (eds.).1994. *Creer y Curar: La medicina popular*. Granada. Diputación Provincial.
- GUERRA, F. 1992. *Las medicinas marginales. Los sistemas de curar prohibidos a los médicos*. Madrid, Alianza Editorial.
- ILLICH, I.1975. *Némesis Médica. La expropiación de la salud*. Barcelona. Barral.
- LAPLANTINE, F.1992. *Anthropologie de la maladie*. Paris, Payot.
- LÉVI-STRAUSS, C. 1958^a ."Le sorcier et sa magie", en *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, (183-20).
- 1958b **"L'efficacité symbolique"**, en *Anthropologie Structurale*, Paris, Plon, (205-226)
- LOE, G. W. 1991. *El don de sanar. Aprender a utilizar sus propias energías curativas*. Robinbook, 1990.
- MAUSS, M. 1979. *Sociología y Antropología*. Madrid, Tecnos, 1971
- MENÉNDEZ, E.1994. **"El modelo médico y la salud de los trabajadores"**, en BASAGLIA et alii, *La salud de los trabajadores*. México, Nueva Imagen, (11-53).
- PÉREZ HERVADA, E. 1984. *Curanderismo en Galicia*. Lugo, Alvarelllos.
- PERRIER, M. 1995. *Manos que curan*. Barcelona. Distribuidora D.M.
- SHAPIRO, D. 1991. *Cuerpo Mente. La conexión curativa*. Barcelona, Robinbook, 1990.
- SOMÉ, M. P.1993. *Ritual: Power, Healing and Community*. Oregon, Swan Raven & Company.
- TAMBIAH, S.J. 1972. *The Maginal Power of Words*. Man
- URIBE, T.1987. **"El Centro de Salud: una nueva mirada médica"**, en *Arxiu d'Etnografia de Catalunya*, Tarragona, nº 7, (25-39).
- VELASCO, H. 1988. **"Creer es poder. Un replanteamiento de la eficacia simbólica"**, en CARMELO LISÓN (ed.), *Antropología Social sin fronteras*. Madrid, Instituto de Sociología Aplicada.
- ZARIFIAN, E. (1999) *La force de guérir*.

3.1.3.- La lección aplicada del observador observado: curación externa, curación interna

Alida Carloni Franca. De la Universidad de Huelva

En el cálido verano del 2002 estuve redactando esta ponencia, intentando estructurarla para intervenir en este *VI Congreso de Antropología Aplicada* de Granada. Aún sin saberlo, hace mucho tiempo que la estoy preparando, quizás,... años; aunque sólo llevo veinte meses tomando conciencia de su magnitud y viviendo la experiencia demasiado de cerca.

Este testimonio lo realizo como observadora observada por sí misma por lo que me expreso en primera persona, lo cual implica toda una antropología aplicada de la sensorialidad.

En esta exposición, el cuerpo, las emociones y las sensaciones, en un todo integrado, representan un conjunto analizado como material etnográfico. Nunca pensé hacer una reflexión antropológica de las emociones a la manera de los etnólogos americanos, aunque siempre he considerado de gran importancia tener en cuenta los aspectos emocionales en la construcción de un discurso antropológico.

A pesar de que la esfera de las emociones refleja una actitud de ambivalencia frente al pensamiento cartesiano-racionalista que nutrió gran parte de mi recorrido intelectual, la orientación constructivista que asumo me permite confirmar el substancial papel de las emociones y de los sentimientos en la construcción del ego cultural.

El discurso emocional se elabora con representaciones de los diferentes y multidimensionales estados fisiológico, emocional, mental y espiritual del ser humano. Todos estos niveles de conocimiento interrelacionándose configuran la compleja trama del ser humano. Este argumento lo tomo prestado de Crapanzano y me permito refrendar su punto de vista sobre la importancia de incluir las emociones y los sentimientos como niveles de conocimiento y como referencias etnográficas en nuestros discursos antropológicos.¹ (1994)

Si en este Congreso de Granada nos proponemos darle un sentido práctico a nuestra disciplina, conviene, para reflexionar sobre teorías relativas a la construcción de la cultura, afianzar como documento etnográfico cualquier experiencia que nos ayude a elaborar un discurso teórico-práctico coherente y completo. Y, si mi experiencia personal me secunda para darle ese sentido aplicado, aquí está una lección aprendida desde la visión emicista².

La Antropología de la salud en sus diferentes niveles de estudio ha sido una de mis grandes preocupaciones a la hora de impartir las clases en la Escuela Universitaria de Enfermería de la Onubense.

La visión clásica de la enfermedad o de la salud, bajo el enfoque del paradigma mecanicista y cartesiano, carece de una perspectiva holística tan fundamental en nuestra disciplina. En este sentido, los diferentes ámbitos en los que se mueve la Antropología permiten ampliar el estudio antropológico más allá del margen de lo social y de lo cultural. O, dicho de otra manera, conviene enriquecer la investigación de lo social y de lo cultural con

otros niveles de conocimiento del ser humano, además de percibirlo desde el punto de vista dinámico y bajo *el paradigma de la complejidad*.³ En la literatura antropológica clásica referida a la salud y la enfermedad, nos encontramos un discurso desde lo exterior y sumamente eticista, donde el dolor y la enfermedad se tratan como negativos. Además, el profesional, el que cura, es apreciado como un elemento externo al paciente y que considera el cuerpo humano como una máquina en buen o mal estado. Me refiero, por supuesto, a la visión científico-occidental de nuestras culturas euro-americanas, tanto por lo que respeta a la relación paciente-médico, como al estudio de la búsqueda de la ansiada recuperación de la salud.

Observemos que en los estudios antropológicos acerca de las curaciones chamánicas y las investigaciones relativas a los brujos y curanderos, las teorías adolecen de una visión integral del fenómeno, pues se privilegia la perspectiva científica biomédica. Se obvia el conjunto del espectro del fenómeno humano. No me resisto en recalcar y lamentar que en la relación paciente-médico occidental, el doliente sea dependiente del profesional que ostenta la autoridad. Por otro lado, se mira la unidad cuerpo-mente-espíritu como sistemas separados sin contemplarla bajo la coextendida interrelación de la totalidad del ser.

Siguiendo estos trabajos, que son en su mayoría excelentes estudios etnográficos, podemos observar que, bajo los lemas, a mi parecer desatinados, de Antropología de la Medicina o Antropología de la Salud, se pretende investigar lo manifiesto y lo visible al ojo físico, volviendo la espalda a lo invisible, a lo oculto, y lo implícito que no se manifiesta en las meras apariencias.

Quiero, aquí, rescatar el denostado concepto cultural kroeberiano de lo supraorgánico que, a pesar de la trasnochada argumentación de su perspectiva, considero acertado su concepto de cultura y lo sitúo en el punto de arranque antropológico de mi particular visión ecológica de una Antropología de la complejidad relacionada con la salud.

Volviendo a mi experiencia personal y como observadora, me propongo ofrecer un testimonio reflexivo de un trabajo de campo sobre mí misma a modo de una compleja y multidimensional *descripción densa* geertziana.

Durante veinte meses estuve recluida en un exilio externo e interno después de un infortunio, una trampa de la vida que me hizo entrar en un dédalo: el del inframundo de la parálisis. El infortunio lo encontré en un cruce de caminos del laberinto de mi existencia, bajo la forma de un escollo del tamaño de un Nissan Patrol, con un resultado nefasto en forma de hemiplejía izquierda. Y la trampa de la vida fue, en un primer momento, mi incapacidad para reaccionar positivamente.

Mi primer aprendizaje fue asimilar, comprender y aceptar la inmovilidad física. En ese letargo, el dolor corporal me embargaba globalmente, desequilibraba mis emociones, enturbiaba mis pensamientos y nublabo mi espíritu.

¡Qué caos en mi recientemente rescatada vida!

A mis alumnos, futuros enfermeros, les había inculcado, desde la visión antropológica, que un enfermo es mucho más que un cuerpo dolido; y que si la enfermedad se hace visible desde lo físico, se expansiona en todos los ámbitos del ser. Repetía en mis discursos docentes, hasta la saciedad, que la sanación integral se consigue trabajando en cuatro niveles: el físico, el emocional, el mental y el psicológico, todo ello desde el paradigma de la complejidad que enfoca el ser humano y sus obras en relación con su entorno medioambiental y social.

Por primera vez en mi vida cobraba sentido empírico lo que, durante varios años, había explicado en teoría: la existencia de, por lo menos, cuatro niveles interrelacionados del ser humano y de los cuatro caminos de la sanación.⁴ Tomé conciencia, aunque con rebeldía, de que el modelo biomédico del paradigma cartesiano mecanicista de la salud o de la enfermedad, está lejos de cambiar en nuestro sistema hospitalario. El hospital es la casa de la tristeza; el hospital es el aparcamiento de los cuerpos; el hospital es el aislamiento de las almas. Yo era la hemipléjica del 212 y, a veces, Alida la quejica, apodo ganado a pulso por el crudo descaro de mis múltiples lamentos, al sentirme atendida como un cuerpo enfermo sin más. Fueron dos meses de hospitalización en una soledad interna, de tambaleante salud mental con una obligada metamorfosis negativa que sin previo aviso, ni protección tuve que malvivir con la loca ilusión de que esa mala pasada de la vida terminaría pronto. Fue como encontrarme de golpe en un laberinto que no había elegido y comprobar que mi existencia tenía, en ese momento, superpuesto en filigrana, otro laberinto: el de la parálisis.

Es de todos sabido que encontrarse en un laberinto supone inexorablemente el gran riesgo de perderse.

¡Y me perdí!

Me había metamorfoseado en una gran inválida extraviada en la laberíntica trama de la vida.

No tuve más remedio que pasar por los diferentes estadios del proceso de las muertes simbólicas que Elisabeth Kübler-Ross⁵ describe tan minuciosamente en su libro “La muerte y los moribundos” (1993). No podía negar lo que me pasaba. Lo mío era el umbral de la muerte física, que no crucé de milagro.

Mi evolución personal pasó primero por el estupor, después surgió la rabia, luego brotó la rebeldía, y finalmente, advino la aceptación. Me había transformado en la observadora observada por sí misma. Hoy, me recuerda el juego de espejos utilizado por Velázquez en el cuadro de “Las Meninas”, donde el pintor mira una pintura invisible para nuestros ojos y nosotros lo miramos a él.⁶ (Foucault, 1987)

En mis largos días de reclusión forzosa y de inmovilidad impuesta me puse a reflexionar sobre mi vida, mi profesión y pasé revista a los maestros antropólogos. Esperaba que me ayudaran a comprender lo que me sucedía.

Clavada en el lecho del hospital, tuve tiempo para pensar en mi hemiplejía y en la dualidad del mundo... Percibí nítidamente que esta tierra en la que vivimos, era hemipléjica: el

Norte y el Sur; los ricos y los pobres; la naturaleza y la cultura; el hombre y la mujer; el día y la noche; la salud y la enfermedad, el cuerpo y el espíritu, el Bien y el Mal,... un sinfín de dualidades aparentemente irreconciliables que se oponen ó, se complementan como en el yin/yang.

Me acordé de los bororo, la tribu de las dos mitades que Claude Levi-Strauss describía en "Tristes Trópicos" (1955). No me importaba que fuese Tugaré o Cera, pero sí que, igual ocurría en mí caso, un río virtual me cortaba la vida en dos, como si las dos mitades de mi cuerpo pertenecieran a dos clanes distintos.

Estaba inmersa en un gran laberinto, el de la vida cotidiana en la enfermedad, en una minusvalía integral pues, además de lo físico, veía turbadas mis reacciones emocionales y absorbidas mis capacidades intelectuales en la necesidad de comprender lo que me sucedía. Y..., en rebeldía con lo divino.

En mis pocos momentos de lucidez, vivía de los recuerdos de mis viajes: Marruecos, Senegal, Perú y la India. Tetuan, Dakar, Cuzco y Anantapur. Rememoraba, en una panorámica vital, mis viajes de la infancia y juventud: Italia, Holanda, Inglaterra, Suiza, Francia. Pésaro, Delft, Londres, Berna, París.

Pero me obsesionaban mis últimas y fecundas campañas etnográficas en la India; me gratificaban y compensaban de mi infructuoso encuentro con África. En Dakar estuve preparando una frustrada expedición para estudiar a los bassari, la tribu de los siete pueblos⁷.

Mi empeño en conocer el séptimo pueblo íntegramente endógamo, sin relación externa con el mundo occidental, me hizo olvidar las dificultades que Nigel Barley (1983), nuestro antropólogo inocente, nos relata de su trabajo de campo entre los Dowayo. Estoy segura de que me hubiera pasado lo mismo (o peor) si, en 1993, la revuelta de Casamance no malograra este largamente proyectado estudio entre los basari de Senegal. Lo tenía todo organizado y bien pensado y programado desde el Departamento de Antropología y Etnología de América de la Universidad de Sevilla. Mi toma de contacto fructuosa, con el Ministerio de Cultura senegalés, no pudo llegar a convertirse en la realidad palpable que tanto había anhelado. No logré mi sueño antropológico africano, investigar aquella etnia minoritaria que seguía su dinámica natural sin intervenciones occidentales. No dejó de ser un revés en mi trayectoria investigadora aunque de sobra compensado por otras posteriores prospecciones etnográficas exitosas.

Cuántas veces recordé, en la inmovilidad de mi cama, las nubes del mundo que llegué a acariciar con la mirada desde los altos del Machu Pichu. Fue en 1996 cuando desde Cuzco, el ombligo del mundo, emprendí por el Valle Sagrado de los Incas, aquel camino que aún hoy conduce al sagrado santuario-fortaleza del Tahuantinsuyu conocido como Machu Pichu,. Allí pude disfrutar de las alturas y de esa extraña energía que desprende la mágica montaña, dónde los árboles te permiten abrazar la vida de la propia naturaleza. Produjo en mí una singular sensación de hormigueo que algunos podrían llamar "atisbo de verdad" que expresa la sensación de mantener un cierto vínculo con lo divino. En aquellos momentos, tenía el cosmos en la palma de la mano.⁸

En el fondo, la altura y la inmensidad de lo contemplado me achampanaron los pensamientos. Una experiencia similar a la que Fritjof Capra⁹, desde su condición de científico, describe en la introducción de su libro “El Tao de la Física”, cuándo, al observar el mar y dejar su mente vagar, vislumbró, apenas como un reflejo en la luz rojiza de un Sol huidizo, las íntimas realidades e interrelaciones de la materia como energía.

Dice Capra:

“Así tomé yo conciencia de que todo lo que me rodeaba parecía estar enzarzado en una gigantesca danza cósmica. Como físico sabía que la arena, la roca, el agua y el aire que había a mi alrededor estaban formados por vibrantes moléculas y átomos, y que estos, a su vez, se componían de partículas que interactuaban unas con otras creando y destruyendo a otras partículas. (p. 7).

En ese instante, en el infierno dantesco de la enfermedad en el que estaba sumida, al contrario de aquel privilegiado momento, yo vivía la otra cara de una divina experiencia. Cómo profundizando en la misma tierra que nos sostiene, me hallaba en el tormento de la desintegración, de una desintegración bio-física. Sentía las vibrantes moléculas de mi cuerpo, interactuando unas con otras, destruyendo las partículas de mis sentimientos y adormeciendo mi mente.

No podía apartar de mis confusos pensamientos los paisajes de la India profunda, la rural, la verdadera según Gandhi, donde los pobres de entre los pobres, los dalits¹⁰, podían padecer lo mismo que yo: una muerte integral, como tantas veces pude percibir en los hospitales de la Fundación Vicente Ferrer¹¹. Pero, esta vez, la observadora era observada, la tríada observador-observación-observado había invertido su recorrido. Una experiencia que nunca hubiera querido tener, pero que me tocaba vivir.

India; Andhra Pradesh, la región de los cien mil pueblos. Anantapur, la Ciudad del Infinito, del infinito dolor, donde los que pertenecen a la casta de los intocables viven, resignados a veces, una exclusión social que termina quebrantando, como en mi caso, su mundo emocional, anulando su red de pensamientos y, como no, su cosmovisión.

Allí, en Sevilla, tendida en una cama de hospital, me sentía empáticamente una intocable¹², una mujer de un shangam¹³ que intentaba salir de su parálisis integral. Acompañada en mi soledad por el traqueteo de las enfermeras, intentaba fugarme del laberinto de mi reducida vida cotidiana, aunque esa maraña de la enfermedad se convertía en un camino de autoconocimiento, una sucesión interminable de ritos de paso. Recordaba la temprana obra estructuralista, “Los ritos de paso” de Arnold Van Gennep (1902), con sus espacio-tiempos de marginalidad, con el deseado rito de agregación, que aún tardaría, para mí, casi dos años en hacerse realidad. Considero que en este espacio-tiempo de exposición, y os doy las gracias por ello, comparto aquí mi experiencia liminal. Con esta ponencia, comienzo mi rito de agregación a la comunidad antropológica. Es mi primera contribución como antropóloga a un congreso después de mi accidente, y además mi primer viaje en solitario.

En realidad, lo que me ocurrió durante todos esos meses no ha sido ni más ni menos que una planificación de la supervivencia. Al igual que la bajada a los infiernos se inició con lo físico, embargando los demás niveles, mi sanación exterior implicó mi sanación interior.

De vuelta a casa rodeada de mis amigos, mi familia social, emprendí otra rutina. Todas las mañanas hacía ejercicios en la clínica de fisioterapia, donde encontré otra entrañable familia entre mis compañeros de padecimiento y fatigas. Por las tardes, en mi casa, me sumergía en la Antropología con los maestros antropólogos. Intentaba orientarme, sobrevivir en ese dédalo donde aparecen todos los fantasmas, donde todas las expectativas de vida caían de golpe como un castillo de naipes. Pidiendo ayuda a médicos, familiares, amigos y compañeros los temores se desvanecían como la niebla matutina al sol del mediodía. El ordenador, ese instrumento profesional, metáfora del neomecanicismo¹⁴ se transformaba en cómplice. Me permitía conectarme afectivamente con seres queridos. La red, esa tela de araña electrónica que todo lo ve y todo lo sabe, se había vuelto mi amiga, mi profesora, mi nexo de unión con un mundo exterior que físicamente sólo podía vislumbrar a través del cristal de mi ventana.

Encontrarse enferma es una profunda herida al ego. Destruye la independencia y la autosuficiencia, aunque el remedio son los sueños y ponerse metas sin fecha: otro tipo de planificación vital.

Empecé a estudiar el trazado de los laberintos para comprender mejor su estructura y salir de él. Planificar mejor mi duelo vital y darme tiempo fue mi más efectivo remedio. Por primera vez en mi vida, el tiempo no me perseguía, sino que jugaba a mi favor. Cada día me encontraba mejor. Sin embargo superar una hemiplejía lleva su tiempo y no hay atajo posible: lo importante es el recorrido por muy duro que sea.

Y un día, me vi capaz de perfilar laberintos¹⁵, me puse a contemplar mi existencia deshilacharse aunque perseguir la idea de conseguir una salida. Me impactó, sin embargo, que después de haber investigado tanto tiempo sobre su significado y utilizado numerosas veces su simbolismo, que no fuera yo capaz de salir de él¹⁶.

En ese momento de encrucijada vital, todos esos símbolos eran para mí como cenizas a mis pies. Mis esfuerzos se concentraban en buscar el no dolor, como los no lugares de Marc Augé¹⁷. No fueron lugares del anonimato sino espacios de no existencia. Las negaciones, a veces, son más valoradas que las afirmaciones, al igual que los espacios liminales o los de transición, como los que estaba atravesando, colgada en una dimensión suspendida entre la enfermedad y la salud.

¿Y qué hay de los mandalas¹⁸, que tanto he rastreado en mi vida y que, con frecuencia se convierten en una herramienta didáctica, expresión metafórica del sistema socio-cultural?

¿Y dónde se situaban en mi mente, o mejor dicho, en mis derrotadas mentes, las cartas mandálicas a las que recurría en mis clases? Usé y abusé de ellas desde que estudié la aclaratoria carta mandálica del tiempo de Edward Hall, en "El Baile de la Vida"¹⁹? Todas estas reflexiones se entrecruzaban, se superponían a mi tormento y se mezclaban caóticamente en mi dolida cabeza.

En esos laberintos la travesía hacia la anhelada puerta de salida, es lo más importante. En cierta medida, hacer el camino resulta un éxito de por sí. Pero aseguro que unos cuantos circuitos están diseñados a modo de callejones ciegos, falseando la comunicación como un desplante a la vida. La situación esta lejos de representar una atracción de feria donde un ticket permite entrar en un juego de espejos divertido. Aquí no te diviertes, te juegas la vida y tu propia persistencia en el mundo.

Vivimos en un planeta de incertidumbres, dónde nada te permite triunfar de antemano. Se llega a justipreciar su quehacer en el mundo cuando se está a punto de perder su participación en él.

El centro de mi universo se reducía a las paredes de mi dormitorio y a una ventana al jardín. A veces, los muros de mi dormitorio se vestían de fiesta cuando el sol pasaba a través de las rendijas de la persiana, recordándome que fuera existía otro mundo, muchos mundos paralelos; algunos superpuestos, otros entrecruzados con la ciudad a lo lejos con una percepción del bullicio urbano a distancia. Me recordaba el poema de Luis Cernuda, "La ciudad a distancia", publicado en Ocnos en 1977. Describía, el poeta, una percepción de retiro similar a la de mis vivencias en los patios de los corrales de vecinos sevillanos. Y así lo expresaba en el artículo "Macarena, o cómo llega la conciencia a una muchacha de un corral de vecinos sevillano" en la obra colectiva, "La mujer andaluza, ¿La caída de un mito?" (2000). Nuestra protagonista llevaba el nombre de su barrio, Macarena y ella, al igual que yo, vivía en el reducido espacio de una habitación. Su universo se concentraba en la superficie de una mesa camilla y el mío, en la portada de un libro en mi atril²⁰. La verdad es que tardé unos nueve meses antes de conseguir leer con fluidez. Mirar unas líneas impresas resultaba difícil, leerlas aún más, pues en aquel entonces, veía bailar las letras como si de funámbulos flotando sobre un elástico circense se tratara.

Fue sencillo y rápido entrar en ese infernal dédalo, pero demoré mucho tiempo en dar con la desembocadura.

La lección aplicada del observador-observado a la que hago referencia en el título de esta ponencia fue presenciar, sobre mí misma, cuán cierto es lo que les transmitía a mis alumnos, futuros enfermeros, cuando les explicaba que el arte de curar y que la sanación discurre por cuatro caminos paralelos, pero inseparables. Fue lo que me ocurrió. De pronto, me vi cruzando varias pistas a la vez, la física, la emocional, la intelectual y la espiritual, cada una de ellas con diferentes complejidades.

Una curación, un reequilibrio transversal, hizo que me encontrara ante varios espacios virtuales interconectándose y yo, sin saber que hacer con mi vida. Pero con un deleite vital que buscaba las pautas que conectan²¹ y hallando un posible auxilio en Bateson para encontrar el final del camino.

Gracias, Gregory Bateson.

Si el tiempo se había convertido en mi propio médico, secundado por la medicación, el Centro de Fisioterapia me ocupaba todas las mañanas. El gimnasio dónde ingresé me acercó a las interioridades de una familia de minusválidos, una entrañable y solidaria familia dónde

vislumbré el otro lado de una cruel realidad y aprendí a valorar una diferente perspectiva sobre el mundo, algo extraña y nueva para mí.

Mis tardes me aliviaban el dolor emocional y me despejaban la mente al dirigir un trabajo de investigación²² sobre el patrimonio onubense. Otros nueve meses de trabajo diario que culminaron con una tesina sobre los hornos de cal en Santa Ana la Real.

En palabras del propio presidente de la Comisión de Evaluación que juzgó la tesina en cuestión, el trabajo fue uno de los mejores presentados hasta el momento, en la Facultad de Humanidades de la Universidad de Huelva. El mérito fue de un doctorando, colaborador mío que, sin saberlo, fue un aliado en mi proceso terapéutico-antropológico. La dirección de la tesina me permitió enfrentarme cara a cara con los paralizantes monstruos mentales que bloqueaban mi deseada salida.

Reincorporarme a la docencia y a mi quehacer antropológico, aunque fuera solo en su faceta teórica, me costó muchos disgustos intelectuales y un desasosiego, hasta entonces, desconocido: me fallaba la memoria y mi lentitud física había contagiado mi mente.

Comentaba jocosamente, para introducir un poco de humor a la situación, que de un rabo lagartija, me había convertido en una tortuga con grilletes. Y lo cierto es que de una plena capacidad intelectual, había pasado a una torpeza cerebral desesperante. Una metamorfosis kafkiana.

¡Kafka no era tan raro!

Introducirme en intelegibilia²³ y iniciarme todas las tardes al neurobic²⁴ agilizó mi recuperación. Me puse a recordar a Franz Boas y su cuádruple enfoque, disfruté apreciando de nuevo a Kroeber y su supraorgánico, reanudé mis conversaciones inventadas con Malinowski desde su “Yo testifical”²⁵. ¡Y mi añorado Trabajo de Campo! Tuve que seguirlo virtualmente.

El repaso antropológico fue propio de una búsqueda y de una reordenación típica de unas oposiciones. Me realimenté de todo un sinfín de aportaciones antropológicas que pude valorar de nuevo con mayor profundidad y con un disfrute superlativo.

Comparaba mi lucha con la del héroe en “El caballero de la armadura oxidada”²⁶ que, en un largo viaje interior, se despojó poco a poco de sus pesadas corazas, incluso de aquellas que ignoraba tener. Mi largo proceso culminó en un balneario, el de El Raposo, en Extremadura, donde entré, al igual que dicho caballero errante, en distintos castillos interiores en los que me fui liberando de mis “pesadas vestimentas”. Me enfrenté con la soledad en sus diversas variantes: social, humana, anímica, física, etc. Creo haber superado esas pruebas *del* rito de paso de la enfermedad, pues me fui de dicho lugar saludable, caminando con más soltura, anímicamente más sosegada, intelectualmente ávida de conocimiento y con una fruición de felicidad propia de los que saben que se han salvado de milagro.

En nuestra disciplina, donde el concepto de cultura resulta fundamental, y al que hoy día, podemos que añadir el de cibercultura hablando de comunidades virtuales, de sistemas en red, de diferentes niveles cibernéticos e incluso, de espacios virtualmente vivos.

Estaba aprisionada en una tela de araña de múltiples hilos que yo misma había tejido. Debía adaptar mis dolencias físicas a las emocionales e intelectuales, sintonizándolas en un mismo diapason. Las espirituales las había olvidado por completo en aquel terrible momento.

Al haber recibido un insulto cerebral de tal magnitud, me desorienté por completo. ¿Cómo pensar en espiritualidad cuando se nubla la mente? ¿Cómo recordar que se puede tener el cosmos en la palma de la mano, siquiera intelectualmente, cuando se vive un martirio holístico?

¡Qué poco se piensa cuando el malestar te embarga por completo y se padece tormento! Y, sobre todas las cosas, una pregunta: ¿Por qué? Como si ese par de palabras pudieran dar algún sentido al caos de mi vida presente, un desorden aparente. Esta compleja situación me desorientaba fuera de medidas.

En el transcurso de mi recuperación, llegaron a mis manos dos libros fundamentales, distintos en su forma y contenido, pero que me han ayudado a desafiar la enfermedad y a vivirla como una situación fronteriza, en un espacio *liminal*: “El corazón de la tierra”²⁷ y “El reloj de la sabiduría”²⁸. El primero puso un poco de poesía en mi universo y el segundo me lo abrió. Juan Cobos Wilkins, autor del primero, me regresó al mundo minero de mi infancia y me trasladó a mis clases de Patrimonio antropológico. El segundo, en el capítulo titulado, La mente es el tejido cerebral cosido con hilos del tiempo, me devolvió la ilusión y me condujo a estudiar kanji²⁹. Francisco Mora incita a hacer ejercicios intelectuales difíciles para estimular el cerebro, pues ese órgano no es solamente una masa cerebral, sino que la mente, los pensamientos, las ideas, representan esa energía invisible que discurre por los circuitos neuronales de ese otro gran laberinto que es la masa encefálica. Así, por las tardes, estudiaba un tema laborioso, contribuyendo aún más a mi recuperación. Hubiera podido estudiar matemáticas, pero me resultaban más arduas y menos atractiva que los ideogramas. Fue además más estimulante para mí el estudio del japonés. Los kanji cobraban más significado para mí y creaban un puente con mi recorrido intelectual anterior. Estaba haciendo Antropología, sin saberlo, como si de una filosofía de lo concreto se tratara, unas verdaderas prácticas de Antropología de la salud. Eso coadyuvó a mi curación interna a medida que progresaba en mi curación externa.

Conseguí pasar de la cama al sofá, del sofá a la silla de ruedas, e incluso a caminar con muletas. A su vez, crucé el umbral de la paciencia dejando la impaciencia para otros efímeros momentos y transformé la paciencia en serenidad, al igual que pasé del caos mental al intento de la estructuración de mi pensamiento.

Y,... me sumergí en los kanji. El estudio del japonés como ejercicio mental y creación estética me devolvió la ilusión del pensamiento integral a modo de mandala, un caos ordenado como lo indica su significado en hindí. Hoy no sé hablar japonés, ni escribirlo, ni entiendo sus películas en versión original, pero entiendo la cosmovisión holística nipona.

No fue precisamente el contexto descrito y analizado por Ruth Benedict en “El crisantemo y la espada” (1945) lo que buscaba yo. Anhelaba un beneficio neurológico con un complicado ejercicio mental y disfrutar de un goce estético como el que las artistas de ikebana³⁰ conseguían al distribuir las flores en el jarrón. Necesitaba meditar sobre el mundo, el

ser humano y el cielo, en una galaxia helicoidal. Recordaba un curso de cultura japonesa, organizado por la Hispalense, en el año 2000, dónde me inicié a la disposición floral y a los haiku.³¹

¿Estaba naciendo una nueva antropóloga que utilizaba la enfermedad como camino, al igual que el chamán panameño de nuestro maestro franco-belga cuando ayudaba a la parturienta a dar a luz, contándole el mito épico de origen que describe Claude Levi-Strauss en “Antropología Estructural”? ¿Estaba reviviendo mi propio cuento épico? No me encontraba ni siquiera al principio del camino, pero la trama se iba superponiendo a la del desarrollo antropológico para intentar superar una prueba que me había deparado la vida. Estaba escribiendo mi proyecto vital para opositar por una plaza provisional en esta existencia, en esta encarnación, como dicen los hindúes. ¡Espero que mis próximas reencarnaciones sean más livianas que la que, en este momento, estoy viviendo!

Puesto que en mi hogar no podía valerme por mí misma, tuve que buscar ayuda externa. Con la colaboración de algunos amigos, encontré mujeres dispuestas a entrar como internas en mi casa, y con ellas, he descubierto mundos nuevos. Los primeros meses justo después de mi regreso a casa, estuve viviendo en el universo del campo onubense. Después, me trasladé a Mozambique en un viaje imaginario, y luego adquirí un billete virtual para Latinoamérica; primero, a la conflictiva Colombia y después, a Perú, desde el cual ahora estoy escribiendo.

El primer no-lugar³²/no persona lo transité con Ana de Aljaraque, luego mi acompañante a Mozambique fue Elisette, a Colombia fui de la mano de Lucía y ahora convivo en Perú con Fabiola y Andrea. Coincidían, todas estos fabulosos mundos, con mi propio y real itinerario investigador.

Efectivamente, mi trabajo de campo arrancó en Sevilla, con el estudio de los “Corrales de Vecinos”³³. Posteriormente, siguiendo la trayectoria africanista del estructuralista Luc de Heush que dirigió el *Laboratorio de Antropología* de la Universidad de Bruselas, aterricé en Dakar, en un Senegal urbano, mestizado culturalmente y dónde la francofonía dominaba. Algunos años después, mi viaje a Urubamba y Cuzco, en Perú, me llevó a comprender a los quechuas y a planificar un *Proyecto integral sustentable* para finalizar, en los últimos cinco anteriores años a este desagradable percance, en Anantapur, la India de Vicente Ferrer, que recuerdo ahora en la lejanía.

Tanto yo misma como las personas que me cuidaban, nos sentíamos en un ambiente familiar al recordar, cada una ellas sus orígenes o relatando mis peripecias. Aquí, también la Antropología me ayudó. En realidad, no estoy escribiendo el relato de la curación externa de una hemipléjica, ni el viaje iniciático de una curación interna, sino que estoy más bien describiendo un recorrido antropológico.

La Antropología es, en buena medida, una terapia (individual o de grupo) para cuerdos. En este contexto, de la Antropología Aplicada que busca un sentido práctico a nuestra disciplina, propongo en este VI Congreso de la Sociedad Española de Antropología Aplicada, en el marco de esta ciudad intercultural de Granada, que se considere al **antropólogo como**

un terapeuta cultural. Parafraseando el título de la obra de Lou Marinoff “Más Platón y menos Prozac” (2000), pongo como subtítulo de esta ponencia: **Más Levi-Strauss y menos Prozac.**

La lección aplicada del observador observado es lo que pretendo transmitir. El enfoque antropológico y su metodología me condujo al dilema de la tríada Observador-Observación-Observado que, con tanto afán e interés, defendí en mi tesis doctoral: La Antropología reexaminada a la luz de los nuevos paradigmas. Esos nuevos paradigmas de la complejidad moriniana³⁴, del elogio al caos balandiano³⁵ y donde la metamorfosis de la ciencia³⁶ destruye los cimientos de la certidumbre científicista y en mi caso, de la visión biomédica del ser humano.

El sentido práctico de la Antropología nos induce, a su vez, a la ampliación de los ámbitos del conocimiento antropológico de la salud. No cometer *errores categoriales*³⁷, adoptar nuevas definiciones de la ciencia, admitir las alianzas interdisciplinarias son solo algunos de los *conceptos mágicos* que nos pueden ayudar a construir la futura **Antropología Aplicada de la Salud**: una *Antropología como camino y como terapia*. La curación externa e interna que yo he vivido pueden servir de ejemplo, modelo o estructura personal de una curación interna y externa del *arte de sanar*.

En nuestras culturas occidentales, donde el antropólogo es un agente fundamental en la cohesión social y la comprensión del fenómeno humano, se hace indispensable escuchar su acertada y profesional voz cultural. Y, al igual que existen asesores antropológicos en las entidades públicas protectoras del Patrimonio artístico-histórico-cultural o, en los juzgados para atemperar sus dictados a la luz del conocimiento cultural de las diferentes sociedades y así dictaminar mejor los juicios de los emigrantes, es preciso orientar la formación de los antropólogos hacia el asesoramiento en los hospitales, en los centros de ayuda social, en las asociaciones de apoyo humanitario. Se crea, de esta forma, un **cuerpo colegiado de expertos multiculturales** que daría a nuestra disciplina una salida a la socialización y proporcionará una revalorización de nuestro ejercicio profesional desde la tolerancia y la empatía.

La actitud antropológica que nos caracteriza a los antropólogos y el enfoque multicultural que adquirimos, nos conduce a aprender de otras culturas, algunas de ellas muy exóticas, con múltiples formas de percibir la vida. Se amplían nuestras perspectivas y estallan los grilletes culturales. La Antropología es el mejor camino que encontré para tomar conciencia del gran privilegio de ser humana entre mis hermanos en esta perla azul que es nuestra Gaia.³⁸

Lo único peor al exilio interno, es el retorno. Después de estos casi dos años bajo la dictadura del minimalismo, donde no cabe ninguna improvisación, me queda la vuelta a la deliciosa cobardía de la normalidad. La normalidad no cobra aquí un sentido ortopédico, pero adquiere el grado de bienestar y de calidad de vida, aunque otro tipo de calidad de vida, la que no se reduce a la fortaleza física, ni a la solidez económica sino a la riqueza de los pensamientos, a un balance equilibrado y constante de las emociones y, al fin y al cabo, a un equilibrio sinérgico entre los diferentes niveles de lo humano.

El pensamiento antropológico de la vida es un camino de conocimiento y el trayecto antropológico una guía para transitar por los laberintos de la vida de este hogar que es nuestra tierra.

Hoy, tengo *una nueva causa para vivir*: ascender hacia aquella cumbre de la serenidad donde mi sentido antropológico se confunde con mi experiencia personal y vital, aunque sea a modo de Sísifo, *un cuento de nunca acabar*.

Así es la vida: eso estudia, la Antropología.

Notas

¹ Quisiera desarrollar esta argumentación más ampliamente aunque considero que este sencillo comentario sobre las emociones y los sentimientos refleja suficientemente mi posición teórica además de ajustarse correctamente a los límites de esta ponencia.

² El término “emic” y el calificativo “emicista” son muy conocidos en nuestra disciplina, aunque discutidos en relación con su pureza y ámbito de acción y lo empleo aquí, no en su sentido más estricto, sino para indicar que nos disponemos a hacer una reflexión puramente personal y teórico-empírica.

³ Nos dejamos llevar de la mano del filósofo y antropólogo francés Edgar Morin que, desde su perspectiva holística, nos conduce hacia una acertada orientación teórico-epistemológica del *paradigma de la complejidad*.

⁴ Shatki Gawain en su guía *Los cuatro niveles de la sanación* para equilibrar los aspectos físicos, emocionales, mentales y espirituales de la vida, nos brinda una perspectiva integradora del proceso de sanación. Según la autora, la vida humana consta de cuatro niveles que conviene equilibrar para encontrar la plenitud de la vida en la salud y que nos permite realizar plenamente nuestra existencia con calidad de vida. Cada nivel precisa de una curación particular ya que no existe una sola y única manera de llevar el proceso de recuperación sino una superposición de varias sanaciones paralelas.

⁵ Elisabeth Kübler-Ross distingue, en su libro sobre *La muerte y los moribundos*, cinco fases por las que pasan las personas cuando tienen que enfrentarse a una situación trágica al borde de la muerte. Dichas fases psicológicas sirven de mecanismo de defensa: la ira, el pacto, la depresión y la aceptación. Recordemos que, además, coexisten y se interrelacionan de forma retroactiva, una puerta abierta a la esperanza, realista o no, como si un milagro de última hora pudiera producirse.

⁶ Un excelente capítulo de Michel Foucault en su obra *Las palabras y las cosas*, donde le dedica una reflexión filosófica acerca de la mirada del observador/observado del cuadro de *Las Meninas*, me recuerda los dos lados del espejo de la vida que estaba viviendo en esos críticos momentos.

⁷ El país Bassari está compuesto de varias tribus que se resisten a perder su identidad autóctona, su cultura, sus tradiciones y su religión animista frente a la *máquina civilizadora* de Occidente.

⁸ Lozano Manuel, *El cosmos en la palma de la mano*, Ed. Mondadori, Barcelona, 2002.

⁹ Capra, Fritjof, *El Tao de la Física*. Sirio, Málaga, 2000 (1968).

¹⁰ Dalits comunmente conocidos como intocables, casta considerada como inferior y excluida del sistema social.

¹¹ La excelente obra de Alberto Olivera *Una revolución silenciosa* sobre la vida de Vicente Ferrer y la Fundación que creó el valenciano, Premio Príncipe de Asturias a la Concordia expresa la verdadera dimensión de la obra de *Father* en su lucha a favor de los más desfavorecidos, los intocables de Andhra Pradesh, en el sur de la India. (2000).

¹² En la India, persona perteneciente a la casta más desfavorecida, tradicionalmente conocida como “dalit” o parias.

¹³ Asociación de mujeres en la India.

¹⁴ Morin en su obra *El Método (IV)*, califica de *neomecanicismo* a la visión mecanicista desde la cibercultura pues, contempla el ser humano y sus obras como una máquina con tecnología avanzada. Esta cosmovisión neomecanicista, sustituye la metáfora del “hombre-máquina” por el “hombre-ordenador” y, en los dos casos, como si de una *máquina sin alma* se tratara.

¹⁵ Sanz, en su obra *Los laberintos de la vida cotidiana*. Publicado en Kairós, (Barcelona, 2002), explica que el dibujo y estructura de un laberinto es, en el fondo, un trazado elemental. Se trata de una cruz y varios puntos que se unen formando diversos circuitos que desorientan y solo uno recorrido resulta ser válido.

¹⁶ ¿Qué significaba en ese momento para mí el “Hombre Laberíntico” de Francesco Segala en el Siglo XVI? Lo había utilizado para un cartel de Doctorado del Departamento de Historia I, en el curso académico 1999-2000. ¿Cómo me podía socorrer, hoy, el laberinto de *Alicia en el País de las Maravillas* que empleé como emblema para el *I Encuentro de Educación y Cultura Holística?*

¹⁷ AUGÉ Marc, *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*, Gedisa, Barcelona, 2002 (1992).

¹⁸ Mandala: Mosaico confeccionado por los monjes tibetanos con diversos materiales (arena de colores, pétalos de flores, etc) y que se destruye nada más terminar su confección para simbolizar la inestabilidad del universo.

¹⁹ Edward Hall nos ofrece unas cartas mandálicas de tiempo, en su libro *El baile de la vida (1994)*. Nos inspira para elaborar un esquema para estudiar el sistema social.

²⁰ Durante nueve largos meses no pude leer, y *La joven de la perla* de Tracy Chevalier fue mi primera lectura que relata una fascinación artística y platónica de una sirvienta hacia el maestro Johann Vermeer. Cuando me adentré en sus páginas, el deleite y la claridad del estilo me hizo la lectura agradable. En mi casa he dejado en el atril el libro como una obra simbólica de mi renacimiento y como punto de referencia en mi penoso recorrido.

²¹ BATESON Gregory, “La pauta que conecta” en: CAPRA, Frijof., *La sabiduría insólita*, Ed. Kairós, Barcelona, 1997.

²² Julio Monge en su trabajo *Santa Ana, morena. Continuidad y cambio en la construcción social de la identidad de Santa Ana la Real (Huelva)* (en prensa) presenta un competente estudio sobre las relaciones que se establecen entre la construcción de la identidad a lo largo del tiempo y la configuración del patrimonio cultural, con un valiente planteamiento de sus hipótesis y que constituye un prometedor avance de una tesis doctoral.

²³ Término utilizado por Ken Wilber en su obra *Los tres ojos del conocimiento. La búsqueda de un nuevo paradigma*, Ed. Kairós, Barcelona, 1991 (1982). Dicho concepto forma parte de una triada conceptual (*sensibilia-inteligibilia-trascendelia*) que abarca todo los niveles de conocimiento. El ámbito que representa la inteligencia humana es intellegibilia al igual que *sensibilia* abarca los conocimientos del mundo sensible y material, y *trascendelia* lo referente al espíritu.

²⁴ La palabra neurobic no está todavía el diccionario, pero me atrevo a utilizarla en pro de la rehabilitación de los pacientes que quieren superar los problemas neurológicos. Así es cómo se trabajan los músculos del cuerpo en aerobico, se puede activar las neuronas en *neurobic*. Me permito esta licencia lingüística para introducir una pincelada de humor al proceso dramático de la hemiplejía.

²⁵ Geertz, Clifford, *El antropólogo como autor*, Ed. Gedisa, Barcelona,

²⁶ Un proceso ritual, metáfora de la vida humana, transversal entre la caverna platónica y el *Conócete a ti mismo que* escribe a modo de fábula espiritual, Robert Fisher, en Ediciones Obelisco, Barcelona, 1998 (1994).

²⁷ Cobos Wilkins, Juan, *El corazón de la tierra*, Plaza y Janés, Barcelona, 2001.

²⁸ Mora, Francisco, *El reloj de la sabiduría. Tiempos y espacios en el cerebro humano*, Alianza Editorial, Madrid, 2001.

²⁹ En mi afán de recuperarme intelectualmente, y de practicar el famoso *neurobic* quise estudiar un idioma difícil para mí. Un amigo me envió un curso de japonés sobre los kanji, esos ideogramas que conforman los conceptos hecho lenguaje. Ya tenía mi herramienta de rehabilitación mental.

³⁰ Arte floral de Japón.

³¹ Poesía japonesa compuesta de versos cortos a modo de *flash* poéticoliterario que pretenden llegar a la esencia de las cosas. No resisto a la tentación literaria de copiar uno, que libera una carga filosófica y nos plantea una pregunta: ¿Puede una flor caída volver a su rama? Y Moritake nos contesta: ¿Estoy viendo flores caídas que retornan a la rama? ¡Es una mariposa! RODRIGUEZ-IZQUIERDO, Fernando, *El haiku japonés. Historia y traducción*, Ediciones Hisperión, Madrid, 1999, p.253.

³² Según Augé, los lugares de tránsito donde los individuos establecen relaciones no voluntarias. Mi enfermedad convirtió mi hogar en un no-lugar

³³ La investigación y el trabajo de campo de más de 10 años en los corrales de vecinos sevillanos marcaron mi prueba de fuego en el quehacer antropológico, en el afán de realizar una etnografía del sur de Europa.

³⁴ Morin, Edgar., *Introducción al Pensamiento Complejo*, Gedisa, Barcelona, 1990 (1970).

³⁵ Balandier. Georges., *Elogio all Desorden*, Gedisa, Barcelona, 1989.

³⁶ Ilya Priagogyne, *La metamorfosis de la ciencia*, Alianza Universidad, Madrid, 1990 (1979).

³⁷ Los errores categoriales representan el frecuente error de analizar un conocimiento desde un ámbito que no son de su competencia (Ken Wilber)

³⁸ La hipótesis Gaia de James Lovelock, parte de la premisa que la tierra es un ser vivo.

BIBLIOGRAFÍA.

AUGÉ, Marc,

1995 *Los no lugares. Una antropología de la sobremodernidad*, Ed. Gedisa, Barcelona.

BALANDIER, Georges.

1989 *El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento*. Gedisa editorial, Barcelona.

BARLEY, Nigel,

1983 *El antropólogo inocente*, Editorial Anagrama, Barcelona.

BENEDICT, Ruth,

1974 (1946) *El crisantemo y la espada. Patrones de la cultura japonesa*, Alianza editorial, Madrid.

CAPRA, Fritjof,

1990 (1988) "La pauta que conecta", en: *La sabiduría insólita. Conversaciones con personaje notables*, Kairós, Barcelona, pp.: 80-101.

- 2000 (1968) *El Tao de la Física*. Editorial Sirio, Málaga.
- CARLONI FRANCA, Alida,
1992 “Macarena, o como la conciencia llega a una muchacha de un en coral de vecinos sevillanos”, en: SANCHIZ OCHOA, Pilar, *La mujer andaluza, ¿La caída de un mito?*, Editorial Moya y Montraveta, Sevilla.
- CERNUDA, Luis,
1988 (1977) *Ocnos*, Biblioteca de Bolsillo, Seis Barral, Barcelona.
- CHEVALIER, Tracy,
2001 (1999) *La joven de la perla. La historia de una fascinación*, Ediciones Alfaguara, Santafé de Bogotá.
- CHÖGYAM TRUNGPA,
1994 (1991) *Mandala. Un chaos ordonné*, Editions du Seuil, Paris.
- COBOS WILKINS, Juan
2001 El corazón de la tierra, Plaza & Janés, Barcelona.
- CRAPANZANO, Vincent,
1994 “Reflexions sur una anthropologie des émotions” en: *Terrains*, 22, mars.
- FISHER, Robert,
1998 (1994) *El caballero de la armadura oxidada*, Editorial Obelisco, Buenos Aires.
- FOUCAULT, Michel,
1987 *Les mots et les choses*, Tel Quel, París.
- GAWAIN, Shakti,
1997 *Los cuatro niveles de la sanación. Una guía para equilibrar los aspectos espirituales, mentales, emocionales y físicos de la vida*, Editorial Edaf, Madrid.
- GEERTZ, Clifford,
1987 (1973) *La interpretación de las culturas*, Editorial Gedisa, Barcelona.
1989 *El antropólogo como autor*, Editorial Gedisa, Barcelona.
- HALL, Edward
1994 (1983) *La danse de la vie. Temps cultural, temps vécu*, Editions le Seuil, Paris.
- KROEBER, Alfred
1975 (1917) “Lo supraorgánico” en: KAHN, J.S., *El concepto de cultura*, Editorial Anagrama, Barcelona.
- KÜBLER ROSS, Elisabeth.
1993 (1972) *La muerte y los moribundos*, Editorial. Kairós, Barcelona.
- LEVI-STRAUSS, Claude.
1984 (1956) *Tristes Trópicos*, Plon, Collection Terre des Humaine, Paris.
1987 (1949) “La eficacia simbólica” en: *Antropología Estructural*. Ed. Paidós, Barcelona. Pp. 211 – 227.
- LOZANO, Manuel,
2002 *El cosmos en la palma de la mano. Del Bing Bang a nuestro origen en el polvo de estrellas*, Editorial Mondadori, Barcelona.

MARINOFF, Lou,

2001 (1999) *Más Platón y menos prozac*, Editorial B, S.A, Madrid.

MONGE MANSO, Julio A.

2003 *Santa Ana, morena. Continuidad y cambio en la construcción social de la identidad de Santa Ana la Real (Huelva)*. Tesina en Biblioteca Central de la Universidad de Huelva.

MORA, Francisco

2001 *El reloj de la sabiduría. Tiempos y espacios en el cerebro humano*, Alianza Editorial, Madrid.

MORIN, Edgar,

1986 (1986) *El método. El conocimiento del conocimiento*, Ed. Cátedra, Madrid.

1994 (1990) *Introducción al pensamiento complejo*, Editorial Gedisa, Barcelona.

OLIVERA, Alberto,

2000 *Vicente Ferrer. Una revolución silenciosa*, Editorial Planeta, Madrid.

PRIGOGYNE, Ilya e STENGERS, Isabelle

1990 (1979) *La nueva alianza. La metamorfosis de la ciencia*, Alianza Universidad, Madrid.

RODRIGUEZ-IZQUIERDO, Fernando,

1999 (1972) *El haiku japonés. Historia y traducción*, Ediciones Hiperión, col. Poesía, Madrid.

SANTACANGELI, Paolo,

1999 *El libro de los laberintos*, Ediciones Siruela, Madrid.

SANZ, F

2002 *Los laberintos de la vida cotidiana. La enfermedad como autoconocimiento, cambio y transformación*. Editorial Kairós, Barcelona.

VAN GENNEP, Arnold,

1986 (1909) *Los ritos de paso*, Editorial Taurus, Madrid.

WILBER, Ken,

1991 (1982) *Los tres ojos del conocimiento. La búsqueda de un nuevo paradigma*, Editorial Kairós, Barcelona.

3.1.4.- Aportaciones socioculturales al análisis de la sanidad en el medio rural castellano leones.

Lourdes Moro Gutiérrez. De la Universidad de Salamanca.

1.- Análisis de la asistencia sanitaria en el medio rural: enfoque cultural

La salud y la enfermedad se abordan desde diferentes disciplinas. Así, la Sociología, la Antropología, la Psicología o el Trabajo Social, además de, obviamente, la Medicina, se plantean distintas pero complementarias cuestiones a la hora de investigar sobre el binomio salud-enfermedad. Desde todas ellas se intenta conseguir los mejores niveles de salud para la comunidad, lo que supone mejorar la calidad de vida y lograr el máximo bienestar posible para los sujetos. El enfoque etnográfico recogido en este trabajo aportará el análisis de las variables sociales y culturales decisivas a la hora de entender cómo distintos grupos humanos van a definir y entender la salud y la enfermedad, cómo se enfrentan a las nuevas formas de atención sanitaria o cuáles son sus necesidades y demandas. Por parte del equipo de profesionales sanitarios nos permitirá conocer el punto de vista de médicos y ATS con respecto a la situación actual en la sanidad rural e hipotetizar acerca de cómo creen ellos que debería organizarse.

Entendemos el tratamiento de la enfermedad y de la salud desde un enfoque biopsicosocial, que no biologicista, en el que deben tenerse en cuenta todas las dimensiones, biológicas-psicológicas-sociales, que van a afectar a la salud de las personas y que van a implicar que no se considere a éstas como algo estático en el afrontamiento del continuo salud-enfermedad, sino como algo dinámico que nos lleva a considerar que ya no podemos definir la salud como la mera ausencia de enfermedad y que no podemos olvidar la importancia de la participación del propio individuo en este proceso puesto que, como señalan Maynar y sus colaboradores (1995)¹, está comprobado que mejoran los resultados si los sujetos colaboran en la planificación y gestión de sus servicios de salud. Plantean que la educación para la salud es necesaria puesto que son los individuos y las familias, y no solamente el personal sanitario, quienes toman la mayor parte de las decisiones que afectan a su salud. Por ello preguntaremos al personal sanitario y a los usuarios acerca del seguimiento de los tratamientos, de la consulta de “medicinas alternativas” o de la automedicación.

Conscientes de la dificultad de definir qué se entiende por salud y por enfermedad debido a los diversos significados otorgados a ambos conceptos a lo largo de los años y en los distintos contextos culturales, hemos intentado analizar el binomio salud-enfermedad en el contexto cultural castellano-leonés con la intención última de conocer la actual estructuración sanitaria en el medio rural. Nuestro objetivo general es analizar la repercusión que ha tenido y tiene en la población rural el cambio que se ha producido en la asistencia sanitaria. Como punto de partida consideramos que los cambios en el área sanitaria se reflejan en el tránsito de un modelo médico tradicional en el que se consultaba principalmente con el “médico de pueblo” a un modelo en el que se trabaja con el “centro de salud”. Este paso conlleva numerosos cambios en la atención a los usuarios: aumenta el número de personas encargadas de atenderlos,

deben ajustarse a una organización y horarios diferentes, con frecuencia deben desplazarse de su pueblo al municipio en el que está ubicado el centro de salud o están sometidos a un horario de consultas más estricto, por citar algunos de estos cambios. Modificaciones que no sólo afectan, evidentemente, a los usuarios, sino también a todo el grupo de profesionales que les atienden.

Consideramos analizar al “médico de pueblo” como una persona con importantes repercusiones en la vida social del grupo: no olvidemos que, junto al alcalde y al cura, ha representado tradicionalmente una de las *fuerzas vivas* en la sociedad rural. Este médico residía normalmente en el pueblo, en la que se consideraba “la casa del médico” e hipotetizamos que su trabajo iba más allá de lo puramente clínico. Sin poner en ningún momento en duda que este cambio sanitario supone un gran avance para la atención médico-sanitaria de los habitantes de las zonas rurales, a los científicos sociales nos interesa como un ejemplo del profundo cambio que se ha producido en el modo de vida de los habitantes del medio rural.

Este enfoque implica que la enfermedad y la salud se desarrollan en un entorno sociocultural concreto definido por una cultura específica y en el contexto de las demás instituciones, no aisladamente. Esto nos lleva a considerar el papel que juega la salud en la organización de la vida social y a introducir el concepto de *salud pública* “entendida como teoría y práctica políticoadministrativa de las instituciones públicas que tiene como objetivos fundamentales la promoción –fomento y protección- y restauración –asistencia y rehabilitación- de la salud en las personas sanas y enfermas, respectivamente” (Uribe, 1998:236)². Será en el *centro de salud* donde el equipo de *atención primaria* lleve a cabo estas tareas y permita la interacción con el medio social, para lo cual deberá contar con el personal adecuado y los medios tecnológicos necesarios. Será la atención primaria de salud la que se ocupe de velar por la salud de las personas y de la comunidad como se establece en La Ley General de Sanidad de 1986: “la atención primaria se constituye en la puerta de acceso al sistema para el individuo, la familia y la propia comunidad: por ello, la intervención en este nivel no está relacionada de forma exclusiva con la existencia de enfermedad”. Para ello, esta atención primaria debe cumplir una serie de objetivos (Loscertales y Gómez, 1999:39-40)³:

- *llevar la atención de salud lo más cerca posible del lugar donde trabajan y residen las personas*
- *constituirse como el primer elemento de un proceso permanente de asistencia sanitaria*
- *detectar los principales problemas sanitarios de la comunidad*
- *prestar los correspondientes servicios preventivos, curativos, de rehabilitación y de fomento de la salud*
- *reforzar la relación positiva entre el médico y el paciente*
- *aumentar el tiempo dedicado a cada paciente*
- *mejorar la accesibilidad a las consultas*
- *potenciar las actividades preventivas y de educación para la salud*

Dentro de esta atención primaria el *médico de familia* juega un papel fundamental puesto que representa la necesidad de más contacto humano. Como señala Ceitlin (1995:6)⁴ “la esencia de la medicina familiar es que se trata de atención médica centrada en la gente. Los

intereses del paciente están por encima de los del médico y los del sistema". Es esta utilización del médico de familia como recurso para un mayor contacto humano con el paciente la que une nuestras figuras de investigación: el *médico de pueblo* y el *médico de familia*. Con esta investigación analizaremos los aspectos que los asemejan y los diferencian, veremos si entre ellos hay un continuo o, mejor dicho, un solapamiento de nombre en el sentido de que el médico de familia ha venido a sustituir al médico de pueblo. Este análisis lo haremos atendiendo a numerosos aspectos que hemos preguntado a los propios profesionales y a los afectados, como por ejemplo el tiempo (cantidad y calidad) que los médicos dedican a los enfermos, la implicación que tienen con el entorno sociocultural de los usuarios o la relación social que existe entre ambos grupos. Todo ello, atendiendo siempre a una diferenciación temporal que establecemos al preguntarles por estos aspectos *antes* y *después* de la existencia del Centro de Salud actual.

Con nuestro trabajo de investigación pretendemos acercarnos a conocer la atención primaria desde la antropología, tal y como plantea Uribe (1996)⁵, centrándonos en los siguientes aspectos:

- *Estudios de diagnóstico de la situación, de necesidades o demandas en salud de las distintas poblaciones por medio de informaciones descriptivas*
- *Estudios del capital material y humano existente destinado a salud*
- *Estudios etnográficos sobre instituciones de salud que ayudan a los médicos a entender su propio medio de desarrollo laboral y académico*
- *Explorando las dimensiones culturales de las relaciones sociales* (p. 21-22).

2.- Metodología

El trabajo de investigación se está desarrollando siguiendo dos fases: durante el primer año de investigación (1999-2000) realizamos trabajo de campo en las provincias de Ávila, Zamora, Salamanca, Palencia y Valladolid y en el periodo actual (2000-2003) estamos trabajando en las provincias de León, Soria, Segovia y Burgos. En ambos casos para seleccionar los municipios en los que hemos trabajado partimos de las guías sobre zonificación sanitaria que edita la Junta de Castilla y León. Estas guías se realizaron en 1991, posteriormente al Decreto 32/1988 de Delimitación de las Zonas Básicas de Salud (Consejería de Cultura y Bienestar Social) y al Decreto 108/1991 sobre la Ordenación Sanitaria de Castilla y León. Actualmente estamos utilizando las publicadas en 1999 que incluyen las modificaciones acontecidas en estos años en la delimitación zonal.

En estas guías cada municipio se encuentra incluido en una Zona Básica de Salud (z.b.s.) y cuenta con un consultorio médico. A su vez, cada Zona cuenta con un Centro de Salud compartido en el que se presta la asistencia ordinaria y las urgencias (desde las 15 horas hasta las 8 horas del día siguiente). Y por último, cada Zona de Salud está a su vez integrada en un Area sanitaria que cuenta con un hospital de referencia.

En la primera fase del estudio la selección de las Zonas de Salud se hizo atendiendo a las siguientes variables: la zona de salud debe abarcar a 20 ó menos municipios, debe incluir al

menos dos municipios con menos de 100 habitantes⁶, cada Zona no debe incluir a más de 8.000 habitantes en el conjunto de todos los municipios que abarca, ningún municipio de los que incluye la zona debe superar los 10.001 habitantes y la zona no debía estar cerca de un núcleo urbano, principalmente de la capital de la provincia. Como resultado de esta selección trabajamos en las siguientes zonas: Mota del Marqués (Valladolid), Herrera de Pisuegra (Palencia), Madrigal de las Altas Torres (Avila), Tamames (Salamanca) y Vidriales (Zamora).

En la fase actual de trabajo debido a que contamos con un mayor periodo de tiempo, hemos ampliado las fuentes de información: se ha enviado una carta a todos los centros de salud que incluía tres cuestionarios (iguales que las entrevistas que empleamos en el trabajo de campo) para que nos fueran cumplimentados por tres miembros de los centros de salud que quisieran colaborar. Se han enviado cuestionarios a un total de 132 centros (15 en Avila, 19 en Burgos, 24 en León, 14 en Palencia, 20 en Salamanca, 10 en Soria, 18 en Valladolid y 12 en Zamora), incluyendo también a los centros de salud de las provincias en las que ya habíamos trabajado. En ambos casos no se enviaron a los centros en los que directamente hacemos trabajo de campo, que en la segunda fase se está realizando en las siguientes zonas: Briviesca (Burgos), Boñar (León), Nava de la Asunción (Segovia) y Berlanga de Duero (Soria). Han respondido un total de 191 personas (25 de Ávila, 27 de Burgos, 32 de León, 14 de Palencia, 25 de Salamanca, 8 de Segovia, 6 de Soria, 20 de Valladolid y 34 de Zamora).

En el trabajo de campo entrevistamos a dos grupos de muestras: 1) Muestra integrada por médicos y ATS de los centros de salud de las zonas seleccionadas y 2) Muestra compuesta por los habitantes de los municipios seleccionados que componen cada zona básica de salud.

Para elegir a los miembros colaboradores del equipo médico en cada centro de salud optamos por enviar previamente una carta al coordinador de cada uno de los centros que hemos seleccionado en la que le planteamos nuestro interés en contar con la participación de médicos y ATS para realizar las entrevistas. Transcurridos unos días contactamos telefónicamente con el coordinador y concertamos una cita para trabajar con los miembros del equipo que quisieran colaborar. En este punto solamente hemos concluido nuestro trabajo de campo en las provincias señaladas para la primera fase. Nos han recibido en todos los centros aunque la acogida ha sido desigual. Es común a todos el recelo inicial a colaborar por cierto temor a que el estudio fuera implícitamente planteado y controlado por el INSALUD, lo que nos obligaba a repetir una y otra vez nuestra procedencia profesional y el destino final de este trabajo. Superados estos recelos su participación era correcta.

El trabajo de campo con los vecinos lo llevamos a cabo entre los meses de abril y noviembre, en los que las condiciones climatológicas nos permiten trabajar "en la calle" y acercarnos a las personas que estaban paseando, tomando el sol (o el fresco), comprando, charlando en grupos a la puerta de las casas o jugando la partida en el bar. Con todos estos hombres y mujeres hemos pasado mucho tiempo hablando, paseando, comiendo o dejándonos mostrar las bellezas artísticas de los pueblos visitados. Han sido (y continúan siendo) ellos los motores de nuestro trabajo de campo y los verdaderos artífices de este estudio. Para seleccionarlos el único requisito que debían cumplir era que fueran nativos del pueblo en que

nos encontráramos o al menos vecinos durante muchos años (establecimos un mínimo de 15 años para que todos fueran residentes en el pueblo antes de la aplicación de la Ley General de Sanidad de 1986). En general nos han recibido encantados y dispuestos a colaborar, aunque también es cierto que, igual que ocurría con los equipos médicos, les preocupaba a quién iba dirigido el trabajo y si les iba a causar algún problema contestarnos.

Como técnicas de investigación utilizamos entrevistas, además de la observación participante en centros de salud y en las situaciones cotidianas en las que hablábamos con los vecinos de los pueblos. Con las entrevistas pretendíamos conseguir una información lo mas objetiva posible e igual para todos los colectivos entrevistados en todos los municipios. En el anexo podemos encontrar el modelo de entrevista aplicado a los profesionales de los centros de salud y el aplicado a los usuarios del sistema sanitario.

3.- Características socioculturales del tratamiento de la salud y de la enfermedad en el medio rural castellano-leones

3.1) Aportaciones e implicaciones desde los centros de salud y sus equipos sanitarios

La mayor parte de los médicos plantea que los equipos sanitarios de los distintos centros de salud cuentan con un número adecuado de médicos, incluso en algunos casos se considera excesivo dado el bajo número de habitantes que abarca la z.b.s. Sin embargo, resulta insuficiente el de ATS, tanto por el volumen de población que en su caso tienen que atender como por la cantidad de trabajo que tienen que realizar. Comienza a aparecer la demanda de *otros profesionales* para los centros de salud como celadores o, incluso en algún caso, guardias de seguridad, dado el peligro que empiezan a tener las guardias en determinados centros de salud, especialmente los fines de semana. También demandan mayor número de especialistas, pues hay determinadas consultas o intervenciones quirúrgicas que se podrían solucionar en el centro de salud sin necesidad de derivar al paciente al hospital correspondiente, lo que permitiría reducir las listas de espera y evitar una parte de los desplazamientos del paciente, aspectos que supondrían un gran incremento en la calidad de la atención al paciente en el medio rural. Entre estos especialistas se necesita, dada la patología psiquiátrica detectada en todas las zonas, que, al menos, se incrementen los días de visita de los equipos de salud mental y debido al envejecimiento de la población, sería conveniente incorporar traumatólogos y fisioterapeutas. Los médicos de familia no cuentan con la preparación necesaria para atender esta demanda, aunque en la práctica diaria sean ellos quienes atienden a estos enfermos y, obviamente, lo hacen lo mejor que pueden. Sin embargo, esta situación da lugar a que determinadas patologías psíquicas se cronifiquen, cuando un tratamiento psiquiátrico y psicológico adecuado implicaría la curación de estos enfermos. También es significativa la demanda de pediatras a pesar del decreciente número de niños, especialmente en los municipios con mayor población y de manera mucho más significativa durante los meses de verano en los que sí encontramos un importante incremento de niños que van a pasar sus vacaciones.

Por parte de los propios ATS también se solicita el incremento de plantillas por la cantidad de trabajo que tienen que realizar y la consecuencia negativa que esto tiene sobre los enfermos. Estos están especialmente descontentos con el sistema de rotaciones que les obliga a tratar con ATS distintos y les impide conseguir el trato que ellos desean con estos profesionales. Un trato más personal, familiar y que les permita alcanzar un grado de confianza con ellos, pues es a ellos, en muchos casos, a los que van a recurrir como “consultores” iniciales de sus dolencias.

En cuanto al lugar de residencia la tónica general en los distintos equipos es no residir en el medio rural y en caso de hacerlo, siempre fuera de la z.b.s. o al menos de los pueblos que cada uno tiene asignados. Sí nos hemos encontrado una parte significativa de los equipos, tanto médicos como enfermeros, que residen en la zona semiurbana más cercana a su z.b.s. Fundamentalmente buscan una mejor calidad de vida para su familia (educación, ocio, consumo) y esa calidad no la encuentran en los municipios en los que trabajan. Sin embargo, esta circunstancia no impide que la medicina en el medio rural sea claramente vocacional, lo cual a su vez no resta para que por parte de los sanitarios se reclamen más concursos de traslados. No hay posibilidad de movilidad para los profesionales, especialmente en el caso de los médicos. Este es un aspecto que consideran imprescindible que se modifique puesto que las condiciones personales y profesionales de médicos y enfermeros cambian y en algunos casos la imposibilidad de trasladarse influye negativamente en el ejercicio de su trabajo.

Aparentemente esto parece una situación contradictoria, y en cierto sentido lo es. Están conformes y satisfechos en su trabajo en el medio rural y no prefieren trabajar en el medio urbano. Sin embargo, reconocen que el medio urbano les permite una mayor calidad de vida o, más exactamente, un mejor y más fácil acceso a esa calidad de vida y por ese motivo viven fuera de la zona rural. Esto nos lleva a plantearnos cuestiones al margen de lo estrictamente sanitario como esa diferente manera de entender la calidad de vida a partir de variables distintas: para los sanitarios, el mayor acceso a los recursos económicos y sociales y para los habitantes del medio rural, la tranquilidad, la libertad, no depender de unos horarios estrictos, disponer de una alimentación más sana o poder disponer de tiempo para charlar con los amigos.

Con respecto a la implicación de los profesionales en la vida cotidiana de los municipios en los que ejercen su profesión, la mayor parte de ellos consideran que no deben implicarse. Sin embargo, las peculiares características del desempeño de la profesión sanitaria en el medio rural conlleva que, de alguna manera, se impliquen en la vida de los usuarios más de lo que ellos piensan que deberían. Atender a pocos pacientes, llevar muchos años trabajando en el mismo pueblo, ser un médico de mediana edad en adelante, disfrutar del trabajo en el medio rural y plantear el desarrollo de una medicina más humanizada, son variables que inciden en esa implicación en la vida cotidiana de las gentes con las que tratan, y que, de nuevo, vuelven a unir al médico de pueblo y al médico de familia. Los equipos médico-sanitarios se debaten entre la creencia de que no deben implicarse, porque ello, de alguna manera, complica su

trabajo, y su convicción de que es positivo para los enfermos ofrecerles algo más que un tratamiento estrictamente farmacológico.

En definitiva, la nota común es la satisfacción por trabajar en el medio rural, incluso en los profesionales que llevan una media de veinte años en el medio rural, pues entienden que la medicina que se practica es diferente al medio urbano, mucho más personalizada y humana. Por tanto, son conscientes de una de las características fundamentales que vincula a nuestras figuras de estudio, el médico de pueblo y el médico de familia, y que es una atención más personalizada, más humana y directa y que no puede conseguirse con la misma calidad en el medio urbano, dado el alto número de pacientes al que tienen que atender.

Con respecto a los recursos materiales de los centros de salud, para el caso de los médicos, nos encontramos por un lado, los profesionales que creen que no tienen medios suficientes pero que tampoco tienen la formación necesaria para poder utilizarlos, por lo que una cosa sin la otra no tendría sentido y en segundo lugar, los profesionales que sí cuentan con formación y que piensan que disponer de una aparatología adecuada reduciría considerablemente la derivación de los pacientes a los centros hospitalarios de referencia además de los beneficios que conllevaría para los propios enfermos, principalmente que no sería necesario el desplazamiento y que contarían con atención inmediata. La edad de los doctores es la variable que define esta diferencia, a mayor edad menos dispuestos están a participar de las nuevas tecnologías y más cercanos están a la aplicación de una sanidad acorde con el modelo representado por el médico de pueblo.

A este doble aspecto se une una queja común relacionada con la cantidad de problemas burocráticos que se encuentran a la hora de solicitar material o de resolver cualquier tipo de problema. Seguramente esta es una conclusión a la que también podríamos llegar en el medio urbano, pero la diferencia es que en las zonas urbanas se cuenta con mayores medios y con una mayor accesibilidad de los usuarios a esos medios. Esto no es así en el medio rural y debe intentarse que los recursos les lleguen de la forma más rápida y eficaz posible.

Los centros de salud deben contar tanto con el personal profesionalizado como con la tecnología básica necesaria para desempeñar adecuadamente su tarea pues si no se cubren estos requisitos no podrán cumplir todos sus objetivos y, obviamente, intentarán conseguir en primer lugar los relacionados con la enfermedad, por lo que la educación para la salud quedará en un segundo plano.

Con respecto a las actividades de promoción y educación para la salud que se realizan desde los centros de salud, tanto médicos como enfermeros coinciden en señalar que se realizan pocas actividades (y en algunos casos ninguna). Todas las iniciativas dependen de la propia voluntad de los profesionales y no cuentan con ningún apoyo para realizarlas, salvo en el caso de "cursos estándar" que están diseñados por el Ministerio de Sanidad o por el Ministerio de Educación y que ya cuentan con material preparado. Sin embargo, incluso en este último caso el profesional no recibe ningún tipo de compensación a cambio de realizar este tipo de actividades salvo su propia satisfacción personal. También coinciden todos los profesionales en señalar que la educación sanitaria se hace fundamentalmente a nivel

individual con cada paciente, en la consulta y que es ahí donde los enfermos les hacen más caso y donde más aprovechan los conocimientos que se les quiere hacer llegar. Lo cual nos lleva a plantearnos que la forma más idónea de hacer educación para la salud puede venir de la mano de un “profesional” que se encargara de estas tareas, es decir, de una labor educativa mucho más personalizada, centrada en las necesidades de cada usuario.

A este respecto tenemos que recordar que en la Universidad se forma a los estudiantes principalmente para tratar la enfermedad y no la salud. Si este planteamiento debe cambiar es necesario que se conceda mucha más importancia a la medicina preventiva en la formación de los futuros médicos y ATS y del resto de profesionales implicados en conseguir que la salud sea entendida como calidad de vida. No podemos olvidar que potenciar las actividades preventivas y de educación para la salud es uno de los objetivos fundamentales de la atención primaria.

Con respecto a la colaboración y al trabajo con otros profesionales que pueden contribuir a mejorar la calidad asistencial a las personas nos hemos encontrado una gran dispersión, no hay uniformidad en los datos aportados y las posturas adoptadas tanto *intra* como *inter* centros de salud son muy dispares. Así, nos encontramos con profesionales (tanto médicos como enfermeros) que ni siquiera se planteaban la utilidad de los trabajadores sociales, por ejemplo, y profesionales que mantienen con ellos una estrecha colaboración. En cualquier caso, los profesionales que han sido citados siempre son, en primer lugar, el trabajador social y a continuación los miembros de los equipos de salud mental (psicólogos y psiquiatras). Con estos últimos existe un mayor grado de cooperación y las posturas dispares que citábamos antes aparecen principalmente con los trabajadores sociales.

Hemos constatado la descoordinación existente entre la labor del trabajador social perteneciente al Insalud y el dependiente de las diferentes diputaciones provinciales. Está claro que esta descoordinación incide y repercute negativamente en los usuarios pues se ven obligados a acudir a uno u otro dependiendo del tipo de problema que tengan. Este aspecto en principio no sería problemático si el usuario de los servicios sociales conociera cuáles son las funciones de estos trabajadores sociales. Sin embargo, los habitantes de los distintos municipios desconocen cuál es la función del trabajador social y en muchos casos ni siquiera saben que existe y que está ahí para ayudarles. Insalud y Diputación tienen estructuradas sus zonas de trabajo de distinta forma y esto hace que el trabajador social del Insalud trabaje en pueblos diferentes de los del trabajador social de la Diputación lo que motiva que su colaboración sea muy difícil y que la mayor parte de los casos se realice burocráticamente.

El envejecimiento de la población a la que tienen que atender es la característica común a la que tienen que enfrentarse todos los profesionales de todos los centros de salud analizados. Este hecho motiva una total uniformidad a la hora de señalar las patologías más frecuentes que se atienden en los centros, normalmente relacionadas con problemas degenerativos por la edad: artrosis, problemas reumáticos, hipertensión, colesterolemia o problemas vasculares son algunas de las más comunes. Además de estas enfermedades típicas relacionadas con una población envejecida nos hemos encontrado también una uniformidad clara en cuanto al

incremento (o por lo menos incremento en el diagnóstico, porque pueden ser personas enfermas desde mucho tiempo antes) de patología psiquiátrica. Entre estas patologías destaca el número de personas, especialmente mujeres⁷, a las que se diagnostica depresión. A pesar de que todos los centros de salud cuentan con el apoyo de equipos de salud mental, en muchos casos, dado que estos equipos son itinerantes, es el propio médico de cabecera el que controla a estos pacientes, a los que normalmente se les prescribe un tratamiento farmacológico sin ningún otro tipo de apoyo, con la consiguiente cronificación del trastorno que esto puede implicar.

No hemos encontrado patologías que significativamente podamos considerar específicas de una zona, aunque sí algunos casos cuando menos llamativos y para los cuales los distintos profesionales no pudieron dar una explicación. En este sentido los resultados obtenidos por zonas son los siguientes:

En la zona de Tamames:

-“Es una zona que coge distinto terreno, tenemos parte de tierra, parte de seco y también la patología nos varía un poco, no sé si por agua, hay zonas con más demanda por procesos de cálculos, hay zonas en donde la demanda de asmáticos pasa un poco la media normal, hay municipios, más que zonas, de malos hábitos alimenticios con consecuencias en cuanto a hipertensión, diabetes o problemas de hipercolestemia”.

- “Mucha sordera aunque no sé a qué se debe”.

- “Además de las enfermedades típicas, mucha obesidad, especialmente en las mujeres”.

En la zona de Madrigal de las Altas Torres:

- “Mucha patología psiquiátrica, es raro el crónico que no tiene problemas psiquiátricos. Como conocemos a todos, muchas veces los tratamos nosotros directamente”.

- “Bueno la gente de esta zona es un poquito especial. No sé si ha sido por cultura, por falta de salir de aquí... ves gente mayor que más que demencia a lo mejor es que no tienen capacidad de superación o lo que sea, abandono, ... porque demencias, así Alzheimer o demencia senil no creo que sea”.

-“Más que patologías, es una zona con una gran problemática socioeconómica, sin recursos y eso conlleva desajustes sociales. Hay mucha problemática psíquica. Hay una zona en un pueblo aquí al lado, Mambblas, con una patología psíquica muy llamativa, tienen una problemática de problemas psicológicos muy elevada. (Le preguntamos cuál cree que puede ser la causa). Probablemente sea un problema de consanguinidad, que es un pueblo muy cerrado, que no se ha relacionado mucho con los habitantes de otros pueblos, que están muy emparentados y que puede ser esa una de las causas, pero no lo saben en concreto. Pero hay mucha patología”.

En la zona de Herrera de Pisuerga:

- “Específicas no, las relacionadas con la juventud, alcohol ... las derivadas de las prácticas deportivas. Se han descubierto muchos diabéticos, artrosis, problemas psiquiátricos... pero es por los programas de diagnóstico que se han aplicado”.

- “Los accidentes de trabajo, trabajan muy a lo bruto y con la maquinaria...”.

En la zona de Mota del Marqués:

- *“Mucha patología psiquiátrica, especialmente depresión en mujeres”.*
- *“La hidatidosis y la brucelosis”.*
- *“Pues no sé por qué pero este año todo el mundo consulta por mareo, todo el mundo está mareado. Por ejemplo este año ha habido una cosa muy rara y es que la gripe que hubo, dejó los bronquios de la gente machacaos. Y infecciones posteriores han dado lugar a unos espasmos bronquiales, que gente que no era asmática ha habido que tratarlas como si lo fueran, entonces lo hemos pasado muy mal, muy mal, ha habido que ingresarlos. Con otros me he arriesgado... los tratamos en casapero vamos, no ha sido ninguna gracia”.*

En la zona de Santibáñez de Vidriales: no se ha reseñado ninguna patología específica salvo los problemas psiquiátricos.

Médicos y enfermeros plantean que el mejor seguimiento de los tratamientos se lleva a cabo por las personas con patologías crónicas. En general, no hay un buen seguimiento de las prescripciones médicas y lo normal es que los pacientes abandonen los tratamientos en cuanto empiezan a encontrarse mejor, sin tener en cuenta la necesidad de concluirlos. También en algunos casos, especialmente reseñado por los ATS, se ha planteado la dificultad de las personas para entender las pautas de los tratamientos que deben seguir, debido a que tienen una edad avanzada y/o a un nivel cultural excesivamente bajo (incluidos problemas de analfabetismo).

Normalmente es la mujer la que en mayor medida acude al centro de salud, tanto para su propio tratamiento, como acompañando a los hijos o para otras situaciones como puede ser solicitar recetas, incluidas las que son para sus maridos. El papel social que la mujer rural sigue representando implica que debe ocuparse de la familia y de la casa y esto conlleva que también tenga que encargarse de que su “familia se encuentre bien”. Por ello, será la mujer la que acompañe a sus hijos o a su cónyuge al médico, la que se ocupe de que realicen los tratamientos o la que se encargue de buscar un médico particular, entre otras cosas.

La demanda de medicina privada no es significativa en ninguna de las zonas de salud analizadas. Principalmente está motivada por las largas listas de espera a que se ven obligados para algunas consultas o para determinadas intervenciones quirúrgicas. Esto hace que planteen incluso a los propios médicos de familia de la sanidad pública la posibilidad de realizar una consulta privada que en la mayoría de los casos es aceptada por estos médicos de familia, e incluso recomendada. También se recurre a la medicina privada para los niños, cuando no se les da una solución inmediata para su patología, y en menor medida para contrastar diagnósticos (en enfermos de cualquier edad). Todo ello determinado, obviamente, por el nivel socioeconómico de la familia. La zona de Tamames y concretamente el propio municipio de Tamames es un caso especial puesto que es residencia habitual (o de vacaciones) de varios médicos, lo que motiva que por parentesco, por vecindad o simplemente por amistad, los vecinos acudan a estos médicos o a quienes ellos les derivan. Esto supone que una vez realizada la consulta, sea el médico de la sanidad pública el que tenga que hacerle las recetas, con el problema que ello pueda conllevar.

En ningún caso ha sido significativa la demanda de medicinas alternativas y siempre en lo que respecta a consultas a curanderos y un caso de una persona que se dedica a la acupuntura en la zona de Herrera de Pisuerga. Los profesionales señalan que los pocos pacientes que van son normalmente los crónicos y los deshauciados y normalmente después de haberlo intentado con la medicina tradicional. Los masajistas suponen un caso especial que puede contar con el consentimiento de los médicos como ocurría en la zona de Madrigal.

En general, los vecinos se sienten bien atendidos y están conformes con la asistencia que se les ofrece. Sin embargo, esto no resta para que siempre se planteen demandas relacionadas con una mayor dedicación por parte del médico, una solución a sus problemas de desplazamiento o una atención más allá de la estrictamente asistencial. En parte, la ausencia de demandas está motivada por la consideración y respeto que, especialmente las personas mayores, continúan teniendo por los médicos. Ese respeto hace que no se atrevan a solicitar nada y se conformen con lo que se les ofrece. Esta situación está cambiando, y así, son principalmente las madres con hijos pequeños las que mayores demandas plantean sobre todo con respecto a las urgencias. Desde los servicios de urgencias se pide, que en la medida de lo posible, sean los enfermos los que se desplacen al centro de salud, entre otras cosas porque si no, debido a los pocos profesionales que cubren las urgencias en cada centro, éste se queda sin nadie para atender a otros posibles enfermos. Sin embargo, los usuarios plantean que existen problemas de desplazamiento para las personas mayores y en el caso de los niños no quieren tener que sacarles de casa cuando están enfermos para llevarles hasta el centro de salud.

3.2. Aportaciones de los usuarios de la sanidad en el medio rural

Todas las personas con las que hemos trabajado recordaban el nombre, cuando menos, de uno de los *médicos del pueblo*. En muchos casos teníamos que pedirles que pararan de recitarnos nombres porque la lista era muy numerosa. Tanto si vivían en el propio pueblo como si no, la nota común es que les recuerden con cariño, con ternura y que ese recuerdo les haga retroceder a tiempos pasados. Sin embargo, muchas personas no son capaces de recordar el nombre del médico que les trata en la actualidad y si lo recuerdan lo más normal es que le conozcan por el apellido, no por el nombre como sucedía al recordar a los médicos de antes. Nombre al que se anteponía el tratamiento de "Don" para especificar su superior categoría social pero al tiempo que se le llamaba por el nombre para expresar su confianza y trato con él.

Excepto en las localidades con pocos habitantes, el lugar de residencia habitual de este *médico de pueblo* era el propio pueblo, bien en una casa particular propiedad de algún vecino o bien en las casas que para los médicos habilitaban los Ayuntamientos. En la actualidad, si les dejaran elegir, los vecinos preferirían que el médico residiera en el pueblo puesto que esto implicaría muchas ventajas para ellos, las más importantes, que no tendrían que desplazarse y que dispondrían diariamente de asistencia médica, lo que les da seguridad. Sin embargo, son conscientes de que en los municipios de pocos habitantes esto no es viable puesto que no

tiene sentido mantener un médico diariamente para veinte, treinta o cuarenta vecinos, por poner alguna cifra.

La relación con los médicos de antes es diferente a la que los vecinos mantienen con los médicos actuales. El mayor contacto que antes tenían con los profesionales hace que califiquen las relaciones como más humanas y entrañables, existía mayor contacto con ellos. A pesar del respeto que tenían (y continúan teniendo) hacia ellos les consideraban una pieza clave en el funcionamiento social del grupo y le otorgaban un estatus social muy elevado. Una forma de expresar este sentir se traducía en los regalos que se les ofrecían en determinadas fechas festivas (navidades, fiestas del pueblo) o por haber *tratado* a un familiar directo (padres, hijos, hermanos).

A este tipo de relación se añade que los vecinos consideran que el *médico de pueblo* se implicaba más en la vida cotidiana del municipio: participar en las fiestas locales, echar una partida, charlar con los vecinos de temas no sólo sanitarios o incluso participar en la vida política presentándose para alcalde, son algunas notas de participación. Aunque, tanto antes como en la actualidad, el grado de implicación siempre va a depender, además, de la forma de ser de cada uno de los profesionales. Actualmente se les critica que son más individualistas, que solamente quieren realizar su trabajo y marcharse a su casa.

Por tanto, la característica principal que ha marcado el paso del *médico de pueblo* al centro de salud es, para los vecinos, la pérdida de un tipo de relación con el médico mucho más estrecha y entrañable, que iba más allá del desempeño de una labor meramente profesional. Si nos atenemos a las opiniones recogidas el *médico de pueblo* representaba mejor la esencia de lo que debe ser la medicina familiar, en cuanto atención médica centrada en la gente. El *médico de familia* no ha conseguido el contacto humano que había logrado el *médico de pueblo*, a pesar de las opiniones de los propios médicos con respecto a la aplicación de una medicina diferente en el medio rural y mucho más centrada en las variables que acabamos de señalar.

Con respecto a la preparación profesional del *médico de pueblo* no hay criterios uniformes, lo que sí unifica las respuestas es la dificultad que tenían los vecinos para podernos contestar, pues siempre sus respuestas comienzan por “no sé”, “de eso no entiendo”. Desde quienes piensan que estaban mejor preparados antes hasta los que consideran que es ahora cuando los médicos tienen una mejor cualificación, nos encontramos una gradación en la que influyen distintos aspectos: considerar que ahora se accede a más y mejor información, que ahora las enfermedades son “más complicadas” o que, en última instancia, la preparación influye poco “cuando la muerte viene derecha”, como nos decía una vecina.

Del modelo sanitario anterior aún les queda su preferencia por hablar del *practicante* o *de la practicante*, en algunos casos hablan de enfermero/a y salvo contadas personas, nunca hacen referencia al término de ATS.

El cambio que en la estructuración sanitaria supuso la organización en centros de salud no implicó la desaparición de las consultas en cada uno de los municipios que atiende ese centro de salud. Podemos decir que desapareció la figura del *médico de pueblo*, como tal,

aunque en cada pueblo continúa pasando consulta un médico al menos una vez a la semana, dependiendo del tamaño de la población y acompañado en algunos casos por un ATS. Por lo tanto, lo que se ha modificado es el tiempo de estancia del médico en el pueblo y la derivación del enfermo para todo aquello que no es estrictamente la consulta (analíticas, radiografías...), al centro de salud de referencia. Por tanto, la distribución temporal de la jornada laboral del médico también ha cambiado: parte de esta jornada está ubicado en el centro de salud, donde normalmente acude a diario y además es también el lugar donde realizan las guardias, y otra parte está ocupada realizando las consultas rutinarias en los pueblos que tiene asignados. Esta nueva distribución ha motivado que los vecinos tengan la percepción de que el médico les dedica menos tiempo, y digo percepción porque en la realidad no es así y ellos mismos reconocen que se les dedica el tiempo que necesitan (salvo contadas excepciones). Esta distorsión está motivada por esos cambios que hemos señalado en la distribución temporal del trabajo del médico: los vecinos estaban acostumbrados a que estuviera continuamente en la consulta y ahora no es así. Esto se traduce también en las comparaciones que establecen en su relación con los médicos de antes y con los de ahora.

Con respecto a la utilización del centro de salud por hombres y mujeres, en todos los municipios analizados los vecinos coinciden (y corroboran la opinión de los médicos) en que es la mujer la que más acude al centro de salud y no siempre porque sea ella el miembro de la familia que está enfermo. Ella acude para sí misma, para acompañar a sus hijos, para acompañar a su marido, para acompañar a sus padres o hermanos o a un vecino enfermo y siempre que es necesario realizar algún trámite como *ir a buscar recetas*. En el caso de los hombres acuden cuando realmente no les queda más remedio porque están enfermos y en el caso de los hombres jubilados para utilizar su tiempo libre y *"de paso echamos una mano a la mujer"*.

Las enfermedades más comunes que padecen los habitantes de los diferentes municipios están relacionadas con problemas derivados de la edad y por tanto coinciden plenamente con la opinión aportada por médicos y ATS: reiteran enfermedades como diabetes, hipertensión o artrosis. Con respecto a la cantidad de medicamentos que toman no puede hacerse una valoración general sobre si toman muchos o pocos fármacos, lo que sí puede constatarse es que más del 90% de la muestra analizada tomaba algún medicamento y que entre estos fármacos que consumen destaca la utilización de alguno para *"dormir"*, para *"controlar los nervios"* o para *"que esté más tranquila"*.

Las personas entrevistadas no conocen ninguna enfermedad característica en las distintas zonas ni creen que haya un número significativo de casos en alguna patología concreta. Sin embargo, cuestionados acerca del cambio que han ido sufriendo las enfermedades a lo largo del tiempo, sí tienen muy claro que en la actualidad se conocen más enfermedades que antes, tanto en cuanto al número como en cuanto a diversidad de diagnósticos. Es frecuente que relacionen estos cambios con los cambios que se han introducido en la manipulación de los alimentos: están convencidos de que antes se comía mejor porque los alimentos eran más

naturales y ese es un aspecto que señalan reiteradamente como causa del incremento de enfermedades.

La salud se define y entiende por una doble vía: por una lado, están sanas las personas que no van al médico, que no toman medicinas y que en definitiva se encuentran físicamente bien y, por otro lado, están sanas las personas que tienen una buena apariencia y que se encuentran psicológicamente bien. A esto se une una cierta visión catastrofista en algunas personas que piensan que no hay nadie que realmente esté sano, *“todo el mundo tiene algo”*. Esto nos lleva a plantear que entienden la salud de forma holista, es decir, haciendo referencia tanto a su dimensión física y biológica (tener buen aspecto, ausencia de dolor...) como a su dimensión sociopsicológica (no tener problemas laborales, encontrarte bien contigo mismo...).

Preguntados acerca de qué otros cambios creían ellos que se estaban produciendo en el pueblo, además de los sanitarios, encontramos una amplia variedad de respuestas con un denominador común. Todos consideraban que efectivamente se habían producido cambios y principalmente hacían referencia a la variación en el número de habitantes del pueblo, a las modificaciones en la forma de trabajo y al cambio en las relaciones sociales. Consideran que estos cambios han sido positivos en lo que respecta a las nuevas tecnologías que les permiten una serie de comodidades en sus casas y en el entorno en el que viven, que antes no tenían, y negativos en el sentido en que se ha visto afectada la forma de relacionarse con las personas, antes era frecuente un mayor trato, por ejemplo con los vecinos, más humano, menos desconfiado. Además, como ya hemos señalado, consideran que la contaminación que ahora sufren por la manipulación de los alimentos es una de las razones que inciden en la aparición de enfermedades.

Con respecto al seguimiento de los tratamientos no hay coherencia entre lo expresado por los equipos médicos y las respuestas de los entrevistados en los distintos municipios. Ya hemos señalado en otro apartado que médicos y ATS plantearon que el seguimiento de los tratamientos se hacía mejor en el caso de los enfermos crónicos y que para el resto de las patologías era bastante cambiante. Sin embargo, los entrevistados no reconocen que no siguen fielmente las prescripciones médicas, aunque señalan que lo normal es no completar los tratamientos. Se contradicen pero no son conscientes de ello: abandonan los fármacos en cuanto empiezan a sentirse mejor pero creen que eso ya supone completar el tratamiento; puesto que ya están recuperados no es necesario continuar con las medicinas. En el caso de los enfermos crónicos coinciden con médicos y enfermeros en que sí se siguen las prescripciones médicas.

Las personas que residen en el municipio en el que está ubicado el centro de salud siguen en mayor medida las prescripciones y las abandonan más las que están en zonas sin farmacia y en las que es el médico el que se desplaza al pueblo para pasar consulta. Lo cual nos hace pensar en la posible influencia de la *“presencia física”* del médico en el entorno del *sujeto*.

Los entrevistados son unánimes a la hora de señalar que se toman más medicamentos que antes y que no se automedican, salvo en el consumo (especialmente por parte de las mujeres) de analgésicos, que además no consideran automedicación. Los médicos intentan inculcarles una serie de hábitos de higiene, de alimentación o de deporte como complemento a los fármacos que en cada caso necesiten, y que serán el objetivo de los programas de formación y educación que se realizan tanto a nivel individual en cada consulta, como en grupo.

La nota común es que no utilizan la medicina privada salvo en contadas ocasiones y aconsejados por el propio médico de la Seguridad Social, como ellos mismos nos confirmaron. Corroboran la opinión de los doctores en cuanto que estas visitas se realizan principalmente para evitar las listas de espera en determinadas consultas o para casos de cirugía menor. Los médicos privados que en mayor medida se han consultado han sido psiquiatras, debido posiblemente a la ausencia de consultas en el medio rural, hasta no hace demasiado tiempo, de este colectivo de profesionales y a la alta incidencia de este tipo de patologías.

Al igual que sucede con la medicina privada no hay una demanda significativa de medicina alternativa, entendida fundamentalmente como la visita a curanderos, aunque los entrevistados normalmente contaban alguna experiencia directa o de otros miembros de la familia con curanderos. La demanda se incrementa si en la zona existe algún curandero con cierta "fama", como ha sucedido en la zona de Tamames con el curandero de Muñoz. El grado de satisfacción de las personas por estas consultas es muy variable y no pueden establecerse respuestas generales ni significativas: nos encontramos personas que aunque hayan ido alguna vez a un curandero no creen en ellos y además no sintieron ninguna mejora de sus enfermedades, y personas que ven en los curanderos una forma de curación, alternativa y paralela a la medicina tradicional. Sí pudimos constatar que hay más demanda de visitas a curanderos de la que los médicos creen y de la que los propios afectados reconocen en un primer momento. Esta discrepancia entre lo que dicen los usuarios y lo que de verdad hacen está determinada porque son conscientes del rechazo social que este tipo de medicinas tienen, especialmente entre las personas a las que ellos incluyen en una categoría social superior a ellos, como les parece que ocurre en este caso con nosotros como investigadores-profesores universitarios.

Con respecto a la influencia que las personas creen que tiene la religión en la curación de las enfermedades, la mayor parte creen que hay "algo superior" que influye y que de alguna manera marca y dirige a cada persona y, por lo tanto, que influye también en si ese individuo se va a curar o no. Es evidente que son creencias inculcadas en la infancia, que no se pueden explicar pero que se aceptan y sobre todo, se respetan. Sin embargo también nos ha sorprendido la cantidad de personas que piensan que aunque Dios está ahí, los problemas te los tienes que resolver tú, que no se resuelven con invocar a los Santos, que es necesario que tú colabores. Es decir, tienen fe y rezan y piden a sus imágenes preferidas que les ayuden, pero en última instancia saben que va a depender de ellos que se solucionen o no sus problemas.

Teniendo en cuenta las distintas variables que determinan la estructuración y la asistencia sanitaria en el medio rural: el volumen de la población que abarca cada z.b.s., el número de pueblos que aglutina, la extensión que abarca la zona, la preferencia o no por la sanidad rural como estaba antes de la estructuración en z.b.s., el equipamiento profesional y material de los centros de salud y/o el grado de burocratización a que se ven sometidos los profesionales, no podemos concluir una opinión general acerca del grado de adecuación a la realidad de la organización actual ya que varía bastante dependiendo de las distintas zonas. Esto nos lleva a plantear que, en principio podría aceptarse la actual estructuración pero haciendo hincapié en la necesidad de conseguir una asistencia individualizada para cada z.b.s. que sea capaz de atender a las necesidades de la población a la que da servicio. Aunque es común a todas las zonas el envejecimiento de las personas a las que tienen que atender, después cada zona es diferente en lo que respecta, por ejemplo, al número de habitantes que incluye, la extensión que abarca, la distancia del centro de salud a un núcleo urbano o semiurbano, además de las condiciones socioeconómicas que diferencian a la población en cada caso. Por ejemplo, podría señalarse la necesidad de contar con pediatras solamente en algunas zonas o solamente en los meses de verano, no de manera generalizada.

Por otra parte, si la atención al usuario debe atender a la promoción y educación para la salud, además de al tratamiento de la enfermedad, no puede centrarse sólo en las variables biológicas, sino también en las características socioculturales y psicológicas que le afectan y que van a determinar, en última instancia, el éxito o el fracaso de su atención sanitaria. Para conseguir ese éxito el médico no debe trabajar solo, ni solamente con la ayuda de ATS, sino que debe entender y aceptar la ayuda que otros profesionales tanto sanitarios como no, pueden prestarle.

No podemos terminar sin volvernos a plantear la necesidad de implantar en el medio rural la sanidad que se precisa, atendiendo a las características socioculturales propias y específicas de estos municipios, ya que esto redundara en un mejor abordaje, tanto psicológico como social, de la salud y de la enfermedad. Es cierto que estamos tratando con un medio rural formado por pueblos, en algunos casos, de muy pocos habitantes y que ocupan un territorio geográfico muy amplio, pero no por ello puede consentirse que estos usuarios tengan un peor acceso a la sanidad.

NOTAS

- 1.- MAYNAR, I. ET AL. (1995). **“Formación de agentes de salud comunitarios. Experiencia de educación para la salud”**, *Salud Rural*, nº15, pp.42-51.
- 2.- URIBE, J. M. (1998), **“Atención primaria y centro de salud: la construcción social de la salud”**. *Trabajo Social y Salud*, nº29, pp.235-249.
- 3.- LOSCERTALES, F. Y GÓMEZ, A. (1999). **La comunicación con el enfermo. Un instrumento al servicio de los profesionales de la salud**. Granada: Alhulia.

- 4.- CEITLIN, J. (1999). *“Más médicos y hospitales no significa más salud”*. Revista electrónica *Health I.G. News* nº 6, pp.5-8.
- 5.- URIBE, J. M. (1996). *Educar y curar*. Madrid: Ministerio de Cultura.
- 6.- *En Zamora tuvimos que considerar al menos un municipio con menos de 100 habitantes, pues en el tiempo que hicimos el trabajo campo no existía ningún caso con dos.*
- 7.- Un médico del centro de salud de Herrera de Pisuerga nos hablaba de *la soledad de la mujer en el medio rural*, como la explicación principal de este hecho.

Comunicaciones

3.1.5.- De cuando los impactos sociales y los riesgos re-constituyen patrimonio cultural

Xerardo Pereiro Pérez. Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (Portugal)

Introducción

A raíz de la presentación pública de un proyecto de construcción de trece embalses en el río Ulla (Galicia), la coordinadora de afectados y varias asociaciones culturales apoyadas por uno de los ayuntamientos afectados, solicitaron a nuestra universidad un informe (Pereiro Pérez y otros: 1999) sobre los impactos socioculturales y socioeconómicos producidos por el proyecto. Reunimos un equipo interdisciplinar de investigadores –antropólogos, geógrafos y economistas- gallegos y portugueses que contribuyó seriamente para llamar la atención de las administraciones públicas sobre el problema, pero también sirvió para orientar las alegaciones presentadas al proyecto por los habitantes afectados. Como ejercicio de antropología aplicada, el trabajo pasó de ser una acción de mediación cultural para convertirse, por reflexión, en una experiencia de defensa de la comunidad local denominada antropología de urgencia o de emergencia (Castro Seixas: 1999), en la línea de la antropología social de apoyo (Colombres: 1997). Analizo en esta comunicación el seguimiento de ese trabajo, bajo el prisma de lo que sucede cuando el patrimonio cultural está en situación de riesgo o amenaza. Intento explicar el timo para desconstruir el mito, y explicar el mito para desconstruir el timo.

1. El patrimonio cultural: perspectivas

Desde el punto de vista jurídico el “patrimonio” es una noción que define todos los recursos que se heredan, bienes mobiliarios e inmobiliarios, capitales, etc., por lo tanto puede tener un sentido eminentemente privado o eminentemente público. En los dos casos, el objetivo es garantizar la supervivencia de los grupos sociales y conectar unas generaciones con las otras (Rodríguez Becerra: 1997). Bajo este punto de vista los aspectos morales tienen escasa o nula regulación, pero sí que se tiene en cuenta que el patrimonio es modificable por las generaciones siguientes, de ahí que pueda ser acumulado, perdido o transformado.

También desde el punto de vista jurídico el “patrimonio cultural” (Gómez Pellón: 1999) deja poco a poco de adoptar una definición materialista, monumentalista, esteticista e historicista, para adoptar una visión más antropológica en las últimas legislaciones⁽¹⁾. Esto quiere decir que se ha dejado de reducir el patrimonio a objeto material y monumento, para tener en cuenta los bienes culturales inmateriales y la vida social alrededor del objeto, además se ha dejado de valorizar únicamente las creaciones estéticas extraordinarias e idolatradas por las elites –“las bellas artes”-, para ser quebrada en algún grado la distinción entre lo culto y lo popular, y para ser valorizado en igual medida lo denominado “popular”. También es

importante destacar como el patrimonio cultural ha dejado de ser únicamente “histórico-artístico”, entendido como algo únicamente heredado del pasado que merece ser conservado, para pensar que el pasado es interpretado desde el presente de acuerdo con criterios de selección y valoración determinantes en cada época, en un juego de memorias y olvidos, que de todas formas debe responder a las necesidades sociales del presente y del futuro.

Siguiendo esta óptica antropológica la noción de patrimonio cultural no es sinónima de la noción de cultura. Esta es una de las confusiones conceptuales más comunes entre los estudiosos pero también entre los agentes de la patrimonialización. La respuesta también no es dicotómica ni simple, pues si bien los antropólogos manejamos una noción de cultura como un todo referente a la vida cotidiana, el patrimonio cultural mantiene una relación metafórica y metonímica con la cultura, por lo tanto lo que distingue el patrimonio cultural de la cultura es su representación de la cultura por medio de la conservación y de la transformación de valor de los elementos culturales. De la cultura no podemos patrimonializar ni conservar todo, de ahí que el patrimonio cultural sea sólo una simbólica de la cultura, y por eso los procesos de selección y de negociación de los significados. El patrimonio no puede incluir todo lo que las culturas han creado (Rodríguez Becerra: 1997), y el discurso de la “pérdida del patrimonio” o de las urgencias en su recuperación puede llevar al abuso en la recuperación patrimonial, produciendo una imagen de “estatismo” en la dinámica de las culturas. Además, la patrimonialización tiende a fijar alguna permanencia, cuando por el contrario la cultura está en constante cambio. La cultura puede ser estudiada y conocida, pero no toda puede ser patrimonializada, porque sino estaríamos condenados a vivir irremediamente como nuestros antepasados. El cambio es inherente a la noción misma de cultura, pero también a la de patrimonio cultural. Las dos nociones están íntimamente ligadas y necesitan la una de la otra. En lengua inglesa esta confusión conceptual no existe porque además del sentido jurídico específico que consiguió obtener el patrimonio cultural, se distingue claramente entre “culture” e “heritage” ou “cultural heritage”.

Puesto esta aclaración conceptual previa en consideración, pasemos a subrayar algunas aproximaciones teórico-prácticas sobre el patrimonio cultural, y que son de grande interés para la problemática explicitada más abajo. Desde mi punto de vista son varias las posturas que inciden en los procesos de recuperación y conservación del patrimonio cultural. No todas se excluyen entre ellas y todas nos ayudarán a entender mejor el problema humano estudiado, veamos estas con algún detenimiento:

- a) Tradicionalista o folclorista. El patrimonio cultural es aquí reducido a un conjunto de bienes materiales e inmateriales que representan la cultura popular preindustrial. Su visión es historicista, pues considera el patrimonio cultural como objetos y relicarios del pasado, pero también conservacionista, pues se piensa que el fin último del patrimonio cultural debe ser su conservación, independientemente de su uso actual. Los criterios de preservación de artefactos y edificios del pasado deben ser los de época y belleza.

- b) Constructivista (Prats: 1998). El patrimonio cultural es entendido como fruto de un proceso de construcción social, es decir, de acuerdo con las épocas y los grupos sociales, se valorizan y legitiman unos bienes patrimoniales y no otros. Ejemplo: En el caso de Brasil hay una tendencia a no patrimonializar el legado africano e indígena, ni tampoco el de los subalternos (Funari: 2001). Desde esta óptica el patrimonio cultural es entendido como una representación simbólica de la identidad, pero en muchas ocasiones también como sinónimo de cultura.
- c) Patrimonialista (Rodríguez Becerra: 1997). El patrimonio cultural es la recuperación del pasado desde una perspectiva presente, para explicar la mudanza de los modos de vida. El patrimonio cultural está integrado por elementos culturales que adquieren un nuevo valor a través de un proceso de “patrimonialización”, pero que no es lo mismo que la noción de cultura, podríamos decir que es una intervención en la cultura. Los bienes patrimoniales representan formas de vida de un grupo humano en el tiempo.
- d) Productivista (Ashworth: 1994). Aquí el patrimonio cultural es entendido fundamentalmente como un recurso para el turismo cultural y para otras actividades económicas. Esta postura considera el patrimonio cultural como una actividad económica que debe satisfacer el consumo contemporáneo, de ahí la necesidad de un proceso de interpretación que convierta recursos en productos o mercancías necesarias para el funcionamiento de un sistema de producción posindustrial. Esta postura sigue el criterio del consumo y de la demanda utilizando el patrimonio cultural como representativo de las identidades culturales, pero tiene poco en cuenta los riesgos de la sobre-explotación turística.
- e) Participacionista (García Canclini: 1999). Desde esta perspectiva, la recuperación y conservación del patrimonio cultural debe ponerse en relación con las necesidades sociales presentes, y con un proceso democrático de selección de lo que se conserva. También debe estar ligada a la participación social con el objetivo de evitar la monumentalización y la cosificación de objetos, es decir, es muy importante pensar primero en las personas y luego en los bienes culturales. Primero el artesano y luego la artesanía.

2. Viejos y nuevos embalses en Galicia

De acuerdo con algunos autores (De Torres Luna y otros, 1988: 77) la primera iniciativa hidroeléctrica en Galicia fue obra de Laureano Salgado, que construyó en 1874 la central de Segade, cerca de Caldas de Reis (Pontevedra), y que funcionó hasta 1952. Lo destacable es que el proceso de electrificación de Galicia fue en sus comienzos obra de pequeñas iniciativas familiares (De Torres Luna y otros, 1988: 79). Más tarde, concretamente en 1930, la SGGE (“Sociedad General Gallega de Electricidad”), fundada en Madrid en 1900, llegará a liderar el 90% de la electricidad gallega. En 1943, Pedro Barrié de la Maza funda FENOSA (“Fuerzas Eléctricas del Noroeste S.A.”), pero también la época de los grandes embalses, el primero de

los cuales será el de As Conchas (Ourense), en el río Limia, inaugurado en 1948. En 1955 FENOSA absorberá a la SGGE y liderará el mercado hidroeléctrico gallego (De Torres Luna y otros, 1988: 81).

Si la oposición a los embalses ya tuvo en Galicia algunos antecedentes en el siglo XIX, como los acontecidos en la parroquia de Santa María de Tebra (Tui-Pontevedra), durante el periodo de la política hidráulica franquista el temor a las autoridades condicionaba en gran medida los movimientos sociales de protesta contra los grandes embalses: “Unha palabra e xa non che pagaban ou pagábanche a metade”⁽²⁾. Los grandes embalses eran construidos no sólo para producir electricidad, sino también para regadíos y para el abastecimiento de las ciudades. La agonía de la gente, el “grande Apocalipsis”, como lo definió el escritor Xosé Fernández Ferreiro⁽³⁾, fue narrado literariamente con el objetivo de recuperar una memoria del conflicto.

Llegado el periodo democrático, algunos grandes embalses proyectados en la época franquista, volvieron a ser retomados en Galicia. Un buen ejemplo es el embalse de Sela, en la frontera galaico-portuguesa del río Miño, el cual no se llevó a cabo gracias a la resistencia de la identidad local y a la solidaridad tras fronteriza luso-galaica (Wateau, 1999: 231-234). Otro que sí se llevó a cabo fue el de Lindoso, en la zona portuguesa del río Lima y que afectó al sur de Galicia.

Hoy en día las grandes presas son puestas en cuestionamiento en el mundo occidental, pero no así en países en desarrollo como la India o China⁽⁴⁾. Sin embargo, la política hidráulica de la “democracia orgánica” actual utiliza en algunos casos los mismos métodos coercitivos que antes, como por ejemplo el de Buscalque -Lobios, 1992- o el del río Umia -1998-. Estos métodos coercitivos se acompañan de una retórica tecnicista⁽⁵⁾ que aplasta y anestesia las consciencias⁽⁶⁾ de los afectados. Esta retórica tecnicista, propia de las administraciones públicas y de las grandes empresas hidroeléctricas expropia la ecomemoria y la patrimemoria en nombre del “mito do progreso” y de un desarrollo etnocéntrico que pretende “civilizar” y modernizar lo pensado como “atraso”.

En los últimos años, las políticas hidráulicas en Galicia se han plasmado en la presentación ante la Xunta de Galicia de más de 300 proyectos de “minicentrales”⁽⁷⁾ que afectan a más de 1600 núcleos de población. La justificación mercantil está basado en una

retórica tecnicista que habla de “minicentrales”, pero que en realidad son “maxicentrales”, porque son proyectos límite en el curso medio y alto de muchos pequeños ríos. El lucro que estos proyectos de producción de energía aparentemente limpia viene dado en gran medida por los subsidios de la Unión Europea a este tipo de proyectos, presentados en su mayoría por la multinacional hidroeléctrica Unión Fenosa.

Estos proyectos no dejan de ser una hiperrealidad virtual que genera en algunos casos dramáticos impactos socioculturales, expresados en los riesgos culturales autopercebidos (Beck: 1992; Mairal Buil y otros: 1997). Las comunidades locales, en asociación de grupos ecologistas, reaccionan afirmando los valores del patrimonio natural e cultural, y utilizando este como estrategia de defensa de las identidades en riesgo. Sin embargo, el patrimonio cultural tiende a ser ocultado e ignorado por las grandes empresas hidroeléctricas a la hora de desarrollar sus proyectos de explotación eléctrica. Paradojicamente, algunas de estas empresas invierten grandes capitales en fundaciones que conservan viejos patrimonios culturales y que acumulan otros nuevos.

Detengámonos ahora en el caso del río Ulla arriba señalado. En el año 1962 el gobierno español concede a Hidroeléctrica de Moncabril S.A. el aprovechamiento integral de la cuenca do río Ulla (BOE del 21-11-1962), transferido luego a Unión Eléctrica S.A en 1971 (Orden ministerial del 8-10-1971), después a Fuerzas Eléctricas del Noroeste S.A (Resolución del 7-7-1979) y finalmente a Unión Eléctrica-Fenosa (Resolución del 18-5-1984). Pero el único gran embalse que se construyó en la cuenca del río Ulla fue el de Portodemouros (1968), una obra que provocó fuertes impactos negativos en la zona, de acuerdo con la autopercepción anamnésica de los afectados.

A mediados de los años 1990 un conjunto de rumores sobre la construcción de embalses se extendió por la comarca de Ulloa (Alto Ulla), algunos alcaldes alertaron de los proyectos a algunos posibles afectados directos, pero nada se concretó hasta el año 1997, fecha en la cual la Comisión Galega de Medio Ambiente acepta el proyecto presentado por la empresa Unión Fenosa para la construcción de 13 embalses en la cuenca del río Ulla⁽⁸⁾. El problema regresa a la palestra pública a comienzos de 1999, cuando Unión Fenosa presenta en el organismo “Augas de Galicia” (Xunta de Galicia) y en los 9 municipios afectados los proyectos para construir 13 embalses en la cuenca del río Ulla. La información es recogida por los periódicos⁽⁹⁾, que también se hacen eco de una primera reunión de alcaldes y de otra de los afectados en Melide (A Coruña)⁽¹⁰⁾.

Después de estas primeras reuniones, y del estudio de los proyectos, las posiciones de los líderes sociales y políticos locales fueron expresadas claramente: oposición frontal a los

proyectos en virtud de sus impactos ambientales y socioeconómicos negativos. Esta oposición será matizada en el decurso del conflicto. En cada comarca de la cuenca, los líderes que protagonizaron estas reuniones asamblearias son jóvenes con alto grado de conciencia ecológica y con valores afectivos muy fuertes por la tierra en la cual viven o quieren vivir. Esto es muy importante porque representa una inversión de las relaciones jerárquicas tradicionales entre dos grupos de edades: jóvenes/adultos. Por lo tanto, no son ya los padres –segunda generación- los que detentan el liderazgo social, por otro lado acostumbrados a aceptar imposiciones arbitrarias y autoritarias, sino que son los jóvenes los que protagonizan públicamente la oposición a los proyectos, expresan de esa manera su deseo de reinvertir la dinámica estructural que condena al abandono demográfico de estas zonas del interior gallego.

El papel que ocupa el patrimonio cultural dentro de los discursos, acciones sociales y mapas cognitivos de los diferentes protagonistas es un tropos central a la hora de entender las dinámicas sociales alrededor de estos proyectos hiperreales (Baudrillard, 2002: 190) y de momento virtuales.

3. Cuando el patrimonio cultural está en riesgo

Los efectos o consecuencias de la construcción de embalses sobre las estructuras sociales y la cultura de una población afectada pueden ser estudiados a través de sus impactos socioculturales específicos (Mairal Buil y otros: 1997; Pereiro Pérez y otros: 1999; Willigen: 1986; Goldman: 2000). Estos impactos, que pueden ser generados por la misma hiperrealidad virtual de los proyectos, acostumbran a crear incertidumbres sobre el futuro, desorganización socioeconómica, desarticulación política, crisis identitarias, rupturas de sociabilidades y destrucción del patrimonio cultural.

Sobre este último impacto, la posibilidad de pérdida de patrimonio siempre es un gesto dramático⁽¹¹⁾, más aún cuando lo que está en juego es la expropiación de espacios-puente locales y la ruptura de mapas colectivos mentales y emocionales. El riesgo de topocidio y de muerte de la ecomemoria e la patrimemoria crean entre los afectados una sensación de luto, porque se están intentando matar signos evocadores de memorias colectivas generacionales. Lo que para los ingenieros significa “un paseo más por la campiña gallega”, como así llegó a afirmarlo uno de la empresa Unión Fenosa en una reunión con los afectados del municipio de Agolada, para los afectados directamente por la sombra inmediata de percepción de los riesgos, como por ejemplo los vecinos del municipio coruñés de Santiso⁽¹²⁾ significa un previsible y agónico ecocidio y patrimonicidio. Lo que para la administración pública autonómica es “o progreso e a modernización”, para la mayoría de los afectados⁽¹³⁾ significa

una pérdida irreparable y una involución en la propuesta de definición de los espacios rurbanos como espacios de recreación, ocio y sociabilidad. En el folleto de la “Coordinadora de Afectados polos Encoros do Ulla” podemos ler lo siguiente: “Veríase afectado o entorno de lugares de gran interés etnográfico e histórico, como o que rodea ás numerosas mámoas que salpican o territorio dos nosos concellos, que son patrimonio histórico-artístico de gran interés”. En el informe de impactos medioambientales⁽¹⁴⁾ presentado por Unión Fenosa ante Aguas de Galicia (Xunta de Galicia) se opta por silenciar la existencia de muchos bienes culturales catalogados e inventariados, como el castillo de Pambre. El informe describe una naturaleza sin historia ni memoria y sin protagonistas humanos de su construcción, además de utilizar constantemente una retórica tecnicista acientífica, basada en una idea neoevolucionista y etnocéntrica del progreso.

En el folleto de la “Coordinadora de Afectados Polos Encoros do Ulla” podemos ler: “Frádegas e Pambre: Lugares a protexer”. En el informe encomendado por la coordinadora a un equipo de antropólogos, uno de los aspectos que más se destacan es el de los impactos sobre el patrimonio cultural. La estrategia retórica del no reconocimiento del patrimonio cultural por parte de Unión Fenosa, se confronta con varios iconos patrimoniales de la identidad territorial local: el castillo de Pambre, las torrentes de Mácara y el balneario de Frádegas. Frente a estos iconos la empresa y la administración autonómica potencian los embalses como un icono del desarrollo, algo que paradójicamente pudiera contraponerse al “modelo de desarrollo endógeno” vendido por las fundaciones comarcales articuladas por la Xunta de Galicia sobre el territorio gallego.

La conservación del patrimonio cultural también es preciso entenderla dentro de procesos identitarios estratégicos. En el caso etnografiado, el propietario del castillo de Pambre, se va a posicionar con los afectados por la afectación de su bien patrimonial de propiedad particular; “el señor de lo jurídico” como algún miembro de la coordinadora lo ha definido, va a ayudar a los locales y va a argumentar la necesidad de conservación del castillo y de su contorno. Paradójicamente este actor nunca tiene reconocido la tutela pública de este BIC, y nunca se tiene mostrado abierto a colaborar en la valorización turístico-patrimonial del castillo. También paradójicamente el “señor” se une a los “siervos” en la defensa de su signo encarnado de distinción aristocrática, pues es uno de los nobles con el título de “Grande de España”. Tradicionalmente el patrimonio cultural fue utilizado para promover el propio “patrimonio” de las elites y negar la importancia del “patrimonio” de los subordinados. Pero en este caso, el señor “de lo jurídico” se une puntualmente al “pueblo” y a los de “lo reivindicativo” como estrategia de conservación de su “patrimonio”. Esta será una de las claves para entender la declaración de impacto medioambiental negativo por parte da administración pública y respecto al embalse proyectado en Pambre,.

Por lo tanto, si la activación del patrimonio cultural es generalmente una fuente de coesión y de identidad, la desactivación del mismo es una fuente de disputa, como tiene

sucedido en muchas ciudades poscoloniais que tiraran abajo gran parte de su arquitectura patrimonial⁽¹⁵⁾. Frente a ese riesgo de pérdida del patrimonio cultural, re-activar y conservar patrimonio cultural se convierte en un medio de objetivar la tradición, pero también en un argumento empírico y emotivo de las identidades colectivas, pues es a través de este proceso que los grupos humanos re-inventan sus modos de vida.

Y si para algunos miembros de la coordinadora⁽¹⁶⁾ todo estaba perdido y poco había que hacer, otros miembros más posibilistas y resistentes (González Millán: 2000) llamaron equipos de antropólogos, geógrafos y economistas para realizar informes de impactos socioculturales, organizaron “raftings”, rutas de senderismo, obras de teatro, debates, charlas informativas, concentraciones en Santiago de Compostela, elaboraron alegaciones asesoradas por expertos, etc. La adhesión social a estas acciones simbólicas tienen un sentido profundo e intenso: los riesgos de destrucción del patrimonio cultural son riesgos que afectan a la memoria colectiva de lo que fuimos en el pasado, y de lo que queremos ser en el futuro. Así lo expresaba un intelectual gallego en un artículo titulado “Los ríos son sagrados”:

“Si en la Xunta hay y funciona algo de Cultura, Medio Ambiente, Ordenación del Territorio... ya saben por dónde tienen que empezar: ley urgente para bloquear la propagación de la peste minicentralera/maximierdera, ley urgente para dejar en paz a Ulla, Deza, Arnego, Pambre, Boente, etc. cuya riqueza e importancia solamente en el ruido del agua que corre vale muchísimo más que todos los electrones del mundo en frenesí de calambre. Bueno lo anterior me ha salido un tanto extraño o chorra, pero el Ulla y adláteres que no me lo toquen. Aviso, soy capaz de ir a pescar con pistola porque, con otro poeta, los ríos están dentro de mí y, ya sin poeta, a mí no me embalsa nadie”.

(Júan José Moralejo Álvarez, La Voz de Galicia, 16-3-1999, p. 16, Opinión)

Pero el proceso de marginación de la población de su propio patrimonio cultural continua, y frente a ese discurso emotivo y afectivo local la empresa promotora de los embalses elabora un discurso arrogante y burlesco, siempre en connivencia con la administración pública autonómica:

“existe una relación estrecha entre las compañías eléctricas, como Unión Fenosa, Iberdrola o Endesa, con la Xunta”.

(Pedro Brufao, AEMS-Ríos con vida, premio nacional de Medio Ambiente 1998, en El Progreso, 7-07-2002, p. 34)

‘No nos interesan las tres minicentrales de abajo de Portodemouros, pero fuimos obligados por Aguas de Galicia para regular el cauce de los ríos’.

(Ingeniero de Unión Fenosa, reunión en Santiso – A Coruña- con los vecinos, diciembre de 1999)

‘No han sido convocados todos los propietarios de terrenos afectados porque no presentaron alegaciones’.

(Técnico de Aguas de Galicia, reunión informativa, Agolada –Pontevedra-, 20-12-1999)

“Venimos a conocer la campiña gallega”.

(Ingeniero de Unión Fenosa, Agolada – Pontevedra-, 20-12-1999)

“¿Nos puede acompañar alguien que conozca el terreno?”.

(Técnico de Aguas de Galicia, reunión informativa, Agolada, 20-12-1999)

Después de ser presentadas aproximadamente unas 8.000 alegaciones al proyecto, el discurso político arrogante continuará también en la declaración de impacto ambiental del proxecto⁽¹⁷⁾, que reconociendo “carencias observadas na documentación ambiental” y que “os estudos realizados referentes á flora e fauna, especialmente acuática, resultan pobres e imprecisos”, declara positivamente el impacto ambiental del aprovechamiento hidroeléctrico del río Ulla, con algunas notables excepciones, como la “non viabilidade ambiental do Salto de Pambre”, porque “o azude proxéctase a uns 100 metros do Castelo de Pambre, polo que se considera existe unha importante afección paisaxística a un ben patrimonial”.

De esto último se desprenden varias ideas, pero una importante para nuestra interpretación, que es que el poder dominante tiene una idea monumentalista del patrimonio cultural, el monumento es utilizado para legitimarse, pero también para evitar una negativa rentabilidad política desprendida potencialmente del rechazo social al proyecto. Además, este discurso del poder dominante exterioriza unas presencias y oculta otras ausencias importantes desde una lectura social del patrimonio cultural: balnearios en proceso de construcción en el contorno próximo, casas de turismo rural, sistemas de regadío –“tostas”, rutas patrimoniales en recuperación, etc.

En relación con el discurso del poder dominante tenemos el del Mercado (Sierra Rodríguez: 416), representado por Unión Fenosa, quien converge con el discurso hegemónico, y frente a esos dos, el discurso vecinal se rebela apoyado por elementos translocales como algunos intelectuales y gran parte de la opinión pública⁽¹⁸⁾. De esta manera los herederos reclaman la herencia (Sierra Rodríguez: 412) y autoelaboran un discurso social experiencial y resistente (González Millán, 2000) que justifica su anclaje al patrimonio cultural en riesgo.

4.- Cuando los locales re-semantizan el “patrimonio”

Desde una perspectiva de dinámica social, el patrimonio cultural se ha convertido en iconografía de territorios, naciones y grupos sociales específicos, y ha sido fundamental a la hora de redefinir los espacios rurales como neorurales y rurbanos⁽¹⁹⁾. Pero la pluralidad de cosmovisiones resemantiza la propia noción de patrimonio cultural, relativiza una visión única y coesionada entre los locales, al mismo tiempo que matiza los valores pensados como propios y piensa en ellos como atributos y construcciones sociales. Esto puede observarse en la

oposición a los embalses del Ulla e en la no oposición u oposición minoritaria a la instalación del Parque Eólico del Careón, un monte bastante baldío entre los municipios de Palas de Rei (provincia de Lugo), Toques y Melide (provincia de Coruña). Aquí el monte no representa para los habitantes locales un patrimonio amenazado o en riesgo, como es el auga, el río y su contorno en el caso de los embalses. El Careón, un monte que en el siglo XVIII llegó a producir vino, pero que hoy es un monte yermo en su parte más alta, de poco aprovechamiento agrario y con incendios frecuentes. El dinero producido por el alquiler de los terrenos llega a ser entendido como un buen complemento para la reproducción social de las familias. Además el patrimonio no es expropiado como en el caso de los encoros, sino que es negociado en sus usos sociales, algo más satisfactorio para ambas partes. En el caso de los embalses, estos son percibidos como un peligro y una expropiación de tierras, valles e recursos necesarios para la supervivencia y la conservación de las identidades.

Pero los sentidos que el patrimonio cultural tiene para los afectados, también son plurales. Para algunas personas el problema de la instalación de embalses “é un problema de turbinas”⁽²⁰⁾, es decir, un problema exclusivamente tecnológico, pues para ellos el patrimonio cultural es sinónimo de cultura, entendida ésta como un saco sin fondo, en el cual todo cabe, y sin posibilidad de ser utilizado como estrategia retórica o jurídica contra los proyectos.

Frente a esa postura, la coordinadora de afectados utilizó el “patrimonio cultural” como un instrumento de defensa afectiva pero también jurídica contra los embalses. De las ocho mil alegaciones presentadas a los proyectos, el patrimonio cultural fue una herramienta discursiva central en la mayor parte de ellas⁽²¹⁾, entendido fundamentalmente como patrimonio inmobiliario y como patrimonio histórico protegidos por las legislaciones vigentes. Esa herramienta discursiva se unió al discurso ambientalista y ecologista, que acabó por centrarse en los posibles impactos sobre un medio ambiente pensado como asocial y ahistórico.

Pero si la mayoría de los afectados directos⁽²²⁾ en el Alto Ulla, se manifiestan contra la posible construcción de embalses, una minoría piensa y actúa de otra manera. Esta minoría piensa el “patrimonio” desde la ideología de la casa-familia y de la pequeña empresa o negocio. Es el caso de una señora de Santa Mariña (Antas de Ulla) que tenía varios prados afectados por el proyecto de embalse en las “Torrentes de Mácara”, y que los vendió a un comprador a un precio superior al “normal” en el mercado de tierras, con el objetivo de comprar un coche a su hija, que trabaja en la ciudad, y que con el coche podrá regresar diariamente a la casa de su madre. Otro ejemplo es el de un empresario local que fornece tecnología eléctrica para Unión Fenosa, y que defiende la buena utilidad de los proyectos, en la espera de continuar a ganar patrimonio en sus relaciones comerciales con la empresa. Otros dos ejemplos explicitan mejor esta percepción cultural. El primero es el de una propietaria de una

casa de turismo rural que piensa que los embalses traerán más clientes a su establecimiento. El segundo es el del propietario de una minicentral en el río Ulla, que se posiciona en contra de los proyectos si no se le respetan sus derechos, o si no se le abona o compensa económicamente su empresa.

En estas re-semantizaciones, los usos fundamentales del patrimonio son privados y subrayan la necesidad de acumulación económica y de reproducción de la fuerza de trabajo, incluso a costa de riesgos como la degradación de la naturaleza o de la pérdida de patrimonio cultural colectivo.

Sin embargo, entre los afectados opositores, la noción de patrimonio cultural tiende a destacar el sentido público y el colectivo, distinguiendo las nociones de propiedad y de tutela, y ligando esa noción con las de desarrollo endógeno y sustentable. Esta última corresponde en primera instancia a los habitantes locales, en su versión de los derechos sobre el patrimonio cultural. La resemantización que ellos hacen del patrimonio cultural lleva a matizar profundamente su oposición a los embalses, ellos no están en contra de las minicentrales, sino en contra de las “maxicentrales” proyectadas por Unión Fenosa. Las primeras pueden producir energía recuperando y preservando patrimonio cultural y natural⁽²³⁾. Las segundas expropián el patrimonio cultural y natural, pero también la ecomemoria y la patrimemoria. Además las segundas no dan oportunidad a los locales de competir con proyectos endógenos que reviertan la riqueza en los topos locales y que genere una sustentabilidad.

5. Conclusiones

Cuando el patrimonio cultural está en riesgo, puede existir una disfunción entre la cosmovisión de la Política sobre el patrimonio cultural y la cosmovisión de la Sociedad Civil. La cosmovisión política defiende cada vez más en Galicia los negocios de las multinacionales y menos los derechos de los ciudadanos a participar democráticamente en decisiones trascendentales sobre el patrimonio cultural y el territorio, que les van a afectar en el futuro. El aumento del Mercado en detrimento de la Política hace que los ciudadanos se auto-organicen en la defensa de los intereses públicos colectivos. La recuperación del patrimonio cultural para usos sociales colectivos es un objetivo ciudadano cada vez más importante para la sociedad civil. Para eso rescatan democráticamente el patrimonio cultural para uso y disfrute de todos, aunque sin movilización social no hay percepción de esas necesidades cotidianas por parte de los gobiernos.

La movilización social de la sociedad civil por la defensa del patrimonio cultural fue clave en la declaración negativa de algún embalse como el previsto al lado del castillo de Pambre, pero también es cierto que la visión predominante fue la monumentalista, que es propia de las administraciones públicas, pues es una heráldica más visible y emblemática, capaz de estructurar con gran potencia imágenes icónicas del poder dominante. Al mismo tiempo, esta heráldica sirve para representar una memoria que legitima el orden social del presente (Connerton: 1989).

El patrimonio cultural es para los afectados una síntesis simbólica de los valores identitarios del grupo, a través del que se reconoce, se presenta a otros grupos y se mercantiliza la retórica del paisaje. La patrimonialización (Sierra Rodríguez: 2000) del mismo es una reacción que responde en situaciones de riesgo de olvido del pasado, una herramienta utilizada ante un futuro que se presenta incierto. La activación del mismo se presenta también como una huida al riesgo de la monocultura (Levi-Strauss: 1988) homogeneizadora. Lo definido como riesgo de “muerte” del patrimonio cultural provoca la revitalización y reconstrucción de la memoria inscrita en él, evitando que se borren las huellas y revalorizando el legado, pues es el patrimonio uno de los tropos donde se condensa la historia vivencial. Pero este proceso no está exento de selecciones, pérdidas y renunciaciones con el fin último de fijar y garantizar la definición de la permanencia de los grupos humanos. Es por eso que en algunos casos el patrimonio se impone al patrimonio cultural y su sentido público colectivo.

La reconstrucción de patrimonio cultural en situación de riesgo es una forma cultural de reaccionar frente a un sentimiento de pérdida provocada por el “progreso” (Ariño, 2001), creando así una máquina de producción de raíces. Los riesgos socioculturales auto percibidos por la sociedad civil y derivados de los impactos producidos por los embalses, contribuyen decisivamente para la reconstrucción y la redefinición del patrimonio cultural, relativizando así el discurso etnocéntrico del “Mercado” y de la “Política”. Al mismo tiempo, los riesgos sobre el patrimonio cultural contribuyen para la reconstrucción social y la autoorganización comunitaria en la defensa de su ecomemoria y patrimemoria.

NOTAS

(1) “A los efectos de la presente Convención se considerará “patrimonio cultural”:

-los monumentos: obras arquitectónicas, de escultura o de pintura monumentales, elementos o estructuras de carácter arqueológico, inscripciones, cavernas y grupos de elementos, que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia,

-los conjuntos: grupos de construcciones, aisladas o reunidas, cuya arquitectura, unidad e integración en el paisaje les dé un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia,

-los lugares: obras del hombre u obras conjuntas del hombre y de la naturaleza así como las zonas incluidos los lugares arqueológicos que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista histórico, estético, etnológico o antropológico.”

(Art. 1, Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural, Unesco, París, 16-11-1972)

“O património cultural português é constituído por todos os bens materiais e imateriais que, pelo seu reconhecido valor próprio, devam ser considerados como de interesse relevante para a permanência e identidade da cultura portuguesa através do tempo.”

(Art. 1, Lei n.º 13/85 do Património Cultural Português, 1985)

“Integran el Patrimonio Histórico Español los inmuebles y objetos muebles de interés artístico, histórico, paleontológico, arqueológico, etnográfico, científico o técnico. También forman parte del mismo el patrimonio documental y bibliográfico, los yacimientos y zonas arqueológicas, así como los sitios naturales, jardines y parques, que tengan valor artístico, histórico o antropológico.”

(Art. 1, Ley 16/1985 del Patrimonio Cultural Español, 1985)

“O patrimonio cultural de Galicia é constituído por tódolos bens materiais e inmateriais que, polo seu recoñecido valor propio, deban ser considerados como de interese relevante para a permanencia e a identidade da cultura galega a través do tempo.”

(Art. 1, Lei 8/1995 do Patrimonio Cultural de Galicia, 1995)

⁽²⁾ Amalia Porto Quintela, una afectada por el embalse de As Conchas –Ourense-, que sepultó el campamento romano de Aquis Querquennis y que inauguró la producción de electricidad por parte de FENOSA, en O Correo Galego, 29-5-1997, p. 18.

⁽³⁾ Fernández Ferreiro, X. (1978): *Morrer en Castrelo de Miño*. Sada (A Coruña): Edicións do Castro.

Se prohibió su publicación en 1975, y sólo fue editada en 1978. Esta obra relata el proceso social de lucha contra la construcción del embalse de “Castrelo de Miño” (Ourense), en la segunda mitad de los años 1960. Esta área es denominada por el autor como el “Delta del Nilo gallego” por la fertilidad de las tierras, especialmente orientadas para la producción de vino del Ribeiro. El embalse será inaugurado en 1968. Otra obra literaria que relata esos procesos en Galicia, es la novela de Daniel Cortezón publicada por Xerais en el año 1981: “A vila asolagada”, en ella se narra literariamente la tragedia de “Castromiño”.

⁽⁴⁾ Coles, P. (2000): “As grandes presas, ¿a fin dunha época?”, en O Correo da Unesco (mayo de 2000), pp. 10-11. Citando la CIGP –Comisión Internacional de Grandes Presas-, dice que en China existen más de 22.000 grandes presas –altura superior a 15 metros-, casi la mitad de las del mundo, y en la India unas 3.000, el tercer constructor del mundo.

⁽⁵⁾ Cuando hablo de “retórica tecnicista” me refiero a la utilización de nombres técnicos como “minicentral” para referirse a embalses que pretenden ser construidos en el curso alto de los ríos, y que en realidad son más “maxicentrales” de que minicentrales. Aquí observamos una tentativa de control de la ética por la técnica y por la “ciencia”.

⁽⁶⁾ Concepto tomado de Zonabend, F. (1989): *La Presque-île au Nucleaire*. Paris: Editions Odile Jacob. Sobre los impactos socioculturales de las centrales nucleares en Normandía.

⁽⁷⁾ Veiras García, X. (2000): “Plano Hidrológico de Galicia-Costa: 24 encoros máis”, en Cerna-Revista Galega de Ecoloxía e Meio Ambiente n.º 31, pp. 31-32.

⁽⁸⁾ Ver El Correo Gallego, jueves, 21-1-1999, p. 46 (Área de Compostela) y A Nosa Terra, 28-1-1999, p. 11.

⁽⁹⁾ Ver El Correo Gallego, jueves, 21-1-1999, p. 46 (Área de Compostela).

⁽¹⁰⁾ Ver El Progreso, Domingo, 7-2-1999, p. 17.

(11) El embalse de Iliso, en Turquía va a sumergir 52 aldeas y desplazar 78.000 kurdos –Vidas: Expresso, 18-8-2001- .

La presa de Cerro del Oro desplazó más de 500.000 personas en México . Ver: Bartolomé, M. e Barabás, A. (1990): La presa Cerro de Oro y El Ingeniero “El Gran Dios”. Relocalización y etnocidio chinanteco en México. México: Instituto Nacional Indigenista / Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

La presa de las “Tres Gargantas” (Río Amarillo) en China sumergirá 1.045 kilómetros cuadrados, destruirá 800 sitios culturales y desplazará a 1.000.000 de personas.

En Yugoslavia la presa de “Studenica” modificó la situación prevista en el proyecto, por situarse a 20 kilómetros del monasterio de Studenica (declarado patrimonio mundial de la humanidad), al cual afectaría por el aumento de la humedad.

(12) Asamblea de vecinos celebrada en febrero de 1999. Destacar que este municipio se vio muy afectado por la construcción del gran embalse de Portodemouros (1968), sobre el río Ulla.

(13) Cuestionario de preguntas abiertas realizado a 100 personas de los municipios de Palas de Rei, Monterroso, Antas de Ulla y Santiso entre marzo del año 1999 y mayo del año 2000. El cuestionario fue elaborado con el objetivo de conocer la autopercepción local pero también concienciar a la gente, al estilo de Paulo Freire. Sin embargo la mayoría de los cuestionarios fueron recogidos por entrevistadores ligados a la coordinadora de afectados. Esta subjetividad se objetiva en las respuestas. Agradezco sinceramente a Marcial Barral su estimable e importantísima ayuda. Entre las respuestas alternativas a los embalses destacan: la recuperación del patrimonio cultural y el uso social del mismo, el turismo rural, la potenciación de las segundas residencias y de ecomuseos.

(14) Unión Fenosa Ingeniería (1998): Aprovechamiento Hidroeléctrico Integral. Río Ulla. Documento de Análisis de Sinergias Ambientales. Madrid: Unión Fenosa.

-Unión Fenosa Ingeniería (1998): Aprovechamiento Hidroeléctrico Integral. Río Ulla. Estudio de impacto ambiental. Madrid: Unión Fenosa.

(15) Es el caso de la parte medieval de la ciudad del Cairo en la época inmediatamente después de la independencia, cuando dominaba el paradigma modernizador en arquitectura.

(16) Activistas como la secretaria de Adegas –“Asociación de defensa ecológica de Galicia”- como Elvira Cienfuegos, en una reunión de la coordinadora de afectados en Melide (A Coruña), durante el mes de marzo de 1999.

(17) La declaración de impacto ambiental del aprovechamiento hidroeléctrico integral de la cuenca del río Ulla es aprobada por la Resolución del 18 de abril de 2001 (Diario Oficial de Galicia, 20-6-2001, pp. 8309-8330).

(18) El periódico provincial “El Progreso” emitió reiterados reportajes sobre el asunto desde febrero de 1999, y publicó de manera destacada la opinión de decenas de opositores al proyecto. La postura del periódico fue de apoyo a los afectados, ejerciendo de verdadero cuarto poder. La causa de esta postura combativa une razón, emoción y corazón, y radica desde nuestro punto de vista en la relación afectiva con el Alto Ulla (provincia de Lugo) y la

postura crítica de los redactores jefe. Al mismo tiempo la línea política del periódico se había vuelto algo contra hegemónica desde finales de los años 1990.

⁽¹⁹⁾ Tengo utilizado este concepto para referirme a los modos de vida característicos de las “vilas” o pequeñas ciudades gallegas y sus contornos, en las cuales se mimetizan los modos de vida rurales y urbanos. Ver:

-Bauer, G. e Roux, J. M. (1976). *La rurbanisation ou la ville éparpillée*. Seuil : Paris. -García de León, M. A. (1992). *La ciudad contra el campo*. Diputación de Ciudad Real: Ciudad Real.

Es significativa en este modelo “rurbano” la inversión de ideas, pues si antes la ciudad era pensada como el lugar de la calidad de vida, ahora es pensado el campo.

⁽²⁰⁾ Hombre, 50 años aproximadamente, propietario do “Muíño dos Canizos”, no río Ulla, y con un proyecto en curso de minicentral hidroeléctrica. Recordar que en la zona próxima, y concretamente en el río Furelos la minicentral hidroeléctrica “Pita” (proyecto familiar) ofrece electricidad para una buena parte de la “vila” coruñesa de Melide.

⁽²¹⁾ Una copia del conjunto de alegaciones a los proyectos se encuentra en manos de la coordinadora de afectados. La asociación cultural “Os Lobos”, de Vilar das Donas –Palas de Rei- fue una de las más activas en la defensa del patrimonio cultural como estrategia de oposición al proyecto. Agradezco a su presidente, Xosé Manuel Pérez Paredes, toda su ayuda en el desarrollo de esta investigación-acción.

⁽²²⁾ Cuestionario de la UTAD citado más arriba.

⁽²³⁾ Durante el pasado siglo XX existieron en el Alto Ulla minicentrales de bajo impacto ambiental como la de “Coello” –río Pambre-, en el contorno de Pambre. Ejemplos actuales de minicentrales son la de Ponte Vilariño –río Arnego-, y la Hidroeléctrica Pita -río Furelos-; en breve funcionará como minicentral el “muíño das Canizas” –río Ulla-, también dedicado a mesón-restaurante.

BIBLIOGRAFÍA

-ARIÑO VILLARROYA, A. (2001): *“A invención do patrimonio cultural e a sociedade do risco”*, en Revista *Grial* n.º 149, tomo XXXIX, pp. 67-82.

-ASHWORTH, G.J. (1994): *“From History to Heritage – From Heritage to Identity. In Search of concepts and models”*, en Asworth, G.J. e Larkham, P. J. (eds.): *Building a new heritage*. London: Routledge, pp. 13-29.

-BAUDRILLARD, J. (2002, or. 1983): *“El éxtasis de la comunicación”*, en Foster, H. (ed.): *La posmodernidad*. Barcelona: Kairós, pp. 187-197.

-BECK, U. (1992): *Risk Society. Towards a New Modernity*. London: Sage.

-CASTRO SEIXAS, P. (1999): *“Outros mapas: Impactes Socioculturais e Antropología de Urgência”*, en Pereiro, X., Vasconcelos, J. e Bessa, F. (coords.): *Para unha antropoloxía de urxencia. Informe sobre os impactos socioculturais dos encoros do Ulla*. UTAD: Miranda do Douro.

- COLOMBRES, A (1997): **“La antropología social de apoyo”**, en Guerrero, P. (comp.): **Antropología Aplicada**. Quito: Universidad Politécnica Salesiana, pp. 469-518.
- CONNERTON, P. (1989): **How societies remember**. New York: Cambridge University Press.
- DE TORRES LUNA, M. P.; PAZO LABRADOR, A. J. e SANTOS SOLLA, J. M. (1988): **Los embalses de Fenosa y la Geografía de Galicia en el centenario de Don Pero Barrié de la Maza 1888-1988**. A Coruña: Fundación Barrié de la Maza.
- FERNÁNDEZ PAZ, E., AGUDO TORRICO, J. (coords.) (1999): **“Patrimonio Cultural y Museología: Significados y contenidos”**, en **Actas do VIII Congreso de Antropología. Santiago de Compostela**: Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1999): **“Los usos sociales del patrimonio cultural”**, en Aguilar Criado, E. (coord.): **Patrimonio Etnológico. Nuevas perspectivas de estudio**. Sevilla: IAPH, pp. 16-33.
- GOLDMAN, L. R. (ed.) (2000): **Social Impact Analysis. An Applied Anthropology Manual**. Oxford: Berg.
- GÓMEZ PELLÓN, E. (1999): **“Patrimonio Cultural, Patrimonio Etnográfico y Antropología Social”**, en Fernández de Paz, E. e Agudo Torrico, J. (coords.): **Patrimonio Cultural y Museología. Actas del VIII Congreso de Antropología**. Santiago de Compostela: AGA-FAAEE, pp. 17-29.
- GONZÁLEZ MILLÁN, X. (2000): **Resistencia cultural e diferencia histórica**. Santiago de Compostela: Sotelo Blanco.
- LEVI-STRAUSS, C. (1988, or. 1955): **Tristes Trópicos**. Barcelona: Paidós.
- GARCÍA CANCLINI, N. (1990): **Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad**. México: Grijalbo.
- GONZÁLEZ-MILLÁN, X. (2000): **Resistencia cultural e diferencia histórica**. Santiago de Compostela: Sotelo Blanco.
- MAIRAL BUIL, G. ; BERGUA AMORES, J. A. e PUYAL ESPAÑOL, E. (1997): **Agua, tierra, riesgo y supervivencia**. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- PEREIRO PÉREZ, X.; VASCONCELOS RAPOSO, J.J. e BESSA RIBEIRO, F. (coords.) (1999): **Para unha antropoloxía de urxencia. Informe sobre os impactos socioculturais dos encoros do río Ulla** (Galicia). Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro: Miranda do Douro.
- PRATS, LL. (1997): **Antropología y patrimonio**. Barcelona: Ariel.
- RODRÍGUEZ BECERRA, s. (1997): **“Patrimonio cultural, patrimonio antropológico y museos de antropología”**, en **Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico** n.º 21, pp. 42-52.
- SIERRA RODRÍGUEZ, X. C. (2000): **“Procesos de patrimonialización”**, en González Reboredo, X. M. (coord.): **Proxecto Galicia. Antropoloxía**, tomo XXIX. A Coruña: Hércules, pp. 382-470.
- WATEAU, F. (1999): **“Barajes, identités et frontières. Des barajes sur rivières frontalières (Sela et Alqueva)”**, en Pujadas Muñoz, J. J.; Martín Díaz, E. Y Pais de Brito, J. (coords.):

Globalización, Fronteras Culturales, Políticas y Ciudadanía. Actas del VIII Congreso de Antropología. Santiago de Compostela: AGA-FAAEE, pp. 229-244.

-WILLIGEN, J. V. (1986): **Applied Anthropology: An Introduction.** South Hadley: Bergin and Garvey Publishers.

3.1.6.- El impacto de la inmigración en torno al verde social: el papel del parque urbano como lugar de encuentro social. Historial de los encuentros de ecuatorianos y colombianos en la Casa de Campo, Madrid.

Waltraud Mullauer-Seichter. Del CSIC, en Madrid.

El espacio urbano o, especialmente el parque como lugar de recreo, posibilita una complejidad de usos y, a su vez, una multiplicidad de contactos. "... coexisten una serie de modelos (*pattern*) que suponen encuentros, confrontaciones de diferencias conocimientos y reconocimientos recíprocos, maneras de vivir"¹

Los espacios verdes públicos, especialmente los parques, tienen, sobre todo durante los meses cálidos, una fluctuación enorme de personas y debido a su accesibilidad las veinticuatro hora del día las probabilidades de conflictos casi parecen inevitables. Varios de éstos surgen a raíz de la aparición de "escenas". Son fenómenos normales en estos espacios y muchas veces son imprevisibles y pueden manifestarse paulatinamente o -a veces de forma abrupta en determinados sectores de los parques. Estos "escenas" pueden resultar doblemente interesantes porque reflejan por un lado las tendencias del cambio social y por otro lado, llaman la atención sobre la necesidad de volver a estudiar las funciones fundamentales que tienen que cumplir estos espacios en una sociedad intercultural². Es necesario prescindir del punto de vista estético, que reúne más bien las funciones tradicionales, y observarlo desde el enfoque socio-cultural para visualizar el potencial que pueda tener el "Verde Social" hoy día en relación con los grupos que giran al margen de la sociedad, bien por su situación económica o por otras razones³.

En este papel pretendo abordar las *nuevas funciones* de los parques urbanos y su creciente importancia como terapia, como "colchón de choque" y lugar de encuentro social para canalizar el creciente potencial de agresividad y depresión en nuestra sociedad, relacionado con problemas difíciles de resolver como el paro, la inmigración o el creciente porcentaje de personas mayores residentes en el municipio de Madrid. Son grupos entre sí poco homogéneos pero les unen algunas características en que se centra esta comunicación: disponen de -a veces demasiado- tiempo libre, pero a la vez de reducidos recursos económicos. Por las observaciones realizadas en este estudio⁴ he entendido como una obligación analizar el tratamiento del *tiempo libre* en las ciencias sociales y trabajar sobre el momento en que éste empieza a ser estigmatizado por la sociedad⁵. Existe una relación entre inmigración, desempleo, ocio y utilización del espacio verde urbano de acceso libre y gratuito. Este se convierte en el marco natural de expresión y reunión de los diversos grupos que componen la sociedad madrileña en busca de su cohesión interna, su identidad o cultura originaria, aunque cada grupo adopta distintos sitios, horarios y formas de comportamiento.

Relato del conflicto.

El ámbito espacial objeto de este estudio corresponde a un sector localizado en la zona más frecuentada del parque de la Casa de Campo, que comprende un terreno de aproximadamente 6000 m², ubicado entre el estanque y las carreteras que conducen al Parque de Atracciones y al Albergue Juvenil. Las características del terreno poco adecuadas a una diversificación de usos que se reducen a un campo de fútbol, una terraza y el resto aparcamiento y a la privacidad de las relaciones sociales, parecía un lugar óptimo para cumplir con los fines del colectivo ecuatoriano para sus encuentros semanales. Antes de decidirse por este terreno, el grupo se movía entre tres otros puntos del parque que no cumplían con las condiciones deseadas. Éste, en cambio, es de fácil acceso (metro y autobuses) desde cualquier ángulo urbano y al mismo tiempo un tanto apartado del estanque, escenario principal de recreo de esta zona del parque para los usuarios habituales. Aunque en un primer momento, en marzo del año presente, seguramente los responsables opinaron que por el escaso uso que se hizo en un pasado de este terreno y por las condiciones del suelo (prácticamente se trata de una superficie que no cuenta con césped sino casi totalmente con arena), el conflicto de intereses a raíz de uso sería mínimo y optaron por hacer la "vista gorda" frente a la nueva tendencia. De hecho, apenas cuatro meses después, la superposición de intereses de los usuarios tradicionales y de los "nuevos ciudadanos comunitarios", en definitiva un colectivo ecuatoriano, numeroso y otro, colombiano de menor dimensión, muestra una vez más la dinámica a la que están últimamente sometidas las funciones y el significado del espacio verde de las grandes urbes. Dentro de un panorama de segmentación social del suelo urbano con una fuerte connotación económica, los parques por su acceso libre y gratuito muestran el escenario perfecto para este estrato urbano menos privilegiado a la hora de crear aquí sus redes de amistad, tanto emocional como instrumental, como se intenta mostrar a continuación.

Tres caras de la misma moneda

En este apartado me gustaría dar la palabra a miembros de los colectivos implicados para plasmar "desde dentro"⁶ la evolución del conflicto, abordando las relaciones entre ellos y la causalidad que empuja a estos colectivos inmigrantes a través de sus modos de vida a una disgregación del significado tradicional del espacio recreativo. Este breve relato no tiene nada de original, es sólo "un" ejemplo de lo que está ocurriendo en varios otros parques de la ciudad, una tendencia que también se deja observar en el contexto nacional e internacional. En este caso no se trata de ver lo obvio, sino de intentar comprender y explicar problemas de fondo y en última instancia, de intentar conseguir la legitimidad de nuevos usos que surgen de la convivencia cultural y que deberían adjuntarse de una forma regulada a la gama de funciones que ya tienen que afrontar las zonas verdes en la ciudad. Los hechos, en este sentido, no son novedades, sino que se trata de llenar lagunas de información entre la población

autóctona sobre los modos de vida que se van a establecer en menor o mayor medida con la llegada - o mejor dicho, con la persistencia- de los colectivos migratorios y generar documentación para discusiones, el análisis y explicaciones sobre las circunstancias que empujan a determinados comportamientos.

La situación

"La central", en este momento el más visitado de los tres espacios ocupados por el colectivo, está segmentada por varios pequeños canchas de voleibol, que se marca en el suelo en forma de hilos, marcando de esta manera el terreno. En el centro varios merenderos, donde se forman grupitos de personas que comen, vendedores de bebida, generalmente Coca-Cola y cerveza. Las botellas y botes están metidos de forma improvisada en cestas de plástico en el suelo, cubiertos con hielo [cubitos y bloques]. En dirección LAGO se halla la zona de los peluqueros, la mayoría son mujeres, anunciando su servicio con carteles improvisados en los árboles; el puesto consiste en general en una silla plegable y unas pocas herramientas sueltas por el suelo. El negocio, así parece, va bien. Cara al interior del "pueblo ecuatoriano", la zona de "servicios" linda a la de los comerciantes de los alimentos. Se venden bolsas importadas de Ecuador; llama la atención un puesto de medicamentos, pastillas y jarabes importados. la venta se realiza por piezas, es decir, una, dos o tres pastillas sueltas. No se tiene en cuenta la fecha de caducidad, por lo menos así parece. Tampoco se trata de "medicina tradicional", más bien es una muestra de lo "glocal"⁷ siendo productos de multinacionales, pero la gente los conoce por haberlos usado en Ecuador y se fía más. El centro del "recinto" está dedicado a la comida autóctona; prevalecen la cabeza de cerdo y toda clase de carne porcina, patatas con curry, yuca, maíz, arroz, plátanos fritos [bananas], ají y mole. En el terreno también ha montado su negocio TRANS CARDINTER. (Como dicen, ofrecen su servicio por primera vez en este lugar.) El servicio que ofrecen es por lo menos curioso, la gama oscila entre transferencias de dinero, búsqueda de pisos en Ecuador y transporte de fallecidos a la tierra natal.

Diario de campo, sábado, 29 de junio 2002, 14.00 horas

La situación ha sufrido un cambio radical debido a una primera intervención policíaca. Este fin de semana el terreno está dominado por coches de la Policía Ecológica, que impiden a los dos grupos montar los puestos habituales. El clima está cargado de tensión; aunque se nota que a los agentes municipales no les agrada su tarea, la indignación por parte del colectivo de ecuatoriano, que intenta en condiciones pésimas repartir por lo menos pequeñas cantidades de comida, es total. Paseando por el terreno se percibe la presencia de poder que ejerce la actitud policíaca que parece demasiado rígida con el conflicto. Durante el tiempo, que dura su actuación, el lugar presenta el escenario de lo que uno se imagina cuando piensa en un *desencuentro cultural*:

Diario de campo, domingo, 14 de julio 2002, 16.00 horas

Oímos las voces de miembros de los grupos con intereses implicados: César, llegó hace dos años desde Ecuador a Madrid con su esposa Gímena; los dos participan ocasionalmente en los encuentros⁸:

Yo *Venís cada fin de semana?*

C ... no nos gusta llegar tanto. Hay unas cosas que compartimos, otras que no compartimos.... Compartimos la comida, las amistades, ver la gente que no las hemos visto desde tiempo, charlamos, nos saludamos...

Pero otro tipo de cosas ya no compartimos, por el ejemplo los excesos, no poner la basura en su lugar, vender productos de una manera no tan.. organizada según las leyes españolas,.... en cuanto a nuestra gente... más que es, para que menos ensucien... lo que quiero decir, que nuestra gente, nuestra cultura va por allí, ¿sabes? No tenemos una cultura de NO ENSUCIAR y hay que trabajar en esto, entiendes, ...

hoy ya hemos visto muchas peleas por allí, ya llevamos varias horas observando y cuestionando ... es demasiado....hay muchas presiones, a lo mejor porque el espacio hoy es reducido y tienen que re-ubicarse y esto cuesta.... evidentemente...pero hay otras vías como es el diálogo ... todos podemos compartirlo pero estamos utilizando la violencia, la fuerza, la prepotencia, ... pero esto no es el camino... esto es alarmante....

No voy a entrar al tema de los usuarios, ... porque toman mucho,.... aspectos afectivos,.

Yo *Me han hablado de otro sitio más que ocupáis en la Casa de Campo*

C lo que pasa es, que hay varios sitios, nos sentamos reuniéndonos en toda la Casa de Campo donde hay canchas de fútbol, , donde hay espacio donde podamos practicar algún deporte. Claro esta, no va a ser como aquí (se refiere al Lago). La gente se va más a hacer deporte. No a realizar un negocio, una venta. Como en su SEDE en el Lago. ...

Pero, sí, nos gusta más hacer deporte. A mí me gustan más estos sitios donde puedes jugar, conversar, te relacionas con la gente... sonrías con todos, es otro... (pausa) ambiente. Otro ambiente, es un punto de encuentro.. Muchas veces el lago puede ser un punto de desencuentro...

A lo mejor si nos organizamos de mejor manera, nos redistribuimos... sí que es que hacemos cualquier otra cosa... pues esto irá mejorando... pero sí es que seguimos amontonando... es que nos quitan el sitio, nos quitan el Retiro, nos quitan el Pintor de Rosales, nos quitan Tetuán. [otros parques de la capital].y nos congregan en un sólo sitio .. evidentemente va a haber más problemas... dificultades...

Yo *Lo que has dicho al principio ¿ Intentáis concienciar a la gente. Con el fin de mantener el sitio, no?*

C Nosotros no. Mi yerno trabaja con su gente de Pintor Rosales, están organizados en una asociación de ecuatorianos que intenta concienciar a la gente... sobre el uso de las bombonas, el uso de gorro, delantal, de guantes

Yo *Para volver otra vez al tema de la violencia: ¿No puede ocurrir que la causa sea un conflicto por las procedencias? ¿Hay rivalidades entre una provincia y otra?*

C Puede ser, pero.... aquí hay demasiada gente, en un lugar muy pequeño. Estuve conversando el día de hoy con algunos de los representantes de esta zona, no? y me dicen que en casi tres años, y en la zona del Lago sólo vendían únicamente cuatro personas y no tenían ninguna dificultad. En la zona del Retiro hay personas que hace ocho años atrás venden comida, y en Pintor Rosales se remonta aproximadamente a unos tres, cuatro años. Si es por eso la dificultad, porque ahora estábamos conversando con un par de personas y nos comentaban la necesidad de una mayor colaboración de la policía. Si de la policía. Colaboración en cuanto al ordenamiento de la zona. Eso es, lo que yo te puedo comentar, no tengo más información tampoco sobre el tema.

Y0 *Lo pide la gente?*

C Sí, sí, le gustaría que la policía colabore más, para que haya mayor orden, sí, sí, porque entre nosotros no nos hacemos caso, como que esperamos que ... un organismo legal que representa la ley ..pues .. nos de las pautas⁹.

Separado por una carretera del "triángulo ecuatoriano" se ha establecido hace apenas dos meses otro pequeño recinto, en este caso se trata de un grupo de colombianos que celebraban sus encuentros durante los últimos siete años en otro parque madrileño, el de Pradolongo, donde finalmente no consiguieron el permiso de los responsables oficiales para permanecer. Llama la atención que están mejor organizados, los puestos muestran una apariencia más limpia, se nota que tienen mucha experiencia. Cristina, portavoz del colectivo de los vendedores, explica que se han "introducido" aquí lentamente, tanteando la situación, cuando empezaron las discusiones en Pradolongo. Tampoco tienen permiso para estar allí, pero de momento, según Cristina, portavoz de los vendedores de los colombianos, no hay problemas.

C Mira, la reunión de los colombianos de los domingos nació de un día de deporte, estábamos reunidos viendo un partido de fútbol, ... hace siete años, mas o menos, .. y entonces en los alrededores, como no había nada para comprar un refresco y esto.. pues. lo llevábamos en nuestra familia, bebida, en una neverita,, luego, los demás chicos querían también.... y decían:" por favor, el próximo domingo traed un poco más, nosotros oís lo pagamos..." Y así, el domingo siguiente ya llevamos un poquito más. ... Esto fue en el parque Pradolongo.

Ya han pasado siete años, y a raíz de que... se ha ido presentado mucho, ... la visita de nuestro colectivo, que se ha agrandado mucho más ... pues entonces ya empezaron a haber problemas ... mira, nos han desalojado de allí, ahora estamos junto al Lago de la Casa de Campo, donde nos has visto tú y ayer- ya desde dos meses de estar otra vez de nuevo allí, pensábamos que ya no va haber ningún problema y claro contentos,

vienen otra vez y nos molestan y no nos quieren dejar trabajar. Y debido a eso, hoy precisamente estamos aquí junto a la Junta Municipal de Moncloa para pedir una solución a la concejala¹⁰.

Los dos colectivos comparten el terreno en cuestión con una terraza típica de las que existen en varios puntos de la Casa de Campo. Hasta que se ha establecido la gente de América Latina aquí, esta terraza contaba con una clientela fija, personas que les gustaba apartarse un poco de la multitud que reina en las demás terrazas que rodean el estanque. Rosa, la dueña, se ve al límite de aguante de la situación que la rodea:

R Desde que esta gente se ha metido aquí, entonces tengo ... voy a tener que cerrar. ¿Por qué? . juegan el balón, invaden la terraza, me llevan las mesas de la terraza, me llevan ...pues...todo. Intentamos de meter una *cinta* para conservar un poco las mesas, bueno, me las rompen. ... Sea, que es increíble ... aquí no se puede vivir....

R Mis clientes ya no se sientan por aquí, mis clientes llegan a la esquina y se vuelven por que ya no se puede estar .. A ver si se quita esto algún día. Y estamos esperando, a ver sí hacen algo, alguien... y si no, esto tenemos que cerrar. Yo se lo ha dicho en el ayuntamiento... Aquí no paga nadie que no sea yo. Ellos ponen sus puestos donde les da la gana y venden no sé que. Venden tabaco, venden carne, venden ... bueno de todo.

Yo ¿Y desde cuando ocurre así?

R desde el mes del marzo. De este año. El año pasado también había, venían como doscientos o como así, pero vamos, no molestaban mucho, pero no como ahora, pero ahora se reúnen aquí más que 3000 personas. Vamos, y en aquí aquel lado se ponen ahora los colombianos, o sea, que estamos en el centro. pues muy bien, te lo juro....

Yo Los colombianos están aquí desde muy poco, no?

R si, si, han llegando muy recientemente y casi no se meten, casi no nos entramos , pero estos (!!) Se nos caían encima. Los colombianos vienen mejor, tienen sus sillas, tienen sus mesas, ellos se organizan mejor. Pero esta otra gente.... te quitan todo, te quitan las sillas de la terraza... viene otro y te quita otra silla.. entran al la terraza, nunca jamás en la vida pensé que me va a pasar esto. Nos pasa por aguantar... Yo tenía muchas ganas de coger la terraza, pero. De toda la vida la he conocido, pero, se imagina problemas, pero como esté, vamos, ninguno.

Los datos que aporta *Parques y Jardines*, responsable de la limpieza del parque, apoyan la idea de que es hora de que los grupos interesados entren en dialéctica a nivel oficial: 25 m² de basura son el resultado de un fin de semana sólo en el "punto clave", una realidad que mantiene en movimiento al equipo de limpieza generalmente los lunes y martes después de cada encuentro. El aspecto desolador del sector en estos días conlleva las quejas de usuarios tradicionales que generalmente no visitan el encuentro y opinan mas

bien desde una visión estética. Pero esta cantidad de basura generada muestra a la vez la necesidad de que se pueda llevar a cabo el encuentro que se celebra aquí es de interés para un número bastante llamativo de "nuevos ciudadanos", que buscan su "nicho" en el suelo urbano de Madrid.

Datos de fondo

Según los últimos datos difundidos¹¹ del millón cien mil inmigrantes censados en España hasta el 31 de diciembre del año 2001, 280.000 son marroquíes. A ellos les sigue un número un tanto inferior que proceden de Iberoamérica; el resto se reparte entre personas procedentes de Europa y Asia. Entre los años 1997 y 2000 la onda de emigración hacia España ha aumentado de un 20 % a un 61,55. El panorama de la estadística oficial dentro de la comunidad de Madrid refleja una tendencia parecida. En cuanto a los orígenes de los inmigrantes actualmente empadronados en la capital, se puede observar una tasa de 49, 53 % procedente de Sudamérica. El 4 % de la población madrileña está constituida por ecuatorianos, seguida por el colectivo colombiano, lo que muestra que estos grupos de inmigrantes son los más grandes en número de la región, seguido por el colectivo de marroquíes, que llevó hace poco la tasa más alta. La mayoría de los inmigrantes busca un hueco laboral en el cuidado de ancianos y niños, aunque originalmente vienen del sector agrícola.

Un aire de cambio flota en el ambiente. Lo captamos en el contacto con la calle. Lenguas árabes, orientales, diferentes acentos del español es la imagen que nos presenta cualquier centro de las grandes ciudades. Y al igual que esta mezcla idiomática, la cual ya no extraña en nuestro día a día, se introduce la cultura en múltiples niveles de la vida cotidiana. Perturba a veces porque pone en cuestión valores y funciones tradicionales que parecen no resistir al viento de la globalización. Como dice Alex Salmón en un artículo sobre la situación actual en Barcelona¹²: *"Debemos rastrear en nuestras cabezas y buscar soluciones"*, el aceptar e integrar nuevos modos de vida puede resultar provechoso para todos.

Amistad instrumental y economía informal y ocio

Quiero ahora prestar atención a la estructura de fondo que refleja a través de la polémica de las reuniones étnicas celebrados en la Casa de Campo en estos momentos. Aunque los principios del encuentro surgen de la necesidad de practicar deporte, disfrutar del aire libre y lo que es más importante, que ello se dé en un espacio que no obliga a gastar dinero para disfrutarlo, en general resultan bastantes conformes con las funciones tradicionales que tienen que cumplir los espacios verdes para la población autóctona. Estos mismos espacios ofrecen aún más alternativas para los colectivos en cuestión. Son el lugar donde desarrollan sus redes sociales, el *campo de relaciones entre individuos que puede ser definida por una variable predeterminada y referirse a cualquier aspecto de una relación* (Adler Lomnitz:2002,63).

También es obvio que a la "amistad emocional" que les une a este grupo latino y que se basa en los lazos familiares y de los amigos, se añade también una segunda clase de amistad, la "amistad instrumental". En contraste con la "amistad emocional", en la "amistad instrumental" cada miembro del grupo "*actúa como potencial eslabón de conexión con otras personas del exterior para sobrepasar de este modo barreras sociales* (Wolf:1999,30)". Significa un objetivo prioritario en este tipo de amistad, que tiene una utilidad práctica en lo que se refiere tanto a la política como a la economía.

[...] ... la amistad tiene una utilidad práctica en el ámbito de la influencia política y económica; se considera como un mecanismo beneficioso desde una óptica personal (Reina:1959,44).

En la práctica constituye el acceso a recursos, en este caso concreto, a puestos de trabajo, vivienda, etc. De esta manera cada persona dispone de un repertorio de relaciones existentes o potenciales *ordenadas como un mapa mental cognitivo de acuerdo con lo que el individuo o la cultura define como distancia social o "confianza"* (Adler Lomnitz:2002: 67). En estos encuentros en la Casa de Campo corre la voz sobre posibilidades de bolsas de empleo y sobre alojamientos en los diversos pisos de paisanos. Es el lugar donde difundir información sobre la situación legal, y concentrar ayuda para resolver los trámites burocráticos. La función del parque en este caso es mucho más que ofrece el marco para a un "botellón". En este caso étnico, que superficialmente da la impresión, que la gente que participa, simplemente parece evadirse. Observando la estructura del encuentro más a fondo, la diversión es sólo uno de los aspectos, pero dentro de un panorama mucho más amplio. Aunque parece a primera vista absurdo, genera una cierta estabilidad dentro de la "economía informal" que, para algunos miembros del colectivo significa una especie de "Seguridad Social" por el hecho de tener un ingreso a través de los puestos de comida típica los fines de la semana.

Enfocado desde el punto de vista de género es interesante observar que también en el recinto de la Casa de Campo es en general la mujer, la que se aprovecha de este "nicho" económico, encontrándose en posición de desventaja en las bolsas de trabajo a nivel formal. En el papel masculino se observa más bien lo que Adler-Lomnitz denomina con el término "moolighters", es decir, *personas que combinan el empleo formal con actividades informales* (2002: 71). En el caso concreto llevan a cabo la venta de productos típico como legumbres e ingredientes de la cocina del país.

El rechazo que se manifiesta desde "fuera" al encuentro del colectivo se ancla generalmente en dos aspectos: la suciedad y la violencia. En este caso concreto el idioma no es un factor excluyente, como pueda serlo en relación al colectivo marroquí o el de los subsaharianos y quizá también al colectivo chino dentro de la sociedad madrileña. A pesar de esta "ligera ventaja" de la inexistencia de una barrera idiomática existen suficientes integrantes para generar un clima violento; en el fondo, y lo dice la mayoría de los entrevistados es un problema de número. El encuentro cuenta en los días cálidos con hasta 3000 visitantes, lo que da pie a una mezcla explosiva cuando se unen intereses propios,

envidia, diferentes niveles migratorios, en combinación con diferentes modos de vida debido a las distintas provincias de procedencia etc. Concentrado en un espacio mínimo los propios interesados piden una regulación de forma oficial, como hemos visto en el testimonio de César y también de alguna manera en el de Cristina.

Encajando la experiencia de este caso en una reflexión más amplia queda abierta otra pregunta: ¿Es realmente público lo que llamamos espacio público? Habrá que analizar en relación con el espacio verde y el término "tiempo de ocio" llamando la atención sobre el concepto de parque como lugar de evasión, donde se puede buscar la tranquilidad y la soledad, lejos del ruido de la vida cotidiana urbana. Allí está también el disfrute del medio ambiente tanto como la diversión, si pensamos en los parques temáticos que nos invita a visitar la industria del ocio en sus anuncios. En el fondo, gran parte de las sugerencias relacionados con *pasar el tiempo libre* conllevan -en mayor o menor medida- una connotación económica, es decir, se disfruta gastando. Existen varias definiciones de lo que es el "tiempo libre", el "ocio": Se define como *una parte de día habitual, en el que se desprenden todos los determinantes psicológicos, sociales y fisiológicos del día cotidiano* o *"es aquel espacio de libertad, en lo cual todo el mundo puede hacer lo que le dé la gana"* (Tokarski y Schmitz-Scherzer:1985,59)¹³. Como el mismo autor sostiene, existe una contradicción entre estos aspectos mencionados; muestra el abismo entre el sistema de valores de nuestra sociedad que nos quiere mostrar que el tiempo de ocio es un logro importante ofreciendo una gama indefinida de posibilidades de disfrute. Sin embargo este tiempo se define casi sin excepción a través del trabajo remunerado, es decir, a través de un puesto de trabajo con nómina y Seguridad Social. Quedan fuera de este concepto los sentimientos de inutilidad entre los parados, los inmigrantes o las personas mayores que por falta de suficientes medios económicos apenas participan. La definición de "ocio" depende del nivel de bienestar, muestra el desarrollo de una sociedad concreta lo cual es positivo pero no deja de ser al mismo tiempo una definición etnocéntrica donde se reflejan las tradiciones; en este caso concreto, y donde se define, cómo hay que disfrutar del verde urbano de forma adecuada. En los grandes espacios verdes urbanos existe una tendencia¹⁴ a infiltrar cada vez más opciones de "multiuso", ya se trate de pistas de tenis, restaurantes, *clubs* para montar a caballo o para jugar al golf. La intención es ofrecer al usuario la posibilidad de agrupar actividades de ocio, con el fin de que *no pierda tiempo*. dentro del estrecho margen de su tiempo libre, y también, para juntar el placer con otros intereses, más subsistenciales. De esta manera se crean lugares de acceso reducido, donde se transmite información sobre cómo invertir dinero en la bolsa que sirven de escenario para concertar negocios, disfrutando de una velada "entre amigos" en un ambiente selectivo. Observando esta tendencia se pueden ver dos cosas: por un lado, que estos "obstáculos" infiltrados ejercen de cadena dentro de lo que es el espacio público y en consecuencia se interponen como una frontera impermeable al libre acceso a estos espacios, dificultando la libre circulación para parte de la población, sea de manera física o de manera simbólica ya que su uso requiere compensación económica. Por otro lado, esta tendencia, en el fondo

muestra claros rasgos del sistema de "amistad instrumental", quiero decir, que tiene bastante parecido con el caso que causa polémica en este momento en el parque madrileño, aunque al contrario que en el caso de los colectivos de ecuatorianos y colombianos, esta vez el grupo de interesados está apoyado por "lobbies" poderosos que suministran los remedios para instalarse dentro de lo que se dice que ha de ser un bien común, o en otras palabras, en beneficio de todos. El estudio del caso lleva a la conclusión de que la línea fronteriza entre lo "público" y lo "privado", o en otras palabras, la ocupación o privatización del espacio es bastante frágil. Depende de intereses y de poder. Creo que el espíritu de lo "público" en estos casos al margen de la legalidad y también de la moral, se basa en la posibilidad de negociar y que estará al servicio de las necesidades sociales cambiantes dentro de la dinámica a la que esta sometida la sociedad.

NOTAS

- 1.- LEFEBVRE, H.(1969) *El derecho a la ciudad* p.31
- 2.- Prefiero en este caso este término al de la "multiculturalidad" según lo definió N. García Canclini en la discusión durante el curso de "Culturas en contacto: Encuentros y Desencuentros", celebrado en Madrid del 31 de mayo al 2 de junio. García Canclini define en esta ocasión *multiculturalidad* como una mezcla de culturas en yuxtaposición que él relaciona más bien con la sociedad norteamericana. En cambio interpreta el término *interculturalidad* como un desarrollo del primero y como producto de la convivencia; lo define como: "*la voluntad de reducir las diferencias a favor de un "todo"*".
- 3.- Véase relacionado con este tema: GOFFMAN (1975), pp 106 - 124 y GOLDSBLOM (1979), pp 66 – 69
- 4.- Este trabajo es el fruto de una beca post-doctoral, financiada por la Comunidad de Madrid y realizado en el Departamento de Antropología de España y América del CSIC desde el año 2000 hasta el 2002.
- 5.- Sobre el tema del tiempo libre o tiempo de ocio dentro de las Ciencias Sociales, me parece muy sugerente el libro de TOKARSKI Y SCHMITZ-SCHERZER (1985) por la dimensión histórica que aporta, así como el trabajo de MURILLO (1996) por su dimensión de género.
- 6.- He seguido el movimiento del colectivo ecuatoriano a la búsqueda de un "lugar propio" en este parque durante los dos últimos años.
- 7.- El término glocal ha sido utilizado por García Canclini: 2002 como término operativo para el análisis del fenómeno de la globalización.
- 8.- Las entrevistas fueron realizadas desde el 29 de junio, hasta el 15 de julio de 2002.
- 9.- La entrevista tuvo lugar el 29 de junio de 2002; el colectivo sufrió un recorte de terreno debido a un evento relacionado con la fiesta del Orgullo Gay, que reclamaba el lugar para un escenario.
- 10.- La entrevista se realizó el lunes 15 de julio de 2002, después de la acción policial.

- 11.- Fuente de información: **El Mundo** del 23.02.2002 y 24.04.2002.
- 12.- "La selva de la inmigración" en **El Mundo**, 17.07.2002, (suplemento de Cataluña)
- 13.- Traducción del alemán por la autora.
- 14.- Aunque se puede observar esta tendencia en el parque de la Casa de Campo, no es en absoluto un fenómeno local; el problema, que se denomino como el *problema de permeabilidad* ha sido objetivo importante en una jornada entre los responsables en Viena, MA21 que se enfrentan a semejantes problemas en el caso del *Prater*, el espacio verde más amplio de la ciudad.

BIBLIOGRAFÍA

- ADLER-LOMNITZ, LARISSA.2002. **"Globalización, economía informal y redes sociales"** *paper Curso Culturas en contacto. Encuentros y Desencuentros* Madrid, 31 de mayo - 2 de junio 2002, organizado por el Museo Nacional de Antropología
- GARCÍA CANCLINI, NESTOR. 2002 **"Enfoques críticos de la interculturalidad en América Latina"** *paper Curso Culturas en contacto. Encuentros y Desencuentros* Madrid, 31 de mayo - 2 de junio 2002, organizado por el Museo Nacional de Antropología
- GOFFMAN, ERVING. 1975. **Stigma**. Baden-Baden
- GOUDSBLOM, JOHAN, 1979. **Soziologie auf der Waagschale**. Frankfurt am Main
- LEFEBVRE, H. 1969. **El derecho a la ciudad**. Barcelona: Península
- REINA, RÚBEN.1959 **"Two Pattern of Friendship in a Guatemalan Community"** en: **American Anthropologist** 61:44-50
- TOKARSKI, W. Y R. SCHITZ-SCHERZER. 1985.**Freizeit**. Stuttgart
- WOLF, ERIC. 1999. **"Relaciones de parentesco, de amistad y de patronazgo en las sociedades complejas"** en Bantón, M. (Comp) **Antropología social de las sociedades complejas**. Madrid

3.1.7.- Percepción social de riesgo. Un uso pacífico de la energía nuclear.

Muñoz, A., Cruz, F., García, MP., Prados, D., Schmidt, J., Madrid, M., Siles, S. y Martín, F.
Grupo de investigación CTS 436. Granada.

Introducción

Todo lo que afecta de cerca o de lejos al conocimiento de las radiaciones ionizantes, se halla desde hace algunas décadas a la orden del día. La radiactividad nos revela la existencia en el interior de ciertos átomos, de sorprendentes convulsiones, en el curso de las cuales un átomo puede dar lugar a otro totalmente diferente con proyección de residuos materiales y emisión de radiaciones.

La energía que estas transmutaciones ponen en juego, alcanza valores realmente prodigiosos. Gracias al estudio de estos fenómenos se pudo comenzar la explotación del mundo intra-atómico, que tantos progresos ha hecho de un tiempo a esta parte, y que también, porque no decirlo, condujo al nacimiento de ese monstruo de la ciencia y de la técnica, llamado Bomba Atómica, monstruo de un terrible pasado, si lo juzgamos por sus resultados, como son las miles de personas muertas en Hiroshima y Nagasaki.

La guerra fría desencadenada al término de la Segunda Guerra Mundial producirá una continua lluvia radiactiva sobre el planeta, que aumentará progresivamente la radiactividad ambiental. La aparición de la Medicina Nuclear, el desarrollo de la Radiobiología y la utilización de los radioisótopos en distintas técnicas aumentaran las dosis de radiación ambiental, hasta el punto de que los científicos comiencen a preguntarse si el planeta Tierra no camina hacia su propia destrucción.

Pero en realidad, hemos de reconocer que tanto, la Bomba Atómica de fisión nuclear, como la de fusión de Hidrógeno, no son más que un producto de esa tendencia deformante de los valores éticos del mundo actual.

Sea como fuere, es indiscutible que, se ha dado un gran paso en el camino de la liberación de tanta energía útil como encierra la materia, y que lo que puede hacerse para la guerra y destrucción, también puede ser empleado para la paz y la felicidad del hombre.

El uso tanto diagnóstico como terapéutico, de las radiaciones ionizantes se ha generalizado de tal forma, que hoy resulta imprescindible para la prestación de una adecuada asistencia sanitaria. Sin hablar de los usos que tiene que ver con la investigación y la industria.

Ahora bien, es preciso reconocer que, la exposición a grandes y pequeñas dosis de radiación, no están exentas de riesgo y que incluso las dosis más pequeñas que suelen utilizarse para el diagnóstico y la investigación, pueden entrañar un riesgo que, aunque proporcionalmente pequeño, puede tener reacciones adversas.

Aunque creemos que pequeñas dosis de radiación no perjudican sensiblemente al organismo humano, basándonos en que la humanidad desde su aparición sobre la tierra, ha estado siempre sometida a radiaciones procedentes de espacio exterior y de elementos radiactivos naturales, que se encuentran distribuidos por toda la corteza terrestre, de manera

no uniforme, en el siguiente cuadro se compara la dosis de irradiación externa debida al Radio, Uranio, Thorio y Potasio contenidos en rocas características de origen diverso:

Tipo de roca	Dosis anual en mSv/año *debida a ¹ :			
	Ra226	U238	Th232	K40
Rocas ígneas	0.24	0.258	0.368	0.364
Rocas sedimentarias:				
Areniscas	0.13	0.077	0.184	0.146
Esquistos	0.20	0.077	0.306	0.36
Calizas	0.077	0.084	0.04	0.036

*Calculadas aplicando en las ecuaciones los datos que figuran en el Cuadro VI del Informe del Comité Científico de las Naciones Unidas para el Estudio de los Efectos de las Radiaciones Atómicas. (1.958) Anexo B: La radiación de fuentes naturales. Nueva York. Pág. 55 (documento A/3838)

Debido a esto, los habitantes de unas zonas del planeta recibirán una dosis de radiación notablemente superior a la de otras. Dichas sustancias radiactivas, desprenden a su vez gases que también son radiactivos, como el Radón, el cual al ser respirado con el aire, determina cierta irradiación pulmonar.

De otra parte, algunos isótopos radiactivos naturales citados en el cuadro anterior, como el Potasio 40 se introducen en el organismo con el agua y los alimentos. El propio Radio natural puede penetrar en el organismo por inhalación o ingestión fijándose principalmente en los huesos, ya que tiene un comportamiento orgánico muy similar al Calcio.

También algunos materiales de construcción especialmente granitos y algunos cementos, contienen sustancias radiactivas naturales, lo que determina que en el interior de ciertas viviendas exista un nivel de Radiación más elevado que al aire libre. Resulta por consiguiente difícil, estimar con precisión la dosis anual recibida por una persona a causa de fuentes naturales de radiación.

A pesar de todo, no son estas fuentes naturales de radiación las que nos deben preocupar, si nos preocupará la exposición a las fuentes radiactivas artificiales, exposición que se ve aumentada en los países desarrollados en los que la población en general o la mayor parte de sus individuos están sometidos a dichas fuentes de radiación, la más importante de ellas resulta del uso creciente de los rayos X con fines médicos calculando una dosis aproximada de 0,2 mSv por cada radiografía dental y 1,5 mSv por cada estudio radiológico simple de tórax.

Otro tipo de radiación producto del desarrollo, aunque menos importante, también merece la pena citarla es la producida por los receptores domésticos de televisión que vienen a determinar la absorción por término medio de una dosis de 0,03 mSv/año para una permanencia media de una hora diaria frente a la pantalla. Vuelos en avión a una altura de 9000 mts. representan una dosis adicional de 0,01 mSv aproximadamente por cada hora de vuelo y, para terminar este apartado diremos que las centrales nucleares son diseñadas y están obligadas a operar de tal forma que no produzcan una irradiación superior a 0,05 mSv/año a un hipotético individuo que viviera durante todo un año en los límites de la central.

Por tanto no debemos sacar las cosas de quicio y reconocer que estas fuentes artificiales son parte integrante de procesos vinculados con el desarrollo industrial, que a su vez aportan importantes contribuciones al mejoramiento de la salud humana, con todo y a fin de evitar riesgos innecesarios, la exposición de seres humanos a las radiaciones ionizantes se debe mantener al nivel mínimo indispensable. Es por ello que, los riesgos y beneficios del empleo de estas radiaciones en la mejora de la salud, en la investigación o en la industria deben situarse en su debida perspectiva, teniendo en cuenta las ventajas y los inconvenientes de todos los procesos anteriormente mencionados y no echar mano a ellos de manera sistemática.

Estos usos de la radiación pueden y deben ser sometidos a control. El grado de severidad y sofisticación de este control es una decisión de carácter social que posee una gran trascendencia. Ya que unas limitaciones excesivamente restrictivas pueden incidir negativamente en determinados aspectos del desarrollo y del progreso. Unos criterios demasiados elásticos por el contrario, pueden tener graves consecuencias para la salud de las generaciones presentes y venideras.

Desde luego el fijar la línea fronteriza entre riesgos aceptables y riesgos no asumibles, no es tarea fácil, aún así corresponde a la sociedad esta decisión a través de sus órganos competentes: Gobierno y Parlamento.

A pesar de todo, hemos de preguntarnos por el motivo de la acusada inquietud del gran público sobre este tema. La respuesta seguramente no sea única. Por una parte esta el temor a las armas nucleares y a los tristemente famosos hongos atómicos. También influye una mayor sensibilización a los efectos nocivos de las radiaciones que a sus beneficios. Y todo ello probablemente enmarcado en una falta de información o en una información no siempre objetiva y científicamente rigurosa.

Posiblemente esta inquietud tenga que ver con lo que plantea Aguirre², a propósito de la globalización del riesgo, cuando afirma "...los riesgos hoy inherentes a la sociedad industrial avanzada, tienen, a diferencia de los riesgos que nos precedieron, la capacidad de acabar con cualquier rastro de vida en el planeta, nadie podría quedar a salvo. Sin embargo, es preciso señalar que la materialización de este riesgo global, la emergencia de percepciones públicas de riesgo definidas, suele adquirir una dimensión local. Esto significa que la comprensión de riesgo no puede ser completa y precisa, sin su investigación allí donde primero se produce y

materializa. Aquí es donde a mi juicio la etnografía de las situaciones de riesgo debe jugar su papel”

En este sentido, nuestro objetivo en el presente trabajo, será realizar un primer³ acercamiento, a la percepción de riesgo que sobre el uso pacífico de la energía nuclear, existe en una determinada población que en sus alrededores existe una Central Nuclear. Que si bien no se ha producido ningún accidente grave durante el periodo de explotación de la misma, sin embargo si ha sido objeto de comentarios en la prensa y TV, sobre los riesgos a los que la población puede estar sometida. Incluso en alguna ocasión, se describieron hasta algunas malformaciones congénitas concretas que habían surgido como consecuencia de la exposición a los efectos de la Central Nuclear.

Si bien en nuestro trabajo lo centraremos en la entrevista semiestructurada como medio de acceder a esta información. Ciertamente como dice Aguirre, el uso de la etnografía para el análisis de esa situación de percepción de riesgo particular, jugaría un papel fundamental, pero debido al poco tiempo que disponemos, en esta ocasión sólo hubo oportunidad de tomar algunas notas de campo.

Material y métodos

Para la realización del presente trabajo, se han utilizado las redes de contactos que previamente se tenían establecidas con la Central Nuclear de Almaraz, como consecuencia del programa de visitas periódicas existente entre esta y la Escuela Universitaria de Ciencias de Salud de la Universidad de Granada, lugar en el que presto mis servicios.

El objetivo general era realizar un pequeño trabajo de campo, en Navalmoral de la Mata, municipio donde se encuentra ubicada la citada Central. En dicho trabajo la idea fundamental fue poder realizar una serie de entrevistas a diferentes personas, clasificadas por edad, sexo y ocupación. Concretamente a ocho personas, 4 mujeres y cuatro hombres de los cuales 2 serían trabajadores de la Central, 2 jóvenes, 2 adultos y 2 personas de la tercera edad.

Para ello en una visita que se realizó durante la segunda semana del mes de Abril del año 2001, acordamos con el jefe del Centro de Información de la Central, que él nos facilitaría la entrada en el campo poniéndonos en contacto con aquellas personas de Navalmoral de la Mata a las que podíamos realizar la entrevista, al tiempo que conversar con ellas en relación a cualquier aspecto, que con relación a la Central tuviésemos interés.

Una vez realizado este contacto, nos dispusimos a trabajar en el diseño de la entrevista, pero pensando más bien en un guión que en una entrevista totalmente estructurada. Nuestra idea era disponer de un cuestionario lo suficientemente abierto, que nos permitiera conducir la entrevista hacia aquellas cuestiones relativas a la percepción de riesgo, pero sin desestimar aquellas otras cuestiones que los mismos informantes quisieran comentar. Para lo cual es necesario grabar las entrevistas

En el diseño de la misma me asesoran el Prof. González Alcantud, mi tutor para la realización del presente trabajo y el Prof. Cruz Quintana, Catedrático de ciencias Psicosociales

del departamento de Personalidad Evaluación y Tratamiento Psicológico de la Universidad de Granada y director del grupo de investigación.

El guión⁴ queda finalmente estructurado en cinco partes, la primera dedicada a datos generales como edad, sexo, etc. La segunda recoge datos socioeconómicos del entrevistado, la tercera se refiere a los datos familiares, la cuarta hace referencia a la experiencia personal del individuo en relación a la enfermedad y la muerte y la quinta centrada ya en aquellas cuestiones relativas a los conocimientos que el individuo tiene de la energía nuclear, así como su percepción del riesgo, que el uso de la citada energía conlleva.

La cuarta parte se introduce porque el grupo de investigación también está trabajando en estos temas y era una buena ocasión de matar dos pájaros de un tiro y recoger un material sobre el que luego trabajar, independientemente de que también resulta de utilidad conocer las experiencias que en este sentido los entrevistados pudiesen manifestar.

Para la grabación de las entrevistas se utiliza una unidad de minidisc, marca Sony[®] modelo MZ-R700, dicha unidad admite discos de 4 horas en velocidad normal y 8 en sistema LP, de esta forma nos aseguramos la ausencia de interrupciones durante la misma, al tiempo que ganamos en calidad del sonido para las transcripciones. Independientemente de las posibilidades de tratamiento electrónico e informático que podamos darle, al tratarse de sonido digital.

Un micrófono monoaural marca AIWA[®], modelo Omni CM-TM22 con condensador incorporado. Para las fotografías se ha utilizado una cámara digital marca SAMSUNG[®], modelo SDC-33.

El trabajo de campo se ha realizado en el municipio de Navalmoral de la Mata, perteneciente a la provincia de Cáceres en Extremadura. Esta elección, se justifica por encontrarse la central ubicada en el término municipal de la citada población.

El trabajo de campo se realiza durante los días 2, 3 y 4 de Julio de 2001, es la fecha acordada con Marco Antonio nuestro informante principal. El 29 de Junio le enviamos un fax con los datos de las personas (nombre y DNI) que visitaremos el Centro de Información y el vehículo (marca, modelo y matrícula) que utilizaremos para llegar a la central. El envío de estos datos es preceptivo para obtener la autorización necesaria, para poder acceder a los diferentes secciones de la Central, ello viene justificado por razones de seguridad, ya que la central es considerada como un objetivo estratégico.

El día 2 de Julio llegamos a Navalmoral de la Mata a las 15,50 horas. Dando comienzo a partir de nuestra llegada a Navalmoral el trabajo de campo y la realización de las entrevistas a las que anteriormente hemos hecho referencia.

“Navalmoral de la Mata se halla situada en el centro de la comarca de El Campo de Arañuelo, que abarca más de 2.000 km² en una mesopotamia entre los ríos Tajo y Tiétar. Esta comarca de forma triangular, mide en dirección E-O unos 80 km. y entre Tajo y Tiétar (N-S) unos 30 km. en su límite oriental. Este territorio pertenece hoy a dos provincias limítrofes: la de Cáceres al oeste y la de Toledo al este; antiguamente, provincias de Extremadura y Ávila.

El Campo del Arañuelo es fundamentalmente una tierra de suaves ondulaciones cuya altitud oscila entorno a los 300 m. sin apenas elevaciones, excepto las moderadas alineaciones de la parte meridional que alcanzan los 400 m. en algunos puntos. La llanura es una amplia plataforma, ligeramente inclinada hacia el noroeste, dirección que siguen los principales arroyos, ya que no pueden llamarse ríos, por ser cursos de aguas estacionales. En el verano estos arroyos se secan o se transforman en una serie de charcas independientes, convirtiéndose en focos de intenso paludismo, aún en nuestros días.

Navalmoral es un caso atípico en Extremadura, donde predominaron los señoríos. Como contraste, la Campana de la Mata -donde estuvo integrada Navalmoral hasta la segunda mitad del siglo XIX- es un ejemplo de vida comunal y por lo tanto con numerosos rasgos democráticos, que se revelan en diversos acontecimientos. Navalmoral vivió al margen de las clases sociales hasta la segunda mitad del siglo XIX, momento en que sufrió una grave crisis al perder sus bienes comunales y romperse la estructura comunitaria llamada Campana de la Mata, al formarse varios términos municipales independientes unos de otros (Navalmoral, Peraleda, Millanes y Torviscoso). Entonces hizo su aparición el latifundio y se creó un proletariado desheredado e inquieto. La segunda mitad del siglo XIX y la primera del XX fue un momento crítico de Navalmoral, con riesgo de perder su propia personalidad

En la historia morala han jugado un papel determinante las vías de comunicación (cañada, caminos, ferrocarril) por donde han ido y venido personajes de la más diversa índole. Navalmoral ha sido un pueblo de carrera y tránsito; es decir, un pueblo abierto, sin murallas aislantes para defenderse de lo foráneo. Siendo en su origen una aldea de pastores, se ha ido enriqueciendo a lo largo de los siglos -especialmente desde el siglo XVIII- por los valores que han aportado los inmigrantes que han sabido incorporarse al modo de ser moralo. Los inmigrantes no solo han hecho aumentar la población del Navalmoral sino que han dotado a la Villa de unas características humanas más vivas y polifacéticas y un sentido más abierto y universal, que ha evitado el escollo pueblerino de una visión cerrada con cortedad de miras. Partiendo de una situación inestable, como fue, sin duda, el asentamiento pastoril que dio origen a la aldea de Navalmoral en el siglo XIII o XIV, pasando por el elemento integrador promovido por la Iglesia que fue el Concejo de la Campana de la Mata, se llegó a la autonomía con el título de Villa en los críticos años del reinado de Felipe IV, ya en la segunda mitad del siglo XVII. La realidad actual de Navalmoral de la Mata es radicalmente diferente de aquel humilde origen, sin otras pretensiones que la supervivencia de un grupo de familias. Estas han sido las etapas del largo camino de seiscientos años de vida morala. Por eso, esta historia es más admirable, puesto que no ha sido realizada por poderes fácticos militares o económicos sino desde la entraña misma del pueblo.”⁵

A continuación recogemos algunos datos generales de población⁶, censo, inmigrantes, etc.

Comunidad Autónoma:	EXTREMADURA		
Provincia:	CÁCERES		
Superficie:	156 kilómetros cuadrados		
Población de hecho:	16.845 habitantes		
- Hembras:	8.466		
- Varones:	8.722		
Población de derecho:	16.649 habitantes		
- Varones:	8.420		
- Hembras:	8.229		
Densidad de población:	106.72 habitantes/km2		
Población inmigrante: 875 extranjeros (6 %)			
Marruecos: 645	EE.UU.: 13	Italia: 4	Países Bajos: 1
Colombia: 49	Ecuador: 9	Venezuela: 3	Polonia: 1
Portugal: 31	China: 9	Cuba: 2	Filipinas: 1
Argentina: 28	Brasil: 7	Ucrania: 2	Baherin: 1
R. Dominicana: 19	Argelia: 6	Alemania: 2	
Senegal: 14	Suiza: 5	Corea del Norte: 1	
Francia: 14	Chile: 5	Andorra: 1	
Evolución de la población de hecho:			
1900 = 4.504 h.	1930 = 5.550 h.	1960 = 9.073 h.	1991 = 15.211 h.
1910 = 5.414 h.	1940 = 6.831 h.	1970 = 9.706 h.	2001 = 16.649 h.
1920 = 4.811 h.	1950 = 7.273 h.	1981 = 12.922 h.	
Estudios en la población:			
- Analfabetos	99 varones		
- Analfabetas	301 hembras		
- Sin estudios	2.811 personas		
Estudios primarios:			
- Bachillerato	6.835 personas.		
- Diplomados	1.704 "		
- Licenciados	603 "		
Población Activa: 11.059 personas			
- Varones :	5.377		
- Hembras:	5.682		
Población activa por sectores:	TOTAL	VARONES	HEMBRAS
- Agricultura:	417	214	203
- Industrias extractivas:	8	6	2
- Industrias de manufacturas:	1.252	675	577
- Producción de energía eléctrica:	733	693	40

- Construcción:	593	578	15
- Comercio:	1.212	825	87
- Otros servicios:	1.782	942	840

Cuenta con siete asociaciones culturales, diez instituciones educativas, siete asociaciones culturales, una TV local y emisora de radio, una revista semanal y dos diarios. Los sindicatos UGT y CC.OO. tienen sede en el pueblo, así como los partidos PP, PSOE e IU.

Mantiene una página web, con información general del municipio, así como un sistema de mensajes vía e-mail, donde los moralos que se encuentran fuera de su lugar de origen pueden estar informados de las diferentes vicisitudes que se viven en la zona. El diario HOY también mantiene una edición digital en la RED.⁷

En todo momento, contamos con el apoyo y colaboración de las autoridades municipales, de hecho la localización de nuestros informantes, así como el lugar para la realización de las entrevistas, fue resuelto por los responsables locales. Montaron un sistema, para que los diferentes informantes se fueran avisando unos a otros a medida que la entrevista con cada una de ellos se de por finalizada. De esta forma esperan asegurarnos el flujo continuado de personas y disminuir así los tiempos muertos. Agradecemos el interés y el apoyo que nos muestran y a las 9.30 horas de la mañana del día 3 de julio tenemos delante a nuestro primer entrevistado, cuyo nombre en clave es Eulogio, varón de 41 años de edad y funcionario de profesión.

Tal como estaba previsto, después de Eulogio desfilaron para ser entrevistados Eugenia de 32 años de edad y licenciada en derecho, Anastasia de 42 años y diplomada en Enseñanza General Básica y Claudio de 34 años y arquitecto. Con Eulogio empleamos 32' 33" para realizar la entrevista, las siguientes nos ocuparon, 17' 11", 27' 33" y 58' 15" respectivamente.

Todas se realizaron sin ningún incidente importante que señalar, contamos en todo momento con la colaboración total de las personas entrevistadas, si acaso señalar, las dificultades para que el último entrevistado no se saliera del guión y terminara como se puede comprobar, por los cerros de Úbeda. De hecho es la entrevista más larga, pero como consecuencia de este detalle que comentamos.

Entre las entrevistas de Eugenia y Anastasia, se nos avisa de que la primera edil del pueblo ha mostrado su interés por conocernos. Hacemos un receso durante el cual somos recibidos por la máxima autoridad municipal de Navalmoral de la Mata.

La Alcaldesa es una mujer de mediana edad, muy dinámica y vivaz, se interesa por nuestro trabajo, al tiempo que nos pone en antecedentes de aquellas cuestiones más relevantes del pueblo donde tiene el orgullo de ejercer como Alcalde según nos manifiesta ella misma. Se interesa por nuestro trabajo solicitando en ocasiones detalles concretos del mismo, ofreciéndonos a continuación la colaboración necesaria para todo aquello que en relación con nuestra investigación podamos necesitar.

A continuación nos incorporamos al despacho de la responsable de Bienestar Social, para continuar con nuestra tarea de entrevistar a las cuatro personas previstas para la mañana.

Damos por finalizada la jornada de la mañana a las 14:46 minutos.

Después del almuerzo y de un ligero descanso cuando la temperatura había bajado algo, reanudamos nuestro contacto con el pueblo. Damos un paseo por el pueblo, compramos la prensa local para después comentarla y analizarla, concretamente 15 Días EL MORALO y la edición de Cáceres de HOY Diario de Extremadura. "Paseamos por la zona comercial, seguimos pendientes a los precios ahora no sólo de confecciones o decoración, sino que aprovechando que era una hora más temprana, pudimos comprobar también precios de alimentación, droguería, etc. En este grupo de productos hay algunos que nos siguen pareciendo excesivamente caros⁸. Sin ir más lejos en Granada el diario Ideal con una media de 90 páginas cuesta 125 Pts. 0.75 € y el 15 Días EL MORALO con 20 páginas tiene un precio de 100 Pts. 0.6 €. El mismo HOY Diario de Extremadura con 60 páginas tiene también un precio superior 135 Pts. 0.81 €. Nos llama la atención la gran cantidad de comercios dedicados a temas de decoración, para una población que no llega a los 17.000 habitantes, este tipo de tiendas abundaban por doquier.

En la Plaza del Ayuntamiento donde se encuentra también la Iglesia de San Andrés que data del siglo XV, intentamos visitarla en su interior pero esto fue una tarea imposible porque se encontraba cerrada, tampoco vimos ninguna indicación que señalara cuando era posible realizar la citada visita. A espaldas de la citada iglesia, en una zona que da la impresión de estar preparada ex profeso, como se puede comprobar en la siguiente foto, pudimos ver la única pintada que hacía referencia a la energía nuclear. Si bien parece claro que no era la primera, ya que eran patentes los restos de otras pintadas y sus intentos de borrado⁹.

A la hora acordada el día anterior, estábamos en el Centro de Información de la Central después de soportar los controles y registros correspondientes en los accesos a la misma.

Después de los saludos correspondientes, Marco Antonio nos comunica que finalmente será él y Cleopatra¹⁰ las personas que se someterán a nuestra entrevista. Esto no nos agrada, nosotros esperábamos poder entrevistar a dos trabajadores, hombre y mujer, que desarrollaran su labor en otro lugar de la central, dentro de la Central para ser más exactos. Debo aclarar que el Centro de Información, se encuentra junto a la Central pero fuera del perímetro de la misma.

Esto nos coge por sorpresa y sin tiempo a reaccionar nos vemos entrevistando finalmente a Marco Antonio de 52 años y diplomado en Ingeniería Técnica y Cleopatra de 48 años de edad y diplomada en Información y turismo. Al final de la entrevista nuestro informante, nos comunica que en el Ayuntamiento nos están esperando para realizar las dos entrevistas que nos faltan, en esta ocasión un hombre y una mujer de la tercera edad.

Nos dirigimos pues, hacia el Ayuntamiento y allí nos estaba esperando Prometeo¹¹, esta fue una de las entrevistas más largas, ya que el informante estaba en disposición de

hablar, si bien al principio nos reconoció, que previamente había consultado que debía o no contarnos, en el ayuntamiento se le confirmó que podía hablar con libertad con nosotros.

Nos quedaba una última entrevista, una mujer de la tercera edad, que nunca se presentó, si bien estuvimos esperándola prácticamente hasta el final de la mañana. Hacia las 14.00 horas se nos comunica que la mujer no acudirá a la cita, por razones que ellos tampoco conocen, se disculpan por no poder encontrarla aunque afirman haber realizado todos los intentos posibles por comunicarse con ella. Les damos las gracias por la gran colaboración que nos han prestado y finalmente nos despedimos de Carmen, Marco Antonio, Cleopatra y la Alcaldesa, prometiendo volver y hacerles partícipes de las conclusiones de nuestro trabajo. A continuación iniciamos el regreso hacia Granada, siendo las 15.20 horas del día 4 de Julio de 2001.

Discusión

“En la investigación de los fenómenos de riesgo, es preciso pasar de su definición genérica, el riesgo sin más, a otra definición más concreta y en este caso yo propongo la de *Situaciones de riesgo*, al entender que así se delimita la propia existencia de un fenómeno que posee la suficiente densidad como para ser investigado in situ. El riesgo percibido por la población española como consecuencia de la existencia, en nuestro país de nueve reactores nucleares es muy genérico y difuso y puede que en muchos casos ni siquiera exista. Sin embargo, el que perciben los habitantes del entorno de la central nuclear de Almaraz, al creer que se ha venido produciendo últimamente una cantidad de malformaciones congénitas mayor de lo habitual y al atribuir su posible causalidad a la proximidad de la central nuclear, su percepción del riesgo es más directa, precisa y operativa”¹².

Hemos de reconocer nuestra total coincidencia con el autor de las anteriores afirmaciones, al menos así se desprende de los datos que en los tres días de nuestra estancia en Navalmoral de la Mata, fuimos capaces de recoger en nuestras notas de campo y en las entrevistas que realizamos.

En las entrevistas se puede comprobar como en las respuestas a las preguntas pertenecientes a los aspectos generales se contestas con fluidez, con desparpajo y dando respuestas rápidas y seguras. Sin embargo cuando se abordan aquellas preguntas que hacen referencia o tienen que ver con la energía nuclear o las radiaciones en general, muestran una seguridad aparente, ya que inmediatamente aparecen los titubeos, las dudas. Ahora las respuestas son más largas, como queriendo hablar del tema, porque aunque intentan disimularlo pero es un tema que realmente les preocupa.

Se cuestionan si realmente las energías alternativas podrían sustituir a la energía nuclear, si las informaciones en este sentido son veraces o no, si existe una cierta perversidad en mantener intereses que oculten la veracidad de las investigaciones.

Se van por las ramas unos y otros niegan que la central sea un tema de conversación habitual, cuando hemos podido comprobar que hasta en los botellones celebrados en la plaza de la ciudad se habla de ella, en este caso, por parte de los jóvenes.

Otra reconoce sin embargo que, no es que no sea peligroso vivir al lado de la central, es que se han acostumbrado vivir con el peligro.

La informante número dos, con nombre en clave Eugenia, la mayoría de las preguntas las responde de manera recurrente refiriéndose siempre a la central nuclear de Almaraz. Lo únicos beneficios que conoce de las radiaciones ionizantes, es el económico. Curiosamente es la única que se refiere a la depresión, cuando se le pregunta sobre las enfermedades mentales de la zona.

Llama la atención, la naturalidad con la que se refieren y describen el fenómeno de fisión nuclear, parece como algo que tienen rutinizado, como muy cercano o familiar. Podemos afirmar sin temor a equivocarnos que en otra zona, donde no exista una central nuclear, si realizamos una pregunta a la gente de la calle a propósito de la fisión nuclear, seguro que no encontramos respuestas con tanta naturalidad, ni respuestas con la seguridad y aplomo como las que manifiestan los habitantes de Navalmoral de la Mata.

La mayoría desconfía de la información que las autoridades dan sobre el tema de la central o de la energía nuclear. No se consideran bien informados y en caso de accidente, tienen claro lo que han de hacer, salir corriendo. Aunque ahí manifiestan alguna duda y añaden, si los dejan.

Parece existir una aceptación implícita de los riesgos a cambio de los beneficios económicos, aunque estos no sean siempre directos. Navalmoral es un pueblo con una economía saneada. Apenas si existe paro.

Esto justifica la gran cantidad de inmigrantes extranjeros a pesar de ser, un pueblo de interior. Nuestra percepción de una comunidad importante de magrebies, se vio confirmada después, como se puede comprobar en los datos sociodemográficos que se recogen en el apartado de material y métodos. Que los precios en general son elevados es algo que se reconoce por los mismos morales.

Las entrevistas 5 y 6 las realizadas a los informantes Cleopatra y Marco Antonio, son las únicas que difieren del resto, esto es algo que nos esperábamos. Ambos son trabajadores del Centro de Información de la Central Nuclear, por ello manifestamos nuestro pesar cuando supimos que iban a ser ellos las dos personas de la central designadas para someterse a nuestra entrevista.

La entrevistada número tres, con nombre en clave Anastasia, cuando se le pregunta por su confianza en la información que facilitan las autoridades, finalmente termina diciendo que a partir de ahora ella tendrá que acordarse más de la central, pensar más en ella, tenerla más presente, algo que hasta ahora no había hecho. Nosotros con nuestra entrevista, le habíamos hecho caer en la cuenta de la necesidad de "pensar" en la central. Este comentario vuelve a poner sobre el tapete una cuestión recurrente en el seno del debate antropológico. Me refiero a la asepsia del antropólogo en el trabajo de campo, dicho de otro modo, la no influencia, ni la introducción de cambios o modificaciones en la conducta, de las personas o colectividades del entorno sometido a estudio.

Esto lo aborda magistralmente Rabinow¹³, cuando explica como el antropólogo al entrar en otra cultura puede llegar a provocar una duplicación de conciencia. Provocar en sus informantes, reacciones o comportamientos, que de no haber mediado la relación con el antropólogo estos no hubiesen aparecido.

Conclusiones

La percepción social de riesgo ante el uso pacífico de la energía nuclear, debe concretarse en situaciones de riesgo, huyendo de las explicaciones genéricas de las mismas, diferenciando claramente las situaciones de riesgo difuso de aquel otro que aparece como más preciso

Para una comprensión más precisa y amplia de la percepción del riesgo, se debe investigar allí donde este se genera y materializa el mismo.

Los individuos y comunidades sometidos a situaciones de riesgo generan su propia cultura que les permite convivir, que no aceptar la citada situación de riesgo concreta a la que estén sometidos.

La desconfianza hacia las autoridades e instituciones es patente, en cuanto a la información que sobre la situación de riesgo falicitan al ciudadano.

La compensación económica permite una mayor aceptación de la situación de riesgo a la que el individuo o comunidad se encuentran expuestos.

Hay admitir la sinergia existente entre riesgo y desarrollo, como el riesgo es origen de inseguridad y como esta se construye por la propia sociedad.

“El riesgo supone el punto más alto de la contradicción histórica entre sociedad y naturaleza, que se produce como parte del interminable proceso de satisfacción de las necesidades humanas.”¹⁴

Anexo I

Percepción social de riesgo ante el uso pacífico de la energía nuclear

Informante N°:

Nombre en clave:

Datos Generales

1. Edad.
2. Sexo.
Hombre/ Mujer/Otros
3. Nivel de Estudios:
4. ¿Profesa alguna religión?. Especifique.....

Datos socio-económicos

5. Sitúe a su familia en alguno de estos rangos económicos.
Alto. Medio. Bajo. Otros.

6. Tiene un empleo remunerado.
Padre. Madre. Ambos . Ninguno. Otro miembro de la familia
7. ¿Considera que su familia tiene una economía saneada?.
Si. No.
8. ¿Cuántas personas conviven en el domicilio familiar habitual?.
9. ¿A qué dedica su tiempo de ocio?.

Datos familiares

10. Tamaño de la familia de origen.

Monoparental (un progenitor e hijo/s)
Nuclear (progenitores e hijo/s)
Extensa (progenitores, hijo/s y otros familiares)
11. ¿ Cuántos hermano/as tiene?.
12. ¿Ha formado su propia familia?.
Si / No
13. Si ha respondido si, ¿cual es su situación familiar?.
Vive en pareja (casado o no)
Vive solo (separado 1 divorciado)

Experiencia personal

14. ¿Ha habido o hay algún enfermo grave en su familia?.
Si/ No
15. ¿Ha sufrido la pérdida de un familiar próximo o alguien muy querido?.
Si/ No
16. Si ha contestado si, ¿ha modificado esta experiencia su actitud personal frente a la vida y la muerte? Especifique.
Si/ No
17. ¿Ha sufrido/sufre alguna enfermedad grave?.
Si/ No
18. ¿Ha sufrido algún accidente importante?.
Si/ No
19. ¿Duerme bien? ¿Cómo descansa?
20. ¿Sabe si hay muchos enfermos mentales por esta zona? ¿A que se debe?

Información, creencias y actitudes a propósito de la energía nuclear

21. ¿Sabe Vd. lo que son las radiaciones y la energía nuclear en general?
22. ¿Cómo obtuvo esa información? Por la prensa, la TV, la comunidad, la propia Central.
23. ¿Cree que son peligrosas?. ¿Por qué?
24. ¿Conoce algún beneficio?. ¿Cuáles?

25. ¿Sabe si tienen efectos sobre la salud? ¿De que tipo?
26. ¿Sabe lo que es una central nuclear? Como funciona. Que produce.
27. ¿Cree que son peligrosas? ¿Porque?.
28. ¿Cree que son beneficiosas?
29. ¿Conoce la situación en la que se encuentra el tema de las centrales nucleares en otras partes de España o del mundo.?
30. ¿Se han producido modificaciones en sus hábitos, costumbres, etc, desde que está instalada la central?
31. ¿Sabe si existe algún dispositivo o planes de seguridad en la zona?
32. ¿Sabe lo que tiene que hacer en caso de accidente, en la central?
33. ¿Conoce la existencia de algún accidente en esta Central?
34. ¿Considera a la Central una salida laboral o de progreso para la zona?
35. ¿Han existido movimientos de población importantes desde la instalación de la Central?
36. Los alimentos que consume son de fuera o son de esta misma zona. ¿Existe algún problema con esto?
37. Y con el agua. ¿por qué?
38. Si tiene familia fuera ¿qué opina de que Vd. viva aquí?
39. Suelen venir gentes de vacaciones a este lugar?. Desconocidos, familiares, amigos, etc.
40. Si pudiera elegir donde vivir ¿qué sitio elegiría?
41. ¿Cómo vive aquí la gente?. Los jóvenes, los mayores y adultos
42. ¿Piensa que viven expuestos a algo peligroso como consecuencia de la central?
- 43.- ¿Qué piensa de aquella información que salio hace unos años en TV. a propósito del aumento de enfermedades cancerosas y lesiones genéticas?
44. ¿Conoce la existencia de algún tipo de organización frente a la Central? ¿Por qué cree que surgió?
45. ¿qué recuerda o que le contaron de lo que pensaba el pueblo, cuando le llegó la noticia de que se instalaría una central nuclear? ¿Cómo se vivió este hecho?
46. ¿Es la Central un tema de conversación habitual?
47. ¿Se fía Vd. de lo que le dicen el Ayuntamiento, el gobierno autónomo o central.?
48. ¿Quiere Vd. añadir algo más que pueda ser útil?

NOTAS

- 1.- O.M.S. 1959. Efectos genéticos de las radiaciones en la especie humana. Primer informe del comité de expertos en radiaciones. Informe técnico núm. 166. Ginebra.
- 2.- AGUIRRE, A. (Ed) 1997. **Cultura e identidad cultural: introducción a la Antropología**. Editorial Bárdenas. *Barcelona. Pág. 256*.
- 3.- Hablamos de un primer acercamiento porque en la actualidad seguimos trabajando y profundizando en este campo.
- 4.- Se adjunta en el Anexo I

- 5.- BUENO ROCHA, J. 1985 *NAVALMORAL, 600 años de vida*. Excelentísimo Ayuntamiento de Navalmoral de la Mata. Resumen *realizado por* JIMÉNEZ MORALES, R. 1998. *Historia*. [en línea] Portal de Navalmoral de la Mata. <http://www.navalmoral.org> [Consulta : 4 de Septiembre de 2001]
 - 6.- JIMÉNEZ MORALES, R. op. cit.
 - 7.- <http://www.hoy.es>
 - 8.- Caros en comparación con aquellos a los que estamos acostumbrados en nuestro lugar de residencia, Granada.
 - 9.- Extracto de las notas de campo.
 - 10.- Ambos trabajadores del centro de información de la central.
 - 11.- Nombre en clave de nuestro informante número 7, un varón de la tercera edad.
 - 12.- Aguirre, A. 1997. (Op.cit.)
 - 13.- Rabinow, P. 1992. *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. Jucar Universidad. Barcelona. pp.113-114
 - 14.- Mansilla, E. 2000. *Riesgo y ciudad*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.
- Pág. 6.

3.2.- Antropología, música y cine

Ponencias

3.2.1.- Antropología visual aplicada

Francisco Giner Abati. De la Universidad de Salamanca.

Estamos ante la confluencia de dos actividades, la antropología y el cine, que coinciden en ocuparse por captar la apariencia de una parte de la realidad. La antropología se desarrolla como una actividad científica cuyo objetivo es observar y describir la universalidad y la variabilidad humana, así como comprenderla y explicarla si ello fuera posible. Mientras que lo científico, acompañado de mayor o menor exotismo, caracteriza a la antropología, lo artístico acompaña al cine desde sus inicios. Además de su pretensión artística, el cine se ha caracterizado por reflejar la realidad a través de un código expresivo concreto, que en ocasiones se ha denominado incorrectamente “lenguaje cinematográfico”, y que sí utiliza una “sintaxis” peculiar.

La antropología visual pretende hacer referencia a la utilización de los medios y de las técnicas audiovisuales en la actividad antropológica. Se podría hablar también de cine etnográfico o antropológico, pero quizás haciendo etnocentrismo científico los propios antropólogos han antepuesto la propia antropología al cine, que en este caso ha quedado en segundo plano relegado al adjetivo “visual”. También podría entenderse que el instrumento metodológico que constituyen los llamados medios audiovisuales, en su relevante aportación al quehacer antropológico, se haya convertido en una nueva forma de hacer antropología.

El cine etnográfico se remonta casi a los mismos orígenes del cine. Los primeros metros de celuloide no impresionaron escenas de ficción, sino secuencias de la misma vida real. El cine etnográfico forma parte del cine de realidad en contraposición al de ficción y se encuadra dentro del cine científico. En ocasiones se habla de cine documental, aunque no siempre se trata de auténticos documentos. A partir de los años cincuenta y sesenta comenzaron a aumentar las filmaciones de carácter antropológico con el desarrollo de las nuevas cámaras de cine y con la sincronización del sonido. A partir de los años ochenta proliferaron las cámaras de vídeo, que no sólo hacían cada vez más fácil y cómodo el rodaje con la creciente automatización de los mecanismos, sino que además abarataban los costes considerablemente. La calidad de la imagen, sin embargo aún no ha superado a la del celuloide, aunque las modernas cámaras de vídeo digital, cada día más asequibles, están acortando las distancias. Hoy por hoy la diferencia de calidad está todavía a favor del cine. En todo caso el uso creciente del vídeo ha hecho que cambiemos nuestra denominación de cine antropológico o etnográfico por la de antropología visual, a pesar de no ser del todo correcta, al no incluir la parte acústica, tan importante en la mayoría de los documentos antropológicos.

Ambos, cine y antropología, tienen como objetivo comunicar. La imagen audiovisual presenta una concreción filmada, de forma mucho más adecuada que, por ejemplo, una

exposición etnográfica en un museo u otras formas de ilustración. La imagen no trata por otra parte de sustituir al lenguaje escrito, sino de complementarlo. Además tampoco debería proponérselo. El texto ahorra descripciones minuciosas ya innecesarias, para comentar y explicar lo que la sola imagen no aporta. En ocasiones el film nos permite evidenciar a simple vista lo que a través de las palabras puede quedar vago o impreciso, al tener que imaginar su representación. Con la observación del film, nuestra representación de la realidad gana en concreción y pierde su aspecto difuso.

Más que de objetividad se debe hablar de contenido de realidad, pues podemos fácilmente entrar en una larga discusión filosófica acerca de si tenemos posibilidades de ser objetivos. El concepto de contenido de realidad quiere expresar que todos los factores que toman parte en el filme deben ser idénticos con la realidad en la medida de lo posible, es decir, que no deben contener ningún tipo de manipulación. Tampoco el cine de documentación debe entenderse como un duplicado de la realidad. El hombre es el objetivo y el centro del documental etnográfico y este tipo de cine se manifiesta a través de sus posibilidades, técnicas y métodos específicos.

Cuando el antropólogo toma la decisión de documentar su trabajo de campo utilizando los medios audiovisuales, se enfrenta al reto de la producción cinematográfica. Es cierto que el público al que irán destinadas las imágenes puede ser muy variado. Clásicamente se distinguía entre cine de investigación, cine de educación superior y cine de divulgación científica. El primer tipo está destinado a la investigación y también a la enseñanza universitaria de tercer ciclo. Se trata de documentales muy especializados que nunca llegan al gran público. Muchas veces consisten en material bruto, es decir, imágenes sin montar, cuya misión es fundamentalmente recoger imágenes relevantes por su procedencia y significación.

Un segundo tipo de audiovisuales es el formado por documentales ya elaborados y destinados a la educación superior, tanto en cursos avanzados de bachillerato, como en universitarios de primer y segundo ciclo.

El tercer tipo de documentales está destinado a la divulgación científica, es decir, al amplio público de la audiencia televisiva. Cada día existe un mayor interés por los documentales científicos, por lo que las cadenas incluyen en su programación espacios dedicados a este género. Una prueba más de este creciente interés es la proliferación de canales monográficos documentales dedicados exclusivamente a cubrir esta demanda de la audiencia, como por ejemplo "Discovery Chanel", entre otros.

Obviamente, el formato elegido dependerá del requerimiento de cada opción. Así, para un trabajo de investigación, puede servir una cámara de vídeo semiprofesional. No obstante, la opción digital es cada día más recomendable. Para la emisión televisiva las exigencias son mayores y sólo se admiten el formato en 16 mm. o Súper 16 mm. de cine, o el vídeo profesional. Como vídeo se utiliza el Betacam SP Analógico o Betacam Digital. El digital, por su posibilidad de editarse en formato DVD está sustituyendo en la actualidad al analógico.

El antropólogo, además de dominar sus conocimientos teórico-metodológicos, debería instruirse en las técnicas de registro audiovisual. Los Departamentos de Antropología deberían

incluir entre sus instructores a profesores con conocimientos y experiencia en el manejo de estas técnicas. Para ello, la fotografía es una magnífica introducción, pues tanto el cine como el vídeo siguen sus mismos principios básicos, aunque enriquecidos por el registro de sonido y el movimiento de la cámara.

El antropólogo podrá filmar él mismo las imágenes o confiar en un profesional para esta tarea. Ambas opciones tienen sus ventajas, pero en todo caso, el antropólogo debe conocer las posibilidades de la cámara, para pedirle con claridad al operador los planos que quiere filmar.

El registro de sonido también es muy importante. Las cámaras de vídeo suelen tener incorporado el micrófono, por lo que una misma persona puede realizar todo el cometido. En el caso de rodajes más profesionales, en 16 mm. o Súper 16 mm., es necesario un técnico que se ocupe del registro de sonido. Actualmente el DAT, registro audiovisual digital, es la opción utilizada, y que ha desplazado al sonido magnético. En este caso, con una buena introducción al funcionamiento del equipo y a la técnica por parte de un profesional, el antropólogo puede realizar él mismo este cometido. Yo lo he hecho con frecuencia y mi experiencia es que contar con la comprobación del registro a través de los auriculares, proporciona la seguridad de que el sonido es el correcto. Los ruidos externos, como corrientes de agua, pueden estropear la grabación, por lo que es necesario contar con micrófonos unidireccionales, que registran selectivamente la fuente acústica deseada, como puede ser la conversación de varias personas.

Cuando es el propio antropólogo quien tiene que rodar una secuencia, puede desatender interacciones que se están produciendo simultáneamente al proceso que está observando. Por ello, en mi caso prefiero estar pendiente de la acción y de los comportamientos que se producen, para con la mirada y los gestos, ir indicando al cámara lo que es importante filmar en cada momento. Evidentemente, hay muchos tipos de situaciones que van desde lo sencillo a lo complejo, para lo que es sumamente útil contar con un observador. Los buenos cámaras son capaces de fijar un ojo en el objetivo y con el otro, observar la situación periférica al hecho que se está registrando. El problema es que incluso en estos casos se puede perder información valiosa, puesto que a veces, las interacciones se producen en el lado opuesto, que no puede ser percibido por el cámara.

Muy importante es prever las necesidades de cada rodaje, para lo que realizar una localización previa es más que recomendable. En ella, el antropólogo además de estudiar en su trabajo de campo los hechos sociales de su interés, se familiariza con los miembros del grupo, quienes a su vez, también se acostumbrarán a su presencia. Pasada esta etapa de estudio y localización de los posibles futuros planos y secuencias, el antropólogo pedirá permiso al grupo y a las personas que desea filmar, para, si están de acuerdo, volver en las fechas elegidas con el tiempo suficiente para realizar las filmaciones.

En mi caso, realizo la observación participante desde el rol de médico, lo que me permite conocer bien a las personas, y a demás conseguir su confianza y amistad. Hasta ahora, nunca se han negado en ninguna de las áreas culturales elegidas a que volviera para

rodar. Al contrario, estaban orgullosos de que su cultura pudiera conservarse y ser vista por personas que viven muy lejos y que de otro modo no hubiesen podido conocerla. Inclusive, a los grupos o minorías dentro de nuestra propia sociedad, en general les satisface el hecho de que sus vidas puedan ser interesantes para los demás. La seducción de la televisión es bien conocida y a muchas personas les resulta divertido el simple hecho de “salir en televisión”.

La formación para el registro audiovisual se puede realizar en Institutos de cine o en Universidades con programas dirigidos a formar estudiantes en este campo. En todo caso, lo más recomendable es pasar por la experiencia práctica de los rodajes, desde cualquier función posible. Para mí fue la parte más útil, gracias a la cual cobró sentido lo que anteriormente había leído en los libros, o había visto en otros documentales. El hecho de ponerse delante de la cámara y tener que elegir planos y secuencias te ayuda después a analizar y valorar los documentales y el cine en general.

Poder comparar distintos tipos de documentales constituye también un magnífico aprendizaje. Para mí resultó muy útil la estancia que realicé durante un semestre en el IWF (*Institut für den Wissenschaftlichen Film*) de Göttingen (Alemania). Cuando disponía de tiempo libre entre los rodajes y las sesiones de montaje en la moviola, aprovechaba para ver documentales de distintos científicos y realizadores. Así, me encontré con una variedad de estilos tanto de cámara, como de montaje. La historia de la Antropología Visual nos presenta las diferentes opciones que se han ido desarrollando a veces paralelamente al mismo desarrollo de la propia teoría antropológica, y que han oscilado entre la perspectiva *emic* de los actores y la perspectiva *etic* del científico observador.

Evidentemente, un cine que hablara por sí mismo a través de sus imágenes sería lo ideal, pero el documental de divulgación, aún tiene serias limitaciones, en gran medida debido a los cánones seleccionados y exigidos por las audiencias. La dificultad de muchos audiovisuales científicos es que a pesar de su honestidad, expresión de verdad y si se quiere “realidad”, con frecuencia son crípticos, y por tanto, aburridos para las grandes audiencias. Sólo los iniciados y expertos en un tema, son con frecuencia capaces de valorar el verdadero alcance de un documental sin encontrarlo monótono.

Sin embargo, en la mayoría de las tendencias de los documentales antropológicos, tanto europeos como americanos, aparece una constante: el deseo de captar la realidad sin manipularla ni transformarla. La importancia del discurso *emic*, es decir, del perteneciente al nativo o actor, se va poniendo de relieve también en los documentales. No obstante, el estilo originariamente documental, que pretende captar la realidad y documentarla sin modificarla, se va convirtiendo en muchos casos en un estilo “testimonial” en el cual los protagonistas dejan constancia de lo que consideran su auténtica “realidad”. El tratar de captar el propio comportamiento humano, de “documentar” los hechos y la experiencia humanos, me parecen más apasionantes que la idea de grabar “testimonios”, por muy prestigiosa que sea la autoridad que los exprese.

Contribución al desarrollo de la teoría antropológica

1.- Prospección: El antropólogo puede potenciar su trabajo de campo exploratorio con filmaciones que enriquecen su introducción en una sociedad. Este fue el caso de una etnografía sobre los Tepés de Uganda (Los Tepés, 2000). Estos pobladores de las montañas fronterizas con Kenia y de economía mixta, no habían sido nunca documentados hasta el año 1999, en que contactamos con ellos, volviendo para rodar en el 2000. Una documentación de este tipo puede resultar de gran utilidad para los expertos, como primera aproximación a una cultura desconocida.

2.- Complemento etnográfico: Los estudios etnográficos pueden también enriquecerse con la documentación audiovisual, que da relieve a la calidad de las observaciones, permitiendo a su vez la descripción de un gran número de matices. En mi experiencia con los Himba de Angola y Namibia, escribí una etnografía que traté de complementar con una amplia documentación cinematográfica, de la que se emitieron varios capítulos para TVE, resultado de la condensación de gran parte del material rodado.

3.- Investigación cultural comparada: Los documentales etnográficos proporcionan datos valiosos para la investigación transcultural comparada, como hicimos con los Hadza (2000) y los también cazadores JU/Hoansi (2000) del Kalahari. Los propios Hadzabi deseaban comprobar si la lengua también chasqueante de los bosquimanos era comprensible para ellos. Gracias al registro audiovisual constataron que era totalmente ininteligible para ellos. Lo mismo podemos hacer con otras manifestaciones culturales, como por ejemplo, comparar a los Vatwa de Africa central, que habitan regiones de Uganda, Congo y Ruanda, con los también llamados Vatwa de Angola y Namibia. Ambos grupos son nómadas, buenos conocedores de la fabricación de recipientes con barro y originariamente cazadores-recolectores. Nuestro objetivo en este sentido es confirmar o rechazar la hipótesis de que se trata de un mismo grupo original, muy antiguo y anteriormente extendido desde Africa Central hasta Africa del sur, pero que en la actualidad ha quedado mermado y concentrado en pequeñas áreas geográficas.

4.- Revisiones etnográficas: Los documentales etnográficos sobre una determinada cultura nos permiten enriquecer las aportaciones realizadas por otros antropólogos, o en otros casos, corregir afirmaciones erróneas anteriormente realizadas. Este fue el caso de los Ik de Uganda. Un famoso antropólogo americano llamado Colin Turnbull, escribió un libro con el título "*The Mountain People*", que aún se recomienda como un ejemplo de estudios de caso en algunas universidades americanas. En este libro se describe a los Ik como un pueblo cazador-recolector, carente de moral, y con costumbres inhumanas. El registro audiovisual realizado en el intento de obtener una visión relativamente objetiva de la sociedad Ik nos dio una visión muy distinta de la que nos presentó Turnbull. Ante esta confirmación, sólo queda la explicación de que el antropólogo estuvo allí en un periodo de hambruna o que dio una visión sesgada de la

cultura Ik. Además sus actividades cotidianas se centraban más en la agricultura y en el pastoreo, siendo la caza más bien anecdótica, como podemos apreciar en las imágenes del documental ("Los Ik", 2000).

5.- Documentación del cambio social: Cuando comparamos secuencias rodadas en un mismo lugar con un intervalo suficiente de tiempo, podemos apreciar el cambio producido en una sociedad. Este fue el método que utilizamos para documentar el cambio social de los JU/Hoansi del Kalahari ("JU/Hoansi", 2000) y Herero de Namibia ("Cambio Social", 2000).

Dificultades metodológicas

El cine etnográfico es un magnífico complemento del texto escrito, pero quizá aún no esté en condiciones de reemplazarlo. La futura antropología visual nos dará la respuesta. En mi opinión, ambos, texto y filme, se complementan y se necesitan pero ninguno ha llegado a excluir al otro.

Las insuficiencias surgen cuando intentamos demostrar teorías abstractas mediante el registro audiovisual. La película no permite el grado de abstracción que nos permite la escritura, dado que cada plano ocurre en un tiempo real y en un lugar concreto.

Desearíamos que las bibliotecas modernas tuvieran siempre una sección audiovisual, en la que acceder a los archivos de documentales, aunque en este sentido, aún queda mucho camino por recorrer.

La objetividad del film es todavía un tema de debate, pues todo es relativamente subjetivo, en tanto que cada componente de la filmación es selectivo: el cámara, el realizador y el mismo montador o editor.

En cualquier caso, los antropólogos cuando hacen cine etnográfico, convirtiéndose en cámaras y/o en realizadores, entran en un campo práctico y aplicado que potencia su labor académica tradicional y les ofrece la posibilidad de presentar a nuestra sociedad la infinita riqueza de la variabilidad cultural, a la que siempre debemos estar abiertos, no sólo para conocerla, sino también para mirarnos a nosotros mismos a través de ella.

Resumen

En esta ponencia se analiza el papel del antropólogo visual en sus diferentes facetas en la sociedad actual.

En la práctica el antropólogo puede intervenir en proyectos audiovisuales desde diferentes roles: asesor científico, realizador, director de fotografía, director y productor de documentales antropológicos. Es importante destacar cada una de las posibilidades de inserción profesional del antropólogo en la práctica de estas funciones, así como el hecho de que el antropólogo pueda desempeñar varios roles simultáneamente en un mismo proyecto.

La Antropología Visual puede aplicarse a distintos niveles prácticos: investigación, educación y divulgación de los conocimientos antropológicos. En el papel práctico del

antropólogo visual debe destacar su capacidad adaptativa para trabajar en equipos interdisciplinarios, lo que requiere una formación complementaria en los conocimientos profesionales de la fotografía, cine y vídeo.

La fotografía, como técnica documental auxiliar, se ha manifestado muy útil en la historia de la etnografía, y el antropólogo actual debe también tener presente sus posibilidades en la divulgación de sus trabajos.

Se valorará la importancia del formato elegido en relación con la finalidad práctica que se pretende en el audiovisual antropológico.

BIBLIOGRAFIA

ARDEVOL, E. Y PEREZ TOLON, L. (1995) *Imagen y Cultura. Perspectivas del Cine Etnográfico*. Granada: Diputación Provincial de Granada

BARNOUW, E. (1996) *El documental. Historia y Estilos*. Barcelona: Gedisa

CRAWFORD, P.I. Y TURTON, D. (1997) *Film as Ethnography*. Great Britain: Manchester University Press

GRIMSHAW, A. (2001) *The Ethnographer's Eye. Ways of Seeing in Modern Anthropology*. Cambridge University Press

HOCKINGS, P. (Ed.) (1995): *Principles of Visual Anthropology* (2nd. Edition). New York: Mouton de Gruyter

HUSMANN, R., WELLINGER, I., RÜHL, J. Y TAUREG, M. (1992) *A Bibliography of Ethnographic Film*. Göttingen: Lit

MACDOUGALL, D. (1998) *Transcultural Cinema*. United Kingdom: Princeton University Press

RABIGER, M. (1989) *Dirección de Documentales*. Madrid: Instituto Oficial de Radio y Televisión Española

Comunicaciones

3.2.2.- Investigación antropológica y nuevas tecnologías: una posible retroalimentación.

Anastasia Téllez Infantes. Profesora en la Universidad Miguel Hernández de Elche (Alicante)

1.- Introducción

Cada vez son más numerosos los artículos e investigaciones que se centran en reflexionar sobre la relevancia que tiene la cultura de Internet como campo de estudio para la antropología y sobre el panorama de oportunidades que ofrece para los antropólogos, como medio y como objeto de trabajo (López y Vargas, 2000). En estas páginas que presentamos discutimos sobre los ámbitos de aplicación de las denominadas Nuevas Tecnologías de la Información y la Comunicación (NTIC) a la antropología.

Por un lado, expondremos cómo se constituyen en nuevas herramientas de trabajo en la investigación antropológica porque defendemos que las NTIC y en especial Internet, son unas muy útiles técnicas de investigación.

Por otra parte, nos planteamos cómo hacer antropología en relación al ciberespacio pues la utilización de las NTIC en nuestra disciplina nos plantea diversas cuestiones metodológicas sobre las que es preciso reflexionar, tales como: el trabajo de campo en el ciberespacio, la ética del antropólogo y el anonimato en Internet, la realización de entrevistas a los informantes a través del correo electrónico, los grupos de chat como grupos de discusión, etc.

Por último, analizaremos la aplicación de las NTIC como recursos didácticos en la docencia de la antropología y la creación de universidades virtuales, portales temáticos en Internet, redes académicas internacionales, publicaciones electrónicas etc.

2.- Cuestiones metodológicas y ntic

Vamos a reflexionar sobre la necesaria adaptación metodológica que los antropólogos debemos acometer para realizar estudios en el ciberespacio, puesto que la utilización de las NTIC nos sugiere interrogantes sobre las que es necesario discutir.

Abogamos por la pertinencia de la investigación antropológica en Internet y la nueva sociedad de la información, lo cual conlleva inevitable y convenientemente la innovación experimental y nuevas reorientaciones de investigación que van más allá de lo hasta ahora establecido desde los modelos clásicos de la etnografía y su modelo académico tradicional (Téllez, 2002). Como afirma Picciuolo (1998) lo más importante es poner a prueba nuestras propias ideas y herramientas conceptuales, nuestra experiencia en la observación de las conductas y aspectos cognitivos del ser humano en un nuevo ambiente, el ciberespacio, lo cual requiere incluso repensar el paradigma que nos está sustentando.

La principal pregunta que nos surge es ¿cómo hacer etnografía de la cibersociedad?, ¿cómo debemos (si es que podemos) estudiar la cibercultura de esos nuevos ciberinformantes que ahora se constituyen en un nuevo objeto de estudio?. En primer término queremos

posicionarnos aclarando que consideramos que la antropología no sólo puede sino que debe investigar estas nuevas manifestaciones culturales (de sujetos originarios principalmente hasta hoy de los países occidentales del denominado “primer mundo” poseedores y usuarios básicos de estas NTIC).

Como bien sabemos la etnografía no consiste sólo en hacer entrevistas, observaciones o análisis de contenido, sino en realizar éstas y otras operaciones (“cualitativas” y “cuantitativas”) con la intención de ofrecer interpretaciones de la cultura. Y es en los últimos años cuando las NTIC nos ofrecen un contexto diferente donde analizar la cultura “virtual” y “no virtual o del mundo real” de estos nuevos habitantes de la Red.

Conviene recordar, como señala Jociles (1999) que la originalidad de la etnología radica, por un lado, en la “mirada antropológica” desde la cual se aplican las distintas técnicas; y, por otro, su ubicación dentro de un proceso etnográfico. Juntos configuran lo que se ha venido denominando “la manera de abordar el sujeto de estudio” y es el contexto general de aplicación de las técnicas de investigación en antropología social lo que permite aceptar una investigación como antropológica. No es el hecho de recurrir a un procedimiento, a un campo, a una técnica o a un conjunto de técnicas determinado, sino el uso que de ellas hace el investigador que se ha formado una mirada que se considera antropológica y que las sitúa en una situación etnográfica.

¿Pero, en qué estriba, en definitiva la mirada antropológica? “Yo diría que está compuesta por un conjunto de principios de percepción, sentimiento y actuación que, encarnados en el sujeto de la investigación, termina por guiar explícita o implícitamente sus indagaciones” (Jociles, 1999)

Así pues, las estrategias metodológicas y técnicas que cabe seguir en la etnografía son muy diferentes, varían en función de múltiples factores. Entre ellos, cabe citar la naturaleza y la amplitud del objeto de estudio, el nivel de conocimiento que ya existe sobre él, los aspectos concretos objeto de estudio, las características de la población, los escenarios elegidos para realizar la investigación y el alcance teórico que se desea dar a los resultados.

Debemos preguntarnos, al igual que lo hacen otros autores (López y Vargas, 2000), sobre cuál es el papel de un antropólogo como observador y como científico social en relación a Internet, y si podremos afirmar que nuestro trabajo de campo, se volverá mucho más rápido y cómodo.

De cualquier modo, se hace preciso si queremos investigar etnográficamente *en y a través de* Internet la delimitación de nuestro marco conceptual y objeto de estudio, y ello nos obliga a utilizar y conocer algunos nuevos conceptos tales como cibercultura, ciberespacio y ciberantropología, en busca del estudio de la “ciberotredad”.

Fue en la conferencia anual de la American Anthropological Association de 1992, donde se reconoció académicamente los conceptos de cibercultura y ciberespacio y se caracterizó a la ciberantropología como la rama que estudia las relaciones entre los humanos y las máquinas (Hauser, 2000). La ciberantropología (*cybor anthropology*) se definía como el “estudio etnográfico de las relaciones entre los humanos y las máquinas en este final del siglo

XX en el que las nuevas tecnologías sirven como agentes de producción social y cultural" (Faura, 1998).

El trabajo de campo en el ciberespacio

Consideramos que el trabajo de campo en el ciberespacio, o lo que se suele llamar etnografía *online*, en la Web o del "mundo virtual" presenta características muy diferentes al trabajo de campo en las tradicionales etnografías del "mundo real".

Para realizar el trabajo de campo en el ciberespacio se hace imprescindible tejer una red de informantes sin enredarse en ella, donde el investigador tiene que poner en juego continuamente el compromiso y la negociación con los sujetos que investiga, lidiando con la subjetividad y la intersubjetividad (Téllez, 2002). Y la inmersión en el campo se realiza a través de la interacción y la socialización con los ciberinformantes seleccionados en la Web.

En la etnografía del ciberespacio el trabajo de campo, como ocurre con otras tantas técnicas, presenta una serie de peculiaridades y dificultades distintas a la metodología antropológica de campo "convencional".

Frente al común hecho de realizar el trabajo de campo en continua interacción social, en la etnografía del ciberespacio el investigador lleva a cabo por ejemplo su observación participante en completa soledad y aislamiento físico. Su investigación etnográfica, como pudiera ser el caso de estudiar una "comunidad virtual" tal como un canal de chat en IRC, la realiza sentado y frente a la pantalla y el teclado de un ordenador.

Como bien apunta Mayans (2002) "al mismo tiempo, el etnógrafo también se ve obligado a fiarse de un panorama donde todo puede ser ficticio e inestable. Su canal de observación es reducidísimo, puesto que se limita a la pantalla de su ordenador. Y lo que fluye a través de ésta puede ser exasperantemente simple y básico, especialmente en comparación con las interacciones copresenciales que caracterizan cualquier objeto etnográfico precedente". Efectivamente la comunicación en Internet "se produce a través de lo que, en la jerga propia del medio, se llama 'narrow bandwidth', o 'banda estrecha'. Sherry Turkle (1997) opone esa 'banda estrecha' a la 'banda ancha' en qué se producen las interacciones 'offline', donde existe una riqueza de matices gestuales, tonales, de pronunciación, proxémicos y contextuales inmensamente mayor que en las comunicaciones mediadas por ordenador (CMO), reducidas a un modo puramente textual" (Mayans, 2002).

La ética del antropólogo en la Red

Al igual que ocurre en el "mundo real" el antropólogo se enfrenta a una serie de dilemas éticos a la hora de llevar a cabo su trabajo de campo en el ciberespacio, y más si cabe, en este entorno donde la identidad en la interacción social con los informantes se puede "ocultar" tras la pantalla del ordenador. Tal y como propone Mayans (2000) y en relación al anonimato que permite la interacción social en Internet, y las condiciones de

privacidad y seguridad de, por ejemplo IRC, nos interesa reflexionar sobre la posibilidad que tienen tanto nuestros informantes como el propio antropólogo de construir personalidades e identidades ficticias o de proteger las reales en estos entornos cada vez más masivos, pues la comunicación y la identificación se establece a través de un nick tanto dentro de un canal público como de una charla privada (Téllez, 2002). Aunque tengamos presente que Internet no es anónimo, pues cuando los usuarios se refieren al anonimato, a lo que en realidad hacen referencia es a que su vida real y su vida *online* no se mezclen (Mayans, 2002, e.p.). Y uno de los mayores atractivos de las comunicaciones interactivas en Internet se basa, no tanto en el concepto de anonimato, sino en la capacidad para establecer una personalidad que no depende del aspecto físico o connotaciones reales de quien está tras el teclado (Mayans, 2002, e.p.).

Así pues es fácil, si el investigador se lo propone, cambiar de rol y de personalidad al relacionarse en esta cibernsiedad con sus informantes. Si el etnógrafo lo considera conveniente, puede facilitar su propia página web a los sujetos que investiga, a modo de carta de presentación de sí mismo y/o de su propia investigación. De esta forma, puede establecer un *feedback* colgando algunos artículos o reflexiones sobre la etnografía que está desarrollando, pudiendo igualmente recibir comentarios críticos de los informantes que estudia. Este proceso de retroalimentación implica que la construcción del conocimiento, en esta fase de recogida de información, se hace con la coparticipación del investigador y los informantes (Téllez, 2002).

Es fácil también, reproducir con o sin permiso del informante lo que nos dice de modo virtual o plagiar (sin citar la procedencia de la información) de documentos (artículos por ejemplo de otros colegas) que están colgados en las Webs (en revistas electrónicas, páginas personales, etc). En un contexto donde sobreabundan los documentos “gratis” y “disponibles para todos” la recogida de información en el ciberespacio presenta a menudo diversos dilemas sobre la autoría de los textos: por una parte algunos documentos se hallan en la Red como publicaciones oficiales, mientras que otros son mensajes y opiniones personales colgados en mailing list y grupos y foros de discusión (Uimonen, 2002). Es en el segundo caso, cuando el antropólogo se plantea la autoría y divulgación, con o sin consentimiento de sus autores, de las opiniones personales referidas. Así, puede optar por ocultar la identidad del informante o bien intentar ponerse en contacto con él a través de e-mail y pedirle su consentimiento para la divulgación o publicación de su mensaje.

Igualmente, publicar en la Red información que nos han dado de forma privada o personal, sin el consentimiento del informante, o colgar fotografías o audiovisuales sin el permiso de los sujetos grabados o fotografiados, presenta dilemas éticos.

Interacción social en la Web

Otro de los fenómenos que hay que tener continuamente presente a la hora de investigar en la Red es el tipo de interacción social que en ella se da. Como señala Mayans

(2002) las comunicaciones mediadas por ordenador “ofrecen la posibilidad de tele-presencia en espacios públicos prácticamente ilimitados, donde conocidos y desconocidos pueden darse cita de modo imprevisto y donde la interacción tiene lugar de un modo no necesariamente puntual o instrumental, sino claramente sustantivo. Así, por ejemplo, el tipo de conversaciones/interacciones que se dan en un canal de chat son un ejemplo palmario del tipo de tele-presencia cuya pertinencia etnográfica queremos resaltar. En un chat, el tele-otro está tele-presente de una manera vívida y vehemente. Es un individuo socialmente activo, rodeado de 'rostros' (Tele-Otros) no necesariamente conocidos, proyectando gestos que serán decodificados de modo distinto por cuántos los miren, mostrándose en toda su naturalidad o artificiosidad cotidiana en un espacio, en principio, público y accesible”.

Pero ¿cómo podríamos evaluar el estudio de Internet en relación a la sociabilidad que genera entre sus usuarios o habitantes? “Desde luego, aunque no podamos afirmar que Internet sea un símbolo de las redes sociales tradicionales, no podemos negar en absoluto que su estructura guarda verdaderas similitudes. Es más, sería una auténtica tentación afirmar que la red Internet refleja, pero de forma mucho más acelerada y visible, los flujos y estructuras de una red social. Pero el resultado originado suele ser más complejo, ya que lo que se genera es un conjunto de relaciones que dependen tanto de las redes reales como de las virtuales. Es decir, el análisis social debe pasar necesariamente por el estudio de la interacción de un tipo de redes con otras. No se trata de separar redes reales de redes virtuales, sino de unir las en una red mucho mayor formada por el conjunto de las dos. Podemos afirmar que las relaciones sociales se construyen dentro del conjunto de una red de redes. Estudiar Internet como fenómeno aislado rara vez tiene sentido” (López y Vargas, 2000)

Como han destacado algunos autores “los flujos sociales contemporáneos, basados en circuitos de impulsos electrónicos y nódulos de sistemas tecnológicos interconectados que soportan relaciones humanas, son ya un producto de la cultura cibernética, que asume la turbulencia como campo de acción, a la vez que han generado la “tercera ola de la cibernética”, caracterizada por los fenómenos de “emergencia” y están históricamente determinados por el nacimiento y desarrollo de las redes humanas con soporte tecnológico, es decir, por las nuevas tecnologías de información y comunicación” (Hauser, 2000). Redes, que en el ciberespacio se difuminan y crean y recrean en un continuo proceso donde los factores que el investigador controla son aún más impredecibles que los que usualmente intenta manejar en el mundo no virtual (Téllez, 2002). Nuevas redes en Internet e interacciones sociales que se sustentan en nuevos códigos y lenguajes que el antropólogo debe conocer en su investigación.

El tiempo y el espacio “virtual”

A la hora de definir la cultura que el antropólogo analiza a través y en la Web, la cibercultura, hay que, por un lado, acotar la comunidad de estudio, y por otro, entender el ciberespacio como unidad de observación tempo-espacial diferente. El mundo virtual es un mundo de flujos e interconexiones, de tiempo encriptado e intermitente, de “no lugares”

ciberespaciales y de “lugares con identidad propia” a modo de contextos de sociabilidad formal e informal (Télez, 2002). En este mundo virtual el etnógrafo debe saber sumergirse con empatía entre sus informantes, presentarse siguiendo los códigos de conducta establecidos, dominando el mundo simbólico y por supuesto el lenguaje propio.

Todas las sociedades se desarrollan en un tiempo y un espacio, y todas las culturas miden y ponen límites a estas dos coordenadas.

El espacio se compartimenta, se mide, se valora y se representa por los sujetos de una comunidad. La interacción social se realiza sobre un espacio que a su vez se simboliza e interpreta de una forma determinada.

Como apuntan ya muchos autores (Mayans, 2002, e.p.) uno de los cambios que ha experimentado la distribución de fronteras culturales y contenidos simbólicos en los últimos diecisiete años, viene de la mano de la popularización de Internet y de los productos culturales asociados a Internet. La virtualidad, de repente, está al alcance de todo el mundo. Sherry Turkle (1997) nos habla de las sucesivas fronteras culturales que vamos disponiendo y de las estructuras cognitivas que improvisamos para ir categorizando los avances tecnológicos irrumpen, continuamente, nuestros universos cotidianos. La tecnología no cesa de desafiar las fronteras culturales previamente asumidas.

Igualmente las sociedades compartimentan, miden, valoran, perciben y representan el tiempo. Las relaciones sociales se dan en un espacio y en un tiempo concreto.

Desde el punto de vista de la antropología no nos interesa la percepción individual (psicologista) sino la colectiva (cultural) del tiempo, es decir, el cómo es medido, entendido, percibido, simbolizado e interpretado el tiempo por los miembros de una cultura.

Es obvio que lo temporal, como lo espacial, no es algo independiente de lo humano, y todos los seres vivos vivimos en el tiempo pero sólo los humanos vivimos en la Historia. Todas las actividades humanas se desenvuelven en el marco de lo temporal, la existencia de un sistema social impone necesariamente una organización del tiempo.

Aunque no todas las sociedades tienen el equivalente de la categoría “tiempo”. Mas si el tiempo no es forzosamente una categoría explícita, sí es siempre un aspecto de la experiencia implícito en la actividad intelectual y el lenguaje. Según algunos autores la experiencia del tiempo adopta dos formas principales: sucesión y duración. Desde el punto de vista de la sucesión, los acontecimientos se perciben como situados en un orden particular a lo largo de un continuo móvil. La experiencia de la duración dimana de la amplitud relativa de los acontecimientos y de los intervalos entre ellos.

Si bien todas las sociedades poseen algún sistema de computar el tiempo, alguna idea de la sucesión y la duración, el procedimiento de computación varía evidentemente con la economía, la ecología y el equipamiento técnico, con el sistema ritual y con la organización política. Es decir, cada cultura tenderá a percibir y utilizar el tiempo de una forma singular.

Así, esta nueva cibercultura de esta cibernación, donde el concepto tiempo y espacio se trastocan de forma singular (se convierten en lugares, distancias, tiempos, duraciones, etc. “virtuales”) genera fenómenos dignos de análisis antropológico. Como

afirma Mayans (2002) “(...) si la actividad que se produce en las comunicaciones mediadas por ordenador (CMO) es un flujo difícilmente temporalizable y donde no hay momentos de inicio ni final que sean válidos, nos encontramos con que cualquier punto en el tiempo es tan significativo como otro cualquiera. Del mismo modo, y con las fronteras físicas/geográficas desvinculadas por el 'achicamiento del mundo' que produce la tecnología, sumadas a la facilidad con que cualquier usuario se mueve de un lado a otro de Internet, frecuentando diversos espacios de CMO, incluso de forma simultánea, resulta que también cualquier 'lugar' es tan significativo como otro cualquiera. Ante este planteamiento, el etnógrafo del ciberespacio no tiene más remedio que escoger su tiempo/lugar de estudio de forma absolutamente arbitraria. Esta es una dificultad/característica metodológica más de las etnografías sobre las CMO que no debe ser esquivada, puesto que (...) se convierte en información etnográfica de primer orden”

3.- Las NTIC como técnicas de investigación social

Como hemos señalado en más de una ocasión (Téllez, 2002), las NTIC se presentan para el antropólogo como útiles y nuevas técnicas de investigación. Sirva de ejemplo, utilizar el correo electrónico como una excelente herramienta a la hora de contactar con informantes por primera vez y para realizar entrevistas. De algún modo viene a sustituir o complementar la interacción con los informantes cara a cara. Otras técnicas o útiles para la investigación antropológica son los newsgroups, listserves, chatrooms, netmeeting y las videoconferencias.

Entrevistas en la Red

La entrevista, en cualquiera de sus modalidades (física, virtual, abierta, estructurada, en grupo, etc.) consiste en una persona (entrevistador) que solicita información de otra o de un grupo (entrevistado) para obtener datos sobre un problema determinado. Implica por tanto la existencia de al menos dos sujetos y el establecimiento de una interacción verbal (oral o escrita, ya sea cara a cara, a través del teléfono, el teclado del ordenador, la videoconferencia, etc.)). Mediante la entrevista accedemos a información sobre acontecimientos y también sobre aspectos subjetivos de las personas que no son directamente observables: opiniones, valoraciones, sentimientos, etc. En el contexto de la investigación interpretativa, la entrevista es un medio eficaz para acceder a la perspectiva de los sujetos participantes y el modo en que interpretan la realidad en la que se desenvuelven.

Una situación normal de entrevista etnográfica debe realizarse en un clima que respete la interacción “natural” de las personas, lo cual se traduce en Internet a la interacción propia de los cibernautas, que por supuesto el antropólogo debe conocer.

En este contexto del mundo virtual ciertos factores que en el mundo real favorecen la interacción y empatía etnógrafo-informante deben ser substituidos por otros, algunos de los cuales vamos a presentar a continuación.

Por ejemplo, como bien sabemos hay que dejar hablar al entrevistado sobre el tema de modo que pueda expresar libremente sus ideas; esto si el contacto lo establecemos en un canal de chat de IRC abierto donde muchos otros usuarios leen tanto lo que dice el antropólogo como lo que dice el informante seleccionado juega en contra de la sinceridad o veracidad de la información que nos proporcione. En este caso, el canal de chat puede servirnos para establecer las primeras tomas de contacto con el informante para posteriormente intentar invitarle a entrar a un canal privado a través del cual poder realizar una entrevista abierta o semiestructurada dependiendo del caso.

En esta situación de entrevista cibernética, deberemos tener presente algunos elementos tendentes a favorecer ciertos procesos que nos ayuden a conseguir ese clima de naturalidad y de libre expresión propio de las entrevistas etnográficas. Por una parte, procuraremos no emitir juicios sobre la persona entrevistada, intentando “escuchar” (es decir, leyendo atentamente lo que “teclea” o escribe) y comprender su punto de vista. Esto, habrá que hacerlo con sumo cuidado pues como la interacción no es física hay que suplirlo con otro tipo de recursos para conectar con empatía. Pues el ciberinformante no recibe nuestros gestos de atención, de seguimiento de lo que dice con asentimientos de cabeza o movimientos de brazos, etc. y esta falta de lenguaje gestual que apoya que el sujeto se sienta escuchado y comprendido (requisitos básicos para establecer ese *rapport* necesario) hay que sustituirlo por otros medios o estrategias de interacción.

Uno de ellos, es “seguir muy de cerca” lo que nos dice el informante, contestando continuamente pero evitando “tomar la palabra”. El objetivo es que el sujeto que entrevistamos, sienta a través de su pantalla que estamos interesados en lo que nos cuenta, que hemos ganado su confianza, que mantendremos en privado lo que nos dice y sólo lo escuchamos (o leemos) nosotros, en quien él confía, etc. Debemos pues, prestar atención y el sujeto debe percibir que seguimos su conversación y que comprendemos e interpretamos correctamente sus ideas. Además hay que ser sensible. Se trata de seguir en el plano de los sentimientos el discurso de esas personas es decir, implicarse afectivamente en lo que se está diciendo, aunque sea a través de un teclado y una pantalla y en lugares muy distantes del planeta.

En relación a lo expuesto anteriormente, e insistiendo de nuevo en ello, es imprescindible que el antropólogo conozca el lenguaje de la Red, y muy principalmente los iconos, pues son los símbolos más utilizados en la Web, puesto que la iconografía es uno de los factores más determinantes dentro del ciberespacio. Esta iconografía contribuye a unificar a la llamada cibercultura pues todos conocen perfectamente el significado de cada uno de sus símbolos. Así, y para el caso de la entrevista etnográfica en el ciberespacio, un recurso muy extendido en los canales de chat y que ayuda a expresar emociones a través de la conversación en Internet son los denominados *emoticons* o símbolos utilizados por los internautas. Estos sirven para mostrar el estado de ánimo en momentos y

entornos en que se produce una relación más directa entre interlocutores, como es el caso del correo electrónico y de los chats o conversaciones en tiempo real (Faura, 2000).

Otro inconveniente que debemos solventar en la situación de entrevista es que hay que permitir que la gente hable, sobre todo en las primeras entrevistas. El informante debe tener espacio y tiempo suficiente para contar lo que desee sobre un tema: hay que animarle a seguir, a que las ideas fluyan libremente. Esto, en el contexto de la Red no puede ser controlado por el investigador, pues no sabemos ni cuánto tiempo va a dedicarnos nuestro ciberinformante, ni si volverá a conectarse alguna otra vez a nuestro canal privado desde el que hemos chateado, ni si cambiará su nick con lo cual jamás volveremos a saber si es él aunque entre en el canal que frecuentamos, etc. Es por ello por lo que suele ser difícil poder realizar comprobaciones cruzadas, en las que, en el mundo real, solemos volver una y otra vez a lo que una persona ha dicho, para aclarar ciertos aspectos o comprobar la estabilidad de una opinión; y ello, porque, muchas veces las preguntas del entrevistador permiten que los propios entrevistados clarifiquen sus propias ideas.

Entrevista abierta a través de un canal de chat de IRC

Una de las técnicas que más se utilizan en la etnografía del ciberespacio es la entrevista abierta en tiempo real a través de un canal de chat de IRC. En este caso, la entrevista no se emplea para contrastar una concepción sobre el problema estudiado sino para profundizar en explicaciones y en la perspectiva de los sujetos analizados. Lo que el antropólogo persigue con ella no es contrastar una idea, creencia o supuestos, sino acercarse a las ideas, creencias y supuestos mantenidos por otros. No es el propio conocimiento o explicación lo importante, lo realmente interesante son las explicaciones que los ciberinformantes nos dan.

Es un tipo de entrevista en el que se formulan preguntas abiertas, que se responden en el marco de una conversación (de chat), dando libertad al encuestador, que no plantea una relación de preguntas preestablecidas, sino a lo sumo, cuenta con una relación de temas que pretende abordar. Son entrevistas flexibles, que permiten una mayor adaptación a las características de los sujetos. Además en el curso de la entrevista, el entrevistador puede requerir explicaciones, aclaraciones, justificaciones, etc. en función de las respuestas que ofrece el informante entrevistado.

A diferencia de las entrevistas estructuradas, se desarrollan en una situación *abierta*, de charla en IRC, donde hay mayor flexibilidad y libertad. Aunque los propósitos de la investigación gobiernen las preguntas a formular, su contenido, declaración y secuencia están en parte en manos del entrevistador.

La realización de este tipo de entrevistas requiere mayor tiempo, exige cierta habilidad y experiencia en el entrevistador, y conduce a datos que no son fácilmente comparables de unos sujetos a otros. Su preparación requiere cierta experiencia, habilidad y tacto para saber buscar aquello que desea ser conocido, focalizar progresivamente el interrogatorio hacia cuestiones cada vez más precisas (a veces se necesitan varias entrevistas para ello, lo cual resulta mucho

más difícil en el ciberespacio) y ayudar a que el entrevistado se exprese y aclare pero sin sugerir sus respuestas.

Esto, obviamente cuando se realiza en una conversación en tiempo real a través de un canal de chat, cuenta con ciertos inconvenientes tales como que el informante se desconecte cuando lo desee, que se interrumpa la conexión de Internet por fallos técnicos del servidor o de los terminales, que se introduzcan otros sujetos navegantes en la conversación (sobre todo si no es un canal privado de chat donde nosotros controlamos y restringimos la entrada), etc.

Entrevista semiestructurada o estructurada a través del correo electrónico

Otra de las técnicas más utilizadas en el estudio del mundo virtual son las entrevistas semiestructuradas o estructuradas a través de e-mail o correo electrónico.

En la práctica, la entrevista estructurada viene a suponer la administración de oral de un cuestionario. Esta modalidad de entrevista se suele usar para obtener información con fines exploratorios y no en profundidad, por lo que las preguntas tratan de recoger opiniones sin exigir una profunda reflexión de los entrevistados. Se emplea para obtener información de un grupo relativamente amplio de sujetos cuando disponemos de poco tiempo o cuando interesa obtener el mismo tipo de respuestas de cara a realizar comparaciones posteriores.

Es por ello, por lo que se suelen realizar a través de cuestionarios que se envían por correo electrónico en archivo adjunto a los informantes. Curiosamente es alto el índice de participación a través de esta técnica, quizás por ser los cibernautas informantes que se sienten cómodos escribiendo a través de la Red.

Transcripción en la Web

Algo muy singular y que debemos tener presente es que en las entrevistas en el ciberespacio el medio permite registrar con fidelidad todas las interacciones verbales (escritas principalmente) que se producen entre entrevistador y entrevistado. En relación con las transcripciones y la organización de la información y los datos obtenidos en las entrevistas por ejemplo, el antropólogo de la Red puede disponer de todas las conversaciones establecidas con sus ciberinformantes pues las puede guardar (perfectamente transcritas y de inmediato). Así es muy fácil y rápida la grabación textual de los discursos de los informantes lo cual presenta ventajas importantes frente a las clásicas grabadoras de audio.

4.- La aplicación de las NTIC como recursos didácticos en la docencia antropológica

Defendemos que la cibernética es una ciencia de la comunicación y ha sido el gran campo de desarrollo de los últimos cincuenta años (Hauser, 2000). Así, la irrupción masiva de la comunicación tecnológica ha provocado profundas transformaciones, de enorme velocidad de realización y que afectan todos los campos de la actividad humana, sería impensable que

no afectaran la vida académica. Ciertamente es que vivimos en la cibercultura y también de alguna manera ya somos aunque no nos demos cuenta “cyborgs” es decir, seres que han incorporado las máquinas y sus producciones a sus organismos (Hauser, 2000).

Como ha señalado Hauser (2000) “la utilización del soporte tecnológico se constituye en un imperativo de impactos profundos en las diversas áreas de la actividad humana. La educación superior no sólo es un ámbito preferencial, sino que constituye un laboratorio privilegiado, tanto para la aplicación como para la reflexión acerca de los efectos de las TICs en el proceso de transmisión de conocimientos”.

Por ello, destacamos la importancia que estas nuevas tecnologías de la información y la comunicación presentan como recursos didácticos en la docencia de la antropología y la creación de universidades virtuales, portales temáticos en Internet, redes académicas internacionales, publicaciones electrónicas, y un largo etc.

Por una parte, el profesor en el aula puede acudir a presentar a través de las diversas NTIC sus clases o seminarios docentes, acudiendo desde las NTIC ya consideradas como clásicas (los medios audiovisuales como el vídeo, diapositivas o transparencias) hasta las más novedosas, caso que en estas líneas nos ocupa, relacionados con el uso de los recursos informáticos. Estamos hablando de programas para realizar presentaciones (*power point* y similares) y las posibilidades que nos ofrece Internet, como la videoconferencia o la exposición de un tema a través de una web.

Igualmente cabe mencionar la posibilidad de organización de grupos de investigación, foros de discusión y temáticos dentro del ámbito de la práctica docente, donde se pueden intercambiar dossiers, trabajos, opiniones, etc., entre los alumnos, entre estos y los profesores, o con cualquier miembro de la comunidad antropológica. El uso del e-mail permite transmitir la información y establecer la comunicación de alumnos y profesores, para facilitar así, el desarrollo de la docencia y de las tutorías.

Por otro lado queremos resaltar la rapidez con la que podemos acceder a una determinada información (aproximadamente 100 veces más rápido que cualquier documentalista de hace varios años según López y Vargas (2000)). Las fuentes documentales, como por ejemplo la búsqueda de artículos en prensa, está continuamente disponible en la Web.

Igualmente merece la pena recordar los cada vez más numerosos portales temáticos existentes en la Red. Como han señalado diversos autores la cantidad de información disponible alcanza una magnitud tal que se hace necesaria la aparición de competentes portales de clasificación y selección, y esto ocurre en relación a la antropología en la Web. De este modo los mejores portales serán a largo plazo los que tengan el poder en la Red.

Numerosas son ya las universidades virtuales y lo que más interesa las licenciaturas, masters y doctorados de antropología que se imparten de forma virtual. Además, las NTIC permiten establecer de forma fluida redes académicas interuniversitarias (dentro del mismo país o internacionales) capaces de ofertar cursos de formación conjuntamente y desarrollar

grupos de investigación interconectados con frecuentes intercambios y movilidad de sus investigadores.

Otra de las muchas ventajas que estas NTIC ofrecen para la docencia, formación, investigación y la divulgación de la antropología son las revistas y publicaciones electrónicas especializadas en la disciplina. Últimamente las revistas electrónicas de antropología se han convertido para los numerosos estudiantes de la reciente licenciatura en España en una fuente documental de primer orden y de muy fácil acceso y sin costes. Y decimos esto desde nuestra experiencia como docente de Antropología en la Universidad, pues en los tres últimos años hemos podido constatar que los alumnos acuden en primer término a buscar en Internet la información (artículos básicamente) que necesitan para sus trabajos de clase o para completar su formación.

5.- Reflexiones finales

La antropología cuenta con las herramientas teóricas y metodológicas apropiadas para la comprensión de los revolucionarios escenarios que plantea, como ciencia de la diversidad y de las comunicaciones, las profundas transformaciones que conllevan las NTIC y la cibernética en general.

Si nos preguntásemos dónde queda el papel de los antropólogos ante el fenómeno de Internet y el desarrollo de las NTIC podríamos afirmar que: por un lado tiene una utilidad práctica como herramienta de trabajo, y, por otra parte es en sí un fenómeno de estudio e investigación, que influye en nuestra forma de vida y que puede influir profundamente sobre las costumbres y la cultura (López y Vargas, 2000).

Por medio de la virtualidad, “hibridamos nuestra existencia hasta límites insospechados veinte años atrás. Las fronteras de lo posible y de lo imaginable se ven drásticamente alteradas por la irrupción de las innovaciones tecnológicas” (Mayans, 2002, e.p.).

Este contexto ciberespacial es un campo de estudio donde podemos analizar la interacción de los individuos o informantes cibernautas y la creación de una denominada “cibercultura” en la Red. Otro ineludible tema de análisis antropológico son las repercusiones y transformaciones socioculturales que estas N.T.I.C. y este nuevo “mundo virtual” están generando en el “mundo real” de algunos usuarios.

Otro aspecto merecedor de atención es el análisis del discurso de la Red, pues como afirma Mayans (2002, e.p.) “analizar las temáticas y problemáticas subrayadas a través de las 'metáforas ciborg' -sean unas u otras- es una forma eficaz de observar nuestro presente, nuestra más rabiosa actualidad, y la forma en que nuestra sociedad está dando sentido a un nuevo corpus de innovaciones tecnológicas y trazando una ética sobre ellas”. Y opinamos esto porque consideramos que en el estudio de la construcción social del ciberespacio las narrativas en Internet nos proporcionan una perspectiva de observación privilegiada, al subrayar el tipo de inquietudes que la sociedad está experimentando en lo que se refiere a la progresiva aparición y cotidianización de las nuevas tecnologías de la comunicación (Mayans, 2002, e.p.).

Internet y la NTIC nos afecta especialmente por el cambio de mentalidad que obliga a mantener a un científico social para readaptar nuestros sistemas de estudio y como señaló Hannerz (1980) ser capaz de "pensar en redes". Porque, ahora, más que nunca, los científicos sociales nos encontramos ante la necesidad de empatizar con una nueva cultura.

Afirmamos pues, como bien apuntan López y Vargas (2000) que "el estudio de Internet es principalmente una gran cantidad de preguntas cuyas respuestas originan y se ramifican en más y más preguntas. La red es una inmensa fuente de información para estudiar y para analizar".

6.- BIBLIOGRAFÍA

- BUXÓ, M.J. (1998) *Antropología, prospectiva y nuevas tecnologías*. Barcelona. Downey, G.L., DUMIT, J. Y WILLIAMS, S. (1995) "*Cyborg Anthropology*", *Cultural Anthropology*, 10
- FAURA I HOMEDES, R. (1996) *Construcción Ideológica de Internet*, Barcelona.
- FAURA, R. (1998) "*La cultura local en el ciberespacio. El papel de las Freenets*" 1er Congreso Virtual de Antropología y Arqueología, Ciberespacio, Octubre de 1998 <http://www.naya.org.ar/congreso>
- FAURA, R. (2000) "*Cibercultura, ¿realidad o invención?*" 2º Congreso Virtual de Antropología y Arqueología, Ciberespacio, Octubre 2000 <http://www.naya.org.ar/congreso>.
- HANNERZ, U. (1980) "*Pensar en redes*", en Hannerz, *Explorando la ciudad*. Madrid, FCE.
- HARAWAY, D. J. (1995) [1991] *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid: Ediciones Cátedra
- HAUSER, R.M. (2000) "*El mamut, la golondrina y el profesor. Fenómenos de emergencia y praxis de la cyberantropología en la era del post-alfabeto*". 2º Congreso Virtual de Antropología. NAYA. Octubre 2000. <http://www.naya.org.ar/congreso>
- HINE, C. (2000) *Virtual Ethnography*, London: Sage
- JOCILES, M.I. (1999) "*Las técnicas de investigación en antropología. Mirada antropológica y proceso etnográfico*". En Rev. *Gazeta de Antropología* nº 15, 1999, Texto 15-01
- LÓPEZ, S. Y VARGAS, M.E. (2000) "*Internet como medio y objeto de estudio en Antropología*" 2000 <http://www.elrincondelantropologo.com/>
- MARKHAM, A. (1999) *Life Online: Researching real experience in virtual space*, London: Altamira Press
- MAYANS, J. (2000) "*Anonimato: El tesoro del Internauta*" *Revista iWorld*, 31 (Octubre, 2000) <http://mayans.cibersociedad.cjb.net>
- MAYANS, J. (2002, en prensa) "*Nuevas Tecnologías, Viejas Etnografías. Objeto y método de la etnografía del ciberespacio*" Artículo en proceso de publicación en la revista *Quaderns de l'ICA*. <http://mayans.cibersociedad.cjb.net>
- MAYANS, J. (2002, en prensa) "*Metáforas Ciborg. Narrativas y fábulas de las nuevas tecnologías como espacio de reflexión social*". Comunicación presentada en el I Congrés

de l'Institut de Tecno-ètica y en proceso de publicación en las correspondientes Actas del evento. <http://mayans.cibersociedad.cjb.net>

MILLER, D. Y SLATER, D. (2000) ***The Internet: An Ethnographic Approach***, London: Sage

Picciuolo Valls Ibiza, J.L. (1998) "Dentro y fuera de la pantalla. Apuntes para una Etnografía del Ciberespacio". 1er Congreso Virtual de Antropología y Arqueología, Ciberespacio, Octubre de 1998, <http://www.naya.org.ar/congreso>

SERRA, A. Y NAVARRO, L. "***Community Networks, La sociedad civil, protagonista de la era digital***" <http://aleph.pangea.org/nex-isoccat/prensa/bcnet2.html>

TÉLLEZ, A. (2002) "***Nuevas etnografías y ciberespacio: reformulaciones metodológicas***", Actas del IX Congreso Nacional de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, Barcelona, 2002

TURKLE, S. (1997) [1995] ***Life on the Screen. Identity in the age of Internet***, New York: Touchstone

UIMONEN, P. (2002) (página web visitada 20 mayo 2002) "***Cyberanthropology: The Global Expansion of the Internet***" en 2º Congreso Virtual de Antropología. www.naya.org y URL: www.i-connect.ch/uimonen

VELASCO, H. (2002) "***Prólogo. Modelos para el trabajo de campo***", en TÉLLEZ, A. (coord.) ***Técnicas de investigación en Antropología. Experiencias de campo***. Ed. Universidad Miguel Hernández, Elche.

WELLMAN, B. (1997) ***An electronic Group is Virtually a Social Network***. en Ed. Sara Kiesler Culture of Internet. <http://www.chass.utoronto.ca/~wellman/publications/publications.html>.

3.2.3. Repercusiones culturales del fenómeno de internet. Una aproximación desde la antropología.

Javier Eloy Martínez Guirao. De la Universidad Miguel Hernández de Elche (Alicante),

Introducción

En la presente comunicación reflexionaremos desde una perspectiva antropológica sobre la influencia que Internet ejerce en los diferentes grupos humanos y las modificaciones culturales que puede provocar en ellos. En la historia reciente las culturas han ido entrando en contacto unas con otras reduciendo las distancias en el tiempo, hasta llegar a lo que actualmente se denomina la “aldea global”, fenómeno que se ha acrecentado con la introducción de Internet. Cada vez es mayor el número de usuarios de la Red, y por ello hemos de evaluar las posibles consecuencias y analizar desde la antropología procesos tales como choque cultural, aculturación, socialización y difusionismo cultural. De este modo, debemos estudiar la ilimitada transmisión de las representaciones ideológicas hegemónicas de la sociedad occidental a través de Internet y el etnocentrismo y androcentrismo de su discurso.

Evolución del objeto de estudio de la antropología. El nacimiento de la ciberantropología.

Nos hallamos inmersos en una época de cambio profundo en las estructuras socioculturales de las diversas culturas. El actual fenómeno de la globalización contribuye firmemente a ello, llevándonos a una situación en la que los antropólogos, como en otras ocasiones a lo largo de la historia de nuestra disciplina, se están replanteando constantemente cuál es y cuál puede o debe ser su objeto de estudio. Ya es extensa la bibliografía que aborda esta tesitura que algunos autores califican como “crisis en la antropología”.

Bien es cierto que hace algún tiempo que pasó la que pudo ser la época dorada de la antropología, en la que el estudio de los pueblos exóticos, lejanos y desconocidos impulsaron a esta ciencia social. Cada vez son menos los que se aventuran a estudiar esos lugares “perdidos” que la globalización ha acercado tanto a nosotros que ya nos resultan familiares.

Pero de la misma manera que se cierran fronteras, se nos abren nuevos campos de estudio. En un primer lugar se añadió a la “otredad lejana” la “otredad cercana”, comenzó entonces el interés por los grupos socioculturales que habitaban en nuestro entorno, pero que mantenían su propia cultura.

Es en la última década cuando se afianza un nuevo objeto que augura constituir una cultura alternativa a la real, la llamada cultura virtual o cibercultura.

Fue en 1992, durante la conferencia anual de la American Anthropological Association cuando se reconoció la ciberantropología como disciplina académica a la vez que se afianzaron los conceptos de cibercultura y ciberespacio (Faura, 1998).

Introducción a la historia de Internet. Situación actual y perspectivas de futuro

La idea original de Internet surgió a principios de los años 60, en plena Guerra Fría, cuando los organismos militares estadounidenses trataban de establecer medidas de seguridad ante un hipotético ataque nuclear.

Para ello diseñaron una red que permitiera mantener las comunicaciones, Arpanet, antecesora de Internet que nació a finales de la década.

A lo largo de los años 70 se crearon diversas redes que, debido a que utilizaban lenguajes de transmisión de datos diferentes, no podían comunicarse entre ellas. Fue en 1974, cuando este lenguaje se unificó, permitiendo a todas éstas conectarse a una misma red. El nacimiento de Internet podemos situarlo en 1983, cuando Arpanet se separa de la red militar.

En unos años ya podremos apreciar las primeras repercusiones culturales, con la formación de grupos socioculturales derivados de la Red:

“A finales de los ochenta se publica *“Cuckoo’s Egg”* de Clifford Stoll que relata la historia real de un grupo de crackers alemanes que lograron acceder a varios organismos estadounidenses, lo que quiere decir que se empieza hablar de hackers, crackers y demás colectivos de gente relacionados con la Red.”¹

Pero habrá que esperar unos años para que, una serie de acontecimientos allanaran el camino para la posterior propulsión de este “espacio de cibercultura”.

Fue en 1990 cuando se introdujo el concepto de página web en EEUU y en 1992 se reconoció desde la antropología a la Red como un “espacio cultural”. Un año más tarde, en 1993, se creó en España el primer servidor web.

Podemos considerar 1995 como el nacimiento de la Internet comercial, con lo que los intereses económicos por parte de las empresas significaron para la difusión de la misma. Desde entonces el crecimiento de la Red ha sido imparable y la inclusión dentro de las diferentes culturas, y como cultura propia ha sido muy explícita.

Como todos sabemos “a partir de aquí la escalada de tecnología es impresionante. Se desarrollan los motores de búsqueda que rápidamente añaden búsquedas inteligentes en varios idiomas. El lenguaje Java empieza a pegar fuerte y se desarrollan tecnologías como entornos virtuales (VRML) o el teléfono por Internet, que permite la conexión con todo el mundo a precio de llamada local. Se desarrolla de una manera definitiva el comercio electrónico, para comprar productos y servicios a través de Internet. Se pueden ver cientos de televisiones y escuchar radios de todo el mundo en tiempo real. Los bancos se asientan en la Red y la gente empieza a ceder en su miedo inicial, confiando en la seguridad que ofrecen los servidores seguros. Aparecen los primeros virus de HTML (...).La tecnología de telefonía móvil y la de Internet finalmente se unen para poder acceder desde los teléfonos móviles a la red de redes. (...) el *WAP Forum* (...) hoy agrupa al 90% de los fabricantes de teléfonos móviles y cubre unos 100 millones de teléfonos en todo el mundo.”²

En la actualidad podemos encontrar en Internet más de 2.000 millones de páginas web, siendo el número de usuarios en el mundo de 259 millones de personas (López. y Vargas,. 2000).

Todo parece presagiar que en los próximos años el número de usuarios de la Red se incrementará considerablemente, de la misma forma que ésta seguirá evolucionando y ofreciendo nuevas aplicaciones y posibilidades.

Globalización e Internet. Consecuencias.

Cuando los ya célebres antropólogos de la escuela alemana basaron su marco teórico en el difusionismo cultural, éste todavía se encontraba en cotas muy inferiores al existente en nuestros días

Hemos de remontarnos a siglos pasados si queremos observar cómo, los avances en los medios de transporte, nos mostraban los primeros indicios de la actual globalización. Fue con el descubrimiento de los medios de comunicación (teléfono, radio y televisión) cuando los efectos de la misma se introdujeron en los propios hogares de las gentes, efectos que se han visto notablemente acrecentados con la aparición de Internet.

En la actualidad concebimos un mundo en el que las culturas están en contacto unas con otras, las decisiones que toman algunos gobiernos repercuten directamente sobre la vida y costumbres de los demás lugares del planeta, prácticamente no existen culturas aisladas, viniendo a formar parte de lo que hoy en día se denomina globalización o “aldea global”.

Como sabemos, cada sociedad posee un conjunto de normas, valores, creencias, costumbres, prácticas, ideas, etc. que conforman su cultura. Cuando dos culturas entran en contacto, se produce un choque cultural que se resuelve adoptando cada una de ellas elementos de la otra como suyos. Cuando existe una pérdida de aspectos culturales propios estaremos hablando de aculturación.

El fenómeno de la globalización, reflejado en estas líneas en la Red, ha puesto en contacto a unas culturas con otras, haciendo manifiestos en ellas los procesos anteriormente citados, provocando a su vez cambios en los patrones culturales. Por ello “Internet y las comunicaciones mediadas por ordenador (CMO) han alterado, en menos de un decenio, las costumbres comunicativas, expresivas, lúdicas, laborales, económicas, políticas y culturales de un gran segmento de la población (occidental)” (Mayans, 2002). Esto podría hacernos pensar en Internet como una fuerza que tiende a homogeneizar al hombre y la cultura, bajo la influencia del discurso dominante en la Red. Pero también hemos de tener presente que ésta constituye un medio idóneo para que sectores desconocidos o no dominantes, tanto de nuestra sociedad, como de las más remotas, nos hagan llegar sus ideas y modos de pensar, y en consecuencia, su cultura.

Si analizamos la Red podemos entenderla como una macrocultura virtual que engloba a todas las culturas que tienen acceso a la misma. Los elementos propios de cada una de ellas, que están presentes en el mundo real, se darían, filtrados por las limitaciones de la informática, en la Red. De este modo, encontramos en todo momento, dos culturas en contacto, la real y la virtual, las cuales reciben influencias mutuas. Así, “existe una rica y compleja dialéctica entre la sociedad real y la sociedad virtual (...) una influye sobre la otra y viceversa” (Manrique, 1997).

Por ello, la antropología deberá estudiar tanto la sociedad virtual, que constituye un nuevo campo de estudio, como la sociedad real y las repercusiones culturales de estas nuevas estructuras.

Como señala Téllez (2002), “(...) hay que tener presente el mundo real de quienes estudiamos en el mundo virtual, es decir, el contexto cultural de los usuarios de Internet que analizamos en nuestra investigación, pues las fronteras entre ambos mundos están difuminadas e interconectadas.”

Para aproximarnos a las consecuencias reales de este intercambio entre culturas, hemos de valorar qué o quiénes tienen acceso a la Red, y cuál es el discurso predominante.

El discurso de Internet

En un primer momento, hemos de ser conscientes de que no todos los miembros de todas las culturas tienen acceso a la Red. Hoy en día éste requiere un desembolso económico que no está al alcance de muchos. Actualmente Estados Unidos encabeza el número de cibernautas, siendo los denominados “países de tercer mundo” los que quedan más rezagados. Lo mismo ocurre con las páginas web y recursos disponibles. Por esto, gran parte de ellos podemos encontrarlos en lengua inglesa, con todas las connotaciones que este sistema lingüístico implica y que son producto de su cultura. Vemos pues que existe una transmisión de las representaciones ideológicas hegemónicas de la sociedad occidental, bajo un discurso fundamentalmente etnocéntrico.

La actitud etnocéntrica consiste en considerar las prácticas, creencias y costumbres de la comunidad o cultura donde nos hemos formado como superiores a las de culturas diferentes. Tal sentimiento de superioridad suele apoyarse en la pretensión de que nuestros usos y costumbres son universales, de que nuestra cultura ha merecido la preferencia de alguna divinidad o de que es agente de algún destino histórico que la sitúa por encima de otras cuyas costumbres son juzgadas, entonces, como equivocadas.

Multitud de textos, artículos, páginas web, conversaciones en chats, etc., nos muestran este hecho, transmiten los ideales occidentales como los únicos, criticando de manera descontextualizada, en numerosas ocasiones, costumbres diferentes a las nuestras.

Junto al etnocentrismo, hay que destacar el androcentrismo de los discursos de la Red, reflejo de las representaciones dominantes que se dan en el mundo occidental “real” en relación al género, que traducen la discriminación del sexo femenino de diversas formas latentes e implícitas. Así, ya sea por la simple exclusión de lo femenino como diferente, por la homogenización de género masculino o por el abundante sexismo de páginas web, videojuegos, imágenes y publicidad, lo cierto es que Internet continúa reproduciendo las desigualdades de sexo con un marcado discurso androcéntrico, perpetuando que las diferencias nos hagan desiguales.

Repercusiones y aspectos culturales relacionadas con la Red.

Llegados a este punto, vamos a exponer brevemente algunos de los múltiples aspectos culturales que se ven afectados y modificados por la presencia de la Red o que ésta misma ha introducido, aspectos todos ellos merecedores de un análisis antropológico pormenorizado.

Conceptos de tiempo y espacio.

Cada cultura organiza y concibe el tiempo y espacio de una manera propia. Así como nuestra cultura estructura el tiempo en segundos y el espacio en metros, otras se guían por los astros, por fenómenos y fronteras naturales, o simplemente por acontecimientos que consideran importantes.

Con la llegada de Internet y con ella de un nuevo modo de acceso a la información, se han reducido las distancias y aumentado (o reducido, según se mire) el tiempo, no necesitamos apenas tiempo para llegar a un lugar remoto. Podríamos decir que tenemos “el mundo al alcance de la mano”. Por ello “(...) el despliegue del ciberespacio provoca profundos cambios en la percepción de cuestiones tan elementales como son las nociones de tiempo y espacio” (Manrique, 1997).

Pero, para poder comprender de qué manera puede el ciberespacio interferir en estos conceptos debemos estudiar cómo se dan en él.

En primer lugar, tenemos que preguntarnos si existe espacio en la Red. Cuando entramos en el ciber mundo, nos encontramos mirando hacia el monitor del ordenador, apreciando un conjunto de imágenes impresas en la pantalla, una serie de habitaciones y lugares que carecen de materia física. En ningún momento nos desplazamos del sillón mientras visitamos diversos portales e interactuamos con otros cibernautas. Tenemos un nuevo concepto de espacio denominado “espacio virtual” que posee una serie de características:

- Se trata de un espacio “fluido” y cambiante: casi a diario son registrados nuevos dominios y creadas nuevas páginas web, mientras que otras desaparecen o son censuradas. De esta manera, y a diferencia del espacio físico, aquél puede verse aumentado de manera ilimitada.
- Distancias más pequeñas que en el mundo real: Podemos desplazarnos de un lugar a otro del ciber mundo, en el que se nos ofrece información, relaciones sociales, comerciales, etc. con un simple clic en el botón de nuestro ratón, sin percibir ninguna distancia entre uno y otro.

Lo mismo sucede con el tiempo. A diferencia del mundo real, el tiempo en la Red no tiene principio ni fin, metafóricamente se muere y resucita una y otra vez. Nacemos cuando comenzamos a navegar, y fallecemos al salir de la Red. Mientras tanto el tiempo sigue transcurriendo en ella independientemente de nuestra presencia, pero siempre tenemos la posibilidad de volver a entrar y salir repetidamente.

Cuando hablamos de la Red, hablamos de una cultura global en la que no existe la noche y el día, no existe el tiempo estructurado y los fenómenos naturales sólo son percibidos desde fuera por el cibernauta.

De esta forma opinamos que cada cultura adopta un esquema espacio-temporal basado en su experiencia. Cuando las distancias se perciben menores y el tiempo pierde su relevancia, ese esquema se ve afectado.

Nuevos valores

Nuevos valores son transmitidos dentro de la Red. Algunos de manera explícita, como en páginas sobre religión, o pertenecientes a grupos espirituales o sectas, otros implícitos en el discurso. Valores como el honor y la justicia adoptan connotaciones características en diferentes tipos de juegos y videojuegos.

Ideales derivados de la cultura japonesa de los samurais se ven reflejados en los videojuegos de lucha, juegos de rol y películas de estilo *manga* japonés, mientras que videojuegos de guerra americanos nos transmiten valores propios de su discurso y cultura.

Sociabilidad. Nuevas relaciones sociales.

Como señalan algunos autores (Escalera, 2000) los estudios antropológicos sobre el campo de la sociabilidad, escasamente abordado por lo demás, se han visto circunscritos principalmente a los tiempos, lugares, actividades e instituciones que tienen como rasgo común la puesta en contacto de los individuos, con lo que su explicación se mantiene en la presunción de la existencia de un "homo sociabilis" universal. Las manifestaciones de sociabilidad no son consideradas como hechos sociales, sino como emanaciones diversas y espontáneas de esa necesidad humana instintiva universal, que afectaría por igual a todos los individuos, independientemente del sector y clase social, sexo, grupo de edad a que pertenezcan, y que se expresaría en la frecuentación de bares y cafés, en el gusto por las fiestas, en la participación en las asociaciones, en la práctica de los deportes. Se hace precisa la delimitación del ámbito de la sociabilidad y el establecimiento de postulados teóricos explicativos sobre la misma que respondan a su naturaleza como aspecto de la realidad sociocultural.

La Red constituye un ámbito en el que se establecen numerosas relaciones sociales, que algunas veces son extrapoladas y continuadas en el mundo real. Dentro del medio real los cibercafés constituyen un elemento destacable, mientras que los chats, foros de debate, grupos de intereses comunes, son un contexto virtual de sociabilidad.

Así, podemos establecer tres tipos de navegantes:

1. Los que navegan en busca de información sin comunicarse con otras personas y que, aunque se comunican con máquinas, no persiguen relaciones sociales.
2. Los que navegan en busca de establecer relaciones sociales.
3. Los que se integran en la cibercultura.

Grupos sociales en el ciberespacio. Comunidades virtuales. Nuevas identidades.

En nuestra opinión, las identidades, como construcciones sociales, juegan un papel central en el desarrollo de los procesos socioculturales, con respecto a las cuales entendemos que el campo de lo político se revela como elemento fundamental, en una doble relación que hace a lo identitario un capital político de primera magnitud, y a lo político un campo esencial para la comprensión del desarrollo y cristalización de identidades e identificaciones (Escalera, 2000).

La identidad se construye a partir de la diferencia, involucrando procedimientos de inclusión y exclusión. Esta lucha simbólica por imponer una determinada visión del mundo, que se procesa en la vida cotidiana, está permanentemente en función de la mirada del otro, la identidad del actor social es el resultado de dos definiciones: la externa y la interna. Por un lado encontramos, pues, las clasificaciones originadas en el "exterior" del grupo, que muestran cómo el grupo es reconocido por los demás. Por otro lado, esta definición se completa con la identidad que "parte" del interior del grupo; las formas en que la identidad es simbólicamente representada por ese mismo grupo. Estas dos direcciones que intervienen en la construcción de identidades sociales, se articulan en forma compleja.

La difusión de la Red ha traído consigo el establecimiento de nuevas identidades constitutivas de diferentes grupos socioculturales, algunos dentro del ciberespacio, otros no. Llamaremos comunidades virtuales a aquellos grupos cuyo espacio de interacción está constituido dentro de la Red. Así pues, los hackers, los integrantes de foros de discusión o grupos de intereses comunes, los participantes de los juegos de rol y en línea serían ejemplos válidos.

Del mismo modo, cuando las distancias físicas no lo impiden, también se pueden establecer comunidades con intereses comunes relativos a la informática o en el caso que nos ocupa a Internet.

De cualquier forma, todo esto implica cambios en las relaciones sociales dentro del mundo "real" o físico, donde los demás sentimientos de identidad o pertenencia al grupo podían quedar modificados o, en algunos casos casi eclipsados, por lo acontecido en la red. Así pues, "las identidades de la sociedad virtual no son excluyentes frente a las de la sociedad real, pero sin duda redefinirán profundamente la propia forma como se construyen todas las identidades" (Manrique, 1997).

Identidad del "anonimato", doble y múltiple identidad.

Hasta ahora, al menos en nuestra cultura, cada ente cultural adoptaba una identidad dentro del grupo, que definiría su posición en el mismo.

Un nuevo concepto de identidad surge implícito en la Red. Paralelamente al mundo real, resulta posible la adopción de diferentes roles dentro de distintos grupos virtuales, o incluso cambiarlos una y otra vez dentro de la misma comunidad. Esto es factible debido a otro factor, hasta ahora inusitado, como es la identidad del "anonimato".

El cibernauta, cuando está navegando, se halla en un mundo que percibe independiente, donde su vida, sus relaciones, sus intereses y todos los elementos que conformen su identidad en el mundo real, se hallan aparentemente “a salvo”, y no pueden ser descubiertos.

Relaciones de sexo y género

Los conceptos de identidad del “anonimato”, doble y múltiple identidad, señalados en el punto anterior, permiten que se vean, en algunas ocasiones suprimidas las diferencias de sexo y género. El cibernauta puede adoptar el rol de sexo y género que más le interese en cada momento.

Sin embargo, el androcentrismo del discurso dominante nos sugiere que las construcciones occidentales del sexo y género son transmitidas.

Comercio en Internet.

Nuevas formas de distribución de la mercancía y diferentes servicios se abren ante nosotros.

Numerosas tiendas que ofrecen todo tipo de productos proliferan en la Red. Páginas que permiten a los usuarios subastar sus propios artículos y comprar, páginas para realizar inversiones en bolsa, casinos, el acceso mediante pago a páginas pornográficas, la publicidad en Internet, etc., además de la posibilidad de realizar operaciones bancarias a través de Internet, son algunos de los aspectos que merecerían estudios en profundidad y que están modificando los hábitos mercantiles tradicionales.

Ocio y tiempo libre. Turismo.

Por un lado, la Red constituye una poderosa fuente de ocio que los cibernautas utilizan para disfrutar su tiempo libre. Juegos en red, conversaciones en chats, información sobre curiosidades o temas que les pueden resultar de interés son algunos de sus elementos.

Por otro, es una fuente de recursos a los que muchos acuden para planificar su tiempo de ocio y vacaciones. Las agencias de viajes ofrecen paquetes turísticos en sus páginas web, permitiendo la contratación del servicio desde los propios hogares.

Se conforma pues una nueva construcción cultural del ocio y el tiempo libre en, y a través, del ciberespacio.

Educación.

Una serie de recursos didácticos proliferan continuamente en Internet, siendo adoptados en los últimos tiempos por las instituciones educativas con la intención de mejorar la calidad de la enseñanza. Paralelamente surgen titulaciones universitarias impartidas por videoconferencia en la que la distancia física deja de ser óbice para el acceso a las mismas.

Comunicaciones. Ámbito privado. Ámbito público

En el sector de las comunicaciones, Internet se afirma cada vez más como una alternativa de las tradicionales. El e-mail y las videoconferencias se han implantado recientemente como elementos de uso habitual. Poco a poco el correo electrónico se ha convertido en un serio competidor del correo ordinario. Éste, que implica un gasto económico y un tiempo para trasladar la correspondencia, tiene como competidor a un medio que no presenta tal coste y de resultados casi inmediatos.

Igualmente, el teléfono por Internet, que permite realizar llamadas a cualquier parte del mundo a precios muy reducidos, las videoconferencias, que ofrecen la posibilidad de la imagen, etc. son algunos de los recursos que ofrece la Red y que resultan muy útiles y sugerentes tanto para usuarios particulares como para empresas y multinacionales.

Por otro lado, las televisiones y emisoras de radio de diversos lugares del mundo, que antes resultaban inaccesibles, ahora se hallan presentes en cualquier ordenador personal. La prensa digital gratuita, la posibilidad de consultar diversos tipos de documentos están modificando el concepto de interacción social.

Sexualidad.

Numerosas páginas web orientadas a la pornografía, denotan las construcciones culturales occidentales del erotismo y la sexualidad.

Una vez más, la identidad del “anonimato” permite al cibernauta navegar, dentro de su mundo privado, por páginas pornográficas de su interés. Cabe destacar que el mayor número de páginas de Internet están relacionadas con la pornografía.

La privacidad que adquieren los navegantes, junto al número de páginas relacionadas con la sexualidad, nos permiten intuir la construcción del sexo que, como tabú, se sigue dando en la sociedad occidental.

Nuevos dioses y demonios. La sacralización y demonización de la Red.

Siempre que sucede un acontecimiento de suficiente magnitud como para modificar las estructuras culturales de un grupo, surgen todo tipo de juicios cuestionando los efectos que éste provoca. Lo mismo ha acontecido con Internet.

La posibilidad de obtener información ilimitada, de contactar con personas lejanas en el espacio, de comerciar, etc. confieren a la Red, para algunos un estatus ideal. Estatus que se ve degradado cuando concebimos Internet como fuerza destructora de la cultura, homogeneizadora, como sustituto del mundo real en las relaciones sociales, etc. De esta forma, la Red suscita reacciones paradójicas, tanto de idolatría como de condena.

Nuevas adicciones. Adicción a Internet.

Como ya hemos señalado anteriormente, la adopción de un rol virtual demasiado sugerente puede eclipsar o en algunos casos anular las relaciones sociales dentro del mundo

real. Por ello aparece un nuevo fenómeno consistente en la adicción a ese mundo virtual, más gratificante (para algunos cibernautas) que el primero.

Por otro lado, muchos de los usuales usuarios de la Red, se han habituado a leer cotidianamente el correo electrónico casi de forma compulsiva o a consultar la información ofrecida por los diarios digitales, entre otros ejemplos, hasta el punto de que el acceso a éstas tecnologías puede presentarse, para algunos, como una necesidad ineludible. Estos comportamientos dependientes de la Red inducen a ser calificados de adictivos.

Nuevos miedos. Virus y terrorismo en la red, pérdida de la privacidad.

La garantía de anonimato con la que los cibernautas se aventuran en su travesía, no es más que un mero espejismo. En su mente puede aparecer la imagen de piratas informáticos que se lanzan al acecho de nuevos botines, en forma de información sobre los navegantes. En los últimos años, importantes empresas han sido atacadas, quedando en entredicho sus “invulnerables” sistemas de seguridad.

El miedo a que alguno de los temidos virus se introduzca en su ordenador se hace patente. Sistemas de seguridad, antivirus y otras armas son utilizados como defensa en un terrorismo sin policía.

Conclusiones.

Múltiples son los aspectos que hemos tratado, y mucho más numerosos los que hemos dejado a un lado y merecen ser objeto de estudio antropológico (como por ejemplo la realidad de la libertad en Internet, las nuevas manifestaciones artísticas a través de la red (art-net), teletrabajo y e-trabajo, medicina y cirugía en la Red, la guerra, política, etc).

Como vemos, un campo casi ilimitado de estudio, que a su vez presenta notables repercusiones en la cultura humana, se ha abierto ante los ojos de los antropólogos. La progresión casi imparable de Internet están situando a la sociedad occidental en el comienzo de una nueva Era que está modificando los usos y hábitos de muchos grupos culturales.

Ello nos obliga a realizar un exhaustivo estudio de la Red como estructura cultural reciente y de las culturas que se encuentran en contacto con la misma.

Hemos visto que son numerosos los aspectos culturales que el antropólogo debe estudiar, y que nos permiten presagiar, que Internet, a partir de ahora redefinirá, constituyéndose como fundamental objeto de estudio, el futuro de la antropología.

NOTAS

1. <http://internet.fiestras.com/servlet/ContentServer?pagename=R&c=Articulo&cid=983560533438&pubid=982158432634>. Página consultada el 3 de julio de 2002.

2. <http://internet.fiestras.com/servlet/ContentServer?pagename=OpenMarket/Xcelerate/Render&infile=futuretense.ini&c=Articulo&cid=982960573623>. Página consultada el 3 de julio de 2002.

BIBLIOGRAFÍA

- BUXÓ, M.J. (1998) *Antropología, prospectiva y nuevas tecnologías*. Barcelona. DOWNEY, G.L., DUMIT, J. Y WILLIAMS, S. (1995) "Cyborg Anthropology", *Cultural Anthropology*, 10 (2) ESCALERA, J. (2000) "Sociabilidad y Relaciones de poder" KAIROS - Año 4 Nro 6, 2do. Semestre 2000 –
- FAURA, R. (1996) *Construcción Ideológica de Internet*, Barcelona.
- FAURA, R. (1998) "La cultura local en el ciberespacio. El papel de las Freenets" 1er Congreso Virtual de Antropología y Arqueología, Ciberespacio, Octubre de 1998 <http://www.naya.org.ar/congreso>
- FAURA, R. (2000) "Cibercultura, ¿realidad o invención?" 2º Congreso Virtual de Antropología y Arqueología, Ciberespacio, Octubre 2000 <http://www.naya.org.ar/congreso>
- HARAWAY, D. J. (1995) [1991] *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid: Ediciones Cátedra <http://www.ati.es/DOCS/internet/histint/> <http://geocities/SiliconValley/Monitor/1998> <http://www.interhelp.org/historia00.html>
- LÓPEZ, S. Y VARGAS, M.E. (2000) "Internet como medio y objeto de estudio en Antropología" 2000 <http://www.elrincondelantropologo.com/>
- MANRIQUE, N. (1997) *La sociedad virtual y otros ensayos*, Pontificia Universidad Católica de Perú, Fondo Editorial, Lima. http://ssu.agri.missouri.edu/andes/comentario/nm_sociedad.html
- MARKHAM, A. (1999) *Life Online: Researching real experience in virtual space*, London: Altamira Press
- MAYANS, J. (2000) "Anonimato: El tesoro del Internauta" *Revista iWorld*, 31 (Octubre, 2000) <http://mayans.cibersociedad.cjb.net>
- MAYANS, J. (2001) "Género Chat. Ensayo Antropológico sobre Sociedades Cibertextuales", en Textos de la Cibersociedad, 1. <http://cibersociedad.rediris.es/textos>
- MAYANS, J. (2002, en prensa) "Nuevas Tecnologías, Viejas Etnografías. Objeto y método de la etnografía del ciberespacio" Artículo en proceso de publicación en la revista *Quaderns de l'ICA*. <http://mayans.cibersociedad.cjb.net>
- MAYANS, J. (2002, en prensa) "Metáforas Ciborg. Narrativas y fábulas de las nuevas tecnologías como espacio de reflexión social". Comunicación presentada en el I Congrés de l'Institut de Tecno-ètica y en proceso de publicación en las correspondientes Actas del evento. <http://mayans.cibersociedad.cjb.net>
- MILLER, D. Y SLATER, D. (2000) *The Internet: An Ethnographic Approach*, London: Sage
- TÉLLEZ, A. (2002) "Nuevas etnografías y ciberespacio: reformulaciones metodológicas", Actas del IX Congreso Nacional de Antropología de la Federación de Asociaciones de Antropología del Estado Español, Barcelona, 2002

TURKLE, S. (1997) [1995] *Life on the Screen. Identity in the age of Internet*, New York: Touchstone

3.2.4.- El flamenco en los medios: una reflexión presentista.

Carlos Arbelos. Periodista de la Asociación de la Prensa de Sevilla.

Al arte flamenco lo descubrí cuando tenía 30 años en Buenos Aires, Argentina. Si por ese entonces se me hubiese interrogado sobre que significaba el flamenco, mi respuesta seguramente hubiese estado alejada del significado de este arte ya que la hubiese relacionado con Peret o con Miguel de Molina. Las condiciones en que descubro el arte jondo son muy especiales, debido a las circunstancias políticas que atraviesan Argentina y mi vida en aquellos tiempos.

Desde la adolescencia estuve comprometido con una militancia de izquierdas dentro del Movimiento Peronista, pero en ese año de 1974, a la muerte de Juan Domingo Perón, le sucedió en el gobierno su tercera mujer Isabel Martínez, quién dió un giro a la derecha en la composición de su gabinete e inició una política de persecución y asedió a los militantes izquierdistas que hasta ese entonces habíamos colaborado con el gobierno. Esto generó una espiral de violencia –desde uno y otro lado- en la que un grupo de amigos, compañeros y yo mismo no quisimos vernos envueltos. Con este marco y ante la virulencia que estaban tomando los ataques, empezamos a pensar en auto exilarnos, en irnos de Argentina. Y cada día que pasaba esta decisión tomaba más fuerza. El problema surgía con la pregunta ¿dónde nos vamos? Pensábamos en México, en Francia o en España, pero no lo teníamos claro.

Con el asesinato de un amigo de este grupo de compañeros, la decisión se hizo firme, pero seguíamos dudando adonde irnos.

En eso estábamos, cuando cuatro de este grupo, tras cenar discutiendo este tema decidimos ver un espectáculo. Nos cruzamos con un teatro donde daban una obra de Federico García Lorca, que era “Bodas de Sangre”, y por el amor al poeta decidimos verla. Se trataba del montaje de Antonio Gades, que por aquel entonces era muy flamenco, pero yo lo desconocía. Fue tal la conmoción que nos produjo el espectáculo, la revolución que produjo en nuestras entrañas emotivas más profundas, que nada más terminar la obra, en el hall del teatro, decidimos que España debía ser nuestro sitio. Las dudas que teníamos con relación a la duración y continuidad del agonizante franquismo, el flamenco nos las resolvió.

Aquel hecho predeterminó mi curiosidad por el flamenco, mi conocimiento, y mi posterior compromiso profesional y vital con él.

Llegue a España en noviembre de 1974 y me encontré en Madrid con un antiguo compañero, que hacia unos años vivía allí, quien estaba relacionado profesionalmente con el flamenco y que a la vez era un aficionado. A él le planteé mi curiosidad y mi necesidad de escuchar y ver más cosas. De su mano conocí los primeros artistas y escuche cante de verdad. La primera sensación que había tenido, a medida que escuchaba se acrecentaba: el flamenco era una música que me sobrecogía. A finales del año siguiente, me fui a vivir con él a su estudio. Se trata de Pepe Lamarca, fotógrafo consagrado del arte flamenco. Esto possibilitó que conociese a los artistas que pasaban por su plató: Camarón, Paco de Lucía, Fostorito,

Menese, Lebrijano eran cantaores o tocaores que en aquel tiempo frecuentaban con asiduidad su casa-estudio. Con algunos de ellos comencé a tener una mayor relación como fue el caso de Pepe Menese, Miguel Vargas, Enrique de Melchor o El Lebrijano. Pero estas relaciones que me iban creando conocimiento no lograban quitar las dudas que el flamenco me generaba. Dudas intelectuales en cuanto al origen de esta música, el significado del duende, el arte del compás.... elementos que se me aparecían como misteriosos, envueltos en secretos que nadie quería o podía desvelar.

Por otra parte advierto que el flamenco no está bien visto por el conjunto de la sociedad española y que no siempre decir “soy un amante del flamenco” generaba “aleluyas”, por el contrario creaba miradas de reprobación o alejamientos inexplicables, más aún si manifestaba mi admiración por los gitanos y su entorno.

Cada vez me adentraba más en el mundo flamenco y cada vez crecían más mis incógnitas y éste período ocupa dos o tres años, en el que en los veranos solíamos bajar a Andalucía a presenciar festivales o incluso, alguna vez acompañé a Pepe Menese a cantar en París.

Retrospectivamente pienso, que por aquel entonces no supe buscar la solución a los enigmas que el arte jondo me creaba. Fueron años difíciles, sin papeles, con trabajos poco claros –por no decir negros- , en plena transición española, agudizándose la situación represiva en Argentina con la dictadura militar, como jamás lo había imaginado.

Fueron años, en definitiva de inestabilidad personal que me acercaron al flamenco, pero que no me brindaron un conocimiento racional o intelectual del mismo.

En 1978 –el año del afianzamiento de la transición con la aprobación de la Constitución y por ende del derecho de asilo- doy con un libro, el primero que encuentro, que empieza a satisfacer mis inquietudes se trata del trabajo de Félix Grande “Memoria del Flamenco” que se editó en aquel año. A partir de él comencé a entender cosas y valores del mundo flamenco que se me escapan al escuchar un cante o ver una bailaora. Incluso comencé a comprender porqué el flamenco era capaz de sobrecogerme.

Pero, si este año de 1978 fue importante para mí, el 79 lo fue aún más, porque recupero mi identidad. El ACNUR, me otorga asilo político en España, y me da un pasaporte con el que obtengo mis papeles en España. Habían pasado cinco años desde mi llegada, y por primera vez trabajo legalmente en mi profesión de periodista. ¿Ustedes se preguntarán y esto que tiene que ver con el flamenco? Pues les diré que sí, que tiene que ver. No es lo mismo escuchar de cantar con el miedo en el cuerpo –miedo por ejemplo a que te expulsen de España- a escucharlo tranquilamente, sin un sobresalto y sin una angustia existencial.

Comienzo a pensar, además, en irme a vivir a Andalucía. El flamenco, el modo de ser de las gentes del sur me atraen como un imán. A finales de ese año me doy una vuelta, midiendo perspectivas de trabajo, pero aún sin la autonomía conseguida, esto era un cortijo de cuatro señoritos, quienes poco daban de comer.

Por razones profesionales, dejo Madrid y me recluyo en Valencia, a la espera de que soplen mejores aires en Andalucía. Allí me junto con los gitanitos del entorno de la ciudad,

asisto a cuanto espectáculo flamenco llega por ahí y todos los años bajo hasta Murcia al Festival de Cante de las Minas de La Unión.

Estoy trabajando en un periódico de la capital valenciana y esto posibilita que incurriese en crónicas de los espectáculos flamencos que presencié, siempre remarcando la importancia musical y existencial que posee.

A la vez ocurre que a principios de la década de 1980 comienzo a hacer fotografías sistemáticas de artistas flamencos. Artículo que publicaba en Valencia, artículo que enviaba a los amigos que tenía en Andalucía a quienes les agradaba que un argentino afincado en Valencia se ocupase del arte gitano andaluz. Para este entonces, ya había encontrado más libros de lectura, mi discografía flamenca –aunque soy persona de escuchar pocos discos- había crecido, y mi meta de irme a Andalucía seguía vigente.

Y esto, por fin, ocurre en el año de 1985. A mi mujer le ofrecen un trabajo en Sevilla, yo organizo mis cosas para llevarme la corresponsalía de la agencia de noticias para la que estaba trabajando, y allí que nos fuimos....

Llegue con mucha ilusión, porque me encontraba en la cuna del arte flamenco y pensaba de alguna manera que debía devolver desde mi profesión lo que el arte jondo me brindaba. Además, ya recuperada la democracia en Argentina había tomado la decisión – escuchando a Camarón- de no regresar a Argentina. Estaba persuadido que, como dijo Rafael Alberti cuando regresó: “del exilio no se vuelve”.

En Andalucía ya se había producido un cambio, se había ganado la autonomía, gobernaba el socialismo en toda España, la Exposición Universal de 1992 se veía como el motor renovador y modernizador de una de las zonas más atrasadas de la península, y como si esto fuera poco se creó un Departamento de Flamenco en la Consejería de Cultura de la Junta, que editó la primera Guía de Festivales en ese año. Las instituciones andaluzas asumían el flamenco como un hecho cultural propio. Las perspectivas eran halagüeñas...

Ya en Sevilla comienzo a colaborar de forma altruista con la revista “Sevilla Flamenca” y con el especial que una vez a la semana editaba el periódico “El Correo” que se llamaba “El correo flamenco”, pero a poco de estar allí me engancho en RNE que estaba llevando adelante un proyecto de programa flamenco de siete horas de duración que marcó un hito en la historia de la radiodifusión del arte jondo. Se llamó Radio Cadena Flamenca, se emitía diariamente de siete de la mañana a dos de la tarde y los fines de semana por la noche se hacían retransmisiones en directo o de grabaciones también realizadas en vivo. Tenía la responsabilidad en la dirección y presentación en dos espacios, uno de una hora en la FM que lo llamé “Confluencia” y otro de media hora en la OM llamado “Puente Flamenco”.

Esta es la primera experiencia profesional sólida en que vinculo mi condición de periodista con el arte flamenco.

Eran dos programas muy diferentes entre sí, pero supusieron para mí la realización de una especie de master en el arte musical que me interesaba. “Confluencia” era un programa monográfico sobre un tema determinado, siempre con soporte musical, pero que me obligaba a estudiar a fondo el tema que tratase en él, ya fuese un palo o un estilo determinado, ya fuese

un tema concreto como los concursos, la vida en las peñas o el reportaje a un artista importante. Esto me suponía preparar el programa, desde una bibliografía, leer artículos en la prensa especializada o escuchar una discografía selecta.

Esto realizado todos los días supuso una ampliación muy extensa de mis conocimientos de un arte, del que 10 años atrás era un perfecto ignorante. El otro programa “Puente Flamenco” me sirvió para conocer el flamenco de toda Andalucía. Se trataba de un programa que con cabecera en Sevilla, hacía un repaso diario a las diferentes actividades que se generaban en el resto de la Comunidad, con conexiones en directo con todas las capitales de provincia, más dos ciudades en que RNE tenía delegaciones: Cabra y Ronda.

Los sábados por la noche y muchos viernes también salía con un equipo móvil a hacer grabaciones en directo en peñas o en festivales en cualquier punto de Andalucía. Por ese tiempo hice mis primeras emisiones para toda España, primero fue la retransmisión desde Cádiz de la presentación de un disco homenaje al V Centenario con los cantes de ida y vuelta, que había producido la Junta de Andalucía y luego la retransmisión de una Bienal de Arte Flamenco completa en directo.

A todas estas actividades, siempre me acompañó una cámara de fotos con la que traté de retratar siempre a quienes guardaban mayor memoria de este arte de transmisión oral, y por supuesto a los artistas que más me conmovían.

Esta compleja y frenética actividad logró que al cierto tiempo estuviese incorporado al paisaje flamenco con naturalidad y ya nadie se preguntase “¿que hace un argentino en Andalucía hablando del cante por siguiriyas?”.

Pero todas las cosas tienen su fin, más cuando dependen de factores ajenos a la profesionalidad y al desarrollo de una cultura. Un buen día, desde Madrid y poco después que la Cátedra de Flamencología de Jerez de la Frontera hubiese otorgado un premio por la labor de Radio Cadena Flamenca dieron orden de suspender el programa, sin mediar razón alguna.

Solamente quedó el programa “Con sabor andaluz” que dirigía el decano de la radiodifusión en Sevilla, el desaparecido Miguel Acal, y las emisiones en directo de los fines de semana. De ambas me hicieron productor y debo decir que al lado de Miguel Acal completé mi master absorbiendo sus experiencias existenciales en el complejo mundo flamenco.

Por ese entonces ya era jefe de redacción en “Sevilla Flamenca” y colaboraba con artículos y fotografías en otras publicaciones especializadas como la jienense “Candil”.

Aunque en esto del arte flamenco no se termina nunca de aprender, ya había reunido una serie de experiencias y conocimientos que me ubicaban en la media de los aficionados cabales y comenzaba a tener mis propios juicios y opiniones sobre las cuestiones más vitales de dicho arte.

En 1988 se crea la RTVA el ente público para la radio y la televisión andaluza y en ese proyecto a mediados de año me invitan a participar.

También ocurre que en la Bienal de Flamenco de ese año me invitan a realizar una exposición de fotografías con el archivo que yo desde hacía unos años había ido acumulando. Esa fue la primera exposición de retratos flamencos que realicé, y se la dediqué a Pepe

Lamarca que fue el fotógrafo que me inició en el arte flamenco cuando llegue a España, y a mi padre –fotógrafo él- quien me enseñó los rudimentos de la fotografía.

El compromiso con la RTVA supuso un gran paso profesional en mi carrera porque había que comenzar desde el punto cero. Primero se iba a poner en marcha Canal Sur Radio y luego, unos meses más adelante Canal Sur Televisión, en ambos proyectos me implicaron y en ambos participé activamente.

En Canal Sur Radio se creó un programa de dos horas diarias durante todos los días de la semana con una fórmula de magazín musical y los sábados y domingos se emitían actuaciones en directo. Para la creación de la careta de presentación contratamos a Diego Carrasco, porque ya en 1988 queríamos apostar por nuevas fórmulas en el flamenco, es decir ya comienzo a tener ideas propias sobre la difusión del arte jondo y las llevo a la práctica.

Durante todo este año de 1988, fuera del marco de la radiodifusión había estado trabajando en un reportaje muy grande a una personalidad del mundo flamenco –Francisco Vallecillo- quien había estado muy cerca del cantaor Antonio Mairena y tenía muy buena memoria sobre él. En el año siguiente este reportaje aparece publicado con formato de libro por el Centro Andaluz de Flamenco con el título “Antonio Mairena, la pequeña historia” con la firma de Vallecillo, aunque el trabajo lo habíamos realizado conjuntamente con María Rosa Fiszbein.

Puesta en pie la radio para Canal Sur, a finales del verano de 1989 Canal Sur Televisión nos propone a Manuel Curao, un ex compañero de la RCF y a mí que realicemos un programa de flamenco para la televisión. Tropezamos también con el mismo inconveniente que en Canal Sur Radio: no teníamos base videográfica, con el agravante que teníamos muy poca experiencia en el mundo de la televisión.

Concebimos algo que no se había hecho nunca en la historia del binomio flamenco-televisión: un programa en riguroso directo. Para quien conozca el mundo del flamenco sabrá el carácter anárquico e individualista que posee y de los estigmas reales que padece, por lo tanto fue un desafío difícil del que salí airoso y tras un año de ediciones semanales cumplimos el objetivo de poseer un archivo con todos los artistas contemporáneos y de haber hecho algo nuevo. A lo largo del tiempo, este programa fue cambiando de formato pero mantuvo su nombre de “La Puerta del Cante” durante más de 250 ediciones, lo que supone cinco años continuados en pantalla. Un record para un programa de flamenco.

En algún momento, dado mi compromiso con televisión en ese y en otros programas tome la decisión de abandonar la radio y dedicarme solamente al seductor mundo de la televisión, a mis fotografías y a escribir algún que otro artículo para alguna revista especializada.

La experiencia en televisión enriqueció mi perspectiva de los artistas flamencos, ya que ahora mi relación con ellos era distinta, ya no solo difundía su obra, sino que contrataba a quien a mí me interesaba para una obra determinada, que yo había imaginado.

En 1995 una editorial andaluza decide publicar, por primera vez desde Andalucía un libro con fotografías de artistas flamencos y me eligen como autor de la obra. Una magnífica edición de lujo que contiene más de 110 retratos de tres generaciones de flamencos.

El trabajo en varios programas simultáneos, en dos ciudades distintas –Málaga y Sevilla- me generó un agotamiento que culminó con mi alejamiento de Canal Sur Televisión, en 1996 tras haber participado en una serie de 40 programas llamado “Noche flamenca”.

Además vivo la necesidad de apartarme un poco del mundo flamenco en que estoy inmerso, por lo que decido irme a Barcelona. A los tres años de estar en Cataluña compruebo que mis relaciones más importantes y más cálidas son con andaluces y con el mundo flamenco. Por otra parte había comenzado a trabajar en un proyecto de Planeta-DeAgostini de una enciclopedia on line a través de internet, en la que tenía la responsabilidad del área de flamenco.

Con esta comprobación, de que mi mundo era el flamenco decido regresar a Andalucía. Y aquí estoy, realizando exposiciones de mis fotografías flamencas, escribiendo, y llevando la crítica de los espectáculos jondos en el periódico de esta ciudad, que es la que he elegido para vivir.

Dicen los flamencos que el arte cuando te atrapa se transforma en un vicio, puede que también sea mi caso...

BIBLIOGRAFÍA

ARBELOS, C. y ROCA A. **Los muchachos peronistas**. Emiliano Escolar, editor. Madrid, 1981.

ARBELOS, C. y ROCA A. **Evita: no me llaméis fascista**. El Cid Editor. Barcelona, 1982.

ARBELOS, C. FISZBEIN, M. R. y VALLECILLO F. **Antonio Mairena: la pequeña historia**. Fundación Andaluza de Flamenco. Jerez de la Frontera, 1988.

ARBELOS, C. **Matices flamencos**. Giralda Ed. Sevilla, 1995.

ARBELOS, C. **El flamenco contado con sencillez**. MAEVA. Madrid, 2002.

ARBELOS, C. **Granada flamenca**. La General. Granada, 2003.

3.2.5.- Del cine observacional al cine participativo: consecuencias epistemológicas y éticas.

Patricia López Trujillo. De la Universidad de Sevilla.

A finales de los años '60 en Estados Unidos surge como reacción al modelo exposicional, el cine observacional. En el primer caso, hablamos de lo que se ha venido a llamar *escuela de la palabra*. El cine etnográfico realizado desde este prisma, considera la imagen como ilustración animada del texto verbalmente expresado por la autoridad académica competente, es decir, el antropólogo. En el modelo exposicional, es el antropólogo quien traduce constantemente lo que ocurre al espectador.

Ante esta, digamos intromisión del que graba en el producto grabado, el cine observacional considera que el espectador ha de recibir las imágenes tal y como "son", sin la interferencia de un traductor-científico. El objetivo fundamental es reflejar la "realidad" cotidiana, tal cual es. Así, la cámara se queda fija grabando desde un solo ángulo, usándose el zoom para acercarse a la escena que de ninguna manera debe verse alterada por la presencia de la cámara ni de la persona que registra las imágenes. Se confía en que una imagen vale más que mil palabras más que nunca, y que cualquier distorsión es un delito contra la objetividad científica y contra el espectador.

Nos acercaremos a esta escuela a partir del artículo de David MacDougall "Más allá del cine observacional"¹. Se puede decir que los aspectos definitorios del cine observacional son:

- 1.- Recoger la vida de manera espontánea; sonido real simultáneo (ha sido posible solo cuando la técnica lo ha permitido, a partir de 1960), secuenciación original (no se hace una estructura a posterior en el montaje), tiempo real de los acontecimientos...
- 2.- Se pretende establecer una relación entre el espectador y los sujetos de la grabación. El primero recibe lo que el cineasta-antropólogo le acerca a través de la pantalla. Es decir, en última instancia, el objetivo del cineasta-antropólogo será la comunicación con el espectador, no con el sujeto de estudio. Se trata de que la cámara se ponga en el lugar del espectador, y grabe como si una persona cualquiera estuviera observando la escena.

*"Buscando registrar fielmente los sonidos naturales, la estructura y la duración de los eventos, el cineasta espera proporcionar la suficiente evidencia al espectador para que juzgue por sí mismo el análisis del film."*²

- 3.- Una motivación general, seguirá siendo filmar culturas que desaparecen.³
- 4.- Los autores observacionales (en cuanto a grupo de cineastas interesados en adentrarse en la vida real tal cual es) se divide en dos tendencias muy distintas:

Del lado europeo Jean Rouch que interactúa, habla, se integra con su ojo-cámara⁴ en el grupo filmado y, que no ocultará su punto de vista, que usa el montaje...

Por otro lado están los antropocineastas angloparlantes, más apegados al principio de invisibilidad, al de no interacción:

”El propósito que hay detrás de este curioso y solitario enfoque del cine observacional, es la pretensión de filmar cosas que ocurrirían si uno no estuviera allí”.

Aquí MacDougall hablará de la facilidad con la que a veces las gentes se dejan filmar y actúan con naturalidad ante la cámara. Un truco para él es tenerla siempre delante de la cara, como si estuviera grabando. Así no saben cuando graba y cuando no, por lo que se comportan según la manera acostumbrada. Este es el objetivo de la INVISIBILIDAD, en el cual el sonido sincronizado y la menor aparatosidad del equipo técnico, hace posible pensar. Para antropologías anteriores, si bien pretendieran igualmente buscar una presunta neutralidad y no distorsión con su presencia, no les hubiera sido posible ni siquiera plantearse estar en un lugar grabando, y pasar desapercibido.

5.- Otro aspecto, es conseguir ser “ *el testimonio de la totalidad de un evento*”, gracias a la omnipresencia de la cámara.

En relación con el cine comercial, decir que dos géneros de los que se ve influidos el cine observacional, son el cine de ficción y el neorrealismo italiano.

El primero aunque parezca paradójico, porque a diferencia del cine etnográfico expositivo que ilustra con imágenes un argumento, el cine de ficción mostraba imágenes sin apenas palabras, que (pretendían) hablar por sí solas. Tenían una actitud más observacional.

“La imágenes de ficción eran piezas de evidencia a partir de las cuales uno deducía una historia. A la audiencia se le decía poco, la acción se presentaba como una serie de acontecimientos contiguos, aprendían observando.”

Además, “ la voz natural de los films de ficción es la tercera persona: la cámara observa las acciones de los personajes como una presencia invisible, no como participante, capaz de asumir distintos ángulos y posiciones”⁵

En el segundo caso, el neorrealismo llamará la atención a la escuela observacional por su interés sobre la vida “real”, por narrar acontecimientos contextualizados en un entorno social y económico verídico, por su atención sobre la vida cotidiana de la gente “normal”.

Por otro lado, el cine observacional, representa la contrapartida al documental del direct cinema; se trata de cine etnográfico donde no existe montaje, sino metros de películas grabadas, con el “ojo-cine”.

Ambos nacerán inaugurando la escuela de la imagen, como reacción a la escuela de la palabra (modelo expositivo).

Tienen en común entonces dos principios ya citados: Uno, la imagen habla por sí misma, tiene contenido propio (tiene cualidad de verdad), dos, por lo que el que la registra no ha de interferir en lo que ocurre de manera espontánea. No analizan ni interpretan (no lo pretenden). Son como voayeur de la vida cotidiana.

La diferencia fundamental entre el cine observacional y el direct cinema, es que el primero no usa el montaje; se trata de tiempos reales, es la cinta en bruto, tal y como ha sido sacada del campo. El direct cinema, llevado a cabo por cineastas, no por antropólogos, aplica la fase del montaje en el que condensará muchas horas de grabaciones.

El cine observacional va dirigido fundamentalmente a antropólogos o personas más o menos formadas que tengan información paralela para dar un sentido a las imágenes registradas. Es el caso de la cinta "Pelea de Hachas" de Timoty Ash⁶, 1975.

Esta cinta, fue grabada para uso didáctico, es decir, para explicar a sus alumnos el proceso del trabajo de campo. En primera instancia, es una grabación tal cual, con la voz de los antropólogos y de los yanomami de Venezuela, que entran en una discusión bastante fuerte. La cámara graba desde la sorpresa del observador, y sobretodo su desconcierto al no comprender qué está pasando. La cámara está fija, desde dos ángulos distintos, uno más lejos y otro segundo momento, más cerca de la pelea.

Posteriormente, la cinta viene siendo montada en distintas fases, con el fin de aclarar cada vez más lo ocurrido, con la voz del narrador, esquemas explicativos e incluso flechas que indican la persona de la que se habla.

Es decir, paradójicamente, por la imágenes en sí mismas no se comprenden ni los motivos ni las consecuencias de la pelea. Hablamos más adelante de Timoty Ash y su relación con el cine etnográfico.

Por su parte, el cine participativo surge posteriormente⁷ con una serie de inquietudes que lo contraponen al punto de vista del observacional:

En el artículo "*El Hombre y la Cámara*" de Jean Roch (1975), se habla ya de una antropología compartida que sería el resultado de la interacción entre las personas que estudia y las personas a la que se estudia. Fijémonos en la palabra interacción. Si bien el cine observacional hace y deshace cielo y tierra porque la presencia del antropólogo pase desapercibida, en este nuevo modelo o escuela, será todo lo contrario. Y si bien Jean Rouch, a pesar de introducir el concepto de antro compartida (lo cual implica un primer paso de considerar al objeto de estudio, sujeto) su interés sigue siendo "el otro" como dato principal. En cambio, en el cine participativo, la interacción misma es el objeto de estudio, el dato de mayor interés y valor antropológico.

Además, no es importante sólo el para qué se graba sino para quién. En la antropología participativa o de transferencia⁸, se pretende no sólo que el objeto de estudio, que deviene sujeto activo al considerarse su valor en la interacción participe en el proceso de producción de la cinta, sino que se haga por un motivo que repercuta de manera práctica y positiva en el grupo que es grabado.

En definitiva, no se trata ya de recoger imágenes de indígenas exóticos antes de que sus culturas sean absorbidas por la nuestra, dominante, o de engrosar un archivo de imágenes que den fiabilidad a las palabras (por que la veracidad de las imágenes no se cuestionan y las palabras si), o de grabar con la mayor exactitud para traer al mundo civilizado las pintorescas formas de vida de los que no lo son... se trata:

Primero: De trasladar el punto de mira: el objeto de estudio no es un grupo o cultura, sino la interacción entre la persona que va al campo a estudiar y los que antes eran "los otros", los estudiados. En el cine participativo lo que interesa es reflejar el encuentro cultural .

Segundo: De trasladar la categoría de objeto de estudio a grabar y observar según el modelo observacional (a traducir según el modelo exposicional) a la categoría de sujeto de estudio.

Esta inversión se hace precisamente al fijar el hecho de la interacción en el punto de mira: se da cuenta de la comunicación que se establece, lo quiera el antropólogo o no, porque su presencia es irreversible y no es invisible y además viene cargado con una cámara, que es un objeto que se adentra en la intimidad del grupo estudiado. Lo que ocurra, será el efecto de esta nueva situación creada por la presencia del "otro"(que no es sino el mismo antropólogo) sea un gran o un pequeño condicionante, siempre se sabrá que está ahí.

Se establece así un feedback, que convierte a sus participantes en sujetos, en el sentido de agentes sociales(es decir, como personas con voluntad y acción- reacción, no sólo como cosas a observar como si la vida cotidiana fuera un laboratorio, y lo que es aún más ingenuo, como si un laboratorio fuera el lugar pertinente para el estudio en las ciencias del Hombre): el antropólogo llega, el grupo tiene una respuesta más o menos consciente, más o menos tajante, de manera que será un estímulo que condiciona el comportamiento del grupo. Dicho comportamiento crea una respuesta también en la percepción del antropólogo, que por cierto, ya viene de antes condicionada por las circunstancias personales-sociales-culturales (por su mirada culturalmente construida). Este encuentro será lo que recoge el antropólogo con su cámara. Este contacto entre personas de distintos grupos sociales y a menudo de distintas culturas.

Una tercera diferencia con respecto a el cine observacional es el modelo de colaboración⁹; mientras que en el observacional el antropólogo es quien va con la cámara (cuanto menos personas, piensan, menos se notará la presencia del desconocido y menos se condicionará la "realidad" que van a registrar), no se realiza montaje y no es necesario ya un técnico de sonido, en el cine participativo, se establece un modelo de colaboración a tres partes iguales:

El antropólogo por un lado, el realizador por otro (es un profesional del cine, no otro antropólogo, ni un nativo...) y, lo que supone una gran novedad, el sujeto de estudio en tercer lugar, ya que podrá tomar decisiones sobre la cinta. Ellos definen la utilidad de la grabación.

Volvemos a hora con Timoty Ash,¹⁰. En esta transcripción, Ash, precisamente un etnocineasta que ha llevado a cabo cine desde el punto de vista observacional, sintetiza en dos o tres frases el cambio y la superación de alguna de la premisas de esta manera de enfrenar y expresar la realidad a través del cine:

"Creo que es difícil para nosotros hacer películas realistas de ninguna sociedad que estudiamos, porque los seres humanos tenemos fuertes prejuicios y percepciones que influyen en lo que vemos y en lo que estudiamos"

"Estoy atrapado entre la ficción y la realidad etnográfica, pues sé que no hay nada que semeje la realidad etnográfica, y que todo es relativo. Y además se está tratando de representar eventos cotidianos y debemos intentar representar esto de una forma precisa. ¿Pero cómo hacerlo?".

"Es en ese momento cuando yo me pregunto porqué no las hacen ellos mismos (los yanomamos películas sobre sí mismos). Les dije que podían hacerlo por sí mismos, y se quedaron encantados. Querían hacerlo, les daba un sentido de poder que nunca antes habían experimentado, pues

eran gentes de culturas muy diversas los que habían ido a hacer películas sobre los yanonamos (...) hace poco vino un equipo de cine a grabarlos y ellos les preguntaron que porqué les querían grabar y que cuál era su propósito. El equipo se quedó muy sorprendido”

Todo lo que se pueda comentar de las palabras de Ash, se explica en las siguientes conclusiones o consecuencias epistemológicas y éticas del paso de un tipo de cine observacional a otro participativo:

Uno de los aspectos más interesante del cine etnográfico, a poco que uno se adentre en él, es descubrir cómo los dilemas que plantea entroncan con cuestiones epistemológicas y éticas más profundas y antiguas, que circundan las antropología y otras ciencias sociales desde sus inicios.

El cine observacional por un lado y el participativo por otro (considerados como conceptos, ya se especificó que a veces no es fácil delimitar de manera pura los films según las distintas escuelas) parecen materializar dos paradigmas opuestos que resultan según cómo se responda a estas cuestiones.

Desde el punto de vista epistemológico, surgen dos cuestiones: Por un lado, lo que se venía considerando el sujeto de estudio (es decir, el que estudia a otros) no es un ser neutro que pueda eximirse de sí mismo como ser ...como ser social¹¹. De esta manera, llega al campo con sus premociones y prejuicios, (o sus hipótesis si se quiere) cosa que condicionará su percepción de lo que ve. Es decir, cuando nos llega un documental de Malasia por ejemplo, la información real que vemos, es cómo un grupo de occidentales, ven a la sociedad malaya a partir de la interacción concreta en el momento de grabar la cinta. Ése es el dato que a partir del cine participativo parece tomar relevancia, el que no hay que intentar ocultar, sino explotar como una mina de riqueza antropológica.

Por otro lado, todo lo anterior nos lleva a plantearnos que lo que se observa, no sólo no es algo estático que permanece ajeno a la observación, sino que depende del punto de vista desde el cual se mire. Es decir, no existe una única verdad. Cada investigador viene de una cultura que le da claves interpretativas, incluso se ubica dentro de un marco teórico que condiciona el tipo de tesis, el uso de una metodología u otra... La realidad no es un ente que existe por sí mismo como algo externo a la persona, o al contexto.

Por último, desde el punto de vista ético, resulta un cambio considerar a las personas que se estudia como sujetos en vez de como animales que igual valdrían para un documental de naturaleza es decir, como objetos. Además, siguiendo las palabras de Jean Rouch es la “única, moral, científica y posible actitud antropológica actual”.¹²

Para concluir: el observado no es una cosa; el que observa no es una cosa de mirada neutra , y la realidad, no existe.

NOTAS

- 1.- En *Principles of Visual Anthropology*, PAY HOCKINGS ed.Mounton & Co. 1975.
- 2.- Del art. “*Más allá del cine observacional*”. DAVID MACDOUGALL.
- 3.- Según MARGARET MEAD (en el artículo “*La Palabra y la Imagen en el cine*”

documental y etnográfico", Alexander Moore), los datos en la antropología (y en ciencias sociales) son históricos y "evanescentes", por lo que registrarlos es una oportunidad para que estudiosos posteriores pueda seguir edificando conocimiento sobre el material del pasado.

Para EMILIE DE BRIGARD en "**Historia del cine etnográfico**", Haddon, uno de los pioneros en el cine etnográfico , tenía como finalidad guardar imágenes, pero no con un planteamiento teórico previo, sino por una especie de paranoia de no perder los restos de "primitivos" que iban quedando tras la llegada del hombre blanco

Ambos artículos se encuentran en la recopilación "**Imagen y Cultura. Perspectivas del cine etnográfico**", ELISENDA ARDEVOL y LUIS PÉREZ TOLON, Biblioteca de Etnología, Diputación Provincial de Granada, 1995.

4.- Término de Dziga Vertov, usado y puesto en práctica también por Jean Rouch . El ojo cámara es parte del resultado del "cine-trance", que consiste en participar de la situación que se registra de manera tal, que la cámara y el ojo , el oído y el micrófono se convierten en una misma cosa. Es una simbiosis entre el hombre y la máquina. Kinoki (cine-ojo), era el nombre que se daban a sí mismo los cineastas del grupo de Vertov, apasionados del rodaje "in situ" de acontecimientos cotidianos. El ojo cámara se usa como si la persona tuviera rayos X en la mirada y pudiera penetrar allí donde el "ojo no ve".

5.- Idem.

6.- Timoty Ash 1933-1994, nacido en Nueva York, fue un cineasta formado posteriormente como antropólogo. Piensa que le cine etnográfico ha de hacerlo bien un cineasta que sepa mucho de antropología, bien un antropólogo que sepa algo de cine.

7.- No pensar que porque son dos escuelas que nacen en distintos momentos, ha habido una evolución lineal de una y luego otra, sino que se dan paralelamente en la actualidad. Es difícil por otro lado delimitar los films como etnográficos en primer lugar y como dentro de una escuela u otra, de manera pura.

8.- Antropología de transferencia: comunidad objeto de estudio como participantes en todos los procesos de la investigación y siempre para su provecho.

9.- Entiéndase por modelo de colaboración las distintas relaciones posibles entre el antropólogo, y el técnico cinematográfico.

10.- Nos remitimos a la entrevista que 16 años más tarde de rodar "Peñas de Hachas", en 1991 le hace para la Gaceta de Antropología el director del CIE Ángel Ganivet.

11.- Sobre esta escisión artificial entre individuo y sociedad, ya habla Bourdieu al afirmar que nuestro medio social lo llevamos incorporado en nuestra manera de mirar, de comportarnos, de percibir, en nuestras expectativas....no existe la sociedad por un lado y el yo por otro; yo soy la sociedad porque la reproduzco (y modifico, ése el juego) en cada movimiento del día a día.

12.- "El hombre y la cámara" (1975). Idem

3.2.6.- Estudio y análisis de las interrelaciones sinestésicas en los procesos sensoriales.
(Aspectos antropológicos, sociológicos, artísticos, didáctico, psicológicos, neurocientíficos y tecnológicos). *Introducción al resumen de los resultados obtenidos en la investigación:*
"Relaciones técnicas y sinestésicas entre pintura y sonido. Propuesta para un proyecto interdisciplinar".

María José de Córdoba Serrano. De la Universidad de Granada

Este título, quizás demasiado largo, es necesario como introducción al tema que ocupa mi atención desde hace algunos años: la sinestesia (synaesthesia). Un término poco conocido y poco estudiado en los años 80, que provocó en mi la necesidad de realizar una serie de proyectos, con carácter creativo-experimental, relacionados con ella y la inter-relación entre sensaciones visuales y sonoras.

Los aspectos citados, deben ser estudiados para poder obtener respuestas a infinidad de cuestiones que empiezan a plantearse, a medida que avanzamos en su estudio. Esta comunicación es un breve resumen/introducción al tema.

Tardé varios años en descubrir que la mayoría tiene un concepto "erróneo" del término, utilizado con un enfoque místico-metafórico principalmente, en todo aquello que tenía que ver con la evocación a otros sentidos mediante la palabra, la imagen o el sonido.

Las pocas personas que habían oído hablar de ella, pensaban en asociaciones sensoriales utilizadas en la expresión artística, sobre todo, en la poesía (metáfora sinestésica); relacionada con el teatro o con las últimas tendencias artísticas, como el performance, la videocreación... pero siempre bajo este concepto poético de percepción global o mezcla/unión de los sentidos. Esto no significa que estén totalmente equivocados, puesto que algo de verdad hay en ello (esta condición es más frecuente en poetas, músicos y pintores); sin embargo, ha provocado confusiones y desvíos en investigaciones de carácter científico. Quizás porque la definición con la que contamos¹, sea demasiado imprecisa y se nos plantea la necesidad de redefinirla.

Debo poner algún ejemplo que esclarezca la diferencia entre éste concepto poético-metafórico del término y el puramente experiencial:

¿ Oye usted lo que yo veo? ; ¿ve palabras de colores? ; ¿tienen texturas o color las voces de sus amigos? ; ¿tienen sabor sus colores favoritos?. ¿De qué color ve usted los meses del año o los días de la semana?. Su dolor ¿de qué color es?.

Estas serían preguntas que dos individuos, que experimentan esta condición, se harían para comparar sus experiencias.

A la mayoría de ellos le costó reconocer públicamente que tenían éstas experiencias, por miedo a ser tachado de loco o anormal, pero reconocen utilizarla como recurso para recordar, por ejemplo, o utilizarla como método para estudios de escalas musicales. Lo que quiere decir, que no es una condición diferencial en desventaja. Pero, como mezcla de los sentidos o recurso creativo, será... ¿una forma diferente de percibir la realidad? ; ¿será un

mecanismo compensatorio? ; ¿una disfunción neuronal?, ¿Un desarrollo evolutivo cerebral?... ¿Un desarrollo extremo de la memoria visual o una gran imaginación?.

Estas son algunas de las cuestiones que poco a poco están siendo esclarecidas.

¿Sabían ustedes que durante nuestros seis primeros meses de vida todos somos sinestetas?, quiero decir: ¿Sabían que, independientemente del estímulo sensorial, (sea ruido o luz, por ejemplo), todas nuestras zonas neuronales relacionadas con los sentidos se activan en estos primeros meses de vida?.

No sabemos por qué ciertas personas (el dos por ciento de la población, aproximadamente) mantienen estas interconexiones y el resto, la gran mayoría, las interrumpen, creando su mapa sensorial específico para cada sentido (por decirlo de una forma sencilla). Aunque parece ser, que la causa está en una mutación genética, heredada de la madre.

Hoy, la *sinestesia*, es objeto de investigación en algunos departamentos de psicología experimental y neuropsicología (San Diego, California o Inglaterra)², departamentos de Lengua en Universidades de Estados Unidos, como la de Miami Oxford, Ohio. Estudiada por agrupaciones de artistas; Por informáticos que desarrollan nuevas tecnologías relacionadas con la inteligencia artificial... e incluso utilizada como método en la enseñanza musical³.

Muchos de estos científicos, estudiosos e interesados por la sinestesia, crearon una Asociación Internacional y Americana para su estudio y difusión (ISA-ASA)⁴, además de un foro de debate por Internet, al que pertenezco, donde se discute y difunde parte de los resultados obtenidos en las investigaciones. Aquí, los propios sinestetas, intercambian experiencias y reflexionan sobre el posible origen y causa de las diferentes categorías sinestésicas. Existe otra asociación, que debo nombrar, como es la australiana "Color Music", más orientada a la expresión artística relacionada con el sonido y el color.

Internet, ha resultado ser una buena herramienta de investigación al permitir obtener suficientes datos de primera mano, facilitando el avance de mi estudio e intercambio de opiniones con otros investigadores expertos en el tema. Posiblemente, esto me ayudara a ser más objetiva. .

Esta asociación, ASA, ya ha celebrados dos congresos, uno en Nueva York y otro en San Diego, en los años 2001 y 2002, donde se discutió, en parte, la normalidad o anormalidad de esta condición y la necesidad de revisar y difundir los nuevos conocimientos relacionados con la sinestesia para que este concepto sea bien entendido y no siempre relacionado con anomalías de la percepción.

El Dr. Simon Baron-Cohen, de la universidad de Cambridge, Dr. Richard Cytowic - fundador de Capitol Neurology, a private clinic in Washington, D.C. y autor de los libros " The Man Who Tasted Shapes" (MIT Press, 1998) y "The Neurological Side of Neuropsychology" (MIT Press, 1996) , son algunos de los reunidos allí.

Quizás uno de los estudios de Cytowic, "La unión de los sentidos"(1989), reeditado este mismo año, sea uno de los más leídos. En él, además de estudiar el fenómeno bajo el punto de vista neurocientífico y demostrar que esta experiencia sensorial tiene una base

cerebral, está interesado en la sinestesia (synesthesia) y su relación con el conocimiento humano y la razón y emoción. Así mismo, expone criterios para el diagnóstico clínico y una objetiva "prueba de autenticidad".

Revisa teorías y procedimientos experimentales para localizar el nivel plausible de la neuraxis en la que la synesthesia opera. Habla del desarrollo cerebral y plasticidad nerviosa. Considera posible que el periodo neonatal de la synesthesia, sea la causa de la construcción de metáforas.

En los últimos capítulos, Cytowic habla de personalidades sinestésicas, con frecuente evidencia de sus características entre artistas.

La sinestesia, es irracional e instantánea (o automática), uniforme en el tiempo. No se piensa, se siente.

Según el estudio realizado por Ed. Hubbard y Ramachandran⁵, algunas de las características o situaciones comunes en personas sinéstetas son las siguientes:

- Es hereditaria, es decir, existen familias sinéstetas.
- Si una persona tiene un tipo de categoría sinestésica, es posible que tenga una segunda o tercera más.
- Hay sinestesias leves y fuertes (bajas o altas en intensidad).
- Es más común en artistas o personas creativas en general.
- Suelen tener problemas en diferenciar la derecha y la izquierda. Discalculia o problemas con la aritmética.

Las conclusiones a las que llegaron, entre otras, es que la sinestesia son percepciones genuinas, no asociaciones de memoria visual de la niñez o un discurso metafórico. Son producidas por una hiperconectividad entre las áreas cerebrales o una activación cruzada en el giro angular. Esta hiperconectividad puede ser ocasionada por una mutación genética. Neurológicamente hablando, si el cruce es extensivo, es decir, si las interconexiones están relacionadas con partes cerebrales que procesan o representan resúmenes de conceptos, esto explicaría el nexo entre la creatividad, metáfora y sinestesia (y la incidencia más alta entre poetas y artistas).

Concluye afirmando que, "lejos de ser una mera curiosidad, puede proveer una ventana en la percepción, pensamiento e idioma".

Existen otras características comunes, en la mayoría, que están siendo objeto de estudio: - Estas personas suelen tener un gran desarrollo de la memoria visual temprana. -Un gran desarrollo imaginativo.- Parece ser que el coeficiente intelectual (IQ), es superior a la media.- Son zurdos o ambidiestros. -Suelen tener captación del tono perfecto. (Estas características deberán constatarse con estudios estadísticos para considerarlas como ciertas).

Pero, diez años atrás, apenas se encontraban referencias a estudios relacionados con este tema. Ahora sí podemos contar con material bibliográfico para poder revisar y entender mejor en qué consiste ésta experiencia y su importancia en el desarrollo perceptivo y cognoscitivo humano.

Una de las categorías de la sinestesia es la de sonido/color o sonido/imagen. En esta categoría se centraron mis investigaciones artísticas realizadas durante los años 1988 a 1999. Las conclusiones a las que llegué, debí contrastarla con estas otras citadas coetáneas, o posteriores. Y aunque no están centradas en esta categoría, se relacionan y sugieren que todas las experiencias sinestésicas deben producirse mediante mecanismos o interconexiones neuronales parecidas y, a demás, suscitan nuevas preguntas y nuevas investigaciones en áreas de conocimiento que anteriormente no habían entrado en conexión directa.

Existen, al menos, unas 19 categorías o tipos encontradas en 175 casos, estudiados por Sean A. Day⁶, pero a demás, un sinésteta puede experimentar más de un tipo de esta condición, por lo que el número de categorías o tipo, puede elevarse aún más.

Hay Números y letras que evocan colores; sonidos hablados que evocan colores; sonidos generales que evocan colores; notas musicales que evocan colores... Contacto que evoca color; visiones que evocan contacto... y así hasta las 19 clases.

Pueden ser: Adquiridas; anormales, idiopáticas, compensatorias / desarrolladas; pseudosinestias (no naturales); inducidas; incluso, pueden existir metasinestias (sinestias que inducen otras sinestias).

Considerada negativamente al ser constatada y medida con la utilización de LSD, o mescalina, toda vez que esta droga alteraba la percepción de la realidad y activaba quizás zonas neuronales que normalmente no suelen conectarse entre sí. Llegó, incluso, a considerarse como algún tipo de enfermedad "rara" asociada a disfunciones neuronales o a la esquizofrenia, autismo, psicosis... Sin embargo, ha sido utilizada, sufrida o gozada por artistas como Kandinsky; compositores como Alexander Scriabin, escritores como Vladimir Nobokov, o poetas como Authur Rimbaud. Nombrada en tratados de arte e inter- relación entre las artes; Usada en la metáfora literaria o en la poesía visiva italiana. Estudiada como fenómeno relacionado con los cambios de estado de conciencia, por ejemplo, en rituales celebrados por tribus, como las tribus del Centro de Chile⁷, donde el sonido repetitivo y alternativo, escuchado durante un largo periodo de tiempo, provocaba alteraciones en la percepción y la conciencia (sin necesidad de ningún alucinógeno).

A pesar de encontrar referencias históricas de estudios realizados en la antigua China; Persia; Por Pitagoras; Aristóteles (armonías del color y el sonido o correspondencias entre olores y colores); por Kepler (armonías del mundo); Newton, que en 1704, en su tratado de óptica, correspondía el espectro del color y las notas de la escala musical; Luis Bertrand Castel, con su clavecín oculaire; incluso Darwin se interesó por ella.

Ahora, su investigación, es de gran interés. Su implicación en diferentes áreas de conocimiento, provoca la necesidad de crear un proyecto interdisciplinar que aúna esfuerzos y dé respuestas serias y fiables. Algo que podría revolucionar el estado de conocimientos que tenemos acerca de la percepción humana, su relación con la evolución cultural e intelectual del hombre.

Mi experiencia personal en la traducción de secuencias sonoras (naturales y urbanas) a imágenes reconocibles -sinestias inducidas en la categoría sonido/color-, provocaron en mi

la necesidad de éste estudio más acorde con la psicología del arte, la neurociencia y psicología cognitiva que con la pura experimentación artística.

El acercamiento a estas investigaciones de carácter científico, me ayudó a descubrir ciertos errores relacionados con el concepto del término "sinestesia", más cercano al poético-metafórico que al experiencial. Pero, posteriormente, a medida que avanzaba en mi estudio, descubrí que no estaba muy equivocada en las conclusiones obtenidas en los primeros proyectos, donde el objeto de investigación, era yo misma.

En mi caso particular: el re-conocimiento, asimilación, cognoscimiento del mundo real externo, estará filtrado por mis esquemas o estructuras mentales creadas a lo largo de mi vida. Pero en el caso perceptivo y en el caso de la sinestesia (y kinestesia) puedo decir que:

Al intentar no filtrar o discriminar ninguna información/percepción, de manera deliberada, me sorprendí al descubrir que mis recuerdos de la realidad visible, almacenados, eran mayores de los que pudiera imaginar.

Que la motivación y la atención prestados al estímulo sonoro, conscientemente, pudo hacer que aquello que en el pasado percibía de manera inconsciente o discriminaba inconscientemente, o filtraba, fuese recordado y reconocido de manera sorprendente ahora.

Si los sonidos, muy conocidos, familiares, archivados en nuestros esquemas mentales, nos provocan al instante la representación en imagen del objeto que lo produce... podríamos intentar, por medio de la atención, escuchar/oír, no de una manera lineal/simple, sino de una manera polifónica/compleja que pueda darnos más detalles (que están también archivados en nuestros recuerdos).

Estas fueron algunas de mis reflexiones-conclusiones que más tarde discutiría con investigadores americanos como Sean A. Day (lingüista y colaborador habitual del proyecto de investigación), Ed. Hubbard (neurocientífico) y artistas interesados en el tema, como es el caso de Joseph Long (concertista de piano y profesor de música)⁸.

Estudios como los de Juan Carlos Sanz, *"El lenguaje del color"*(1985): Un análisis maravilloso sobre el color y sus correspondencias a otros sentidos, donde la sinestesia es tomada como una capacidad que todos poseen y por atrofia perdemos (según sus palabras) y equiparada a asociaciones sensoriales, será refutado por los estudios más recientes donde se evidencia que:

En la obra de Sanz podemos encontrar un cierto enfoque científico y de recopilación de diferentes estudios previos sobre la sinestesia y correspondencias entre sensaciones sensoriales. Estas mezclas de sensaciones sensoriales él las denomina "asociación sensorial" y bajo este epígrafe explica y analiza los diferentes tipos y clases de sensaciones sinestésicas. "El proceso sinestésico se da a través de una vinculación entre sensación asociada y sensación descodificada o bien entre vivencia cromática y otras imágenes secundarias".

A este tipo de afirmación nuestros amigos americanos contestarían diciendo que esto sería "eidetic mixing" o "imaginery eidetic".

Las confusiones de tipo lingüístico y la fina línea que separa ciertos enfoques en los estudios sobre la sinestesia, pone de manifiesto –el libro de J Carlos Sanz es uno de los

casos- lo difícil que resulta encontrar una buena definición del término “sinestesia o synaesthesia”. En ningún caso, según los neuropsicólogos estadounidenses, podemos denominar o expresarnos con términos como “asociación” al referirnos sobre experiencias sinestésicas. Estas, en cualquiera de sus categorías, no son asociaciones sensoriales, son cruces de actividades cerebrales. Se diría que estímulos sensoriales activan instantáneamente otras zonas sensoriales. No son pensadas, son sentidas e irracionales.

Personas con discapacidades parciales, como es el caso de Joseph Long, con catarata congénita en un ojo, se preguntan si sus experiencias sinestésicas han sido desarrolladas como compensación (aún siendo una reacción involuntaria, no racional y uniforme constante en el tiempo), como él mismo explica en el ya citado foro de debate.

Al respecto de éste y otros temas, ante mi puntualización de que posiblemente, teniendo en cuenta que todos somos sinéstetas hasta los 7 meses de edad, las informaciones sensoriales almacenadas en este periodo podrían ser utilizadas ahora para compensar la falta de una “etiqueta” sensorial, él considera que la sinestesia se encuentra en la base del sistema mental de organización que es “básicamente una extensión de nuestro deseo de etiquetar y clasificar según las categorías que aprendemos durante etapas tempranas del desarrollo” y que las conexiones implícitas, en la palabra/término sinestesia, puede confundirnos frecuentemente, llevándonos a equipararlas a experiencias que se basan más directamente en el ambiente. Esta es una de las dificultades encontradas para la diagnosis de la sinestesia, según su opinión.

Su razonamiento, en contra del mío, en otro tema como es la posibilidad de que las imágenes mentales, con todo lujo de detalle, inducidas a través de sonidos ambientales, sea algún tipo de pseudosinestesia, y no imágenes eidéticas, viene a confirmar que la definición de éste término es imprecisa y existen posibilidades múltiples de enunciar o idear teorías acerca de ella, según ha sido tomado el significado o términos para definirla.

Una de las preguntas que suscitó polémica, fue la siguiente:

¿Si usted jamás vio el color azul, rojo o verde... , cómo podrá tener una reacción sinestésica involuntaria, no-racional con el color verde, rojo...?. Es evidente que necesitamos tener archivados datos sensoriales para que esa reacción se produzca. Si la zona visual de un ciego de nacimiento, ha sido invadida por la más cercana o la auditiva, (pongamos este caso)¿es lógico pensar que sus experiencias sinestésicas sean de la categoría táctil/sonora, por ejemplo?.

Ciertamente, teniendo en cuenta que todavía no se han podido verificar con pruebas neurológicas que estos sinéstetas, personas que se reconocen así mismas como tal, lo sean, según los criterios tomados por los investigadores estadounidenses: reacciones involuntarias, instantáneas y uniformes ¿se ha visto que realmente las dos zonas sensoriales se activan instantáneamente al experimentar dicha reacción perceptiva?. ¿Cuál es el tiempo estimado para una reacción instantánea?.

Estas preguntas también suscitaron polémica, al mismo tiempo que otras reflexiones y algún desagrado.

En mi opinión, no podemos afirmar radicalmente que las imágenes mentales creadas a través de sonidos, no tengan nada que ver con las sinestesias y que sólo sean “imaginación eidética”. ¿Cuál sería la diferencia entre imaginación eidética espontánea inducida por sonido y la sinestesia color/sonido?. Pensemos en el tiempo de reacción que nuestro cerebro necesita para reconocer la palabra escrita. Ya ven que es instantánea (¿milésimas de segundo?).

Unos meses más tarde, el mismo Ed. Hubbard, reconoció que una vez que se ha aprendido, por ejemplo, un idioma, su descodificación es automática, como lo es la experiencia sinestésica. Es decir, cuando aprendemos algo para siempre, de manera implícita, las respuestas son automáticas (un ejemplo: montar en bicicleta). Tampoco descarta que sea algún tipo de desarrollo cognitivo o que tenga relación con el aprendizaje.

Que la mezcla de sensaciones utilizada en un momento determinado, tampoco tenga que ver con la capacidad sinestésica, puede ser verdad en algunos de los casos.

En este foro de debate, se crean multitud de discusiones, a veces muy enfatizadas y radicales.

El hecho de que la mayoría de las investigaciones estén centradas en la categoría letra/color o grafema/color, hace que los sinestetas de otras categorías, se cuestionen la importancia de estos estudios estadísticos y sus posibles aplicaciones y el por qué de este estudio tan exclusivo. A lo que Ed Hubbar, contesta que la razón no es otra que porque se conoce más sobre el área visual que sobre la auditiva.

Seguramente alguien podría pensar que todas estas interrogantes deban contestarlas expertos en sicología de la percepción, neuropsicólogos, incluso sería más acertado pensar que la ciencia cognitiva deba tomar cartas en el asunto. Dentro de ella encontramos disciplinas que están muy ligadas entre sí por el interés común en la representación del conocimiento: Me refiero a la neuropsicología o neurociencia y a la sicología evolutiva, pero más que todas, la cognitiva – sobre todo en estas últimas décadas en las que la inteligencia artificial ha sido uno de los principales estudios. La integración de la neurociencia a la ciencia cognitiva es una tendencia reciente y, a mi juicio, muy necesaria ya que el estudio de las estructuras funcionales del sistema nervioso del ser humano está siendo facilitada por las nuevas tecnologías electrónicas de imagen y estimulación permitiendo que se deduzcan conocimientos serios sobre nuestro cerebro, considerado como una “caja negra” cuyo funcionamiento es difícil de entender y muy misterioso. Aquí encontramos la razón por la que la sinestesia debería ser estudiada por la ciencia cognitiva, con ayuda de la neurociencia y de la sicología evolutiva.

Esta reflexión me llevó a leer varios artículos relacionados con las últimas investigaciones en procesamiento visual, sobre la corteza visual primaria; sobre anatomía cerebral y su evolución. Encontré varios artículos muy interesantes en los que se relata y demuestra que no sólo el área occipital es la encargada de procesar la imagen y el color, también están implicadas áreas del lóbulo temporal y parietal. Estas procesan color y situación espacial además de la audición, el lenguaje y la música⁹.

Uno de los libros que recomiendo, es el del fisiólogo australiano John C. Eccles "*La evolución del cerebro: creación de la conciencia*"(1992). Es muy interesante su teoría sobre la cuestión Cerebro-Mente en la evolución y la creación de la conciencia. Este autor afirma "... se considerará la evolución cultural como la base de la evolución humana". Otra frase interesante de analizar es: "La percepción depende de una *atención dirigida* que activa un área cortical específica", lo que me recuerda una de mis conclusiones, ya citadas. Al mismo tiempo, nos hace pensar en la *epistemología* como disciplina filosófica que estudia los principios del conocimiento humano. Con el estudio del símbolo, como revelador de ciertos aspectos de la realidad- la más profunda-, *poniendo al descubierto las modalidades más secretas del ser*, según diría Mircea Eliade. Con la antropología cultural y etnomusicología en el estudio de las estructuras musicales étnicas como símbolos culturales. Incluso con la sociología¹⁰, recordando a Ian Watson y su estudio sobre la estandarización del tono en la música de diferentes regiones y captación del tono perfecto, donde también se tiene en cuenta ésta experiencia sensorial.

En realidad, el problema central de mi investigación sería saber qué es la sinestesia, realmente y su incidencia en aspectos antropológicos, sociológicos, educativos, artísticos, psicológicos... Las primeras preguntas:

¿Mis imágenes eidéticas inducidas por sonidos son las mismas o parecidas a las de los demás?. ¿Son imágenes eidéticas o sinestesias inducidas?. ¿Es posible que estas sinestesias sonoras se correspondan con la realidad?. Es decir, ¿la frecuencia de onda lumínica, se corresponde en valor con la frecuencia de onda sonora percibida?.

En el aspecto más físico de la investigación se encuentra trabajando otro colaborador, José María Jerónimo (Físico- ingeniero electrónico del I.A.A.), que nos dice:

- "¿Existe algún tipo de relación sinestésica objetiva entre los receptores auditivos y los visuales?
- En caso afirmativo, ¿se puede establecer una relación lineal, o de otro tipo, entre las frecuencias de audio y las de video y como se encuentra relacionada la intensidad de un sonido con el brillo-contraste de una radiación visible? esto es:
- ¿Existe una correlación conos-frecuencia sonido y bastones-intensidad sonido? considerando en principio tonos puros de audio.
- ¿Se encuentran estas posibles relaciones genéticamente preestablecidas en el cerebro, mediante conexiones neuronales o bien pueden ser adquiridas y/o potenciadas mediante un proceso de aprendizaje?

Hipótesis de los experimentos preliminares:

- Del primer experimento realizado, se deduce en principio los estímulos proporcionados por las frecuencias de los estímulos acústicos y visuales son inversamente proporcionales, esto es a mayor longitud de onda de estímulo acústico corresponde menor longitud de onda de estímulo visual. Si esta afirmación se considera cierta, el

lugar de intentar utilizar relaciones entre frecuencias, se utilizaran relaciones entre la frecuencia de la onda acústica y la temperatura del color correspondiente.

Según la tercera ley de Wien (ley de desplazamiento), referente al cuerpo negro actuando como radiador, la longitud de onda correspondiente al pico de emisión es una función simple de su temperatura absoluta. Para λ expresada en μm y T en grados Kelvin, se cumple:

$$\lambda_{\text{pico}} \cong \frac{2900}{T}$$

Existen muchos objetos de características similares a las del hipotético "cuerpo negro", y es posible fabricar una fuente experimental muy aproximada a la teórica, mediante una esfera hueca o con un cono estrecho, cuyas temperaturas sean uniformes.

Si se aplica la ecuación de la longitud de onda del pico de la radiación solar (a 6000K), se obtiene el pico de emisión a 0.5 μm , 500nm ó 5000Å, longitud de onda que se encuentra dentro del aspecto visible"

Posteriormente, colocaremos electrodos en los nodos cerebrales específicos. Podremos averiguar, qué actividad cerebral se produce en las áreas correspondientes a la audición y visión. Si hay sinestesias reales o no, y si coinciden o no, de un individuo a otro.

Como conclusión simple a todo lo expuesto, diría que la necesidad de un proyecto interdisciplinar para el estudio de la sinestesia ha sido planteada como una evidencia clara.

NOTAS

1.- Sensación que produce en una parte del cuerpo un estímulo aplicado en otra parte. Imagen o sensación que se produce en un sentido, a consecuencia de un estímulo que actúa sobre otro sentido.

2.- **Grossembacher**. Dpto de psicología. Naropa University. CO. USA; **Ramachandran & Edward M. Hubbard** Department of Psychology University of California, San Diego; **C.T. Lovelace**, Dpto de neurobiología y anatomía de Wake Forest University School of Medicine, Winston Salem. NC. USA.

3.- Memory technique, HARRY LORAYNE, aplicada a la música.

4.- Sean A Day, Grossembacher, Cytowic, Ed Hubbard, Dct. Hugo, son algunos de los investigadores

5.- "**Synaesthesia- A Window into perception, thought and Language**". Center for Brain and Cognition, University of California, San Diego. Journal of Consciousness Studies, 8, Nº 12, 2001

6.- Presidente de la Asociación Americana Internacional para el estudio y difusión de la Sinestesia. Nueva York. Administrador de la lista de correo "**Synaesthesia-list forum**". Con los datos recogidos en ellas, ha realizado varios de sus artículos sobre graphema-color.

- 7.- Revista Chilena de Antropología. Nº 13, 1995-1996. **"Música y estados de conciencia en fiestas rituales de Chile Central. Inmenso puente al universo"** Autor: **CLAUDIO MERCADO**. Universidad de Chile . Facultad de Ciencias sociales.
- 8.- Debo agradecer, públicamente, su colaboración, ayuda y adhesión desinteresada al proyecto que llevo a cabo: "Estudio y análisis de las interrelaciones sinestésicas en los procesos sensoriales, mediante la utilización de nuevas tecnologías. Aplicación a minusvalías auditivas y visuales".
- 9.- J.M. GIMÉNEZ-AMAYA. **"Anatomía funcional de la corteza cerebral implicada en los procesos visuales"**. *Revista de Neurología* 2000; 30. (I): 656-662. J.A. SÁEZ, J. PANIAGUA, I. DOMÍNGUEZ, J. M. R. FERRER. **"Procesamiento de la imagen en la corteza visual primaria"**. *Revista de neurología* 1998, 26 (151): 439-444.
- 10.- IAN WATSON. **"Pitch standardization and perfect pitch"**. Department of sociology. Rutgers University. Spring 2000.

BIBLIOGRAFÍA

- ARMEL, K. C., RAMACHANDRAN, V. S. **"Acquired synesthesia in retinis pigmentosa"**. *Neurocase*, vol. 5, nr. 4 (1999) 293-296.
- CYTOWIC, R. E. **The Man Who Tasted Shapes** (New York: Putnam, 1993).
- CYTOWIC, R. E. **"Synesthesia and mapping of subjective sensory dimensions,"** *Neurology*, vol. 39, 849-50 (1989).
- CYTOWIC, R. E. **Synesthesia. A Union of the Senses** (New York: Springer Verlag, 1989).
- CYTOWIC, R. E. **"Synesthesia, phenomenology & neuropsychology: a review of current knowledge,"** *Psyche* (online journal) 2 (1995).
<http://psyche.cs.monash.edu.au/v2/psyche-2-10-cytowic.html>
- "Semi- Day, Sean A reflection of Types of Synaesthesia."** In C.W. Spinks, ed.; **Trickster and Ambivalence: The -Dance of Differentiation**. (Madison, WI: Atwood. 2001.pp. 111 - 117).
- DAY, SEAN A. **"One's Own Brain as Trickster - Part II: It's For Your Own Good."** *Trickster's Way*; volume 1.1; Winter (2002).
http://www.trinity.edu/org/tricksters/TrixWay/current/Vol%201/Vol%201_1/Sday.PDF
- DAY, S. **"Trends in synesthetically colored graphemes and phonemes"**. *Iconicity in Language*. (2001)
<http://www.trismegistos.com/IconicityInLanguage/Articles/Day/default.html>
- DAY, SEAN A. **"Synaesthesia and synaesthetic metaphors,"** *Psyche* (online journal) 2 (1996).
<http://psyche.cs.monash.edu.au/v2/psyche-2-32-day.html>
- DAY, SEAN A. **" I Remember Her Name Was Cool Blue: Synaesthetic Metaphors, Evolution, and Memory"**. In: SPINKS C.W. & DEELY, J. (Eds.). **Semiotics** 1994. (New York: Peter Lang, 1995).

DAY, SEAN A. (1996). "**Trends in Colored Letter Synesthesia.**"

<http://web.mit.edu/synesthesia/www/trends.html>

GROSSENBACHER, P.G., LOVELACE, C.T.. **Mechanisms of synesthesia: Cognitive and physiological constraints.** *Trends in Cognitive Sciences*, vol. 5, nr. 1 (2001) 36-41.

HUBBARD, E.M., RAMACHANDRAN, V.S. "**Cross wiring and the neural basis of synaesthesia**", *Investigative Ophthalmology & Visual Science*, vol. 42, nr. 4 (2001), S712.

HUBBARD, T.L. "**Synesthesia-like mappings of lightness, pitch, and melodic interval,**" *American Journal of Psychology* 109, No. 2, 219-38 (1996).

PLIEGO DE ANDRÉS, VÍCTOR. "**Hearing and seeing: Synesthesia as a basis for musical comprehension through writing. [Oír y ver: La sinestesia como soporte para la comprensión musical a través de la escritura.]** *Música y educación: Revista trimestral de pedagogía musical*, IX/2:26 June (1996) 27-60

RAMACHANDRAN, V.S., HUBBARD, E.M. "**Synaesthesia – A window into perception, thought and language**". *Journal of Consciousness Studies*, vol. 8. no. 12 (2001) pp. 3-34.

RICHARD E. CYTOWIC, M.D., "**The Man Who Tasted Shapes**" (MIT Press, 1998) and "**The Neurological Side of Neuropsychology**" (MIT Press, 1996).

3.2.7.- La guitarra en el jazz.

Susana y Alejandro Gómez Lopera. De la Universidad de Granada.

Introducción

Imbuidos en la apasionante tarea de tratar el tema de *la guitarra en el jazz*, intentaremos aportar nuestro pequeño granito de arena. Este complejo mundo de la música de jazz que, como toda forma artística, está en constante evolución, no es fruto de la mera improvisación, aun siendo ésta una de sus características más acusadas, sino que es el resultado de una combinación de musicalidad, humanidad e intelecto.

Desde sus orígenes, tan complicados como el propio término que da nombre a este estilo musical, se ha visto influido por diversas corrientes y géneros musicales. Sus diferentes estilos, Dixieland, Swing, Bebop, Free Jazz y Fusion, entre otros, lo han erigido en un género ecléctico y le han dado personalidad propia.

Nos adentraremos en el mundo de la guitarra en el jazz a través de sus protagonistas Charlie Christian, Django Reinhardt, Wes Montgomery, Pat Metheny, y Allan Holdsworth, entre otros. Prestigiosos músicos y compositores que nos proporcionarán una visión más humanizada de un concepto abstracto que cobra vida a lo largo de los avatares de su historia. Personajes, en fin, que quizás no fueron conscientes de sus grandes valores artísticos y de la importancia de sus aportaciones, pero que dejaron una huella inestimable en el panorama artístico musical.

Entrar en este emocionante universo será para todos una experiencia única que esperamos contribuya a saciar la curiosidad de aquellos que desean tener unas nociones sobre *la guitarra en el jazz*. Si despertásemos en ellos el interés, hasta tal punto de hacerles sentir la necesidad de profundizar y emprender sus propias investigaciones a la búsqueda de más conocimientos sobre esta materia, nuestro objetivo estaría cumplido.

¿Qué es el jazz?

Etimológicamente el término jazz conecta con las bandas “spasm”, grupos de danza rurales que participaban en acontecimientos de la vida de campo, y estaban compuestos por violines, banjos, guitarras, mandolinas y bajos de “fabricación casera” y una sola cuerda. El nombre de “spasm” proviene de espasmo, éxtasis o trance en que los que bailaban entraban cuando la música alcanzaba su más alto grado de intensidad. Al parecer las distintas pronunciaciones de “spasm”, “jasm”, “jazzin”, dieron como resultado la palabra “jazz”.

No es fácil ofrecer una definición exacta del término jazz, aunque se dice que se trata de una forma musical derivada del folklore de los negros del sur de los EE.UU., procedentes originariamente de África.

El jazz surgió de la fusión de las tradiciones musicales africana y europea. Entre los rasgos africanos adoptados por el jazz se encuentran la improvisación, las pautas de pregunta y

respuesta y los ritmos sincopados de influencia negra, procedentes de la música latinoamericana que se interpretaba en las ciudades sureñas de Estados Unidos.

La música europea aportó la armonía y las formas musicales ligeras procedentes de la tradición clásica de los siglos XVIII y XIX, como son las marchas militares, himnos, valeses, etc.

En esa amalgama de formas musicales convivían la música profana con la religiosa: los cantos espirituales (también denominados “espirituales negros” o gossell), el blues, las canciones de plantación, las nanas, el ragtime, etc., dando origen, a finales del siglo XIX y principios del siglo XX, al nacimiento de un nuevo estilo llamado jazz.

Pequeñas bandas o pianistas solistas solían alquilarse por horas e interpretaban esta música en los picnics, bodas, bailes, mítines políticos, desfiles y funerales. En estos últimos tocaban endechas y en el camino de vuelta marchas alegres. Más adelante veremos cómo el blues y el ragtime, aunque surgieron con independencia del jazz y coexistieron con él, influyendo en su forma y estilo.

La improvisación es un recurso que ha sido utilizado en muchos géneros musicales, sin embargo no ha sido explotado con tanta profusión como en el jazz. Según el propio Jimmy Ranuer, “improvisar es componer sobre una base sólida, escuchar, hacer juegos de manos y girar en espiral sobre algo cuya existencia ignoras”. El intérprete, ajustándose esa base armónico-rítmica, tiene la libertad de desarrollarse como instrumentista, creando sus propias melodías. Una misma pieza puede ser interpretada de infinitas formas, dependiendo en gran parte del intérprete y su estado anímico, el lenguaje musical, el ambiente, las tendencias musicales y tantos otros aspectos que pueden influir en la forma de expresarse.

Decía Pat Martino “el jazz es una forma de vivir, no sólo un idioma musical. El jazz es improvisación espontánea. Si salís de vuestra casa sin un rumbo fijo, sólo andando por el placer de andar, descubriréis que estáis improvisando. Todo el mundo en la vida improvisa; el jazz no es más que un grado relativo de improvisación”.

Orígenes del jazz

Indagar en los orígenes del jazz y ahondar en sus raíces es tarea harto ardua, si tenemos en cuenta la gran cantidad de tradiciones musicales que confluyen en su formación. El jazz se ha enfrentado a la incomprensión y a la crítica debido a que desde sus orígenes no fue considerado un tipo de música “culta”.

En Nueva Orleáns, a orillas de la desembocadura del Mississippi, una ciudad cosmopolita de una gran vida comercial y social, nació el jazz. En esa época, a finales del siglo XIX, Nueva Orleans estaba dividida en dos distritos: el barrio americano (“uptown”), al oeste de Canal Street, y el barrio francés, (“downtown”), al este. En este último vivían las familias de blancos y de criollos, de sangre mezclada francesa, española, negra e india con una mayor tradición musical. Mientras que “uptown” vivían los esclavos negros recientemente liberados.

Los criollos, gracias a su superioridad musical y a sus relaciones con las familias blancas, formaron orquestas para diversas ceremonias de la ciudad. Participaban en la mayoría de las manifestaciones musicales más prestigiosas y mejor remuneradas. No obstante,

los músicos de “uptown” se distinguían de los de “downtown” por su sentido del ritmo, muy africano, y su feeling. Numerosos músicos de “uptown” compraban el mejor instrumento que podían adquirir antes de ir “downtown” para aprender la música con profesores criollos. Mientras que los blancos trataban de obtener la esencia de la música negra.

En 1897 se promulgó una ley que reunía a todas las prostitutas y burdeles en un área restringida que se convirtió en el llamado barrio de Storyville, dividido asimismo en dos Storyvilles, Uptown “Back O’ Town”, al oeste del Canal, habitado por los negros y Downtown, al este del canal, habitado por los blancos.

En este barrio, centro vital de Nueva Orleans, conocido con el nombre de “el jardín del pecado”, se establecieron las bases del movimiento jazzístico. Los músicos eran empleados en salones, cabarets, bingos o incluso burdeles. A veces era sólo un pianista, otras un grupo de tres o cuatro hombres. Allí surgirá una de las primeras bandas negras célebres, dirigida por el cornetista Buddy “Kid” Bolden, a quien se considera el primer músico de jazz real.

Al comenzar la Primera Guerra Mundial, Nueva Orleans fue declarada puerto de guerra y el gobierno ordenó cerrar el barrio de Storyville, plagado de nightclubs. Miles de músicos se vieron obligados a emigrar a otras ciudades como Nueva York o Chicago en busca de nuevos horizontes profesionales, gracias a lo cual esta nueva música de reciente creación conoció una etapa de gran difusión.

Antecedentes de la guitarra en el jazz

El inmediato predecesor de la guitarra de jazz es un instrumento que utilizaban los esclavos negros y que fue considerado el más importante de la música popular norteamericana: el banjo. Conoció un gran auge, hasta que en los años 20 la guitarra fue ganándole terreno de modo gradual, hasta desbancarlo definitivamente.

Los banjistas tenían un papel esencial en las secciones rítmicas, junto al bajo y la batería, haciendo las funciones de apoyo armónico. En el siguiente apartado trataremos con mayor profundidad a dos de los más destacados intérpretes de este instrumento de la historia del jazz.

Los diferentes estilos y sus principales protagonistas

Hacer un listado de guitarristas de jazz, sería un reto demasiado ambicioso, sobre todo, teniendo en cuenta la premura de espacio y de tiempo. Al vernos en la tesitura de elegir solamente a unos cuantos, dada la imposibilidad de incluirlos a todos, nos hemos dejado llevar por una elección personal. No obstante, tanto los elegidos como los omitidos han contribuido a desarrollar el arte de tocar la guitarra, en el terreno jazzístico. De lo que sí estamos seguros es del repetido tópico *no están todos los que son, pero son todos los que están*.

Nos ha resultado especialmente difícil la tarea de identificar a los diferentes guitarristas en cada uno de los estilos de jazz. Esto se ha debido, sobre todo a la constante evolución que experimentan estos músicos a lo largo de su carrera, pues se comportaron como auténticas esponjas absorbiendo ideas de unos y otros, fusionando en ocasiones mundos tan contradictorios como el rock, el flamenco, el pop, el country, la música latina, etc.

Asimismo, la dificultad se ha visto agravada por la indefinición de los estilos. Es demasiado comprometido fijar sus límites sin equivocarse. Basándonos en nuestros propios criterios y, confiando en la benevolencia de aquellos que lean este escrito, hemos elaborado una clasificación de los diferentes estilos de jazz, incluyendo a aquellos guitarristas que destacaron con más fuerza e incluso fueron considerados pioneros de tal o cual género.

Desde sus inicios el Jazz ha evolucionado constantemente, convirtiendo lo que en un principio fueron modas en corrientes musicales con lenguaje y características propias. Uno de los primeros estilos de jazz que se desarrolló fue el ragtime, que sin embargo era una música popular casi exclusivamente de piano y que tuvo su origen en Nueva Orleans.

Centraremos nuestra atención en los diferentes estilos de jazz en que la guitarra ha sido un instrumento primordial.

Dixieland

Mientras en Nueva Orleans se gestaba la esencia del jazz, en Chicago la banda llamada Original Dixieland Jazz Band, dirigida por el cornetista Nick La Rocca, alcanzaba un éxito rotundo. Esta formación, que dio nombre al estilo, estaba compuesta por músicos blancos. Fue el primer grupo que comenzó en 1917 a grabar en disco sus propias canciones. No dejaba de sorprender el hecho de que una banda de hombres blancos tratara de imitar el tipo de música de los hombres de color.

Johnny Saint Cyr

Johnny Saint Cyr (1890-1966) era conocido como el mejor de los grandes instrumentistas de orquesta. Tocaba tanto la guitarra como el banjo, aunque su reputación se debe a este último. Saint Cyr no fue una excepción y comenzó su carrera con una guitarra de fabricación "casera", hecha de una caja de cigarrillos, aunque después pasará a la guitarra española.

Johnny desempeñaba su profesión durante el día y por la noche tuvo la oportunidad de tocar con numerosas orquestas tales como Tuxedo Jazz Band de Kid Ory, cuando King Oliver era el cornetista, o la excelente orquesta de Fate Marable, donde trabajaba en los barcos hasta el amanecer.

Johnny tenía ideas perfectamente precisas sobre los orígenes sociales del jazzman y más tarde decía: "Un músico debe ser de la clase obrera, trabajar a pleno sol todo el tiempo para estar sano y fuerte. Esto no pasa hoy en día, todos estos nuevos chicos no tienen la fuerza, no les gusta tocar toda la noche, creen que no pueden tocar a menos que hayan bebido bastante. Pero un obrero puede tocar 'hot', con o sin whisky"..

En 1923 Saint Cyr se instaló en Chicago. La orquesta más célebre de la época, la de King Oliver, requirió sus servicios. Su trabajo rítmico inspiró al trompetista Louis Armstrong. Dos años más tarde, Johnny Saint Cyr grabó su histórico "Hot Five", junto a aquél y al clarinetista Johnny Dodds. Cada uno de los integrantes del trío aportaba distintas ideas sacadas del fondo común de la experiencia.

En 1930 Saint Cyr vuelve a Nueva Orleans y prácticamente abandonó la música, exceptuando algunas apariciones esporádicas. Saint Cyr, gracias a su sentido del tiempo y a su forma de tocar los acordes, adquirió la merecida reputación de ser “el mejor banjista” de estas orquestas nacientes.

Muchos maravillosos banjistas, contemporáneos de Saint Cyr, son menos conocidos por los amantes del jazz, debido a que nunca jamás se fueron de Nueva Orleans, donde fueron importantes figuras del jazz. Tres de los más importantes discípulos de Saint Cyr fueron Bud Scott, Danny Barker y Bernard Addison.

Arthur “Bud” Scott

Arthur “Bud” Scott (1890 – 1949) nació en Nueva Orleans el 11 de enero. Era un músico polifacético y precoz, tocaba la guitarra, a la edad de cuatro años, el violín y, más tarde, el banjo (por el que se haría famoso). Músico autodidacta, a los 14 años ya tocaba con las formaciones de Buddy Bolden, John Robichaux y Freddy Keppard (la Olimpia Orchestra).

Pero como el propio Bud recuerda, sus comienzos en la música son anteriores: “Mi primer encuentro con la guitarra se remonta a cuando contaba cuatro años de edad. Tenía un primo que vivía en casa y tocaba la guitarra. Cuando terminaba de tocar por la noche lo ponía debajo de la cama. Un día mi madre salió de compras y me quedé solo en casa. Tuve la idea de ir a buscar la guitarra de debajo de la cama. La cogí, me divertí un poco y me lancé a tocar ‘Home, Sweet Home’, una melodía en tres acordes. Me había olvidado completamente de mi madre y del resto. De repente, ella entró en la casa y me precipité a guardar la guitarra debajo de la cama. Pero me dijo que no lo hiciera y me pidió que tocara más, incluso llamó a uno o dos vecinos. Se quedaron impresionados. Mi padre entró en la casa y toqué para él. Le gustó tanto que, sin cambiarse, fue a Rampart Street y me compró una vieja guitarra por un dólar con cincuenta. Al día siguiente, yo ya estaba despierto a las cinco de la mañana. Y así empecé, no sabía nada de música en esos momentos, sólo lo que oía”.

De Nueva Orleans viajó a Washington, a Nueva York, y más tarde a California, donde colaboró con la banda de Kid Ory. Poseía un estilo más rígido y seco que el de Saint Cyr. Utilizó en sus escasos solos el registro grave de la guitarra. La técnica de Scott era percusiva, provenía del codo y producía un son fuerte y enérgico.

Swing

En los años 30 y 40, el jazz era la música popular de América. El pianista Duke Ellington y el clarinetista Benny Goodman destacan entre los artistas de este periodo. El swing es una variante estética del jazz, punto álgido de perfección a la que puede llegar un virtuoso de cualquier instrumento en pleno éxtasis musical. Duke Ellington afirmaba: *“el swing no se puede definir porque es un elemento emocional”*.

Sonny Sharrock nos ofrece su particular definición de su concepto del swing como *“la línea divisoria entre aquellos que pueden tocar y aquellos que no”*. Para él está basado en la confianza, *“es la gracia que se adquiere tras años de estudio”*. El eco del swing alcanzó tales

resonancias que apenas si permitió que un nuevo movimiento musical de indudable importancia como fue el boogie woogie, adquiriese su justa repercusión.

Django Reinhardt. La perseverancia de un genio gitano.

Jean Baptiste, llamado Django, Reinhardt nació en enero de 1910 en Liberchiesin (Bélgica). Django, gitano “manouche” cuya familia provenía de Europa del Este, era un músico autodidacta. Empezó a tocar el violín y la guitarra a muy temprana edad y tocó, acompañando a su padre, por espectáculos y fiestas. Provenía de una familia de artistas: su madre era bailarina y su padre violinista y guitarrista.

A los 13 años ya tocaba el banjo en un célebre local de vida nocturna parisina de los años 20. Hasta los 15 años tocaba música claramente europea con un sabor hispano. Pero cuando oyó por primera vez el jazz americano, concretamente el disco de Louis Armstrong *Dallas Blues*, su conversión fue inmediata y comenzó a tocar jazz en los grupos locales.

Era perfectamente consciente de su excepcional talento y de su presencia personal, de tal modo que siempre rehusaba, por ejemplo, llevar él mismo su guitarra. Fue durante mucho tiempo su hermano Joseph (“Nin-Nin”) el que cumplía esa misión, además de abastecer a su hermano de cuerdas.

Django, tras contraer matrimonio, se instaló, siguiendo la tradición manuche, en una caravana, donde una noche, volviendo de tocar de “La Java”, estalló un incendio. Su mujer pudo huir con el cabello ardiendo, pero Django se quedó allí semiinconsciente. Los gritos y alaridos de los vecinos acabaron por hacerle recobrar el sentido, justo a tiempo para escapar. Una vez en el hospital se da cuenta de sus graves quemaduras y de que tiene la mano izquierda mutilada. Los médicos le aconsejan la amputación de la pierna, a lo que Django se niega en rotundo. Finalmente, y tras el periodo de convalecencia salva la pierna y, gracias a su voluntad extrema y a sus enormes esfuerzos, recupera lentamente la movilidad de la mano.

Este legendario accidente, que le cambió la vida por completo, ocurrió cuando sólo contaba con 18 años de edad. Django había perdido la sensibilidad en tres dedos. Su médico le recomendó que, como terapia, tocara por la guitarra. A pesar de tener los dedos medio y anular de la mano izquierda totalmente deformados e inutilizados, gracias a su perseverancia, Django desarrolló toda una gama de técnicas y un estilo totalmente nuevo. La famosa cantante Edith Piaf no se lo podía creer y cuando lo conoce, le toma los dedos de la mano entre las suyas tratando de comprender cómo lo conseguía.

En 1930 escuchó por primera vez a Duke Ellington y a Luis Armstrong, lo que supuso para él una revelación que lo llevó a seguir la senda del swing.

Cuatro años más tarde formó “Quintet of the Hot Club de France” llamado así porque tocaron en el famoso Hot Club de France. Este quinteto de cuerda estaba integrado por el violinista Stephan Grapelli, su hermano Joseph y R. Chaput a la guitarra y L. Vola al bajo. Fue entonces cuando comenzó a ser conocido y a influir con sus discos en otros guitarristas a nivel internacional. Muchos músicos americanos viajaron a París para tocar con él, Coleman

Hawkins y Benny Carter, por nombrar sólo algunos de ellos. Fue la primera formación de jazz europea que podía competir con el jazz americano.

Estuvieron de gira por Inglaterra hasta que estalló la Segunda Guerra Mundial. Entonces Django volvió a París, mientras que Stephan permaneció allí. Una vez finalizada la guerra, Django se unió de nuevo a Stephan en Inglaterra y juntos volvieron a París para preparar una gira por América, organizada por Duke Ellington. Corría el año 1946. La gira culminará con su actuación, junto a la orquesta de Ellington, en el Carnegie Hall.

Desde los años 30 Django tocaba jazz con la guitarra acústica. Tanto sus ritmos como sus punteos eran devastadores. Sus fuertes vibratos¹, sus originales octavas, sus *bendings* y sus ritmos han inspirado a generaciones enteras de guitarristas.

Las cuerdas hacían literalmente vibrar la caja de resonancia, para lo cual Django utilizaba probablemente cuerdas bastante gruesas. Tocaba con tal fuerza que ninguna guitarra le duraba más de seis meses. Sus guitarras, del diseñador Mario Maccaferri, estaban fabricadas para obtener de ellas la máxima potencia, lo que le permitía tocar en clubes ruidosos sin amplificación.

Sus composiciones figuran entre las mejores que se han escrito para guitarra acústica. No olvidemos que cuando nacen las primeras guitarras eléctricas en EE.UU., Charlie Christian se decanta rápidamente por ellas. Sin embargo, Django sigue fiel al instrumento acústico.

Django sufrió las críticas de los envidiosos que lo acusaban de no saber leer ni escribir, se rumoreaba que era analfabeto. Sus detractores alegaban que tarde o temprano tendría que aprender, al menos para poder firmar autógrafos y contratos. Tampoco sabía leer música. En cierta ocasión consiguió sorprender a Andrés Segovia: cuando éste le preguntó dónde podía conseguir la partitura de aquello que acababa de interpretar, Django le explicó riendo que sólo había estado improvisando.

Murió en mayo de 1953 en Fontainebleau (Francia) a la edad de 43 años de una hemorragia cerebral, dejando un rico legado de música grabada que continúa deleitando y estimulando a guitarristas de todo el mundo. En la era del swing este gitano belga se convirtió en el primer no-americano que realizó una de las mayores contribuciones al desarrollo del jazz.

Bebop

En los 40 y 50 surgió un tipo de música revolucionario, primero llamado rebop, más tarde bebop y finalmente bop. Se trataba del primer estilo de jazz que surgió tras el swing. En realidad es de una variante de éste, más rítmica y con mayor preponderancia de los solos instrumentales. Legendarios músicos como el trompetista Dizzy Gillespie, el saxofonista Charlie Parker, el guitarrista Charlie Christian y el pianista Thelonious "Sphere" Monk encabezaron esta revolución, pero como todos los movimientos del arte, había muchos artistas menos conocidos que también estaban involucrados.

El bebop era normalmente tocado en pequeños grupos, sobre todo quintetos, que facilitaban una libertad de expresión difícil en las big bands de la era swing. Era un estilo rápido

y de virtuosas improvisaciones, y hacía un mejor uso de los acordes alterados que el jazz de los primeros tiempos.

Las canciones de bebop eran muy sincopadas y polirrítmicas. El bop se gesta en las *jazz session* nocturnas del bar de Minton en pleno Harlem. Allí se reunían a comienzos de los 40 varios músicos jóvenes que experimentaban con sus instrumentos, buscando nuevos caminos para un jazz que les parecía demasiado encorsetado. Lo que comenzó siendo una serie de reuniones informales, donde se improvisaban complejas variaciones sobre un tema determinado, generó este nuevo estilo.

Fueron pocos los que se acercaron al bop por la dificultad que entrañaba esta tendencia, entre otros Al Casey, Oscar Moore y Charlie Christian. Sin embargo, el impacto profundo y duradero del bebop en la historia del jazz es innegable. A finales de los 40 el bop perdió fuerza definitivamente hasta quedar reservado a un pequeño sector de adeptos que le fueron fieles a pesar de todo.

Charlie Christian. El genio de la guitarra eléctrica.

“El primer guitarrista que admiré fue Charlie Christian. Éste buscaba con tanto ahínco una sonoridad que para obtenerla fue capaz de sobrepasar los límites del instrumento” Kenny Burrell.

Nació en Dallas (Texas) en 1916. Su padre era un guitarrista ciego itinerante y sus cuatro hermanos también eran músicos. En su infancia estuvo siempre rodeado de un ambiente musical. De hecho formó junto a su padre y a dos de sus hermanos un cuarteto itinerante con dos guitarras (Charlie y su padre), un contrabajo y una mandolina. Tenían un repertorio que abarcaba ópera, blues y baladas.

Cuando contaba 12 años de edad, comenzó a tocar la trompeta, pero también aprendió a tocar la guitarra, el contrabajo y el piano. Al igual que Lang y Reinhardt, Charlie y sus hermanos eran destacados jugadores de billar.

En 1937 empezó tocar la guitarra eléctrica y fue alumno de su inventor, un guitarrista de jazz llamado Eddie Durham.

Como le ocurría a otros muchos artistas de estos tiempos, un empresario, John Hammond, detectó su talento natural, cuando escuchó tocar a Charlie en 1939. Hammond se lo llevó a California para presentárselo a su cuñado, Benny Goodman. A pesar de que Goodman no mostró ningún interés por Christian, éste accedió a interpretar con él el tema *Rose Room*, pensando que probablemente no lo conocería. Sin embargo, Christian era capaz de improvisar con facilidad con sólo escuchar la secuencia de acordes. Cuando le llegó el turno, tocó sin parar 25 ruedas de solo. La canción duró 45 minutos. Christian impresionó al público y a los miembros de la orquesta, incluyendo al propio Goodman, que recibió la mayor ovación jamás presenciada por Hammond. Tras esa demostración, fue admitido en el quinteto, que pasó a ser un sexteto.

Aunque otros guitarristas como Django Reinhardt, ya habían elevado la guitarra acústica al nivel de guitarra solista, Charlie Christian fue el primero en equiparar la guitarra eléctrica a

otros instrumentos, tales como el saxofón, la trompeta o el clarinete, que ya habían alcanzado este grado.

Murió en 1942 de una pulmonía que contrajo en el hospital, al que ingresó aquejado de tuberculosis. A pesar de su temprana muerte, a los 26 años, llegó a tocar con músicos como Charlie Parker "Bird", Dizzy Gillespie y Thelonius Monk, junto a los que, como ya mencionamos anteriormente, creó un nuevo estilo llamado Be-bop.

Charlie dejó un legado que ha influido en los guitarristas de jazz de este y otros periodos tales como Wes Montgomery.

Wes Montgomery. El pulgar de la transición

John Leslie "Wes" Montgomery (1925-1968) nació en Indianápolis, Indiana. Fue probablemente el guitarrista de jazz más influyente de su tiempo. Improvisador nato, su armonía sofisticada y la síncopa de su toque le hicieron destacar por encima del resto de sus contemporáneos. Fue tal la fama que adquirió en poco tiempo Montgomery, que hoy en día no puede entenderse el jazz de los años sesenta sin tenerle en cuenta.

Uno de sus cuatro hermanos, Monk, le regaló una guitarra y, cuando contaba con doce o trece años de edad ya tocaba bastante bien.

Wes aprendió su arte en la calle. Fue un autodidacta, no sabía leer una sola nota, lo que le hacía sentirse un poco inseguro. Sin embargo, grabó con los mejores músicos de jazz del momento y en 1967 ganó el *Grammy* al mejor jazzista instrumental.

En su intento por aprender a tocar la guitarra, memorizó los solos de Charlie Christian, como él mismo afirmaba, "todo músico, hasta que se domina a sí mismo y a su instrumento, necesita un modelo". Precisamente su primer trabajo consistía en interpretar los solos de Christian.

La mayoría sus contemporáneos tocaban con una púa, Wes Montgomery usaba su pulgar. Un destacado productor afirmó en cierta ocasión que "su pulgar era lo más rápido que había visto jamás". Se cuenta que su esposa le recriminaba estar todo el día escuchando la estridencia de su ficticia púa y le amenazó con separarse.

A la hora de hacer solos era muy común en su lenguaje la utilización de las notas octavadas que le dotaba de un sonido propio tan característico. Era capaz de tocar blues, estándares o baladas, incluso cuando tocaba temas de bop complicados su lenguaje era claro y de una lucidez admirable. No obstante fue tachado de comercial por numerosos críticos, pero pese a esa comercialidad se le considera hoy en día precursor del acid jazz.

Murió en brazos de su esposa el 15 de junio de 1968 de un ataque al corazón.

Cool jazz

En los años 50, en parte como reacción a la frenética pasión del bebop, nació el "cool jazz", una forma más reflexiva y ligera del jazz. El término, que ha sido a veces injustamente acusado de carente de emoción, es en realidad un estilo técnicamente sobrecogedor que requiere la concentración de los músicos tanto como cualquier otro género moderno de jazz.

Esta pasión fue compartida por guitarristas de la talla de Johnny Smith, Billy Bauer y Jimmy Raney.

Jimmy Raney. El rey de la guitarra cool.

James Elbert Raney nació en 1927 en Louisville, Kentucky. Su madre que era guitarrista fue la que lo animó a elegir este instrumento. Tras estudiar guitarra clásica, a la edad de 15 años, Jimmy decidió ser guitarrista de jazz.

A principios de los 50 formó un quinteto con el prestigioso saxofonista tenor Stan Getz. Fue esta formación la que interpretó el jazz más interesante de la época. En marzo de 1953, Raney sustituye a Tal Farlow en el trío de Red Norvo, con Red Callender al bajo. Había entre ellos tres un gran *feeling* y una fuerte complicidad. Un año después viaja a Europa con Norvo para acompañar a la cantante Billie Holiday.

La dificultad que entraña tocar la guitarra, Raney la define comparándola con otro instrumento: "Es más fácil tocar rápido con un saxofón que con una guitarra, porque los dedos se encuentran siempre en el mismo lugar. En la guitarra tienes que mover los dedos por el mástil y coordinar todo con la mano derecha. Si alguien llega a tocar bien la guitarra, ¡chapeau! Hay más saxofonistas buenos que buenos guitarristas, la proporción es de cinco a uno".

En 1954 y 1955 Raney fue elegido "Mejor Guitarrista del Mundo" por los críticos de jazz de Down Beat.

Raney nos ofrece una sonoridad pura, transparente como el cristal, utilizando un mínimo volumen de amplificación. Entre sus principales características destacan su musicalidad melódica, su gran sentido armónico, su articulación impecable, su fraseo y su estilo íntimo, que lo alejó de sus contemporáneos. Tras la desaparición de Charlie Christian, fue uno de los mayores innovadores de la guitarra. Sus directores eran probablemente mejores que sus propias grabaciones en estudio.

Free jazz

Los términos "avant-garde" y "free jazz" han sido a menudo confundidos y utilizados indistintamente. Cuando surgió el free jazz en los años 60, el avant-garde era ya un movimiento. Los músicos que se sentían coaccionados por las convenciones del bop, forjaron un nuevo estilo de improvisación con un número de factores variables que no estaban basados en ninguna estructura armónica predeterminada. Su música se encuadra dentro del free jazz.

Guitarristas de free jazz, tales como Sonny Sharrock, G. F. Fitzgerald, Hans Reichel y Lloyd Garber, piensan que la verdadera improvisación no es posible más que ignorando toda referencia anterior y se lanzan a lo musicalmente desconocido. Al principio la improvisación era melódica y rítmica, luego era aleatoria e "instantánea" sin tonalidad, ritmo o forma predeterminados. Es difícil imponer la atonalidad, la reacción es negativa, tanto para los críticos como para el público en general.

En opinión de Sharrock la improvisación tiene cinco puntos principales: melodía, acordes, escalas/modos, centros tonales y libertad, que es "el más malentendido y mal usado

de todos estos elementos. La libertad crece de la improvisación. Ambos son tu cima emocional y tu más profundo yo. Es el llanto del jazz. La única regla para tocar libre es que toques todo lo que quieras”.

Sonny Sharrock. Jazz de vanguardia.

La historia de Warren Harding Sharrock, nacido en Ossining, Nueva York (1940-1994) parece un cúmulo de casualidades en las que sus aspiraciones se vieron truncadas. Aspiraba a ser un cantante doo-wop, y poco después a tocar el saxofón pero tuvo que optar por la guitarra cuando tenía 20 años debido a problemas de asma.

Sus experimentos con la distorsión anteriores incluso a los de Jimi Hendrix, provocaron mucha hostilidad entre los tradicionalistas, pero una vez que sus innovaciones fueron asimiladas, disfrutó de un gran renombre en los círculos de vanguardia.

A finales de 1966 grabó Taulid con Pharoah Sanders, con quien permaneció hasta 1968. Luego se unió al grupo de Herbie Mann. Un año más tarde, en 1969, grabó su propio álbum, Black Woman, con la que entonces era su mujer Linda para la parte vocal. El bajista Bill Laswell invitó en 1986 a Sharrock a unirse al grupo de avant-punk-jazz. Last Exit.

Su estilo abstracto, libre, salvaje, espectacular, vio la luz en Nueva York con los músicos de *avant-gard*. Así como los grandes chefs utilizan los mismos ingredientes para una cocina nueva, o los pintores aplican las mismas reglas en materia de color, de tratamiento, pero de una manera diferente, el músico creativo emplea sonoridades, ritmos y formas que han sido utilizadas anteriormente, pero de una forma nueva y revolucionaria.

La técnica de Sharrock, uno de los primeros guitarristas en tocar free, reside en parte en la vieja técnica del “bottleneck” del viejo blues que utiliza una pieza de metal sobre las cuerdas para dar notas agudas, esta misma técnica era utilizada por el guitarrista Blind Willie Jonson.

Murió en mayo de 1994 de un ataque al corazón.

“La música es tan maravillosa como un primer amor y tan devastadora como la muerte”, Sonny Sharrock.

Fusión

Llamado con frecuencia “jazz-rock”, la fusión es un estilo híbrido que combina elementos del jazz, el rock y otras tendencias. Se hizo enormemente popular a finales de los años 60 y principios de los 70, un periodo en que la experimentación del free jazz había alejado a muchos entusiastas.

En casi toda la fusión tuvieron su auge sintetizadores, teclados y guitarras eléctricas, dándole a este estilo un sonido y una atmósfera tan particulares que los puristas no llegaron a comprender. Sin embargo, gracias a estos músicos se consiguió

la adhesión de miles de seguidores. Del rock tomó las distorsiones, el virtuosismo y la energía y mantuvo del jazz el lenguaje y las armonías complicadas.

A esta tendencia se le unieron guitarristas como Scott Henderson, Al Di Meola, John McLaughlin, John Scofield y Pat Martino. Al principio tocaron en prestigiosas bandas como La Mahavishnu Orchestra o Soft Machine, o en otras lideradas por músicos como Miles Davis, Herbie Hancock y Chick Corea. Más tarde estos guitarristas emprendieron sus carreras en solitario y con sus ideas frescas y renovadas hicieron del fusión un estilo sólido.

Allan Holdsworth. La renovación del lenguaje

Nacido el 6 de agosto de 1946 en Bradford, Yorkshire, Allan Holdsworth aprendió música con su padre que era pianista. A la edad de 17 años aprendió a tocar la guitarra, sin embargo, antes ya dominaba el saxofón y el violín.

El batería norteamericano Tony Williams descubrió a Holdsworth a principios de los años 70. Le invitó a reemplazar a John McLaughlin y Allan grabó con aquél diversos discos como *Beleive it* y *Million Dollar Legs*. Tras esta breve simbiosis el guitarrista estuvo vinculado a la esfera de los músicos británicos, Soft Machine, Gordon Beck, Bill Brufford o Gong, con el que grabó en 1976 álbumes como *Expresso* y *Gazeuse*. Es uno de los tipos más originales del panorama de la guitarra moderna. A finales de los años 70, Holdsworth se lanzó en solitario y entre sus más destacados álbumes están *Road Games*, *Metal Fatigue* o *Secrets*.

Fue uno de los primeros músicos que, a mediados de los años 80, usó una guitarra sintetizada, consiguiendo un sonido particular, cruce entre un sintetizador, una guitarra y un saxofón. Virtuosista y renovador del lenguaje, sus solos están cargados de fuerza y distorsión, dándole una gran fluidez a las notas con su depurada técnica de ligados. Su fraseo tan personal le ha hecho ser considerado uno de los principales instrumentistas de todo el jazz fusion, siendo galardonado en 1989 por la prestigiosa revista *Guitar Player* como el mejor guitarrista.

En algunos de sus temas podemos encontrar fragmentos polimodales, acordes abiertos, y complicadas figuras rítmicas en las improvisaciones. Ha sido considerado, por una parte de la crítica como un visionario que se anticipó al siglo XXI.

Contemporáneo

El jazz contemporáneo se caracteriza por su dinamismo y sofisticación. Todos los músicos destacados que confluyen en este estilo han bebido de otros géneros como el swing, el bebop, el blues, etc. Se podría decir en realidad que es la esencia de todos estos estilos pasada por el tamiz de estos grandes artistas. Guitarristas como Joe Pass, Jim Hall, George Benson o Pat Metheny no dejan de innovar, traspasan las barreras musicales, pero siempre respetando los antecedentes en la forma de interpretar.

Pat Metheny. Jazz de garaje

Nació el 12 de agosto de 1954 en una zona rural de Kansas City, Lee's Summit (Missouri), en el seno de una familia de músicos. Patrick fue un niño prodigio que empezó a tocar la trompeta a la edad de ocho años. Fue su hermano, el trompetista Mike Metheny, quien lo inició en el jazz, y a los doce años, Pat cambió la trompeta por la guitarra.

Estudiando a músicos como Wes Montgomery y Charlie Christian, desarrolló su técnica. Durante su adolescencia se dedicó casi exclusivamente a tocar la guitarra en las bandas locales de la ciudad de Kansas. A los 15 años consiguió una beca para estudiar en la Universidad de Miami, donde luego dio clases y se convirtió en el profesor más joven de la historia de esta universidad. Poco después, con 19 años de edad, ya estaba enseñando en la prestigiosa academia de Berklee (Berklee Collage of Music de Boston), con alumnos como Al Dimeola y Mike Stern.

En la Universidad de Miami, Pat conoció al bajista Jaco Pastorius, con el que grabaría, junto al batería Bob Moses, en 1975 el disco *Bright Size Life*. Más tarde, en Berklee conoció al vibrafonista Gary Burton, quien le propuso unirse a su banda, con la que grabó varios trabajos.

Ya en solitario, Pat Metheny formó el Pat Metheny Group, acompañado del teclista Lyle Mays, fue capaz de mezclar con el jazz diferentes estilos como el rock y el pop, con los ritmos brasileiros.

A pesar de haber recibido numerosas críticas, por parte de aquellos que lo tachaban de comercial, su trabajo fue reconocido mediante numerosos premios, entre los que cabe destacar los numerosos Grammys que ha obtenidos a lo largo de su carrera.

Pat no sólo destacó por su trabajo en solitario, sino también por sus colaboraciones con otros destacados músicos como Gary Burton, Sonny Rollins, Jack DeJohnette, Michael Brecker, Charlie Haden, Ornette Coleman, Herbie Hancock, Joshua Redman, entre otros.

Como pionero de la música electrónica que fue, tanto su técnica como su sonido han estado siempre en constante evolución. De hecho, fue uno de los primeros en utilizar la guitarra sintetizada dándole esa sonoridad tan inconfundible de Pat. Era un hombre adelantado a su tiempo, no tuvo ningún reparo en experimentar con guitarras como la PiKasso de 42 cuerdas, y otros instrumentos más exóticos.

Conclusión

El estudio de los cimientos de nuestra historia nos proporciona un mayor conocimiento de nosotros mismos. Este ha de incluir aspectos socioeconómicos, políticos, religiosos, entre otros, y por supuesto, culturales para poder ofrecernos una visión real de la historia, pues todos estos elementos se influyen mutuamente.

Dentro de los aspectos culturales, el papel que desempeña la música es fundamental, porque es un arte que acompaña irremediabilmente al ser humano desde su nacimiento. Considerando a un fenómeno cultural de tal índole como un elemento integrado e interrelacionado con los acontecimientos históricos, es de recibo afirmar que la música otorga a los pueblos una idiosincrasia propia.

Entre las tendencias musicales más importantes del siglo XX destaca la música de jazz. Es un estilo vivo cuya evolución refleja perfectamente el estado de ánimo, la situación socioeconómica de los pueblos, sus propios intereses y, en general, afecta a todos los ámbitos de la cultura: escultura, pintura, cine, etc. Esta amalgama de factores repercute asimismo y de forma directa en los intérpretes y compositores que representan uno de los eslabones de esta cadena.

Sin embargo, siendo tan relevante, resulta sorprendente que haya sido un gran desconocido por la inmensa mayoría. El jazz fue paulatinamente adquiriendo un estatus más elevado, superando sus humildes comienzos, y pasó de ser un género aislado, reservado a una minoría a un estilo musical de gran fama y difusión internacional.

El jazz es un estilo tremendamente rico, hasta tal punto que ofrece a quien lo conoce y sabe interpretarlo una base armónico-rítmica y una infinita soltura para afrontar cualquier reto interpretativo. Improvisar y disfrutar de esa libertad y espontaneidad son las mayores pretensiones del jazzman. Es una música que, aunque difícil de entender, a aquel que tiene la posibilidad de saborearla le proporcionará unas sensaciones (*feeling*) que sólo esta música es capaz de transmitir.

Recreémonos en este bello y apasionante estilo, mimemos a nuestros músicos de jazz, pues ellos harán volar nuestra imaginación y apaciguar nuestro espíritu.

Es cierto que no hemos incluido a ningún guitarrista español esta vez. Somos conscientes de ello y hallamos una justificación en la falta de espacio y en que el jazz surgió en los EEUU. No obstante, los intérpretes de jazz españoles son muchos y ofrecen en su interpretación una calidad extrema: Max Suñe, Jordi Bonell, Kiko Aguado, Santiago Reyes, etc.

Por último, quisiéramos romper una lanza a favor de Mary Osborne y Monette Sudler, dos de las escasas mujeres que tuvieron un papel relevante en el terreno de la guitarra jazzística. Aunque la inmensa mayoría de los guitarristas fueron hombres, ellas destacaron tanto por su aportación musical como por su valentía al penetrar en un mundo cuya exclusividad era masculina.

“La verdadera música, como todo arte verdadero, es una experiencia que debe ser asumida, no juzgada, pues la gloria no puede volverla mejor...” Pat Martino.

NOTAS

1.- Vibrato es una de las técnicas más importantes que le da a la guitarra un sonido más profesional. Vibrato es una fluctuación ligera que le da más profundidad y sostiene una nota. Vibrato crea un mayor sonido "vocal".

BIBLIOGRAFÍA

JERRY COOKER. *Improvising Jazz*, New Jersey: Prentice – Hall Inc., 1964

RALPH DENYER. *Manual de jazz*, Madrid: Editorial Raíces, 1988

Revista *Guitarra total*, núm. 21

NOARMAN MONGAN. *Histoire de la guitare dans le jazz*, Paris: E. P. I. Editions Filipacchi, 1986

EDUARD JOSÉ. *Jazz*, Barcelona: Parramón Ediciones, 1984

MICHAEL STIMPSON. *La guitarra: una guía para estudiantes y profesores*. Madrid: Ediciones Rialp, 1993

La guitarra en la historia (II). II Jornadas de Estudio sobre Historia de la Guitarra. Córdoba: Ediciones de la Posada, 1991

Cábalas con la guitarra: el secreto del arte de tocar.

JAMEY AEBERSOLD. *Cómo improvisar jazz y tocar.*

3.2.8. Flamenco y cine. Apuntes para una perspectiva histórica y etnográfica.

M^a Dolores Fernández. Fígares. De la Universidad de Granada

Al iniciar el presente estudio, nos encontramos una vez más con el problema de la escasez de fuentes, de la falta de referencias reflexivas sobre un fenómeno por otra parte tan significativo en nuestra cultura, aún más agudo en lo que se refiere a la representación del flamenco por medio del cinematógrafo.

Apenas si contamos con tres o cuatro publicaciones en revistas cinematográficas y poco más: da la impresión que el estigma que siempre ha rodeado al flamenco y a los flamencos ha relegado sus manifestaciones a un segundo plano, tanto en lo que se refiere al tratamiento académico, como al cinematográfico.

A la hora de delimitar el objeto de nuestra investigación, hemos buscado en la historia del cine español aquellas películas que se realizaron teniendo el flamenco como tema central, y no hemos tenido en cuenta las que derivan hacia la copla o el folklore, lo cual reduce el número de producciones. Estos parentescos de género nos han llevado a indagar en las distintas fuentes sobre las denominaciones pertinentes, que sirvan para delimitar al flamenco en el conjunto de las manifestaciones de música popular. En este sentido, Antonio Machado Álvarez, *“Demófilo”*, fundador de la Sociedad y la revista *“El Folklore Andaluz”*, recogió numerosas letras y sus correspondientes comentarios en *“Colección de Cantes flamencos”*, publicado en 1881, fruto de sus investigaciones etnográficas. Demófilo afirma que flamenco venía a significar *“agitanado”* y considera que el origen de los cantes flamencos se encuentra en *“una mezcla de elementos heterogéneos”*, resultado del *“contacto en que vive la clase baja del pueblo andaluz con el misterioso y desconocido pueblo gitano”*. Rechaza que sea genuinamente español y popular: *“es el menos popular de todos los llamados populares. Tiene una esfera limitada, ha nacido en la taberna y allí ha llegado a su apogeo”*, pues el público aficionado a las juergas tabernarias no representa al pueblo, sino a una parte del mismo, ni el pueblo lo sabe cantar, aunque sí disfruta del cante como espectador. Y compara esta afición de las clases bajas por el flamenco a la de las clases aristocráticas por la ópera, como pasivos receptores, no entendidos en lo que se canta y sus técnicas.¹

Antonio y Manuel Machado recogerían las inquietudes flamencas de su padre en una obra de teatro que ha sido llevada al cine en dos ocasiones, con discursos bien distintos, *“La Lola se va a los Puertos”*, que merece por sí sola un análisis. Por su parte, Federico García Lorca se refiere al tema de las denominaciones, distinguiendo entre cante jondo y flamenco: *“las diferencias esenciales consisten en que el origen del primero hay que buscarlo en los primitivos sistemas musicales de la India, es decir, en las primeras manifestaciones del canto, mientras que el segundo, consecuencia del primero, puede decirse que toma su forma definitiva en el siglo XVIII”*.²

El cine de ficción

El marco narrativo, o diegético de los textos filmicos en torno al flamenco recurre a los estereotipos, en su mayor parte forjados por el teatro costumbrista. Como ha mostrado Manuel Lorente³, el flamenco, desde finales del siglo XIX, se encuentra sometido a una polaridad: por una parte, una actividad estigmatizada como propia de “borrachos y gente perdida”, según recoge el citado autor en numerosos testimonios y por otra actividad cargada de sentido identitario de lo andaluz y lo local. Esta polaridad se manifiesta en la manera de hacerse visible socialmente el flamenco: de un lado, las juergas en las tabernas o espacios privados, reductos a los que acuden aficionados y entendidos y de otro su conversión en espectáculo legitimado por las clases cultas de las ciudades.

El cine se hace eco de dicha polaridad, de tal manera que el flamenco va a servir para escenificar el exceso, las pasiones descontroladas, los amores prohibidos, traiciones, encuentros conflictivos entre clases sociales, proporcionando relatos que, apoyados en el protagonismo de las figuras del momento, cosechan enormes éxitos.

También se ofrece la contraimagen: el flamenco como resumen de las esencias populares, arte digno de presentarse en los grandes salones, vehículo de expresión valorado por los sectores ilustrados, que lo rescatan de los bajos fondos.

En ocasiones, siguiendo el discurso legitimador de los que han sublimado su significación como hecho cultural diferenciador, y apoyándose en sus enormes posibilidades documentales, de forma recurrente, aparecen películas que pretenden despejar al flamenco de sus estigmas, y presentarlo según sus cualidades y atractivos como espectáculo, haciendo referencia a los hechos culturales que se le asocian, si bien tales procedimientos no son exclusivos de la cinematografía, pues también fueron utilizados por los autores teatrales. Mención aparte merece el solitario intento de José Val del Omar de penetrar más profundamente en las estructuras de la imagen y el sonido, para combinarlas con las del flamenco en su desnudez conceptual. Se trata de la excepción que confirma la regla, trasposición poética de un artista de vanguardia.

Durante el período del cine mudo, las salas de exhibición, que empiezan a generalizarse hacia 1920, acogen a los espectáculos flamencos, que ya se habían incorporado a los cafés cantantes. En muchas ocasiones, los artistas locales ponen ambientación sonora a las películas, aumentando su atractivo. A título de ejemplo, podemos citar el caso del estreno de “Currito de la Cruz”, de Alejandro Pérez Lugín, en 1926 en Madrid, al cual asistió la reina Victoria Eugenia y María Cristina. Hubo acompañamiento musical con los cantaores Carmen “La Lavandera” y Antonio del Pozo, “El Mochuelo”, el guitarrista Luis Fernández y una banda de trompetas. Para las escenas de Semana Santa, acompañaban la proyección los saeteros sevillanos Manuel Centeno y Encarnación Fernández, “La Finito” y una banda de cornetas y tambores.

Así sucede igualmente con “La copla andaluza”, de Ernesto González, según la obra de teatro homónima de Antonio Quintero y Pascual Guillén. Rodada en Sevilla en el marco de la exposición iberoamericana, se estrenó en Madrid en el teatro Pavón, el 27 de Noviembre de

1929 y en Barcelona, en el Principal Palace, el 1 de febrero de 1930, con sonido sincronizado por medio de discos, y el acompañamiento de actuaciones de artistas. En 1959, Jerónimo Mihura realiza una versión cinematográfica de dicha pieza, aunque manteniendo la forma teatral, en un escenario. Actuaban los “ases flamencos” Rafael Farina, Adelfa Soto, Porrinas de Badajoz, El Sevillano, la Paquera, Beni de Cádiz.

Resulta interesante analizar el contenido narrativo de esta obra, paradigma de los intentos de legitimación del flamenco por parte del cine, como ya había hecho el teatro popular y castizo. El escenario, como no podría ser de otra manera, es una taberna en la que un borracho juerguista y tramposo discute con un cliente de aspecto serio y respetable sobre “esas coplillas que llaman flamenco”. La llegada de un marqués aficionado al cante sirve para poner un contrapunto a una conversación abocada al fracaso. El visitante acaba de regresar del extranjero y se siente abrumado porque “encuentro a mi patria como la dejé”, según dice, es decir, en decadencia, simbolizada por “este aire cargado de vicio” que tiene que respirar. El marqués, comprensivo, se ve en la obligación de ofrecerle una disertación sobre el significado social del flamenco, no sin antes invitarlo a “beber por nuestra amistad”.

“Lo que llaman cante flamenco no es más que residuos de una época de guapeza, de matonismo y de bajas pasiones. Esto es innegable”, aduce el reacio visitante de la taberna. El marqués rechaza tal opinión por errónea y achaca la localización del flamenco en los bajos fondos a una degeneración que lo apartaba de sus escenarios naturales y que habría que contrarrestar: “Nuestra copla andaluza, esa magnífica explosión de dulzura, de altivez, de dolor, de humorismo, que es la copla, se envilece como la mujer cuando busca cobijo en la taberna. La copla debemos buscarla para nuestro regocijo, no donde muere, sino donde nace, no en las tabernas, sino en los campos, en el hogar, no entre tinieblas, sino entre chorros de luz del sol, de allí brota la copla”.

A continuación, para mostrar las raíces de la copla, la acción en el escenario se desarrolla en el campo, donde un grupo de campesinos descansa de las faenas mientras, entre cantes a cargo de los artistas flamencos antes mencionados, sale a relucir la historia de amor y desamor entre Mariquilla y Gabriel, la venganza del hermano de aquella, con reyerta, y puñaladas de por medio. Gabriel huye y se refugia en una mina, ocasión que sirve para que los artistas exhiban sus cualidades por cantes mineros. En la escena hace su aparición la guardia civil, que se muestra benevolente con los mineros, rebeldes a la prohibición del capataz que se cante. Gabriel, en su huida de la justicia, va a parar a una troupe de gitanos que van engañando a los incautos campesinos, hasta que la guardia civil de nuevo interviene y los encarcela a todos. He aquí que uno de los guardianes es un madrileño aficionado que “*pierdo la cabeza cuando escucho dos coplas*”, según dice, de tal manera que los guardianes organizan de vez en cuando fiestas flamencas en el pabellón de vigilantes. Una de esas veladas va a servir para que Gabriel escape y pueda encontrarse con Mariquilla en una romería en honor de la Virgen de la Merced, ante la cual la mujer reconoce haber provocado los deseos de venganza de su hermano, y el amor que siente por Gabriel que hace su aparición, todos piden perdón a la Virgen y confiesan sus pecados.

Esta intención de contextualizar el flamenco en el marco de las tradiciones populares aparece en otras obras literarias, que pretendieron reflejar la realidad, aportando escenas de costumbres, protagonizadas por personajes reales. Tal es el caso de José María Granada,⁴ pseudónimo del clérigo dramaturgo José María Martín López (1896-1960), autor de *“El niño de Oro”*, una comedia que estrenó el 14 de Noviembre de 1923 y se adaptó al cine dos años después, rodada en Granada y con el propio autor y director en el papel principal. La película impresionó considerablemente a José Val del Omar, cuando la vio en 1926 y le hizo abandonar el negocio de automóviles y dedicarse al cine.

El referido clérigo-autor quiso reflejar leyendas y tradiciones gitanas en *“Amapola la gitana”*, que venía a ilustrar sobre las costumbres de la boda gitana, con una cierta intención etnográfica. La película fue rodada en el Sacromonte granadino y Sierra Nevada y estrenada en Madrid el 20 de Enero de 1926.

Este autor, escritor de piezas teatrales y libretos de zarzuela de bastante éxito, se hizo eco de las polémicas en torno a la españolada y se manifestaba a favor de la explotación de los estereotipos para fines turísticos, pues alegaba que siempre es mejor una españolada realizada por artistas locales que dejar que los extranjeros reflejasen a su modo las costumbres andaluzas. Así, escribe en 1924 en la revista *“Reflejos”* un artículo bajo el título *“Viva la españolada”*: *“si a las películas españolas les quitamos los bandidos, los toreros, las puñalás y los chulos con capa y guitarra dejarán de ser interesantes”*. La razón es que resultan rentables, pues atraen a Andalucía a los ricos turistas deseosos de visitar el *“país del sol”* y añade: *“los extranjeros no se avienen gustosos a modificar su concepto interesado sobre nosotros; nos consideran vestidos con traje corto para andar por casa y a nuestras mujeres con mantilla y claveles continuamente, lanzando miradas de amor trágico a través de floridas rejillas, mientras los españoles, faga en ristre, nos disputamos la posesión de sus corazones, ¿por qué empeñarnos en sacarles de esa creencia tan arraigada? ¿por qué no explotarla por nuestra cuenta, enviándoles películas que serían pagadas a precio de oro?”*.

En 1929, el empresario Ricardo M. Urgoiti, propietario de una extensa red de salas de exhibición en Madrid, le pide a Luis Buñuel su colaboración para producir un cine popular, dirigido al gran público. Una de las primeras películas fue *“La hija de Juan Simón”*, que comenzó a dirigir Nemesio M. Sorbrevila y terminó José Luis Sáenz de Heredia, por encargo de Buñuel en 1935, ante la lentitud del primero.⁵

En la publicidad se anunciaba que la película era *“lo que la música de Falla o los romances gitanos de García Lorca: la superación de la raíz popular del cante”*. Para lo cual contaba con Angelillo, un artista ya en la cumbre de su fama, Pilar Muñoz, y una jovencísima Carmen Amaya, que estaba comenzando a darse a conocer en los tablaos y cafés del Paralelo barcelonés y hace su primera aparición en la pantalla. La cinta narraba la dramática historia de amor de Carmen, la hija del enterrador, Juan Simón, con Ángel un joven cantaor de flamenco. La madre de la joven se opone a estos amores *“porque Ángel es un cantaor de flamenco metido en juergas y tabernas”*, dice. Ángel se marcha a la ciudad a probar fortuna y precisamente en una taberna se encuentra envuelto en una reyerta, motivada por los celos de

un señorito que acompaña a una Carmen Amaya que mira con pasión a Ángel cuando canta una seguiriya y afirma con descaro la bailaora: “en mi cuerpo nadie manda y hago con él lo que se me antoja”. El baile de la menuda gitana es la respuesta a una atracción que acaba en tragedia, al sacar la bailaora una faca. Ángel se ve en la cárcel, acusado de un crimen que no ha cometido. Al tener noticia de esta circunstancia, Carmen, la novia, que está embarazada, huye a la ciudad a buscarse la vida, para lo cual se ve obligada a desprenderse de su hijo por parte de sus patronos, dueños de un cabaret, los cuales entregan el niño a los abuelos, haciéndoles creer que Carmen “ha muerto como una santa”.

Mientras tanto, Ángel ha desplegado en la cárcel su habilidad como cantaor, ganándose la simpatía de los carceleros, que hacen también sus pinitos con el cante y para cuando sale en libertad inicia una brillante carrera, actuando en teatros, en Madrid y también en Cuba. Y el oficio que había constituido su estigma y rechazo por parte de la familia del enterrador se convierte en su medio de redención, pues no ha olvidado a Carmen y tampoco descuida a su hijo, a quien colma de regalos.

Por su parte, Carmen, llena de melancolía, sobrevive trabajando en el cabaret de su “protector”, atendiendo a los clientes de mala gana, lo cual motiva su despido, ante las quejas de los habituales. Pero el factor redentor se personifica en una pareja de clientes del cabaret que, conocedores de la historia de ésta, van a actuar de mediadores y a hacer que Angelillo sepa de su existencia y acuda al cabaret tras una actuación ante un público respetable en un teatro y pueda comprobar que no había muerto, precisamente, cuando está a punto de morir, tras haber ingerido somníferos. El final feliz se resuelve en un cortijo andaluz, dotado de una lujosa mansión, donde el cantaor pasea a caballo con Carmen y su hijo, que le pregunta hasta dónde llega la extensión de la finca que ha adquirido, gracias a su éxito.

El autor de esta obra es el ya citado José María Granada, pseudónimo de José María Martín López, que construye el relato según el título de la famosa milonga flamenca, creada por Manuel Escacena y popularizada por Angelillo y Marchena. La cinta cosechó un colosal éxito de público, del incipiente cine sonoro. Hay otra versión en 1956, realizada por Gonzalo Delgrás, protagonizada por Antonio Molina.

Esta película resulta significativa desde varias perspectivas: por una parte recoge el recorrido de la polaridad de las representaciones sociales del flamenco: desde los bajos fondos y la marginalidad del cantaor en las tabernas y el rechazo social por parte de una familia no precisamente de clase alta, hasta el reconocimiento del artista en los grandes salones, pasando por el drama humano que el estigma y el rechazo han provocado en la protagonista femenina de la historia. Conviene recordar que la intención de Urgoiti y Buñuel al crear la productora Filmófono tenía un cierto matiz de aprovechar el cine para educar a las masas populares, ofreciendo películas que apreciaran. De hecho fue un éxito de público desde su estreno en el Cine Rialto el 16 de Diciembre de 1935.

Documentales sobre flamenco

Las relaciones entre el flamenco y el cinematógrafo se inician en los primeros momentos de desarrollo del nuevo invento, que capta las imágenes en movimiento, a finales del siglo XIX. La intención documental del cine en sus comienzos pronto encuentra en el exotismo de las danzas andaluzas materia para ofrecer a los públicos europeos, ávidos y curiosos ante el nuevo espectáculo. Por otra parte, no hay que olvidar que primero en los barracones y más tarde en las salas de exhibición, el flamenco compartió espacio y tiempo con el cine, alternando los espectáculos en los mismos programas, frente a las omnipresentes “varietés”.

El primer documento filmado en Andalucía del que se tiene noticia podría ser el que la casa Paul incluía entre sus títulos, “Danza andaluza”, rodada en 1896 por Harry Short, operador de la casa. La película, de doce metros de longitud, “muestra totalmente la gracia y belleza del movimiento”, rezaba el catálogo.⁶ Promio también se interesó por las danzas andaluzas y durante su viaje a España grabó “Sevillanas”, que aparece en el programa que ofrece el Salón de Actualidades de Madrid el 1 de Noviembre de 1896.⁷ Entre las primeras escenas en movimiento que se registraron en Andalucía a partir de la presentación del cinematógrafo en 1896, se encuentran “Danza andaluza”, “Sevillanas” y Baile andaluz” donde aparece bailando el famoso maestro Otero.

La primera presencia específicamente flamenca en el cine es una serie de cortometrajes realizados por Ricardo Baños en 1909 con el cantaor Antonio Pozo, el Mochuelo. Baños había estrenado en 1905 “Bohemios”, sobre la zarzuela de Amadeo Vives, una de las primeras películas españolas sincronizadas con discos, según el sistema denominado “cronophone”,⁸ sistema que utilizó también para sus documentales sobre el flamenco.

Marius de Zayas documentó el arte de Encarnación López, la Argentinita, en un cortometraje producido en 1936, en el que la artista canta un tanguillo. Ese mismo año, 1936, Sabino Antonio Micón realiza cortometrajes en los cuales se refleja el flamenquismo de manera caricaturesca, como referencia a las denostadas “españoladas”.

Salvo estos precedentes, apenas si encontramos en la historia de la cinematografía española ejemplos de tratamiento documental del flamenco. No obstante, contamos con dos ejemplos suficientemente significativos, que pasaremos a analizar.

Val del Omar, la quintaesencia poética

En 1953, Jose Val del Omar, ya a cargo del Servicio Audiovisual del Instituto de Cultura Hispánica, inicia el rodaje de una de sus obras más destacadas, “Aguaespejo granadino”, que iba a titularse significativamente “La Gran Siguriya”, iniciando así su “Tríptico elemental de España” del que formarían parte “Fuego en Castilla” y “Acariño galaico”.

El agua, el fuego y la tierra simbolizaban Andalucía, Castilla y Galicia y de las tres propuestas el agua-Andalucía y el fuego-Castilla alumbraron sus mejores obras que tiene como fondo rítmico y referencial una versión poética del flamenco.

El cineasta granadino recurre a las interpretaciones que Manuel de Falla había hecho sobre el cante jondo. El músico gaditano no se había limitado a recoger las músicas del pueblo, sino que, siguiendo el ejemplo de Debussy y Ravel, estiliza cada pieza, buscando la estructura desnuda. Según sus propias palabras, “creo que el principal valor de la música andaluza es la pureza, el instinto cubista de la línea afilada, sin nebulosidades. Línea caprichosa, revuelta, pero, como un arabesco, implacablemente, totalmente formada de rectas”.⁹

“*El agua baila a ritmo de seguriya y en su interior late una metáfora*”, viene a ser el principio del que parte Val del Omar para su versión poética del aguaespejo granadino.

El propio autor explicaba la base de su construcción: “Yo he simbolizado las tres fuerzas que impulsan al granadino, sus tres distorsiones: una hacia arriba, simbolizada por el cante de “El Amor Brujo”, de Falla, otra hacia abajo, que es la “oscura entraña” de Lorca; otra de distorsión perifónica resumida en la frase del padre Manjón “el que más da más tiene”.¹⁰

Val del Omar toma el cante de los gitanos granadinos como materia prima de sus experimentos sonoros y visuales y, como es habitual en su estilo, los funde, combina, sintetiza, para dar como resultado una nueva creación. Gracias a su creatividad como técnico a la vez que poeta y místico, consiguió construir magnetofones que pudiesen captar el sonido, y así grabó numerosas actuaciones de los cantaores más destacados de su tiempo, según nos ha indicado personalmente Gonzalo Sáenz de Buruaga, esposo de M^aJosé Val del Omar. Tales grabaciones constituyen la base sonora de sus elaboraciones que dieron como resultado un adelanto de la música concreta. Entre este material se encuentran cantos indostánicos cuyo parentesco con el flamenco era una constante interpretativa desde las primeras aseveraciones de Manuel de Falla sobre el asunto.

Para Val del Omar, la siguriya es un ritmo “cíclico y eterno” al que bailan “las criaturas ciegas que viven sobre la tierra firme”¹¹ y que descubre en los surtidores de los jardines de la Alhambra, tal cual puede verse en la secuencia memorable del citado cortometraje, en la que el agua acompaña su danza con un repiqueteo de castañuelas, utilizando sofisticados recursos técnicos de superposiciones y mezclas.

Quizá esta estrofa de uno de sus poemas, o más bien notas tomadas, sin intención de elaborar textos poéticos ad hoc, sirva para ilustrar la conceptualización valdelomariana:

“hombre=pizca de polvo que tiembla, se enciende y vislumbra.

Siguriya=lirio caliente, obsesión de una misma nota

anterior al lenguaje”¹²

Y también:

“Ante la eternidad y la Nada
instante de clarividencia y siguiiya
hora precisa para estallar de corazón”.¹³

En todo caso, a la hora de buscar un denominador común a sus escritos poéticos, recurre al término flamenco “tientos”.

El “Aguaspejo granadino” le sirvió para presentar el sistema de sonido diafónico, creado por él y “Fuego en Castilla” inauguró la visión táctil, otro de sus grandes hallazgos técnicos, fruto de sus investigaciones sobre las interrelaciones de imágenes y sonido y sus posibilidades estéticas.

“Flamenco viene de flama, de llama” deduce también para vincular el flamenco a la versión ígnea de Castilla. Frente a las imágenes que el escenario de su ciudad le había brindado para expresar la poética del ritmo del agua, la línea curva, la línea del agua, recurre al discutido Vicente Escudero, sistematizador de los movimientos del baile masculino para expresar la verticalidad del fuego y la línea recta. Pero tales intervenciones no fueron en absoluto descriptivas de su arte, sino más bien fugaces evocaciones, como los repiqueteos de Vicente Escudero con sus uñas sobre la madera de un pedestal de iglesia, del museo de escultura de Valladolid, o su patada con la que finaliza una de las secuencias de “Fuego en Castilla”. Vicente Escudero también colaboró realizando los dibujos del programa que presentaba la película en el festival de Cannes de 1961.

Las asociaciones simbólicas que realiza Val del Omar en “Fuego en Castilla” tienen como punto de referencia las tallas de Berruguete y Juan de Juni, iluminadas según su innovadora visión táctil, que le hizo merecedor de un premio en Cannes. Federico García Lorca había hecho una comparación que quizá conociera Val del Omar: narrando una actuación memorable de Pastora Pavón, Niña de los Peines, en una taberna de Cádiz, comenta: “su voz ya no jugaba, su voz era un chorro de sangre digna por su dolor y su sinceridad y se abría como una mano de diez dedos por los pies clavados pero llenos de borrasca de un Cristo de Juan de Juni”. Las esculturas barrocas le ofrecen base para la comparación de las expresiones de los rostros, y los movimientos del cuerpo de las estatuas con los de la danza flamenca, como llama de fuego que lo consume todo: “el que ama arde. Y el que arde, vuela a la velocidad de la luz. Porque amar es ser lo que se ama”, dice la voz en off, al final de la película.

Tampoco es casual que Val del Omar eligiera a la siguiiya, pues como el propio García Lorca manifestó en su conferencia, dictada el 19 de febrero de 1922, en el Centro Artístico de Granada, sobre “Importancia histórica y artística del primitivo canto andaluz llamado ‘cante Jondo’”, citaba a Falla que había afirmado que “la siguiiya es el único canto que en nuestro continente ha conservado en toda su pureza, tanto por su composición como por su estilo las cualidades que lleva en sí el cante primitivo de los pueblos orientales”. El poeta hace su interpretación libre, diciendo que la siguiiya le evocaba “un camino sin fin, un camino sin encrucijadas, que terminaba en la fuente palpitante de la poesía niña, el camino donde murió el primer pájaro y se llenó de herrumbre la primera flecha”.¹⁴

El espíritu vanguardista de Val del Omar se adentra en la estructura interna del flamenco, siguiendo las reflexiones que Manuel de Falla y García Lorca recogieron en Granada en torno a la celebración del Concurso de Cante Jondo de 1922, gracias a cuya intervención, como indica Manuel Lorente, “se opera un cambio de significación: el estigmatizado “cante de borrachos y gente perdida” va a pasar a ser “la expresión lírica del alma popular”.¹⁵

Duende y misterio del flamenco

El mismo año que Val del Omar iniciaba el rodaje de su propuesta poética en forma de *Aguaspejo*, Edgar Neville, siguiendo su línea de “españolizar” géneros cinematográficos, emprende el trabajo de realizar una película que fuese capaz de ofrecer lo mejor del cante y la danza flamenca, libre de las tramas argumentales de las películas de ficción. Para ello se inspira en los musicales americanos, en el sentido de otorgar importancia a los números de baile, tanto individuales como en pareja o en grupo, que requieren complejas coreografías.

Neville, gran aficionado al cante y a los toros, pretende mostrar los matices del flamenco, ofreciendo una impresión de calidad escenográfica que pueda contrarrestar el estigma negativo que siempre ha acompañado a esta manifestación artística y sacar al flamenco de las ventas y las juergas. 1952 es el año del primer Festival de Música y Danza de Granada, que había incorporado fiestas flamencas a su programa, junto a la actuación estelar de Antonio y Rosario, que a partir de entonces presentaban cada año.¹⁶

Neville recurre a las figuras más destacadas del cante y del baile, para recoger, con una cierta intención didáctica y promocional, para el extranjero, subtitulando el comentario en inglés, las variaciones y los estilos flamencos más destacados. Cincuenta años después, los aficionados tienen ocasión de escuchar a Antonio Mairena entonando una seguiriya del Loco Mateo o una media granaína a Aurelio Sellé.

Quizá lo que resulta más interesante desde el punto de vista etnográfico es el marco geográfico- narrativo que acompaña y sirve de escenario y justificación semántica a cada episodio. Como indica Martínez Menchén,¹⁷ el procedimiento que sigue el cineasta es buscar alguna correspondencia local o espiritual entre las escenas que sirven de marco a cada uno de los cantes, a lo que cabe añadir el esteticismo de Neville y su concepción teatral de la puesta en escena, todo para mostrar “una raza de gentes que tiene que expresar sus alegrías y tristezas”, como indica la voz en off de Fernando Rey.

Véjer de la Frontera es el primer escenario en el que se insinúa una escena de pasiones y desamores entre un caballista, una muchacha cortijera y una mujer perteneciente a “la misteriosa secta de las tapadas, que como sus antepasadas moras solo dejan ver sus ojos” para ilustrar la seguiriya.

Fernanda y Bernarda de Utrera, muchachas “quizá poco fotogénicas”, dice la voz en off, escenifican su actuación en un cortijo, donde Juan Belmonte, que evoca “*su ya remota vida taurina*”, marca unos pases a una vaquilla. Como colofón, una pareja de guardias traen detenido a un hombre por robar una gallina, escena que enlaza con la secuencia siguiente,

aunque se desarrolla en otro espacio, con la Alhambra al fondo, donde guardias y preso presencian arrobados el baile por soleares.

De nuevo, la ambientación “popular” que elige Neville para ilustrar los palos flamencos vuelve a recurrir a la intervención de las fuerzas del orden, con ocasión de unas serranas, que se bailan en la bahía de Algeciras, donde “*el contrabando es tradicional desde las épocas más románticas*”. El baile de una lozana muchacha en una venta resulta ser una maniobra de distracción por parte de la bailaora, para evitar que los guardias se percaten del desembarco de varios sacos en la playa, lo cual se lleva a cabo, mientras los vigilantes contemplan arrobados el baile de la muchacha.

La localización de la media granaína en el Sacromonte le permite a Neville su mayor concesión al exotismo, al referirse al origen indostánico del pueblo gitano: “los gitanos durante el estío dejan a sus niños desnudos como sus abuelos los indonesios”(sic) Los niños gitanos, efectivamente, corren desnudos delante de la escenificación de un entierro, quizá de un guitarrista, pues una guitarra reposa sobre el féretro, como ilustración sobre el carácter triste y melancólico del cante, que hace contrapunto con las alegrías de Cádiz, que vienen a continuación, en el marco de escenas de faenas domésticas que sirven para hacer alusión a una transmisión de abuelas a nietas.

La segunda parte de la película nos traslada a Madrid, pues “el perfil de Madrid se baña en luz goyesca”, para que el ballet español de Pilar López interprete unos caracoles, “las alegrías de Madrid” que integran a la capital de España en las rutas flamencas, eso sí, en una versión cortesana y refinada, propia de un entorno urbano. Neville evoca cuadros de Goya sobre escenas populares, en secuencias bastante logradas, que reproducen la verbena de San isidro que a la vez introducen bailes de la escuela bolera, en un contexto monumental de edificios como el Palacio Real de Madrid o más adelante el Escorial delante del cual Antonio baila una sonata del padre Soler, monje del siglo XVIII.

Pero se trata tan sólo de un inciso, pues de nuevo regresamos a los ambientes rurales y cortijeros, donde los caballos danzan por bulerías, al Guadalquivir, o a la ría de Huelva, para ambientar fandangos y tanguillos. Málaga y su puerto, en una insólita panorámica vacía de edificaciones, no pueden faltar para enmarcar una panda de verdiales.

El fin de fiesta lo constituyen unas bulerías que, según se nos dice, “bajan por los ríos buscando la bahía de Cádiz, desde Sevilla y Jerez” y llega a su punto culminante con un martinete que interpreta Antonio al baile y el Pili al cante, con el fondo del tajo de Ronda, una pieza que los entendidos consideran maestra del gran bailarín, en el momento ascendente de su fama.

La obra de Neville, con toda su intención legitimadora, viene a ser una representación folclorizante y localista del flamenco, como pretexto para mostrar escenarios emblemáticos y servir de promoción de los atractivos turísticos de España.

Las figuras

Una de las principales dificultades con que tropieza la tarea de llevar al cine a las figuras del arte flamenco se encuentra por una parte en su misma escasez y por otra en las limitaciones interpretativas de las estrellas. La expresividad, reconcentrada y doliente, el ritmo, y el movimiento de la danza plantean dificultades fílmicas que no todos los cineastas han resuelto de la misma manera, ni con el mismo éxito de público, que es lo que, después de todo, busca el cine. Esto hace que sea preciso rastrear el género para encontrar representaciones que podamos considerar genuinamente flamencas, entre el abigarrado repertorio de las españoladas, amalgama de coplas y folklore.

El cine español se ha apoyado siempre en las figuras flamencas para atraer a los públicos, reforzando así su popularidad. Una de las primeras figuras que llevaron al celuloide sus actuaciones, reuniendo la capacidad expresiva de los sentimientos, junto con sus dotes para la danza y el cante, fue Pastora Imperio que, en 1914 protagoniza “La danza fatal”, dirigida por José de Togores, primera película de la recién constituida Argos Films.¹⁸ El éxito de la cinta estimuló a los productores a continuar con el género, incorporando a Encarnación López, la Argentinita, que intervino en 1916 en “Flor de Otoño”, de Mario Caserini y en 1923 en “Rosario la Cortijera”, de José Buchs.

Pastora Imperio, por su parte, con su hermano el guitarrista Víctor Rojas, aceptó el reto y dio vida en 1917 a “Gitana cañí”, de Armando Pou. De las dos grandes divas, Pastora ha quedado para el recuerdo por sus intervenciones memorables en películas como “María de la O”, dirigida en 1936 por Francisco Elías, donde una jovencísima Carmen Amaya centra la desgarradora historia que cuenta la célebre canción de Valverde León y Quiroga. Pastora participó en los años cuarenta en varias españoladas que tienen su colofón en 1949 “El Amor Brujo”, de Antonio Román, sobre el argumento de la obra de Falla, y guión en el que intervinieron José María Pemán y Francisco Bonmartí de Codecido.

Las intervenciones de las grandes figuras en el cine aparecen solapadas en muchos casos por un enfoque folklórico que tiene a la copla como referencia popular, más aceptada por las masas que el flamenco puro, siempre minoritario. En algunos casos, se establece una confusión deliberada entre el flamenco y la copla, como es el caso de “La Lola se va a los Puertos”, de Juan de Orduña, estrenada en 1947 como “fervoroso homenaje a los Hermanos Machado”, autores de la obra teatral homónima. Juanita Reina, joven tonadillera descollante, interpreta todo un repertorio de coplas que sin embargo se anuncian como soleares con acordes de guitarra sobre los cuales se superponen los acordes de las canciones de León y Quiroga. Sin embargo el melodrama, situado en 1860, reúne todas las características del relato que sirve de soporte a la marginalidad del flamenco.

Conclusión

Desde los comienzos del cinematógrafo en España, el flamenco ha proyectado una doble imagen, sujeta a la polaridad que desde el siglo XIX viene condicionando sus manifestaciones: por una parte, sus expresiones entre los bajos fondos, el encontrar su

escenario en juergas y tabernas, frecuentadas por gentes de mal vivir, siendo así reflejo de lo marginal, del indeseable exceso y por otra, en el extremo opuesto, ser vehículo de lo popular, rasgo cultural genuino y antiguo de un pueblo, que ha sabido guardar sus esencias a lo largo del tiempo. Los relatos que recoge el cine de ficción sitúan a los personajes entre ambas opciones, para terminar resaltando la cualidad redentora de un arte, una vez se le sitúa en el marco adecuado.

La intervención de Machado y Álvarez, “Demófilo”, los hermanos Machado en primera instancia y posteriormente Manuel de Falla y Federico García Lorca, entre otros muchos, puede considerarse determinante, en el intento de hacer bascular la balanza hacia la legitimación cultural del flamenco, un anhelo en el que se implican algunos intelectuales, que se oponen a los que venían rechazando el cine por su capacidad para cristalizar estereotipos y deformar, a su juicio, la imagen de lo español. La interpretación poética que hace del flamenco José Val Del Omar viene a ser la excepción, audaz y arriesgada de un artista de vanguardia.

A pesar de la abundancia de figuras flamencas, podemos repetir la impresión generalizada entre los críticos cinematográficos de que el cine español ha sido parco en realizaciones que tengan al flamenco como asunto central, ni en la ficción ni en el documental y que desde luego ha recurrido a los estereotipos con tanto o más ahínco que lo hizo el teatro.

NOTAS

- 1.- Citas recogidas por H. SCHUCHARDT en **“El Folklore Andaluz”** 1882-1883. Edición conmemorativa del Centenario. Ayuntamiento de Sevilla, 1981, pág.37.
- 2.- Ver: FEDERICO GARCÍA LORCA: **“Importancia histórica y artística del primitivo canto andaluz, llamado ‘cante jondo’. Conferencias”**. En dos volúmenes. Alianza Editorial. Madrid, 1984. Pág. 52.
- 3.- MANUEL LORENTE RIVAS: **“Etnología antropológica del flamenco en Granada”**. Universidad de Granada, 2001.
- 4.- Autor también de “La hija de Juan Simón”, “comedia flamenca” adaptada al cine en 1935 y 1956, dirigidas por Nemesio Sobrevila, Jose Luis Sáenz de Heredia y Luis Buñuel en la versión de 1935 y por Gonzalo Delgrás en la de 1956.
- 5.- Ver: ROMAN GUBERN: **“El cine sonoro en la República, 1929-1936”**. Lumen. Barcelona, 1977. En la referencia que recoge Gubern sobre el argumento de la película llama la atención la falta de coincidencia con el contenido de la película y el hecho de que no mencione al autor de la obra, que atribuye a Sobrevila.
- 6.- Ver RACHEL ROW Y ROGER MANVELL: **“The History of British Film (1896-1906)**. Allen and Urwin, Londres, 1948. Citado por LÓPEZ CLEMENTE en obra citada, pág. 114.
- 7.- Ver PASCUAL CEBOLLADA Y LUIS RUBIO GIL: **“Enciclopedia del Cine español”**. Ediciones del Serbal. Barcelona, 1996, pág. 17.
- 8.- Ver EUGENIO COBO: **“Caña de Flamenco”**, Invierno 1994.
- 9.- Citado por EDUARDO MOLINA FAJARDO: **“Manuel de Falla y el Cante Jondo”**. Universidad de Granada, 1965. Pág. 20.

- 10.- Entrevista de Alfonso Sánchez, publicada en Informaciones, diario de la tarde, Madrid, 1955. Recogida en: M^aJOSÉ VAL DEL OMAR Y G. SÁENZ DE BURUAGA **“Val del Omar sin fin”**. Diputación de Granada, 1992.
- 11.- Ibidem, pág. 158.
- 12.- JOSÉ VAL DEL OMAR: **“Tientos de Erótica celeste”**. Diputación de Granada-Filmoteca de Andalucía. 1992. Pág.28
- 13.- Ibidem. Pág. 29.
- 14.- Ver: **“Juego y teoría del duende”**. Conferencias de FEDERICO GARCÍA LORCA. En dos volúmenes. Alianza Editorial. Madrid, 1984, pág. 97. Y también **“Importancia histórica y artística del primitivo canto andaluz llamado “cante jondo”**, en obra citada en esta misma nota, pág.54
- 15.- MANUEL LORENTE RIVAS: **“Etnología antropológica del flamenco en Granada”**. Universidad de Granada, 2001. Pág.38.
- 16.- Ver MANUEL LORENTE, obra citada.
- 17.- Nickel Odeon, número especial dedicado a Edgar Neville, 1999.
- 18.- PASCUAL CEBOLLADA, LUIS RUBIO: **“Enciclopedia del Cine español. Cronología”**. Ediciones del Serbal. Barcelona, 1996.

BIBLIOGRAFÍA

- “El Folklore Andaluz”** 1882-1883. Edición conmemorativa del Centenario. Ayuntamiento de Sevilla, 1981
- FEDERICO GARCÍA LORCA: **“Importancia histórica y artística del primitivo canto andaluz, llamado ‘cante jondo’. Conferencias”**. En dos volúmenes. Alianza Editorial. Madrid, 1984
- MANUEL LORENTE RIVAS: **“Etnología antropológica del flamenco en Granada”**. Universidad de Granada, 2001.
- ROMAN GUBERN: **“El cine sonoro en la República, 1929-1936”**. Lumen. Barcelona, 1977
- RACHEL ROW Y ROGER MANVELL: **“The History of British Film (1896-1906)”**. Allen and Urwin, Londres, 1948
- PASCUAL CEBOLLADA Y LUIS RUBIO GIL: **“Enciclopedia del Cine español”**. Ediciones del Serbal. Barcelona, 1996
- EUGENIO COBO: revista **“Caña de Flamenco”**, Invierno 1994
- EDUARDO MOLINA FAJARDO: **“Manuel de Falla y el Cante Jondo”**. Universidad de Granada, 1965
- M^aJOSÉ VAL DEL OMAR Y G. SÁENZ DE BURUAGA **“Val del Omar sin fin”**. Diputación de Granada, 1992.
- JOSÉ VAL DEL OMAR: **“Tientos de Erótica celeste”**. Diputación de Granada-Filmoteca de Andalucía. 1992
- NICKEL ODEON, número especial dedicado a Edgar Neville, 1999

JOSEP MARÍA CATALÁ, JOSETXO Cerdán, CASIMIRO TORREIRO (coordinadores): ***“Imagen, Memoria y Fascinación. Notas sobre el documental en España”***. IV Festival de Cine español de Málaga- Ocho y Medio. 2001.

JOSÉ GÓMEZ VILCHES: ***“Cine y Literatura. Diccionario de adaptaciones de la Literatura española”***. Área de Cultura del Ayuntamiento de Málaga. 1998

3.2.9.- Estructura y forma de la guitarra flamenca. Origen de la música flamenca para guitarra. Organología.

Juan Miguel Jiménez. Del Conservatorio de Danza de Granada.

El estilo rasgueado y el punteado

El origen del instrumento es el laúd árabe, que fue introducido en la península durante la invasión árabe en España en el siglo VIII, y desde aquí se conoció en el resto de Europa. En España derivó en la vihuela y en la guitarra renacentista de 4 órdenes, en la guitarra barroca, en la romántica, de la que finalmente derivó la actual guitarra española; siendo los constructores como Pernas, Torres, Ramírez, Santos Hernández, Domingo Esteso y sobrinos, los que confirman la actual guitarra flamenca.

Un origen musical de la guitarra flamenca lo podemos remontar a la música de la guitarra renacentista y barroca. En los diferentes métodos de la época como el de Gaspar Sanz para guitarra barroca, ya se diferencian las partes punteadas y la rasgueadas que las escribían como buenamente podían.

Siendo más utilizada la punteada en la clase más culta de la corte y la rasgueada en la clase popular en el acompañamiento de danzas, canciones, tal como ocurre hoy en día con el flamenco y la guitarra clásica.

En mi opinión la guitarra flamenca estaba más evolucionada como instrumento, pues la tendencia de la actual guitarra clásica ha sido seguir los pasos de la guitarra flamenca: puentes más bajos, cajas más estrechas, acercamiento de las cuerdas al diapasón y la tensión de las cuerdas que es más baja en la guitarra flamenca. La tensión de las cuerdas en la guitarra flamenca es más baja porque se ejecuta de forma más fácil y fluida y no genera tensión; muchos guitarristas clásicos ya la prefieren porque con el tiempo llegan a tener problemas de tendinitis y tensiones por las largas horas de estudio.

En la técnica de la mano derecha de la guitarra flamenca hay que limitar la fuerza, la tensión de los dedos, para que no cerdee o rompa el sonido de las cuerdas.

En el origen de la música flamenca está principalmente la música tradicional de Andalucía y de España, música sefardí, andalusí y gitano andaluza, es un crisol de culturas. Su evolución está intrínsecamente unida a los cafés cantantes, a las troupes de la mal llamada ópera flamenca, a los cuartos de las ventas y colmaos, a las peñas flamencas, a los festivales, a las giras en el extranjero, a los tablados, a la industria del turismo, a la industria discográfica, a la feminización debido a la incorporación igualitaria de la mujer...

Formas básicas de los toques flamencos

En la jerga flamenca la forma de denominar los estilos se dice "toque" y las formas básicas a las que nos referimos en la guitarra son bajo el criterio de armonía y ritmo flamenco, no según el origen ancestral y evolutivo. Y las formas básicas son: fandangos, tangos, soleá, seguiriya, guajira y bulería.

Los tangos son un compás de 4 x 4, cadencia andaluza, tonalidad mayor y menor, se suelen tocar más por medio. Los fandangos son un compás de 3 x 4, cadencia andaluza, tonalidad mayor y menor, se divide en dos estilos principales: fandango abandonado y fandango de Huelva, el fandango es matriz de la soleá, bulerías y sevillanas. La seguiriya es un compás de amalgama binario y ternario, cadencia andaluza. La soleá es un compás de amalgama binario y ternario, cadencia andaluza. Y la guajira y las bulerías son un compás de amalgama binario y ternario, con el tiempo más rápido que el de la soleá, cadencia andaluza.

Yo no diferencio la calidad del cante en categorías, pues para mi existiendo -si es verdad- cantantes más profundos y más sublimes, todos los cantes según la interpretación, pueden llegar a estos límites. Hay cantes a compás, cantes libres, de ida y vuelta, sin guitarra y cantes alegres o de fiesta. Cuenta Enrique Morente que José el de la Matrona decía que en el flamenco se pasa en un instante de lo sublime a lo ridículo.

Estructura del toque flamenco

En el toque flamenco siempre existe lo que llamaríamos la base o el compás que nos marca el ritmo y la armonía, introduciéndonos también en la atmósfera del estilo.

Nunca la base se repite de forma igual, lo que continúa no son variaciones, son las llamadas *falsetas* que son pequeñas composiciones de pocos compases que no difieren nunca del ritmo aunque sí pueden cambiar de armonía. Hay falsetas que sí son variaciones de otras falsetas. La base o el compás, suele funcionar como estribillo al repetirse después de varias falsetas. Los guitarristas flamencos se copian unos a otros y algunas falsetas son meras variaciones de falsetas de otros guitarristas.

El compás flamenco. La frase flamenca

En la frase musical flamenca (un compás flamenco), encontramos la estructura de una frase coloquial, su pregunta, su respuesta y un momento de reposo, coincidiendo la pregunta con los seis primeros tiempos del compás flamenco, los cuatro restantes tiempos con la respuesta y el once y doce con el reposo. El compás 12 se suele usar como anacrusa empezando los estilos de bulerías y soleá en el primero pero si observamos como se desarrolla realmente empieza en el tiempo 12 que no marcamos.

Guitarra como solista

El guitarrista flamenco generalmente es intérprete de las formas clásicas y obras de los maestros guitarristas y creador de sus propias composiciones o falsetas, en donde la improvisación también se encuentra muy presente.

El guitarrista ha de formarse en el acompañamiento al cante y en el acompañamiento al baile, siendo así una forma muy importante de conocer los estilos flamencos y lograr una gran formación musical. En el flamenco, el guitarrista, como músico, es el que mejor formación tiene, pues los cantaores sólo conocen el cante y los bailaores el ritmo y el baile; el guitarrista, por lo general, ha de conocerlo todo. En el repertorio de la guitarra flamenca antigua encontramos

autores como Ramón Montoya, Esteban de Sanlúcar, Niño Ricardo, Sabicas, y en la guitarra flamenca actual autores como Paco de Lucía, Manolo Sanlúcar, Pepe Habichuela, etcétera. Las grabaciones y las partituras han perdurado esta música, y se encuentran al alcance de los que las quieran aprender, sin ya tener que recurrir a la oralidad de quien la conoce, y siempre dependiendo de la voluntad de estos por querer transmitirla o no.

Guitarra de acompañamiento al baile

La guitarra de acompañamiento al baile, muchas veces juega el papel de la percusión, es decir, se acerca más a un instrumento de percusión que a un instrumento melódico. Es otra técnica de rasgueados más impactante y más fuerte, que las que se utilizan en la guitarra como solista. Es esencial la formación del guitarrista, conocer la técnica y los estilos flamencos bailables, un guitarrista que no ha pasado por la escuela del baile flamenco, o por el tablao flamenco, adolece del sentido rítmico flamenco, pues cuando se toca al baile y al cante, donde el compás une a los componentes haciendo la función de director de orquesta, se consigue comprender la verdadera esencia del estilo flamenco que se ejecuta. Los tablados flamencos han sido y aún siguen siendo auténticas escuelas de flamenco.

Cada día evoluciona el toque de la guitarra flamenca al baile, siendo cada vez mayor su complejidad.

Guitarra de acompañamiento al cante

Como hemos dicho anteriormente, el guitarrista tiene que conocer el baile flamenco y el cante flamenco con todos sus subgéneros o derivaciones. Muchas veces improvisa el acompañamiento armónico, pues nunca va a recordar todos los estilos por la cantidad y variedad armónica que va a encontrar.

Maestros de la guitarra flamenca

Citaremos al granadino Francisco Rodríguez “El Murciano” que de murciano, sólo tenía el segundo apellido. Nació en 1795 y falleció en 1848. De él conocemos una malagueña. Fue el maestro de Glinka, uno de los revolucionarios de la música nacionalista rusa. Paco de Lucena que fue el maestro inicial de Andrés Segovia; Javier Molina, fundador de la escuela jerezana y de la guitarra flamenca moderna; Manuel Serrapí Sánchez “Niño Ricardo”, quien fue uno de los pilares visibles más importantes de la guitarra. Manolo de Huelva que en su juventud fue guitarrista clásico. En la escuela madrileña funcionaba en esa época la Sociedad Guitarrística Española, ubicada en la calle Flor, nº 9 de la capital de España. Tenemos a Román García Martínez que nació en Mulas (Granada) en 1869 y murió en París a mitad del siglo XX y aprendió de Julián Arcas y Paco de Lucena. Rafael Marín fue el autor del “Primer Método de Guitarra Flamenca por Música y Cifra”. Miguel Borrull Castelló que nació en Barcelona fue el verdadero creador del toque que popularizó Ramón Montoya llamado por rondeñas, con su afinación particular. Luis Molina nació en Madrid y Ramón Montoya, otro de

los pilares visibles del flamenco. Incluso del “Niño Ricardo” amplió sus conocimientos siguiendo la estela de la escuela de Ramón Montoya.

En la actualidad cabe destacar a Paco de Lucía y Manolo Sanlúcar como los maestros más consolidados.

El camino profesional de la guitarra flamenca

El guitarrista flamenco tan estigmatizado como todo lo que lleve la palabra flamenco, su vida no ha sido un camino de rosas precisamente, siempre ha estado rodeado de lo que concierne a la noche, es decir, prostitutas, homosexuales, juerguistas, droga... La frase de buscarse la vida en las ventas es muy utilizado en los guitarristas antiguos. No obstante, hay que señalar que el guitarrista flamenco ha sido un privilegiado si lo comparamos con otras profesiones, ha sido admirado, pero no considerado suficientemente, pues el flamenco antes carecía de importancia social y cultural, que no popular (siendo minoritario siempre ha tenido su público y un considerable número de adeptos o “aficionados” incondicionales). Creo injusta la imagen que se le ha querido dar al flamenco de los colmaos, a los señoritos que en un acto de libertad, contrataban los servicios de estos artistas, a los cuales lo único que le hacían era dar trabajo y en casos más precarios, quitar hambre. De igual manera es muy lícito el uso político que tanto la derecha como la izquierda han hecho con los festivales de flamenco, esto significa que el flamenco interesa y más trabajo para los artistas.

Existe un paralelismo del flamenco con el jazz tanto cronológica como antropológicamente. Los músicos del flamenco y jazz en su origen eran analfabetos de clases y razas marginales. Existe una época en que muchos artistas se ven acompañados por la bebida y la droga, son “hombres de mal vivir”. Pero en la actualidad afortunadamente esto va cambiando. El guitarrista tiene que ser culto y conocedor de la música. Se ha universalizado mucho conociendo las distintas músicas que existen en el mundo.

El flamenco está pasando de la escuela del tablao flamenco al conservatorio. Toda la literatura de la música de la guitarra flamenca está transcrita en partituras perfectas, principalmente realizadas por japoneses, franceses, alemanes, americanos y por último -demostrándonos la desidia hacia lo nuestro- los españoles; es decir que las partituras flamencas se la tenemos que comprar a los extranjeros, por lo que les corresponde los admiro, pero por la parte nuestra me, avergüenza. El guitarrista estudia las asignaturas complementarias como armonía, formas, composición, historia, etcétera. Existe una licenciatura de guitarra flamenca en el plan nuevo de la LOGSE con su repertorio totalmente estructurado por cursos.

Hay gente que bajo el epígrafe de la pureza es enemiga de esta forma de aprender flamenco en el conservatorio. En mi opinión son ignorantes, arcaicos de otro tiempo que desaparecerán en breve, pues ellos se han quedado muy limitados debido a la evolución del flamenco. Que el flamenco se haga académico no debe significar que se haga académico el arte, la inspiración, el sentimiento. Entonces estaríamos hablando de otra cosa...

Fuentes de inspiración de la guitarra flamenca

La guitarra flamenca, los guitarristas al ser ignorantes de cánones y criterios musicales les hace ser personas muy abiertas, sin prejuicios a las influencias musicales de otros estilos. Así el guitarrista aprende de la guitarra clásica, de su interpretación, armonía, técnica. Aprenden de la música sudamericana, de la bossanova y del jazz, aunque nunca debe perder su esencia, toques de fácil armonía pero ritmo complicado con frases normalmente cortas.

Influencias de la guitarra flamenca sobre otras músicas

De igual manera que el flamenco toma, también presta, y así como músicas clásicas, desde el fandango de Boquerini, el bolero de Ravel, composiciones de Glinska, R. Korsakov, Albéniz, Falla, Granados, toman y copian muchísimo del flamenco. Por supuesto, autores actuales como Leo Brouwer, Chik Corea -por citar algunos- siguen interesándose por esta música para sus propias creaciones. También existen la fusión y el mestizaje con otras músicas, tema que tiene tantos detractores como seguidores.

Guitarra flamenca, entre modalidad y tonalidad, entre oriente y occidente

Algunos cantes flamencos son modales, como la música antigua que llamamos gregoriana y la música oriental.

Cuando aparece la guitarra, y su uso posterior de la cejilla aparece más definida la tonalidad en la música flamenca. Ahora los cantes van a depender también de la armonía y no sólo del ritmo. Como ejemplo la seguiriya, el canto es modal y el acompañamiento es tonal. La escalas tonales que usamos en el flamenco son la "la" frigia, menor y mayor, y claro está, composiciones mixtas que utilizan ambas estructuras tonales y modales.

La cadencia andaluza donde el segundo grado se convierte en la dominante del primero, es la característica que más lo difiere de las formas tonales mayor y menor, grado primero y quinto dominante. Por todo esto, y dada la influencia histórica me atrevo a decir que el flamenco es una simbiosis entre oriente y occidente. Cuando le preguntamos a un occidental sobre el flamenco piensa que es una música más bien oriental, en cambio, cuando le preguntamos a un oriental, piensa que es una música occidental, de ahí, la perfecta conjunción y comprensión por parte de orientales y occidentales.

Proyección de la guitarra flamenca

La guitarra flamenca cada día cuenta con más músicos adeptos. Tiene sus cánones rítmicos y armónicos pero posee una gran libertad para la ejecución e interpretación. La guitarra flamenca es más agradecida que la clásica pues no es tan rígida en su interpretación. Se podría decir que la guitarra flamenca está entre la guitarra clásica y la guitarra del jazz, incluso que se abre a esos dos mundos musicales. Sus características, como los rasgueados y el alzapúa, la hacen muy atractiva.

La institucionalización de esta música viene a reforzar la continuidad de ésta. Siempre hay críticos, como algunos decimonónicos, que piensan que el flamenco ha muerto, y otros que el flamenco está naciendo. Mi opinión es muy optimista, el flamenco no es una música anquilosada, folklórica, localista, sino vanguardista y universal. El flamenco es una música muy participativa. Quienes la escuchan se meten en el ritmo siguiendo el compás con el pie, con las palmas o bien bailan; desde un principio sin apenas conocimientos se empieza a participar, ejecutando se va aprendiendo, cosa que no sucede en todas las músicas. Música para escuchar y para la fiesta en donde lo importante es el proceso más que el resultado. La perfección es relativa, pues la ejecución no tiene que ser exacta, y la improvisación está muy presente; es una música muy individual y personal. El flamenco como ya hemos dicho gusta en todos los lugares y diferentes culturas, no tiene fronteras. Pocos son los que no se quedan sorprendidos al escuchar o ver flamenco, para los niños es algo natural y a la vez mágico; lo que quiero decir es que puede ser muy útil para el aprendizaje de cualquier tipo de música, con el flamenco aprenden ritmo, percusión, baile, armonía, modalidad y tonalidad, poesía ...

El flamenco es vida. (1)

NOTAS

1.- Algunas referencias están tomadas de artículos de flamenco del Dr. MANUEL LORENTE, de J. GAMBOA y C. SMALL en *“Música. Sociedad. Educación”*.

3.2.10.- Revalorizaciones populares a propósito de Cuco Sánchez.

Amaranta Ramos Sánchez. De la Universidad de Granada.

Introducción.

Hace poco, leyendo un artículo sobre la cultura mexicana del siglo XX titulado “El proceso de las artes, 1910-1970”, me llamó mucho la atención que el autor, Jorge Alberto Manrique, escritor reconocido en México –mi país-, se refería a toda la cultura mexicana menos a la popular. Es decir, hablaba de la pintura, la literatura, la música de cámara, pero nada de la cultura popular. ¿Es que acaso en México no hay pueblo?

Me llamó bastante la atención no sólo por que México es un país predominantemente “pueblo”, sino también por que mi abuelo es uno de esos artistas del “pueblo” al que radicalmente se ignora en el erudito discurso de dicho autor.

Me puse a pensar en que pasaría si todo ese pueblo que fue ignorado tuviera acceso a lo que el autor denomina “cultura” del siglo XX. Sería muy positivo para nuestro país que así fuera, sin embargo, el pueblo se mueve por espacios y órbitas diferentes a las de la elite culta y busca artistas que reflejen su vida, su situación, con quienes ellos se puedan identificar y a quienes puedan llevar a sus casas, a sus familias, a sus relaciones; artistas en los que desahoguen sus esperanzas, sus miedos, sus frustraciones, sus ilusiones. El pueblo de México necesita que le hablen en su lenguaje de pueblo, pero a nivel de un gran artista. Y eso no es precisamente a lo que responde el maravilloso Tamayo, ni la música de Chávez inspirada en Stravinsky, ni la letra de Paz, que sin negar su grandioso talento y la importancia de su obra para México, no responden a las necesidades del pueblo común.

Entonces pensé en mi abuelo, y al ver su trayectoria me di cuenta de que él era un artista de pueblo, pero no solo del mexicano sino de todos los pueblos del mundo. Su música y sus letras han logrado alcanzar el lenguaje común de la gente común, pero sin embargo, su enorme sensibilidad para interpretar sus canciones lo han elevado a nivel de artista. Y hay muchos de su época, con mucha calidad que le han hablado al pueblo pero lo han trascendido. Y es en esto cuando más me pregunto el por que esos nombres que son reconocidos por su talento en todo el mundo, no lo son en el ambiente intelectual de la cultura mexicana del siglo XX.

Erving Goffman diría que es la condición de un estigma, y ciertamente, la música popular mexicana no responde a los cánones de la música clásica europea que tanto alaba la elite cultural mexicana. Sin embargo, y he ahí la paradoja de la que tanto habla el Dr. Manuel Lorente, la música popular gusta a gente de cualquier clase social y la escucha y la disfruta con placer, incluso, llega a ser una fuente fidedigna para estudiar las condiciones de México de aquella época. Así, la música popular mexicana está desvalorizada y negada, y a la vez, valorada y amada. En algo se parece al arte flamenco.

Esta comunicación trata de dar una vuelta de tuerca a la visión que se tiene a nivel académico de ésta música, y lo voy a hacer a través de la vida de mi abuelo, Cuco Sánchez,

quien gracias a su esfuerzo y su gran talento, dio a México uno de sus más grandes y reconocidos cantautores, y ayudo a establecer esa nueva identidad mexicana, fruto de la unión de dos culturas (la india y la española). Identidad propia de la raza mestiza, cien por ciento mexicana que se identifica en esa cultura popular. Después de todo, todos somos pueblo.

Fecundación de un artista.

De Altamira Tamaulipas traigo ésta alegre canción

Y al son del viejo violín y jaranas canto yo

A las mujeres bonitas que son de mi adoración

De Altamira Tamaulipas traigo ésta alegre canción.

Cuco Sánchez nació el tres de mayo de 1921 en la Sierra de Altamira Tamaulipas. He recogido este fragmento de su "Canción Huasteca" por que me parece que retrata fielmente el entorno en el que nació, se crió y se fecundaron el él la música, las canciones y la alegría de la gente del pueblo que después el reflejaría en su arte.

Y digo esto por que su padre, José del Refugio Sánchez Herroz, quien era pagador del ejército, tocaba cinco instrumentos musicales. Su madre, Felipa Saldaña, era soldadera, y junto con las otras mujeres que acompañaban a sus maridos durante la revolución mexicana, entonaban canciones a lo largo del día para alegrarse un poco la vida y olvidarse de la pobreza y el hambre que una lucha armada le provoca a todo un pueblo.

En ese entonces, los niños caían a un hoyo en la tierra cuando nacían, eran criados en el campo y las fogatas que por las noches los soldados encendían para cantar sus penas. Ahí aprendió mi abuelo que la mejor forma de hacer la revolución y expresarse no era a través de las armas, sino a través de la música y la poesía.

Durante toda su infancia, mi abuelo cambio varias veces de residencia debido al trabajo de su padre, hasta que se instalaron definitivamente su madre y él en la casa de su abuela en Tulyehualco, Xochimilco, que entonces era todavía zona rural y pertenece al Estado de México. Ahí mi abuelo creció ayudando en el campo y la cría de animales. Sin embargo, su madre le dió la oportunidad de ir a la escuela donde aprendió a leer y a escribir. Y nada mal, ya que siendo todavía un niño, un profesor llamó un día a su madre y le pidió que lo dejara adoptar a Cuco. Mi bisabuela se escandalizó, pero el profesor insistía. Decía que mi abuelo tenía mucho talento y que había que aprovecharlo, que él se encargaría de su educación, que lo haría estudiar en la universidad y que la daría una vida mejor. Mi bisabuela no aceptó, y Cuco se quedó viviendo entre el campo y el humo de las tortillas, sin embargo, en él ya se había sembrado el orgullo del reconocimiento y sabia que no lo debía dejar ir.

Picar Piedra.

*Nací norteño hasta el tope, me gusta decir verdades,
Soy piedra que no se alisa, por mas que talles y talles,
Soy terco como una ,mula, a donde vas, que no me halles.*

Desde muy pequeño gustaba de tocar la guitarra. “Fui aprendiendo no se como, pero cada día le hallaba más y seguía tocándola. Los demás instrumentos que mi viejo tocaba no me interesaban. La guitarra parecía arrancar algo dentro de mí. Hacía versos, pero jamás pensé que con música, esos versos podían tornarse en canciones”, contaba mi abuelo.

Y así fue como a la edad de trece años compuso su primera canción “La Chata”, y como dice en su canción “ soy piedra que no se alisa”, así fue que a esa corta edad empieza a luchar y a picar piedra para realizar su gran sueño.

Agarro “La Chata” y se fue a la XEW, una de las emisoras de radio más importantes de entonces en México. Sabía que ahí se podría encontrar a los artistas, por que las emisoras de entonces no eran como las de ahora en las que el CD ocupa la cabina vacía. Más bien, entonces se hacía mucho radio en vivo, y aunque los discos de pizarra ya empezaban a circular, todavía se acostumbraba que el artista fuera a cantar en vivo.

Al principio nadie le hacía caso, al verlo tan chaparro y chamaco lo ignoraban. Pero él seguía sin alisarse y así conoció al entonces famoso locutor Don Alonso Sordo Noriega a quien le dijo que era compositor y que quería que lo escuchara. Don Alonso le advirtió que si no le gustaba, se olvidara, pero le gustó y le pidió otra y después otra. Fascinado por su talento, presentó a mi abuelo a los grupos que entonces estaban en boga como “Las Serranitas”, “Los hermanos Huesca”, “Los Jarochos” y la inolvidable Lucha Reyes, quien hace de “La Chata” un éxito rotundo. Así fue como se volvió famoso entre los intérpretes, y cada vez que lo veían llegar a la estación le preguntaban que era lo que traía de nuevo, a lo que Cuco contestaba con canciones. Esto hizo que al poco tiempo, Don Alonso Sordo Noriega le apodara como “El Benjamín de los compositores”.

Su fama era de compositor hasta que Don Emilio Azcárraga se enteró de su existencia y le dio un programa de radio junto con “Las Serranitas” en el que estuvo cinco años como compositor bajo el nombre de Refugio Sánchez. Para ese momento, nadie sabía que además de su gran talento como autor, era un gran intérprete, hasta que conoció al Señor Ricardo Hinojosa, con quien trabajó en Radio Mil y a la cual inauguró cantando con mariachis. Fue entonces que se le empezó a conocer como Cuco Sánchez, formó un trío llamado “Los Capitanes” y se quedó trabajando en esa estación hasta que nació la XEW de Don Alonso en 1947. Cuando ésta cerró, se fue con el Señor Rafael Cardona a la XEQ.

A la vez que es descubierta su voz en la radio, es descubierta también en la televisión. En ella realiza un programa en vivo con Pedro Vargas en el que cantaba y presentaba artistas. Empieza así su carrera delante de las cámaras, y no sólo de televisión sino también de cine. Participó como actor en las películas “Nacido para amar”, “Ferias de México”, “La cucaracha”, “Las cuatro milpas”, “Mi guitarra y mi caballo”, “Guitarras lloren guitarras”. En su faceta de

creador musical realizó como composiciones para “El gavilán pollero”, “Los tres alegres compadres”, “La rosa de oro”, etc. Llegaron las telenovelas y él no podía estar ausente; trabajó en “Fallaste corazón”, “Guitarras lloren guitarras”, “Simplemente María” y “María Mercedes”. Para entonces era conocido como el adolorido de Tamaulipas y junto con Tomás Méndez, Rubén Fuentes y José Alfredo Jiménez, conforman la elite del canto ranchero mexicano.

Pero mi abuelo no se conformó con haber picado piedra en México hasta ser reconocido como uno de los grandes. Quería que su nombre se escuchará en todo el mundo, y fue así como empezó el periodo de las grandes giras. Digo grandes giras por que entonces las giras no se hacían como ahora, llenas de confort y facilidades prácticas y técnicas. Más bien, las giras de antaño se hacían con grandes troupes de cantantes, bailarinas, músicos, técnicos, directores, etc. Todos viajaban en camiones, y llegaban a recorrer toda Latinoamérica en ese medio, parándose de pueblo en pueblo con la intención de dar a conocer su arte en todos los rincones del continente. Una vez que ya era conocido y reconocido en América, mi abuelo decidió romper fronteras y se fue a recorrer Europa y Asia en donde fue aplaudido y reconocido por todos los pueblos que lograban identificarse con sus canciones.

Cuando se cansó de viajar, de tantas giras y tantos festivales, decidió establecerse en “El Zafiro”, bar del Hotel Presidente del DF, en el que duró 16 años cantando diario. Era ahí donde se daban cita personajes políticos, del pueblo, de la farándula, y de todos lados para escuchar a mi abuelo cantar. Era ahí donde se transgredían las fronteras sociales, y por un momento, la música los hacía a todos iguales.

El amor.

Cariño bonito, caricia temprana;

Cariño bonito, que sabe a mañana.

Cariño bonito, oración callada,

Cariño bonito, cariño de mi alma.

Hablar del amor en la vida de Cuco Sánchez no es mero romanticismo, ni tampoco capricho. Es una necesidad para poder entender gran parte de su repertorio. Como ha pasado a varios artistas a lo largo de la historia, el amor parece ser uno de los mas fieles inspiradores, y el caso de mi abuelo no es una excepción. Esto es fácil de ver por que las canciones de mi abuelo no retratan solamente su vida, ni su entorno, sino que en la gran mayoría aparece el amor de por medio. Y fue un amor muy grande y único el que inspiro a mi abuelo sus más grandes éxitos, un amor que estuvo siempre y que nunca abandonó. Me refiero al amor de mi abuela: Matecha.

Yo he escuchado muchas veces ésta historia. Recuerdo cuando mi hermana y yo éramos muy niñas, mi abuela nos invitaba a comer, y ya al final, la hora del café se alargaba hasta el anochecer entre los recuerdos, el humo y el amor

Matecha nació dentro del ambiente burgués rico de una sociedad post revolucionaria mexicana. Mi bisabuelo, Pedro de la Vega, descendiente de españoles, tenía una empresa maderera, y fue él uno de los que surtió a los ferrocarriles mexicanos para que pudieran realizar sus obras de comunicación. Mi bisabuela Tatita era una mujer hermosa que se vestía de pieles y se adornaba con rubíes. Todavía hay retratos pintados de ella que justifican lo que digo.

Y así fue que Matecha, reina de los charros, licenciada en Bellas Artes, pintora, hija de una de las familias más ricas de la época, fue a enamorarse de un pobre chamaco, de estrato humilde hasta el tope, moreno y chaparro, y con una sensibilidad y talento tan grandes que acabaron por conquistarla al grado de que ella transgrediera el status y la sociedad por estar con él. Como dicen en México, verbo mata carita. Y es que la poesía que Cuco llevaba a Matecha en serenata todos los fines de semana era una poesía de amor, de pasión, de entrega y cariño sincero.

Mis bisabuelos se enteraron de aquella historia que se estaba engendrando entre aquellos dos. No lo podían permitir. Una noche, hablando entre ellos, decidieron enviar a Matecha a Estados Unidos a estudiar para separarla de Cuco. Pero las paredes oyen, y Matecha se lo contó inmediatamente a Cuco. Él no lo dudo, le pidió que se casaran y que así ya no los podrían separar.

Una mañana, Matecha salió de su casa con el uniforme de la escuela, pero en vez de dirigirse a su destino ordinario se fue, junto con su amiga Amparo Garrido al registro civil de Milpa Alta donde se encontraría con Cuco y harían realidad ese sueño que duró toda la vida. Cuando Matecha llegó a su casa, le contó a su padre que estaba casada. Dice mi abuela que su padre se quedó callado y sostuvo sus ganas de llorar. Sin embargo, no rechazaron a Cuco y ya que las cosas estaban empezadas, habría que terminarlas con una gran fiesta y la tradicional boda por la iglesia.

Como he dicho antes, muchas canciones de mi abuelo están inspiradas en Matecha. Pero hay una cuya historia es muy grande, la de "Fallaste Corazón". Recuerdo cuando mi abuela me enseñó la carta en la que Cuco le había escrito ésta canción, y le pedía que le pusiera nombre. Era una carta escrita por un hombre que hacía poesía, que en cada palabra que escribía demostraba el amor que sentía por mi abuela y por sus hijos. Era, además, una carta de reconciliación. Él le pedía perdón, le decía que hablaría con su padre, que iría pronto a verla. Y es que se habían peleado, y mi abuela se había ido a la casa de Acapulco de sus padres con sus hijos. Cuco, en el camino de ir a verla para que se reconciliaran le escribió ésta canción. La misma que ha sido traducida a varios idiomas y ha sido cantada en varios estilos como el fado, la rumba flamenca, la cumbia, etc.

El amor de la vida de mi abuelo fue Matecha, y el amor de la vida de mi abuela fue Cuco. Como todas las parejas del mundo, y sobretodo las de dos personas apasionadas e intensa, había conflictos, sin embargo se amaron hasta la muerte. Eso es lo que importa y eso es lo que vale. Las canciones hablan por sí solas. Ahí está la historia.

Vivir en el éxito

El éxito, a Cuco, en la plena expresión de la palabra, le llegó hasta los cuarenta años. Pero fue un éxito rotundo. A partir de entonces, su fama se ha mantenido y sigue siendo tan grande como en sus años mozos.

Compuso más de cuatrocientas canciones, lo que ha hecho que se le reconozca como el embajador musical de México en el mundo, varias de ellas han sido consideradas como joyas musicales.

Nunca dejó de trabajar, siempre quiso seguir picando piedra, no en vano sus últimos trabajos los hizo a la edad de 78 al lado del Sr. Rogelio Azcárraga, quien seguía creyendo en el talento y la capacidad de Cuco.

Fue reconocido por personajes como los presidentes mexicanos López Mateos y Díaz Ordaz; el Rey Juan Carlos de España, quien incluso habló para dar su pésame al funeral cuando murió; el poeta chileno Pablo Neruda quien dio una cena en su honor en una visita que hizo a Chile; El Príncipe Bernardo de Holanda, quien le regaló un caballo como agradecimiento a un sombrero de charro que mi abuelo le obsequió; Anthony Queen, Fidel Castro, en fin, toda una serie de personajes que reconocieron a Cuco y le demostraron su afecto y admiración.

Para seguir hablando de éxitos, Las canciones de Cuco fueron han sido traducidas a varios idiomas como el inglés, el portugués, el ruso, el griego. Actualmente, sus regalías se siguen recibiendo desde Finlandia, Grecia, Japón, China, España, Italia, Sudamérica, Rusia, etc. Muchas de sus canciones como “Anillo de compromiso”, “La huerfanita”, “No soy monedita de oro”, “El mil amores” y “Fallaste corazón” han sido cantadas en varios estilos nacionales y extranjeros, e interpretadas por numerosos artistas de todos los géneros.

Sus canciones

Para Cuco, la vida era un canto, y así se expresaba, cantando. No en vano tiene una canción que titula “Canta corazón, canta”. Y es por eso que Cuco logra cantarle al pueblo, por que lo vive y aprende de él. “Para sentir México y componer su verdadera música, no hay que ir a un conservatorio, ni viajar por el mundo. La auténtica música mexicana, la que pretendemos poner en boca del pueblo, hay que sentirla, vivirla, arar el campo y hacer parir la tierra”, explicaba Cuco en una entrevista al periódico Ovaciones de México en mayo de 1962.

Cuco es reconocido como poeta entre los poetas y como filósofo entre los filósofos. Trata las cuestiones vitales que a todos nos aparecen alguna vez y lo hace de forma sensible. Desde el sentido de la vida, hasta la felicidad del amor y la infelicidad del amor, pasando por sucesos históricos de México, etc. He aquí algunos ejemplos.

Al amor: “Nuestro gran amor”

Como el sol le hace falta a la luna pues sin él no podría darnos luz,

Como el aire hace falta en el mundo, así me haces falta tú.

Si algún día quisieras dejarme, por mi madre que no vas a saber,

*Ni pensar, ni morir, ni vivir, mucho menos llorar o reír.
 Cuando has visto llorar a las piedras, cuando has visto researse el mar,
 Dime tú, que hay eterno en el mundo? nomás nuestro amor y ya.
 Golondrinas, zenzontles, jilgueros, vengan todos que hoy van a escuchar,
 La canción más hermosa del mundo, que es la risa de quien quiero más.*

Al desamor: "Fallaste corazón"

*Y tu que te creías el rey de todo el mundo
 Y tu que nunca fuiste capaz de perdonar
Y cruel y despiadado de todo te reías
 Hoy imploras cariño aunque sea por piedad.
 Adónde está tu orgullo, adónde está el coraje,
 Porque hoy que estás vencido, mendigas caridad,
 Ya ves que no es lo mismo amar que ser amado
 Hoy que estás acabado que lástima me das.
 Maldito corazón me alegro que ahora sufras
 Que llores y te humilles ante este gran amor.
 La vida es la ruleta en que apostamos todos,
 Y a ti te había tocado nomás la de ganar,
 Pero hoy tu buena suerte la espalda te ha volteado,
 Fallaste corazón, no vuelvas a apostar.*

A la vida: "Arrieros somos"

*Arrieros somos y en el camino andamos,
 Y cada quien tendrá su merecido,
 Ya lo verás que al fin de tu camino
 Renegarás hasta de haber nacido.
Si todo el mundo salimos de la nada
 Y a la nada por Dios que volveremos,
 Me río del mundo que al fin ni él es eterno,
 Por esta vida nomás, nomás pasamos.
 Tú me pediste amor y yo te quise,
 Tu me pediste mi vida y te la di,
 Si al fin de cuentas te vas, pos anda vete,
 Que la tristeza te lleve igual que a mí.
 Arrieros somos y en el camino andamos.*

A México: "El indio"

*Nací mexicano y a orgullo lo tengo,
 Mi sangre es azteca, mi raza inmortal,
 El temple de hierro que llevo en el alma
 Lo puso altanera nuestra águila real.
 Mi cuerpo bronceado por un sol ardiente,
 Un sol que a mi raza le dio ese calor,
 Calor que es orgullo de mi tierra linda
 Libre y soberana, lo mismo que yo.
 Soy el indio mexicano, valiente por tradición,
 Bravo como fiera herida y noble de corazón.
 Soy de la tierra más linda que Dios en el mundo creó,
 Por eso grito con alma soy el indio mexicano, orgullo de mi nación.*

Conclusiones

En cuanto a la antropología aplicada...

¿Cuál es el futuro de la antropología aplicada? ¿Es de verdad fuente importante para propuestas que ayuden a la resolución de conflictos sociales? ¿Cómo aplicar el conocimiento de la música ranchera?

México necesita revalorizarse, reencontrar su identidad en si mismo, y dejarla de buscar fuera. Para esto sirve el conocimiento de la música popular, para devolverle a México algo que está perdiendo a través de toda una estructura institucional, gubernamental e independiente, de promoción cultural.

En cuanto a la música popular...

Para Mario Arturo Ramos, la canción ranchera es un estilo plural de expresiones musicales que, agrupadas en torno a las interpretaciones del mariachi y los trovadores, se consolida en el siglo XX con la participación de autores-compositores-músicos-intérpretes, productores de películas, medios de información, compañías disqueras y empresarios de espectáculos que encuentran en ésta forma una rica veta que agrupa distintos conceptos melódicos y géneros musicales, textos sentimentales y geográficos, con un lenguaje de fácil comunicación, no exento de figuras literarias, de corridos, sones, etc.¹

Para Vicente Mendoza, el acervo de cantos, pródigos en aspectos y vivo aún en el campo viene a ser más mexicano, más nuestro, más enraizado en el alma mestiza de nuestro pueblo y debe ser llamado con propiedad "canción ranchera".²

Carlos Monsiváis dice al respecto de la canción ranchera "Los ídolos del cine, los ídolos del disco y el teatro de variedades. Un tiempo se les juzgó los representantes por excelencia de la ignorancia y el mal gusto congénitos de la plebe. Son en conjunto una teoría de la cultura popular, la serie de retratos ideales de las colectividades"³

Yo lo que diría es que la canción ranchera es una estilización artística de la música folclórica nacional que se desarrolla en un ambiente de mercado y logra trascender el ámbito social en el que se desarrolla. Y diría también que es tan buena y de tanta calidad y excelencia artística como cualquier otra, y por lo tanto, debe ser reconocida en todos los ámbitos y no nada más que en el popular. Creo que no le pedimos nada a nadie.

NOTAS

- 1.- RAMOS, MARIO ARTURO. *Anillo de compromiso*, Océano, México.
- 2.- MENDOZA, VICENTE. *La canción mexicana*, Fondo de Cultura Económica, México
- 3.- MONSIVÁIS, CARLOS. *Del rancho al Internet*, Ya leíste. México.

3.2.11.- El observatorio para la cibernsiedad, analizando la cibercultura.

Ricard Faura i Homedes. De la Universidad de Barcelona.

Actualmente, sobre todo dentro del ámbito empresarial, se está poniendo de moda el concepto de Gestión del Conocimiento, y se habla de él como si de un nuevo descubrimiento se tratara. La Gestión del Conocimiento en Red hace ya bastantes años que viene practicándose con mucho éxito, éxito, pero, que no ha trascendido fuera de la misma Red. El Observatorio para la Cibernsiedad es un claro ejemplo de ello, en él se analiza el papel de la Cibercultura desde diferentes visiones de la ciencias sociales y desde cualquier rincón del planeta, preferentemente de habla hispana. Este Sitio situado en Internet se ha construido y se viene manteniendo desde la visión de la antropología aplicada dentro de un espacio relativamente nuevo como es el ciberespacio.

Internet es un espacio donde la antropología aplicada tiene mucho que hacer y decir. El hecho de que estemos hablando de una red social sin fronteras nos dibuja un escenario donde pueden interactuar múltiples personas independientemente de su pertenencia cultural. Y más que personas incluso podríamos hablar de personajes ya que la relación entre cada uno de estos personajes que aparece en Internet no necesariamente tiene una relación directa y unívoca con una persona. Cualquiera de nosotros podemos representar dentro de la Red distintos roles, como pasa en la vida real pero a la vez podemos trascender de nuestros propios roles para representar a otras personalidades imaginadas y que pasan a tener un papel real e independiente dentro del Ciberespacio. Es por ello que todos podemos encontrar un hueco dentro de la inmensidad del ciberespacio.

Es evidente que las ciencias sociales deben representar un papel importante en relación con éste nuevo espacio social, no solamente analizando y cuestionando lo que viene sucediendo dentro de él sino que éste debe ser utilizado para conseguir retos hasta ahora imposibles o muy difíciles de abordar desde el "mundo real".

Desde hace un par de años, un grupo de personas vinculadas desde las ciencias sociales al fenómeno del ciberespacio estamos trabajando desde una plataforma virtual a la que hemos llamado *Observatorio para la Cibernsiedad* (<http://cibersociedad.rediris.es>)

En un principio nos pusimos en contacto unos pocos doctorandos en antropología social de la Universidad de Barcelona que estábamos vinculados a un mismo tema de estudio: Internet. Las investigaciones que veníamos llevando a cabo cada uno de nosotros quedaban muy fraccionadas y poco aprovechables para los demás. Es a partir de aquí cuando decidimos crear esta plataforma donde empezar a poner en común el material, los enlaces, la bibliografía y los contactos que cada uno de nosotros tenía entre la documentación y papeles de trabajo. En este momento es cuando nos damos cuenta del vacío existente en este campo dentro de Internet por lo que hace a lengua española. Joan Mayans (<http://mayans.cibersociedad.rediris.es>) había creado ya una primera página dentro del servidor

de la Universidad de Barcelona, en el espacio del Departamento de Antropología (<http://www.ub.es>).

Se empezó de esta manera a fraguar el actual Observatorio para la Cibersociedad. Los primeros contactos y movimientos por nuestra parte nos sorprendieron a nosotros mismos. Gran número de personas se encontraba en nuestra situación y con inquietudes muy parecidas, ya no solo en el estado español sino, sobretodo, en todos los países de habla hispana. Todo ello nos obligó a replantear el proyectos y mirar de profesionalizarlo en lo que fuera posible. La primera necesidad era de carácter técnico. Necesitábamos tener una cobertura técnica mayor de la que nos podía ofrecer nuestra universidad y gratuitamente. Nos pusimos en contacto con *Rediris*, la red científica española en Internet, (<http://rediris.es>) que después de los tramites pertinentes nos acogieron dentro de sus espacios web. A partir de este momento la evolución tanto cuantitativa como cualitativamente ha sido notable.¹

Quisiera profundizar un poco más sobre lo que ha supuesto y lo que ha generado la creación del Observatorio para la Cibersociedad. Para ello es necesario citar los conceptos que enmarcan el proyecto y que nos ayudaran mucho más situarlo. Conceptos como el de *Comunidades Virtuales*, *Comunidades de Conocimiento*, *Gestión de la Información*, *Gestión del Conocimiento* y finalmente *Gestión del Conocimiento en Red*.

John B. Horrigan² dice que 90 millones de norteamericanos han participado en Cyber Groupis o grupos virtuales, dato que destaca de los muchos que trascienden del informe de Pew Internet & American Life Project, "*Comunidades Virtuales: redes que alimentan relaciones de larga distancia y lazos locales*". Queda claro en dicho informe que el hundimiento de las puntocom después del fracaso de las expectativas económicas que en ellas se pusieron, en la red ha provocado un "desplazamiento" de muchos norteamericanos de los espacios más comerciales para adentrarse en los espacios donde prima por encima de todo la comunicación y el intercambio de información online. En este sentido cabe destacar el artículo publicado por la importante consultora Norteamericana McKinsey-Jupiter Media Metrix, "*The case for on-line communities*", en el se destaca como "el uso de comunidades virtuales como elemento esencial del crecimiento en Internet, tanto en sitios de contenidos como de servicios comerciales y financieros. Incluso en intranets y extranets". Parece ser, pues, que existe un campo abonado para el crecimiento de Internet, y no solamente se trata de un crecimiento a nivel cuantitativo sino que estaríamos hablando de una crecimiento en la calidad de sus prestaciones.

Hablamos de Comunidades Virtuales como un conjunto de relaciones sociales, unidas por un interés común o por unas circunstancias compartidas, que se dan en el ciberespacio y que pueden representar una extensión de la vida cotidiana. Se puede citar como principal característica de una comunidad virtual la interactividad que en el si de ella se produce. No hay duda que en una comunidad virtual existe un fin común entre todos sus miembros que es el motor que impulsa las actividades que en ella se generan. Los contenidos que circulan en ella son el producto de la interacción de sus miembros. Existen unos "emplazamientos" donde encontrarse o reunirse, unas reglas de juego y una dirección o gobierno que las ejecuta. Existe también unas reglas "económicas" que intentan regular los propios recursos.

Podemos clasificar a las comunidades virtuales en diferentes tipologías:

1. Si nos centramos en las características de los *usuarios* las podemos dividir en:
 - a. *Las comunidades que tienen como punto de referencia los usuarios* y son ellos quienes tienen la última palabra sobre las temáticas a tratar por dicha comunidad.
 - b. *Las comunidades que tienen como su punto de referencia la organización de la que proceden*, en este caso es esta organización la que pone los objetivos y los límites de la comunidad.
2. *La relaciones que se establecen entre los propios miembros* puede generar una nueva tipología. Esta tipología tiene sus base en tres criterios básicos como son:
 - a. La interactividad
 - b. La importancia del tema de discusión
 - c. La cohesión social de la comunidad
3. La dinámica de la propia comunidad virtual también es una de las características importantes, esta dinámica está orientada hacia un beneficio creciente para la comunidad tanto para sus administradores como para sus usuarios.

Lo que podemos denominamos *Comunidad del Conocimiento*³, según Etienne C. Wenger, es un grupo de personas relacionadas informalmente por una experiencia compartida y la pasión por una empresa o proyecto. Estas personas intercambian conocimientos, información, visiones y herramientas a través de flujos libres de comunicación y formas creativas que ayudan a fomentar nuevos enfoques hacia la resolución de problemas.

A finales de la década de los ochenta se daba por terminada lo que muchos denominaron la era de la Gestión de la Información, y empiezan a aparecer términos como Inteligencia Estratégica y Capital Intelectual. Es en este momento que aparece la Gestión del Conocimiento. Los usuarios de la tecnología pasan de ser simples usuarios de ella para hacer un uso creciente de sus propio cerebro como herramienta fundamental. Piensan, se relacionan con otros usuarios, comparten dudas y sus respuestas, en definitiva interactúan. Queda evidente que los únicos que podemos generar conocimientos somos nosotros, las personas, la tecnología solo nos ayudará a hacerlo de manera más eficiente. La riqueza de la gestión del conocimiento no reside en distribuir o clasificar información o documentos de una manera más o menos fácil de consultar, *“el verdadero valor de la Gestión del Conocimiento está en la posibilidad de compartir ideas y visiones no documentadas y que son difíciles de articular”* Richard MCDermott.⁴

Un apartado aparte dentro de la Gestión del Conocimiento, ha de tener lo que denominamos *Gestión del Conocimiento en Red*, eje central de este artículo, *“Una parte esencial de la información y el conocimiento que las organizaciones necesitan para llevar a cabo eficientemente su actividad en un entorno competitivo no se encuentra localizada únicamente entre sus paredes, en la cabeza de sus integrantes o en su experiencia acumulada, sino dispersa en las redes electrónicas abiertas”*⁵. La Gestión del Conocimiento en

Red obliga a la utilización de una metodología que tenga en cuenta una serie de puntos imprescindibles como son:

- a. Conocimiento suficientemente amplio para que en cualquier momento sea posible buscar y localizar con la máxima celeridad posible la información y el conocimiento que necesitemos.
- b. Después de su localización es necesario saber la evolución que pueden tener las Redes y la manera de captura, procesar y utilizar dicho conocimiento.
- c. Es necesario la utilización de tecnologías que faciliten el manejo de este tipo de redes. A la vez, es del todo necesario contar con personas que sepan organizar y utilizar un entorno como el que representa trabajar en Gestión del Conocimiento en Red⁶.

Todo ello da como resultado la importancia de contar con personas con un perfil tecnológico-humanista que sean capaces de compaginar de manera positiva y ágil estas dos características fundamentales. Al final las personas siguen ocupando un lugar destacado dentro de este entramado tecnológico.

El Observatorio para la Cibersociedad

La inquietud de un doctorando en antropología social⁷ que de manera primero solitaria y más adelante con el apoyo de unas pocas personas, hizo posible la plasmación en la red de una idea imposible de realizar fuera de ella. Se trataba de crear un espacio donde pudiera tener cabida cualquier intento de reflexión y/o estudio del fenómeno del ciberespacio visto desde la óptica de las ciencias sociales, entendiendo que Internet “*es, en sí misma, espacio de mezcla e hibridación: semiótica y sociología, diseño gráfico y etnografía comunicativa, política y márketing, filosofía y geografía, etc., se ven obligadas a mirarse frente a frente si no quieren correr el riesgo de caer en parcialidades excesivas. Estamos ante una ‘necesidad’ que no queda más remedio que convertir en ‘virtud’, aunque sea bajo la recientemente muy utilizada etiqueta de la pluri-disciplinaridad*”⁸. El ciberespacio ofrecía esta oportunidad, un “espacio” abierto a quien pudiera estar interesado a convivir en el, un espacio con un sinfín de “entradas” situadas en cualquier parte del mundo. De hecho, a la larga se pudo observar que la mayoría de estas se producían desde países situados al otro lado del mundo, al sur del continente americano y con el vínculo común de no pertenecer a la cultura anglosajona.

En sus inicios, el Observatorio para la Cibersociedad, tenía como uno de sus puntos de referencia su revista electrónica, “*Textos de la Cibersociedad*”. La intención era fomentar al máximo la publicación de artículos que giraran alrededor del propio objetivo del Observatorio. Transcurrido un tiempo se pudo constatar que el potencial del Observatorio para la Cibersociedad iba mucho más allá de la publicación de una revista electrónica. Quedo patente la necesidad que tenían estudiosos de todo el mundo de compartir sus experiencias, dudas y reflexiones.

En estos momentos se pensó en la posibilidad de crear algún tipo de gabinete de estudios donde articular todas estas inquietudes y darles, si fuera necesario, algún tipo de salida científica, opción que rápidamente fue desestimada ya que se creyó que existen otras

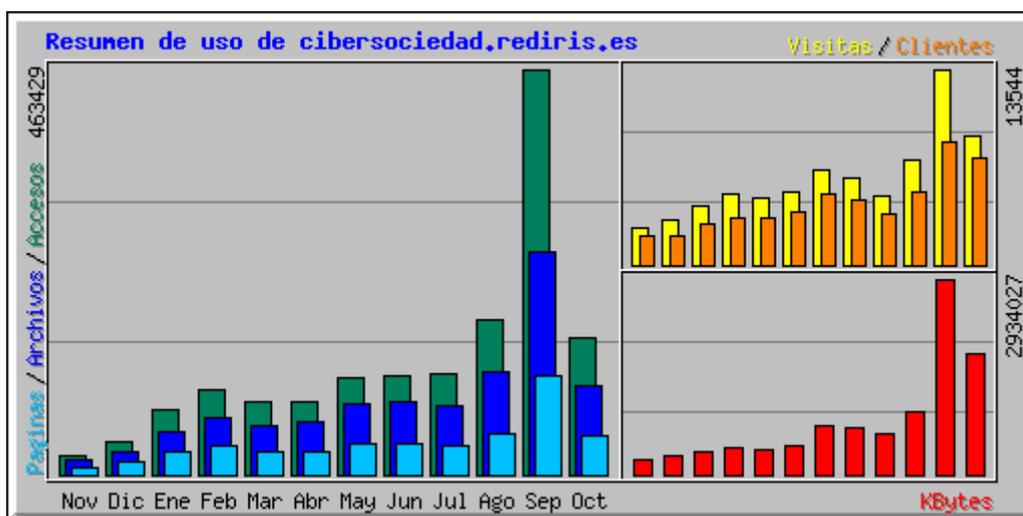
instituciones mucho más dotadas para realizar este tipo de actividad. Las posibles nuevas funcionalidades junto con el creciente aumento de colaboraciones o demandas que venían llegando a través del ciberespacio planteó la necesidad de buscar ayuda externa, ya fuera en forma de aportaciones monetarias o en “especies” como podía ser la cobertura de infraestructuras (tanto a nivel telemático como a nivel físico como puede ser un espacio donde reunirse, trabajar o material básico de oficina). Llamamos a la puerta de las principales instituciones del país, desde diversas universidades, gobierno estatal, gobierno autonómico, gobierno local ... También hicimos la intentona con importantes instituciones financieras, cajas de ahorro y bancos, fundaciones privadas, multinacionales en todas tuvimos la misma respuesta, “no”. Nadie quería invertir en un proyecto surgido desde el interés y la ilusión de un montón de personas a nivel particular pero sin ninguna dependencia de alguna institución universitaria. El mejor de los resultados fue que algunos de ellos nos facilitaron contactos con terceros.

Vimos la necesidad de hacer un replanteamiento del proyecto. Desde la dirección del Observatorio para la Cibersociedad se valoró la posibilidad de organizar un congreso virtual y así poder recoger todas las inquietudes, vinieran desde la disciplina que vinieran, agrupadas en diferentes grupos que tendrían autonomía propia para poder organizar sus debates y actos aprovechando el empuje que generaría dicho congreso. Por otro lado éramos conscientes de la dificultad que ello comportaba tanto a nivel técnico como logístico. Era la primera vez que se organizaba un evento de estas características en todo el mundo. La apuesta era arriesgada pero excitante a la vez. Finalmente decidimos tirarla adelante, era el inicio del Primer Congreso Virtual del Observatorio para la Cibersociedad que se celebró en el ciberespacio durante el pasado mes de septiembre.

Durante estos últimos meses la mayor parte de nuestro tiempo se ha dedicado su organización, actividad que finalizó este mes de octubre, cuando dimos por finalizados todos los trabajos que de él se han derivado.

Estamos seguros de que estamos delante una experiencia muy importante dentro del campo de las ciencias sociales. Es un claro ejemplo práctico de Gestión del Conocimiento en Red. No estamos hablando de simples teorías lanzadas al viento por un puñado de consultoras alejadas de lo que es la realidad que nos impone el día a día, si no del trabajo continuado y paciente de un grupo de personas repartidas por muchos rincones del mundo y con un afán común, aprovechar al máximo la nuevas posibilidades que nos ofrece Internet para avanzar en disciplinas hermanas hasta ahora tan alejadas como la antropología, la sociología, la filosofía, el urbanismos, la geografía

Esta experiencia también podríamos englobarla dentro de la línea de experiencias norteamericanas que han sido denominadas como “*colaboratories*”, o grupos de trabajo de carácter multidisciplinar donde la importancia reside en el objeto de estudio y no en la disciplina que lo estudia ni en su metodología.

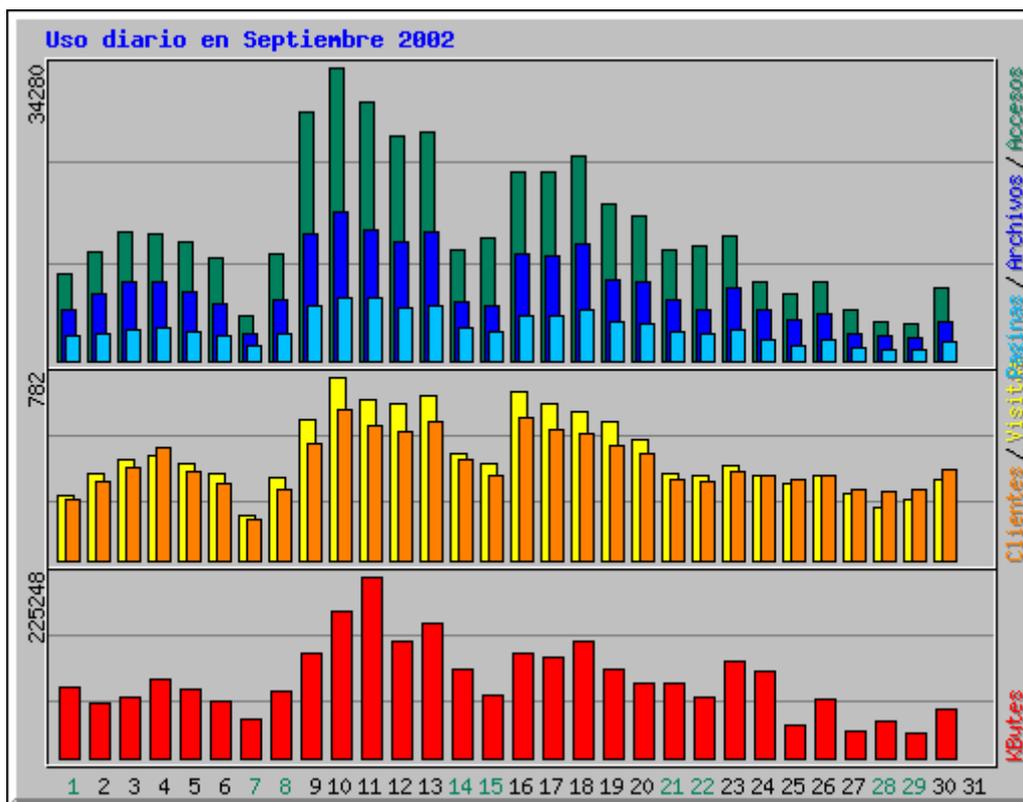
Evolución del Observatorio para la Cibersociedad⁹

Resumen por meses										
Mes	Media diaria				Totales mensuales					
	Accesos	Archivos	Paginas	Visitas	Clientes	KBytes	Visitas	Paginas	Archivos	Accesos
Oct 2002	5546	3622	1571	319	7446	1804883	8951	44005	101442	155294
Sep 2002	15447	8494	3790	451	8535	2934027	13544	113712	254844	463429
Ago 2002	5681	3775	1504	234	5038	944401	7256	46629	117045	176113
Jul 2002	3725	2570	1058	155	3548	606781	4832	32799	79675	115492
Jun 2002	3795	2782	1157	199	4526	692744	5970	34716	83481	113866
May 2002	3594	2614	1130	210	4909	728075	6519	35040	81057	111440
Abr 2002	2811	1998	909	169	3645	445972	5090	27296	59954	84336
Mar 2002	2668	1814	866	149	3298	380139	4621	26864	56235	82712
Feb 2002	3494	2310	1165	173	3275	399796	4867	32642	64696	97851
Ene 2002	2407	1556	817	132	2787	338328	4102	25338	48236	74644
Dic 2001	1205	839	459	100	2067	282531	3118	14231	26020	37375
Nov 2001	695	540	260	84	1939	222203	2532	7811	16212	20878
Totales						9779880	71402	441083	988897	1533430

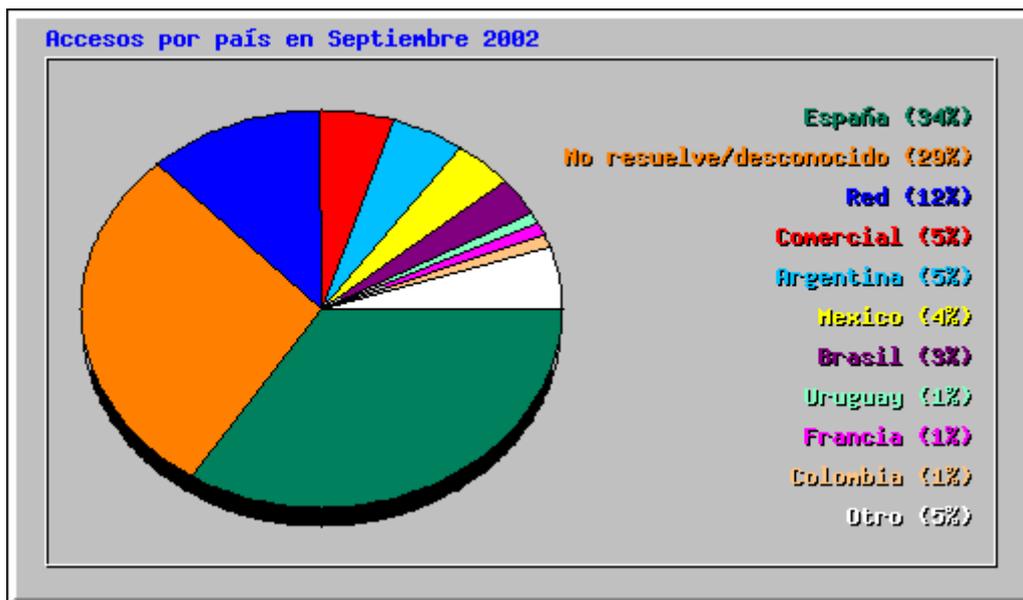
Mirando el resultado de las estadísticas publicadas en la propia web (<http://cibersociedad.rediris.es/stats>), queda patente la evolución que ha experimentado el Observatorio tanto a nivel de visitas como de accesos, Kbytes consultados, etc. Esta evolución llegó a su punto culminante durante el mes de septiembre con motivo de la celebración del

Primer Congreso Virtual. Después de este congreso han seguido a l'alza las estadísticas si las comparamos con los meses anteriores a este.

Lo que queda reflejado de manera evidente es que se han multiplicado todos los indicadores si los comparamos con las estadísticas de tan solo un año atrás. La evolución experimentada deja patente la rapidez con la que se consolidan proyectos con un cierto sentido dentro de la Red, los límites siempre son mucho más abiertos que los que pudiéramos tener en cualquier proyecto fuera de ella. No debemos despreciar el potencial que nos ofrece Internet sino saber sacar el máximo provecho de el.



Por lo que hace al uso diario del Observatorio, queda también patente que durante los fines de semana baja ostensiblemente dicha utilización, de ello se puede deducir que las conexiones se vienen realizando desde el lugar habitual de trabajo, universidades y instituciones públicas en su mayoría, percepción que por otro lado coincide con otras prospectivas realizadas para otras materias en Internet. El costo tanto de la conexión como de los equipos telemáticos hace más dificultosa aún la normalización por lo que hace a su utilización, dentro de nuestros hogares y principalmente de hogares de países situados en la región sudamericana y mucho más si tenemos en cuenta la profunda crisis económica que están viviendo en estos momentos.



Los 30 primeros de un total de 62 países

#	Accesos		Archivos		KBytes		País
	Accesos	%	Archivos	%	KBytes	%	
1	159259	34.37%	84461	33.14%	890397	30.35%	España
2	136677	29.49%	77440	30.39%	944659	32.20%	No resuelve/desconocido
3	55081	11.89%	27635	10.84%	308657	10.52%	Red
4	23148	4.99%	14232	5.58%	185375	6.32%	Comercial
5	21325	4.60%	11265	4.42%	137398	4.68%	Argentina
6	20104	4.34%	11833	4.64%	141893	4.84%	Mexico
7	15822	3.41%	8136	3.19%	105167	3.58%	Brasil
8	5076	1.10%	3880	1.52%	66943	2.28%	Uruguay
9	4243	0.92%	1379	0.54%	35524	1.21%	Francia
10	3941	0.85%	1680	0.66%	15250	0.52%	Colombia
11	2500	0.54%	1135	0.45%	19326	0.66%	Venezuela
12	2450	0.53%	1495	0.59%	16902	0.58%	Chile
13	1849	0.40%	1064	0.42%	5162	0.18%	Italia
14	1626	0.35%	1339	0.53%	9624	0.33%	Peru
15	1475	0.32%	1472	0.58%	4907	0.17%	Irlanda
16	983	0.21%	670	0.26%	7837	0.27%	Portugal
17	961	0.21%	477	0.19%	2872	0.10%	Reino Unido
18	809	0.17%	399	0.16%	2685	0.09%	Cuba

19	539	0.12%	310	0.12%	2725	0.09%	Canada
20	465	0.10%	324	0.13%	2242	0.08%	Holanda
21	464	0.10%	428	0.17%	2251	0.08%	Educacion USA
22	424	0.09%	392	0.15%	3581	0.12%	Republica Dominicana
23	396	0.09%	354	0.14%	3352	0.11%	Alemania
24	379	0.08%	299	0.12%	2194	0.07%	Japon
25	376	0.08%	242	0.09%	1578	0.05%	Paraguay
26	374	0.08%	225	0.09%	1012	0.03%	Suiza
27	352	0.08%	291	0.11%	1602	0.05%	Australia
28	351	0.08%	343	0.13%	2425	0.08%	Costa Rica
29	238	0.05%	229	0.09%	1299	0.04%	Ecuador
30	204	0.04%	150	0.06%	888	0.03%	Arpanet

A nivel de países existe un gran peso de accesos provenientes del estado Español así también como la representación de la mayoría de países de habla hispana. Queda pero, también muy claro que hay mucho camino por recorrer, sobre todo en estos países que por número de habitantes supera en mucho el potencial que pueda tener España.

Busqueda en Google: cibersociedad - Microsoft Internet Explorer

Archivo Edición Ver Favoritos Herramientas Ayuda

Altrás Búsqueda Favoritos Multimedia

Dirección <http://www.google.com/search?q=cibersociedad&ie=UTF-8&oe=UTF-8&hl=es&lr=> Vinculos

Google

Búsqueda Avanzada Preferencias Herramientas del idioma Sugerencias de Búsqueda

cibersociedad Búsqueda en Google

Buscar en la Web Buscar sólo páginas en español

La Web Imágenes Grupos Directorio

Se buscó cibersociedad en la Web. Resultados 1 - 10 de aproximadamente 4,130. La búsqueda tardó 0.09 segundos.

Categoría: [World > Español > ... > Ciencias Sociales > Sociología > Páginas personales](#)

[Observatorio para la CIBERSOCIEDAD - Entrada](#)
 ... El Observatorio para la **CiberSociedad** es un espacio para la reflexión, el análisis y la discusión del ciberespacio y lo ciberocial desde las ciencias ...
[cibersociedad.rediris.es/ - 4k](#) - [En caché](#) - [Páginas similares](#)

[Observatorio para la CIBERSOCIEDAD](#)
 TEXTOS de la **CiberSociedad** [<http://cibersociedad.rediris.es/textos>] ISSN 1577-3760
 "TEXTOS de la **CiberSociedad**" es la publicación propia del Observatorio ...
 Descripción: Publicación digital del Observatorio de la **CiberSociedad** de la Universidad de Barcelona, que tiene...
 Categoría: [World > Español > ... > Ciencias Sociales > Sociología > Publicaciones](#)
[cibersociedad.rediris.es/textos/ - 8k](#) - [En caché](#) - [Páginas similares](#)
[\[Más resultados de cibersociedad.rediris.es \]](#)

[Observatorio para la CIBERSOCIEDAD - Menú Principal](#)
 El Observatorio para la **CiberSociedad** ha entrado recientemente en el espacio web de RedIRIS y nuestra dirección original en el servidor de la Universitat de ...
 Descripción: Espacio para la reflexión, el análisis y la discusión del ciberespacio desde las ciencias humanas...
 Categoría: [World > Español > ... > Sociología > Enseñanza e investigación](#)
[www.ub.es/antropo/ciber/ - 4k](#) - [En caché](#) - [Páginas similares](#)

[TEXTOS de la Cibersociedad \(Revista ONLINE del Observatorio para ...](#)
 TEXTO S, de la **CiberSociedad**. La Revista TEXTOS de la **CiberSociedad** continúa trabajando ahora desde su sede en RedIRIS. Rogamos disculpen ...
[www.ub.es/antropo/ciber/textos.htm - 4k](#) - [En caché](#) - [Páginas similares](#)
[\[Más resultados de www.ub.es \]](#)

Intranet local

La importancia de nuestra página web queda reflejada en cuando intentamos buscar mediante el más usado y más importante buscador de Internet Google, la palabra *Ciberespacio*. La cuatro primeras entradas sobre un resultado de 4130 son las referentes al Observatorio para la Cibersociedad.

Por todo ello, creo que estamos delante de un proyecto de gran importancia y no solamente por lo que se ha logrado hasta ahora, si no por lo que se vislumbra puede llegar a hacerse por poca ayuda que recibamos desde el exterior.

NOTAS

- 1.- Ver evolución en las estadísticas al final del artículo.
- 2.- Comunidades Virtuales: redes que alimentan relaciones de larga distancia y lazos locales. John B. Horrigan. Pew Internet & American Life Project 31 de octubre del 2001
http://www.pewinternet.org/reports/pdfs/PIP_Communities_Report.pdf
- 3.- Utilizaremos en término Comunidad del Conocimiento como traducción del término inglés de Communities of Practice, la traducción literal sería Comunidades de Práctica pero cuyo significado no abarca el sentido real del término.
- 4.- Learning across teams. How to build communities of practice in team organizations. Mayo / Junio de 1999. McDermott&Co.
- 5.- <http://www.enredando.com>
- 6.- <http://www.enredando.com>
- 7.- Joan Mayans i Planells és la persona a la que podríamos denominar padre de la iniciativa del Observatorio para la Cibersociedad. <http://cibersociedad.rediris.es/mayans> está realizando su tesis doctoral por la Universidad de Barcelona.
- 8.- 2001 - "[Recursos virtuales para el estudio de realidades etéreas: el Observatorio para la CiberSociedad](#)", *Revista Ar@cne*, número 65 (GeoCrítica, Barcelona)
- 9.- Estadísticas hechas una semana antes de finalizar el mes de octubre con lo que este mes queda mermado por los resultados de los últimos días.

BIBLIOGRAFÍA

HONEYCUTT, JERRY. *Así es la Gestión del Conocimiento*, Editorial McGraw Gill, España 2001

Learning across teams. How to build communities of practice in team organizations. Mayo / Junio de 1999. McDermott&Co.

SHONA BROWN, ANDREW TILTON, DENNIS M. WOODSIDE. *The case for on-line communities*, McKinsey-Jupiter Media Metrix, EEUU. (Estudio)

WELLMAN, BARRY AND MILENA GULIA, *Net-Surfers Don't Ride Alone: Virtual Communities as Communities*, 1999, WELLMAN, BARRY, ed. *Networks in the Global Village. Life in Contemporary Communities*. Oxford: Westview Press.

WENGER, ETIENNE, *Communities of practice. Learning as a social system*. Systems Thinker, Junio de 1998

SITIOS Y ENLACES RECOMENDADOS

En.red.ando. <http://enredando.com>

Revista Geocrítica <http://www.ub.es/geocrit/menu.htm>

McKinsey-Jupiter Media Metrix. <http://www.mckinseyquarterly.com>

Observatorio para la Cibersociedad: <http://cibersociedad.rediris.es>

The Well: <http://www.well.org>

3.3.- Patrimonio y museos.

Ponencias

3.3.1.- El sentido práctico de la antropología social en el ámbito del patrimonio cultural.

Eloy Gómez Pellón. De la Universidad de Cantabria.

Uno de los grandes problemas de la antropología social en la actualidad consiste en ofrecer a sus estudiantes una formación dotada de una auténtica dimensión práctica. Ciertamente, la Antropología tiene reservado un puesto de honor en la reflexión acerca del ser humano, similar al que ha ocupado desde hace siglo y medio. Durante este tiempo ha cumplido su misión estando presente en los grandes debates intelectuales y, por supuesto, en la vida académica. Pero desde aquel lejano advenimiento las distintas ciencias sociales han recorrido un camino lleno de dificultades, a menudo satisfactoriamente, y la mayor parte de ellas han ofrecido una respuesta práctica a la demanda realizada por la sociedad. Tal pragmatismo es más que evidente en casos como los de la sociología y la economía, y mucho menos en otros, como es el de la antropología social. Y sin embargo, la antropología social puede aportar su sabiduría y la formación de sus profesionales a la resolución de numerosos problemas suscitados en la sociedad actual. El fuerte componente cualitativo de la antropología social permite a ésta el acercamiento a las situaciones humanas con una intensidad que apenas está presente en otras ciencias sociales, lo cual hace de la misma una ciencia privilegiada.

Precisamente, uno de los campos donde el antropólogo puede responder con un fuerte sentido práctico es el del patrimonio. Éste representa la mejor expresión de la cultura y, por tanto, reúne un conjunto de bienes que debe ser gestionado. Si en el pasado la herencia cultural fue mal administrada en unas ocasiones y desatendida o menospreciada en otras, en el presente, cuando nuestra sociedad ha tomado conciencia del inconmensurable valor del patrimonio cultural, el uso y el disfrute de ese legado han pasado a estar en vanguardia del debate social y político. Más todavía, desde hace algún tiempo cuando el patrimonio cultural ha sido señalado como uno de los conjuntos de bienes más proclives a la generación de un desarrollo sostenible. La antropología social puede responder a este requerimiento ofreciendo a la sociedad el servicio del antropólogo, un profesional formado en las aulas universitarias y en el trabajo práctico desarrollado en la sociedad, que tiene un conocimiento riguroso y preciso del valor y el significado del patrimonio cultural, y que puede aportar toda su formación y su experiencia en beneficio de la enseñanza, de la educación, de la gestión, del asesoramiento y de la puesta en valor del patrimonio. Las siguientes líneas constituyen una reflexión acerca del papel del antropólogo social en el campo del patrimonio cultural.

El antropólogo como profesor y educador

Aunque parezca sorprendente visto desde ahora, hace poco más de treinta años que los contenidos de la antropología social adquirieron carta de naturaleza en las universidades españolas, y muchos menos que la enseñanza de los mismos se generalizó en la vida universitaria de nuestro país. Por tanto, la antropología social se incorporó a las instituciones académicas universitarias con gran retraso frente a la mayor parte de los países de nuestro entorno. Parece increíble que los estudios acerca del ser humano y la cultura no tuvieran espacio con anterioridad en las enseñanzas universitarias, cuando constituyen una reflexión ineludible acerca de las normas, de los valores y de las creencias que dan sentido a nuestras vidas. Más bien, podemos pensar que de no existir hubiera habido que crear tales contenidos. Pero, en efecto, en buena medida estos contenidos existían antes del advenimiento académico de la antropología social en España, si bien se explicaban parcialmente diluidos en otras disciplinas de las ciencias sociales y humanas. De ahí que la antropología social nazca académicamente en nuestro país empujada por los acontecimientos, cuando encuentra el caldo de cultivo idóneo para que este hecho se produzca.

Ahora bien, la incorporación de la antropología social a la vida universitaria estuvo muy lejos de llevar aparejado el estudio del patrimonio cultural tal y como lo concebimos hoy, sino que por el contrario su enseñanza fue tan liviana durante tiempo que apenas resultó perceptible para los estudiantes universitarios. Sólo la promulgación de la Ley del Patrimonio Histórico Español en el año 1985 abrió un panorama casi desconocido hasta entonces. Nótese que ni siquiera el patrimonio era considerado como cultural, sino como histórico. La entrada en vigor de dicha ley activó el interés por la cultura entendida como patrimonio, y pronto sus contenidos y la reflexión acerca de los mismos pasaron a integrar los contenidos de las disciplinas antropológicas. Los congresos de antropología empezaron a acoger inmediatamente simposios acerca del patrimonio cultural en general y del etnográfico en particular, tal y como es denominado este ámbito específico del patrimonio en la ley que se acaba de mencionar.

Pues bien, han pasado varias décadas desde que se empezó a enseñar la antropología social en las universidades españolas y, aunque la misma ha visto crecer ininterrumpidamente el número de profesores y de alumnos, ni siquiera ha adquirido el modesto espacio que viene demandando en la enseñanza secundaria. Al contrario de lo que sería esperable, y por más que la antropología social sea una de las disciplinas encargada del estudio del patrimonio cultural, su enseñanza sigue sin incorporarse a los programas de los centros de educación secundaria. Mientras que los ámbitos históricos e histórico-artísticos del patrimonio son mostrados a los estudiantes de la enseñanza secundaria a lo largo de sus diseños curriculares, no sucede lo mismo con el patrimonio cultural asignado a la antropología social. A pesar de que en los últimos años algunos centros de enseñanza han incorporado la enseñanza del patrimonio etnológico por vía de las asignaturas optativas incluidas en unos pocos diseños curriculares, la mayor parte de los mismos se han mantenido refractarios a este movimiento. Ni siquiera la antropología social, entendida como introducción elemental, ha logrado incorporarse

a los planes de estudio de la enseñanza secundaria, salvo mediante una excepcional y volátil optatividad.

El análisis de la situación de estas enseñanzas relacionadas con el patrimonio etnológico permite observar que las mismas, cuando se han materializado, han ido muy unidas a los estudios que podemos llamar humanísticos, los cuales han seguido una trayectoria distinta a la prevista desde la esfera política. En efecto, en los últimos años se ha experimentado un retroceso de los alumnos de enseñanza secundaria matriculados en los itinerarios curriculares ligados a las especialidades humanísticas, que excede con mucho a la regresión general debida a las motivaciones demográficas, contradiciendo así el pretendido impulso político a las enseñanzas de las humanidades. Ese hecho ha tenido como resultado inmediato que en muchos colegios e institutos se dejara de impartir el itinerario de la enseñanza secundaria más propiamente llamado humanístico.

Parece evidente que los estudios relacionados con el patrimonio cultural podrían, y acaso deberían, ser cursados por todos los estudiantes de secundaria en general, habida cuenta de la necesidad de mostrar lo que es la cultura humana en toda su amplitud. Los bienes patrimoniales representan los logros de nuestra especie, los mismos que nos han servido para llegar hasta donde hemos llegado. El alumno debe comprender cuál ha sido el mecanismo de selección de los bienes que configuran el patrimonio cultural, y por qué unos han llegado hasta el presente y otros se han desestimado según transcurría el tiempo. Debe entender que tales conquistas representan al conjunto de la sociedad y no sólo a las elites o, en el extremo contrario, a las clases populares. Debe observar cómo el patrimonio cultural es inmenso, como lo es la cultura en su integridad, y que abarca desde las conquistas científicas y tecnológicas hasta las vinculadas a las creencias o a la tradición oral.

También se advierte que cuando se explican en la enseñanza secundaria materias propias del patrimonio cultural estudiadas por la antropología social, es habitual que el profesorado encargado de impartirlas no posea una formación específicamente antropológica, sino que por el contrario los docentes procedan de disciplinas afines, pertenecientes a las humanidades y a las ciencias sociales. Parece obvio, sin embargo, que estas enseñanzas de patrimonio etnográfico o etnológico deben correr exclusivamente a cargo de los antropólogos salidos de nuestras facultades, que gozan de una formación específica y que conocen precisa y rigurosamente el contenido de las asignaturas. Más aún, al antropólogo debiera corresponderle una reflexión general acerca del conjunto del patrimonio cultural, la cual es inseparable del objeto de estudio de la antropología social.

En el ya largo camino recorrido por la antropología social en España, desde su institucionalización académica, el hecho de que las materias antropológicas no se incorporaran a la enseñanza secundaria ha constituido una rémora difícilmente salvable. No se ha llegado a producir la conexión con una enseñanza secundaria que es, a la vez, el nutriente de las titulaciones universitarias. Y no se ha llegado a enlazar con un alumnado, como es el de los ciclos secundarios, que por su edad se encuentra más abierto que ninguno al aprendizaje. Con ello, en esta materia específica del patrimonio cultural se ha perdido hasta el presente la gran

oportunidad de concienciar a la juventud acerca del valor y el significado que encierran cada uno de los bienes culturales y todos en su conjunto.

Lamentablemente, el abigarramiento de las enseñanzas secundarias no sólo ha impedido abrir espacios nuevos para la incorporación de estas enseñanzas, sino que tampoco ha posibilitado la implantación de una enseñanza integral, con lugar para las excursiones y las visitas a los museos, y más bien ha negado la misma demanda que se viene haciendo en España desde época de la Institución Libre de Enseñanza. Por el contrario, las enseñanzas son entendidas como una impartición sucesiva de clases en el aula a cargo de los profesores, que valiéndose de la lección magistral y de la pedagogía memorística van adiestrando a los alumnos. Esta pedagogía lastra cualquier posibilidad de sensibilización y, por supuesto, ciega cualquier vía para que el alumno pueda ilusionarse con enseñanzas distintas de las que figuran en los diseños curriculares.

Lo que se está diciendo equivale a señalar que el origen de muchos de estos males se halla en la enseñanza primaria, en la cual, casi sin que nadie lo aprecie, se sientan muchas de las virtudes, pero también muchos de los vicios, de nuestro sistema educativo. El alumno de los distintos niveles es adiestrado para convertirse en un consumidor de letra impresa. Corriendo el tiempo muchos de los estudiantes fracasan porque no aciertan a lograr este objetivo, con la correspondiente dificultad para insertarse en un sistema educativo y social configurado, precisamente, sobre la base de que sólo se estudia aquello que está moldeado sobre el papel. Así no sólo se reduce la creatividad, sino que se refrena el sentido crítico, lo cual no puede por menos que tener una nefasta influencia sobre el conocimiento, empezando por éste que se está señalando del patrimonio cultural.

Ciertamente, la promulgación de la Ley del Patrimonio Histórico Español de 1985 se realizó a la zaga de la producción de una densa normativa por parte de las instituciones internacionales acerca del patrimonio cultural. Sin considerar el anacronismo de la denominación, es decir histórico por cultural, la nueva ley tuvo menos repercusión en el ámbito educativo que en otros apartados de la vida social, cuando, curiosamente, uno de los objetivos de la ley era educar a las generaciones actuales en los valores del patrimonio, con objeto de facilitar su transmisión a las generaciones venideras. En efecto, mientras que se hicieron enormes esfuerzos divulgativos a favor del conocimiento de la Ley del Patrimonio, los educativos fueron muy limitados, dando como resultado la difusión de la ley entre el público especializado y un pobre conocimiento de la misma entre el resto de la población, incluidos los más jóvenes, cuando estos últimos guardaban el secreto de la segura transmisión.

Estos defectos a nivel de la enseñanza primaria y de la secundaria no han podido por menos que tener serias repercusiones en la enseñanza universitaria. Por supuesto, la mayor parte de los universitarios denota la ausencia del efecto de la labor docente en materia de patrimonio cultural, y mucho más aún en el apartado etnológico. Es obvio que a lo largo de los años de la enseñanza universitaria los alumnos realizan una especialización en sus materias de estudio, en la que difícilmente puede haber lugar para su inmersión en otros conocimientos. Ahora bien, los nuevos planes de estudio que se inauguraron en las universidades españolas a

partir de finales de los años ochenta reservaron una parte de los créditos totales de las diferentes titulaciones para la llamada "libre configuración".

Una razonable difusión por parte de las autoridades administrativas y académicas, al igual que sucede en algunos otros países, tal vez hiciera posible que estos alumnos universitarios dedicaran una pequeña porción del tiempo de disposición libérrima para interesarse por los temas propios del patrimonio, al mismo tiempo que realizaban su progreso en la titulación correspondiente, que por cierto podría poseer un carácter bien distinto del patrimonial. Ello, además de mejorar la formación de nuestros universitarios en materias fácilmente accesibles engrandecería el quehacer docente de muchos profesionales universitarios, y entre ellos el de los antropólogos. Con tal planteamiento, en modo alguno se pretende ocultar la parte de responsabilidad que, en esta situación, les corresponde a los docentes españoles de la antropología social como maestros y difusores de los conocimientos en esta materia.

Tampoco se debe ocultar que la propia formación de los antropólogos españoles podría ser mejorada en materia de patrimonio. Los estudios que conducen a la titulación antropológica en España se realizan en tan sólo dos años, como corresponde a una titulación de segundo ciclo. Es cierto que muchos de los alumnos proceden de titulaciones de ciclo largo en las que han tomado conciencia de los temas relativos al patrimonio cultural, pero no es menos cierto que otros muchos alumnos llegan a cursar la titulación sin haber tomado contacto con este ámbito, debido precisamente a las carencias de la enseñanza primaria y a las de la secundaria, sin contar con las propias de la universitaria. El centenar largo de créditos que compone la titulación no permite dedicar al patrimonio cultural el tiempo requerido y, en consecuencia, el estudiante no experimenta el estímulo necesario que requiere el buen conocimiento del patrimonio cultural.

Con todo, la tarea del antropólogo en materia docente es generadora de altísimos beneficios, a menudo insuficientemente apreciados por los gobernantes y por la sociedad. Los antropólogos, como docentes, pueden introducir a los adolescentes en la reflexión sobre el patrimonio cultural y pueden ayudarlos a entender el mismo desde un punto de vista crítico, alejado de los moldes encorsetadores de la propaganda política. Pueden mostrarles cómo se ha construido en el pasado y cómo se sigue construyendo en el presente, y explicarles cómo el patrimonio va unido a la personalidad cultural de las regiones y de los Estados y, en fin, hacerles ver que el patrimonio se construye incesantemente, y por ello también en el presente. Pueden enseñar a los estudiantes que el patrimonio además de constituir una riqueza, debido a la gran cantidad de bienes culturales que lo integran, también puede usarse y disfrutarse, reportando toda la satisfacción posible a los ciudadanos. Los antropólogos, entonces, también pueden explicar a estos jóvenes lo que es el patrimonio etnológico, y por tanto, sensibilizarles en el aprecio y en el uso del mismo.

También es posible que el antropólogo aporte sus conocimientos y su experiencia a la docencia más allá de la enseñanza primaria, secundaria y universitaria, mediante el ejercicio de la docencia en la extensión universitaria, en las aulas de la tercera edad, en la formación

permanente de adultos y, en fin, allí donde sean demandados sus servicios de profesional de la docencia. Una esperanza de vida cada vez mayor y los efectos de una sociedad postindustrial, que dispone cada vez de más tiempo libre, han conducido a una demanda progresiva de la formación permanente. Por esta vía la sociedad requiere los servicios de profesionales expertos en enseñanzas muy diversas. Acaso pueda ser el patrimonio cultural una de las áreas más demandadas y, de esta manera, pueda permitir el trabajo de los titulados en los campos históricos, histórico-artísticos y, por supuesto, en el de la antropología social.

Complementariamente con la tarea docente, el antropólogo debe desarrollar una función educativa. Si bien el propio quehacer docente lleva aparejada una labor educativa, ésta no debe cesar en el aula. La sociedad está muy necesitada de la educación en el ámbito del patrimonio cultural, al amparo del poder de éste para estimular la adquisición de valores en el ciudadano. El aprecio del patrimonio entraña la consideración de todo lo que nuestra humanidad ha producido y, por tanto, el reconocimiento de valores como la solidaridad, la entrega, el entusiasmo, el compromiso, la perseverancia, la creatividad, la libertad y, en fin, todos los que van asociados a nuestra condición de personas, que es la que ha insuflado vida a los bienes patrimoniales.

El tenor de la *Ley del Patrimonio Histórico* de 1985 contiene numerosos comentarios acerca de los valores que giran en torno a la defensa, a la protección y a la conservación del patrimonio cultural, señalando que sólo el amor al patrimonio reunido por las generaciones precedentes y nuestro afán de engrandecimiento del mismo puede reportarnos enormes satisfacciones, como personas y también como ciudadanos. El patrimonio cultural, además de contener los atributos generales propios de los bienes que lo componen, contiene valores expresivos de nuestra cultura particular y de nuestra especificidad, de lo que se deduce su profunda significación.

En el presente, cuando una cultura global amenaza con engullir las culturas locales y las subculturas y con poner en aprieto muchas de las conquistas logradas por los pueblos a lo largo del tiempo, la protección y conservación del patrimonio cultural de cada grupo, y el uso y el disfrute de sus bienes pueden convertirse en verdaderos antídotos frente a ese factor de igualación que denominamos globalización. Bien expresiva puede resultar en este sentido la educación de las generaciones venideras en torno a la altísima valoración que debe merecerles, por ejemplo, la lengua que hablan. Si a lo largo del siglo XX han desaparecido muchas más lenguas que en todos los siglos anteriores, es fácilmente deducible lo que va a acontecer en el nuevo siglo que estamos empezando, de no resplandecer valores que contrarresten la inercia, imparable por el momento, de la globalización cultural. El antropólogo, como conocedor de la diversidad cultural, debe cumplir, entonces, con esta misión educativa, mostrando no sólo los logros propios de nuestra condición humana, sino también las particulares de las pequeñas culturas, enseñando que los valores que alberga cada una de ellas no son superiores ni inferiores a los de otras sino distintos.

El antropólogo puede cumplir con su papel de educador, consecuentemente, no sólo en el aula, sino también cada vez que se dirige a un auditorio a propósito de los cursos y

conferencias en los que participa. También puede mostrarse como educador cuanto entra en contacto con los medios de comunicación, de manera que sus intervenciones, reflexivas unas y espontáneas otras, puedan llegar al mayor número de oyentes. Se puede revelar como educador cuando escribe trabajos científicos y divulgativos, o cuando colabora con diferentes instituciones en aras del estudio y la conservación del patrimonio. En definitiva, el antropólogo puede ser muy útil a la sociedad en general y a sus instituciones en particular, en tanto que puede ofrecer algo tan valioso como es su conocimiento del patrimonio cultural.

Los quehaceres educativos y docentes de los antropólogos han logrado hasta el presente algo que parecía muy difícil años atrás. Entonces el patrimonio etnológico apenas era conocido y, desde luego, carecía de difusión. El prestigio de otros ámbitos del patrimonio había oscurecido la existencia de éste. Una aparente iniciativa administrativa y política, como fue la *Ley del Patrimonio Histórico* de 1985, no fue, en realidad, sino el reflejo de un estado de opinión general, cimentada en torno a las distintas universidades españolas que, si bien era discreta, resultaba lo suficientemente potente como para sensibilizar al legislador. Por medio de ella, el patrimonio etnológico dejaba de ser un patrimonio minusvalorado, y a veces denostado, para convertirse en una parte sustancial del patrimonio cultural que dicho texto consagraba, al tiempo que encontraba un espacio legal en condiciones idénticas a las del resto del patrimonio cultural. Más aún, de no existir el patrimonio inmaterial pasaba a convertirse en parte integrante del patrimonio etnológico, reconociendo así la norma la fuerza de las manifestaciones intangibles.

A una escala distinta, el quehacer docente y educador de los antropólogos ha posibilitado la existencia de una preocupación administrativa y de otra social en beneficio del patrimonio. Las Administraciones Autónomas están tomando decisiones de gran trascendencia, en los últimos años, en rima con la preocupación por el patrimonio cultural que muestran. Todo ello no puede ser sino el vivo reflejo de una labor realizada pacientemente a lo largo de los años en beneficio de la salvaguarda del patrimonio cultural. Lástima que, por el momento, esta preocupación sea propia de un país, como España, inmerso en la cultura occidental, y simultáneamente se esté perdiendo buena parte del patrimonio cultural de los países pobres. Pues bien, también en esta labor de sensibilización de las gentes, de sociedades muy distintas de la suya, el antropólogo puede jugar un papel trascendental que redunde en beneficio de todos.

El antropólogo como museólogo

Existe un área dentro del patrimonio etnológico que en el pasado careció de entidad y que en el presente sigue sin poseer el peso específico que le corresponde. Me estoy refiriendo a la museología, cuyos antecedentes históricos en España se remontan a unas pocas experiencias en buena medida fallidas, y por cierto extraordinariamente tardías con respecto a otras vividas en distintos países europeos, y muy especialmente con referencia a los países nórdicos, donde el famoso museo al aire libre de Skansen, en Noruega, inspiró desde finales del siglo XIX (1890) muchos de los nuevos principios de la museografía europea. Los fastos de

la exposición universal de Barcelona de 1929 y la inquietud de Luis de Hoyos y de otros estudiosos permitieron alimentar dos proyectos diferentes en su concepción y en su ejecución. El primero de ellos, el de Barcelona, dio lugar a un Museo del Pueblo Español, dirigido originariamente por Durán i Sanpere en sus comienzos, que llegó a tener una importante actividad hasta los años setenta, siendo finalmente subsumido en la red de museos de la Generalitat. El segundo, el de Madrid, rediseñado por J. Caro Baroja en los años cuarenta no pasó de ser un mero proyecto, pasando por último sus materiales a integrar el Museo Nacional de Antropología.

Precisamente, en los años sesenta y setenta, cuando se estaban plasmando importantes ideas en el ámbito de la museografía etnológica en toda Europa, comenzaron a cobrar impulso en España los llamados museos regionales de etnología, merced a ideas que en algunos casos resultaron innovadoras. Desgraciadamente, ni todas las regiones llegaron a contar con el correspondiente museo ni muchos de los proyectos que se llevaron a cabo concitaron el interés de los visitantes. La descentralización política y administrativa que estaba adquiriendo carta de naturaleza en la década de los años setenta, a partir de la promulgación de la Constitución de 1978, insufló de nuevo vida a estas tendencias que, con dificultad, se habían abierto camino una década antes, y algunos de los viejos museos de etnología se revitalizaron mientras que otros fueron refundados.

En los albores del siglo XXI, sin embargo, se advierte que el progreso experimentado en el ámbito museográfico de la etnología ha sido, en general, discreto tratándose de España. Estos museos siguen siendo la hermana pobre de los museos de implantación tradicional, y singularmente de los de arqueología y de los de arte. Y lo son, curiosamente, a pesar de que se han efectuado grandes esfuerzos, algunos de indudablemente naturaleza política, por sacarlos de su postración, y más aún desde la entrada en vigor de la Ley del Patrimonio Histórico de 1985, habida cuenta de la significación que adquirió el patrimonio etnográfico en el contexto general del patrimonio histórico o cultural. Aun así, es evidente que el avance que se ha producido en las últimas décadas en la museología etnográfica española ha sido considerable y, lo que es más importante, esta última ha logrado reclamar una parcela importante en la museografía general, recabando la atención de algunos sectores sociales.

Pero no nos hagamos demasiadas ilusiones. En algunas regiones autonómicas el museo regional de etnología sigue siendo un proyecto y, en otras, este museo comparte edificio con otro de arqueología o de arte, o de ambas cosas. Y, cuando esto sucede, es fácil comprobar la jerarquía que se establece entre ellos, así como la superficie destinada a cada uno. Más todavía, entonces veremos cómo al frente de estos museos, que podemos llamar generales, se encuentra un museólogo que por lo regular no es antropólogo. Creo, sin lugar a dudas, que allí donde hay un museo de etnología debe haber, al menos, un conservador, y en su caso un director, titulado en antropología. Estos museos requieren un alto grado de especialización por parte de las personas encargadas de la conservación y de la dirección, por lo que la encomienda de estas labores a otros especialistas resulta tan desaconsejable como incongruente.

Y no sólo se producen estas disfunciones en los museos regionales, puesto que si se repara en la situación de los museos municipales se advierte que es similar. La existencia de numerosos museos genéricos y la ausencia de museólogos titulados en antropología social constituyen una constante que debe inducir a la reflexión. En una sociedad como la nuestra, occidental y postindustrial, cada vez más comprometida con la conservación del patrimonio y con su uso y disfrute, los museos cumplen una altísima función, tanto más trascendente según crece la conciencia y la sensibilidad hacia el patrimonio cultural. Por eso, es necesario demandar de los responsables administrativos el protagonismo que realmente les compete a los antropólogos en materia de patrimonio etnológico, y la necesidad inmediata de corregir una tendencia viciada que se ha prolongado durante largo tiempo.

Un antropólogo puede mostrar a la sociedad, mejor que otros especialistas, los valores, las normas y las creencias de las culturas. Eso marca una distinción importante, puesto que supone la toma en consideración a favor del patrimonio etnológico de bienes culturales no materiales, al revés de lo que sucede en otros ámbitos del patrimonio cultural. Es éste un problema que el museólogo procedente de la antropología puede resolver mejor que otros museólogos. Los bienes culturales de carácter etnológico presentan particularidades propias que abonan la necesidad de que sean los antropólogos los encargados de efectuar todas aquellas tareas relacionadas con la musealización de los mismos. En dichos museos se exhiben y se guardan bienes que nos enseñan cómo nacen, cómo viven y cómo mueren los miembros de una o de varias culturas, cómo hablan y como piensan, qué hacen y cómo se divierten, cómo aman y cómo se entregan a aquellas causas que consideran justas, en qué creen y cómo se comportan.

Pero los antropólogos cuando ejercen como museólogos pueden enseñar muchas más cosas. Por ejemplo, pueden mostrar cómo funcionan las culturas y que los elementos que las integran están ajustados, de manera que cuando uno de ellos se modifica los otros se ven afectados a fin de mantener la eficacia. Los antropólogos pueden mostrar cómo la cultura es un todo construido a lo largo de muchas generaciones y, por tanto, el resultado de una acumulación de ideas y de materializaciones que se han ido incorporando al mismo tiempo que otras, consideradas como poco funcionales o ineptas para el progreso, abandonaban la tradición cultural. En consecuencia, no todos los bienes culturales se encuentran en idéntica posición dentro de la cultura y, antes bien, unos se hallan en camino hacia el anacronismo y otros constituyen auténticas novedades. Es bien sabido que, contrariamente a lo que cabría esperar, muchos museos etnológicos, mal organizados y peor dirigidos, muestran a sus visitantes conjuntos de bienes culturales inconexos e inoperantes, mostrando antes el caos que la organicidad de la cultura.

También el antropólogo puede contribuir desde la museología a explicar que las culturas pueden unir a los seres humanos, y que, por tanto, no hay razón para que algunos museos, más debido a la aplicación de concepciones políticas viciadas por objetivos perversos que debido a la aplicación de los principios museísticos, muestren las culturas como si fueren

islas, y por tanto separadas de las interminables influencias que han recibido a lo largo del tiempo de otras culturas, o que muestren la supuesta superioridad de una cultura determinada sobre otras. Esta idea, concordante con el siempre repudiable etnocentrismo, está muy lejos del relativismo cultural que ilumina toda la teoría antropológica y que es, justamente, una de las grandes aportaciones que la antropología puede efectuar a la museología etnológica.

No se nos oculta que la descentralización político-administrativa, por un lado, y el descubrimiento del patrimonio etnográfico, por otro, han acrecentado la fuerza ideológica y política de los bienes culturales de este patrimonio, y a todo ello se ha unido la plausible significación económica de los mismos. Dicho progreso no ha supuesto otro similar en materia museológica, como se ha dicho. Y por si el intrusismo en este contexto por parte de otros museólogos fuera pequeño, aún existe otro peor y más nefasto. Es la interferencia de los aficionados que, siendo vieja, ha crecido hasta extremos inesperados. En la actualidad son muchos los municipios que cuentan con museos denominados etnográficos o etnológicos, y a ellos se unen los que existen en las poblaciones de cierta entidad que no son necesariamente cabeceras comarcales o municipales. Pues bien, en este caso no es extraño que la organización de los mismos le sea encomendada a coleccionistas, aficionados o a funcionarios tenaces que, con mejor intención que acierto, llevan a cabo su labor aparentemente museológica. En realidad, su cometido no puede considerarse tal, ni el cometido que se les asigna no puede denominarse museo, por cuanto las instituciones que llevan este último nombre están reguladas por ley y sólo pueden ser consideradas así cuando cumplen una larga serie de requisitos, empezando por la permanencia y continuando por la titulación, la capacidad y el mérito de sus técnicos.

De la misma manera que, en ningún caso, cabría encomendar las labores propiamente técnicas de un museo arqueológico o de uno de arte a un aficionado o a un funcionario carente de la titulación adecuada, tampoco cabe hacerlo con uno de etnología. Ello tuerce los fines de la institución museística y obstaculiza la tarea rigurosa y profunda del antropólogo. Es verdad, en este sentido, que muchos de estos lugares denominados museos, que proliferan en pueblos y ciudades, no son sino simples colecciones realizadas a lo largo de mucho tiempo con increíble esfuerzo. Estos coleccionistas poseen un enorme mérito que adorna su afición y, por ello, deben ser reconocidos como tal. Las leyes y reglamentos de museos de las distintas regiones autónomas, aparte de otras normas de la Administración, conceden con frecuencia diversas potestades y atribuciones a estos coleccionistas, los cuales pueden mostrar a los visitantes sus realizaciones a cambio de la percepción de auxilios monetarios y fiscales.

En definitiva, los antropólogos tienen ante sí un vasto campo, insuficientemente explotado, en el ámbito de la museología. Su formación les ha de singularizar para ocupar los numerosos puestos de trabajo existentes en este ámbito y que han de crecer aún considerablemente. La exploración de esta vía no se puede demorar en lo que concierne a los antropólogos si no quieren verse suplantados por otros titulados en materias relacionadas con el patrimonio cultural. A las Administraciones, estatal, autonómica y municipal, les cabe la obligación, a la vista de lo que sucede con los museos de etnología, de cumplir con la

responsabilidad de subsanar una situación que no ha hecho sino empobrecer las muchas posibilidades que puede otorgar el patrimonio cultural asignado a los museos para su custodia, su restauración, su exhibición y su conservación.

El antropólogo social como gestor cultural

Desde hace algunos años el patrimonio cultural ha adquirido una dimensión desconocida en cuanto a su capacidad para generar riqueza. En el transcurso del siglo XX las sociedades occidentales han adquirido progresivamente la conciencia de que el patrimonio cultural representa una herencia que debe ser preservada y conservada, contrariamente al desdén que habían mostrado hacia el mismo en el pasado. Pero el cambio apenas si se tradujo en el interés por el tema por parte de las elites intelectuales y una mayor o menor admiración por parte del resto de la sociedad. Mas con ello se había conquistado un importante logro, como era que la sociedad tuviera conocimiento de que el patrimonio cultural no es sino una herencia recibida de las generaciones precedentes que hemos de conservar y de engrandecer.

Pero a finales de los años ochenta, en 1987, se publicaba el llamado *Informe Brundtland* en el que el patrimonio cultural era elevado a la máxima consideración como conjunto de recursos capaces de generar beneficios a unas sociedades, como las occidentales, que habían dilapidado extraordinarias cantidades de recursos no renovables durante generaciones, prescindiendo de su inconmensurable valor capital. Con ello, de representar un conjunto de bienes susceptibles de contribuir al disfrute por parte de los ciudadanos, se pasó a otra interpretación según la cual el patrimonio cultural podía producir réditos susceptibles de ser utilizados por estos mismos ciudadanos, sin que ello supusiera mengua del capital. Por tanto, el patrimonio se convertía en auténtico caudal de recursos dispuestos para contribuir a un desarrollo sostenible y equilibrado. En definitiva, un patrimonio que puede y debe ser usado y puesto en valor por parte de las generaciones presentes sin que ello comprometa el desarrollo y el uso del mismo por parte de las generaciones venideras, como realmente se deduce de la teoría del desarrollo sostenible.

Aunque la apreciación parezca evidente, tal compromiso con el futuro no se había explicitado con anterioridad, de igual manera que no es hasta la segunda mitad del siglo XX cuando se espolea el compromiso con la protección y conservación del patrimonio cultural. Para que la teoría del desarrollo sostenible se plasmara fue necesario que se evidenciara el hecho de que los recursos existentes en el planeta estaban siendo malgastados y derrochados, y que, desgraciadamente, muchos de los que así se empleaban no eran renovables. Sin embargo, el patrimonio se hallaba entre el conjunto de recursos capaces de ser explotados sin agotarse y susceptibles de incrementarse con el paso del tiempo. La puesta en valor de estos recursos patrimoniales era posible con la sola cautela de que fueran bien aprovechados por parte de los ciudadanos, de forma que los gobernantes adquirieran la responsabilidad de su uso y de su conservación

Han pasado muy pocos años desde aquel *Informe Brundtland* y, cada vez con más fuerza, se evidencia, que es posible que el uso y el disfrute de los bienes que componen el

patrimonio cultural sea compatible con la puesta en valor de los mismos. Es entonces cuando adquiere toda su dimensión la idea de la gestión eficaz en este uso y en esta valorización de los bienes patrimoniales. Como auténticos recursos que son, deben ser gestionados de la mejor manera posible. De lo dicho se deduce que las Administraciones han de mostrar todo el celo posible en beneficio de la consecución de los mejores réditos, ayudándose para ello de personas que conozcan la naturaleza de dichos bienes y su gestión. A los gobernantes le corresponde velar por el cumplimiento de las normas que garanticen la protección y la conservación de los bienes integrantes del patrimonio y también el buen uso de los mismos.

El antropólogo social posee el conocimiento que la sociedad y los gobernantes reclaman en relación con el patrimonio cultural, de suerte que aquél puede ofrecer a ambos no sólo su capacidad de conocimiento sino también la de gestión. Todas las Administraciones están interesadas en la puesta en valor del patrimonio, y muy especialmente las regionales, debido a que poseen competencias y responsabilidades superiores en tanto que guardianas de las leyes patrimoniales. La Administración regional tiene la necesidad de contar con antropólogos que conozcan la gestión del patrimonio, aportando una visión general del mismo y otra específica del llamado patrimonio etnológico. Este último es un patrimonio de referencia de las Comunidades Autónomas, por cuanto encierra símbolos y valores que remiten a la identidad que conlleva la existencia de esas regiones, lo cual justifica con mayor insistencia aún el papel que se reclama para el antropólogo.

Los antropólogos sociales pueden resultar extraordinariamente útiles a las Consejerías de Cultura. Las mismas son las responsables de la administración de los bienes etnológicos, y culturales por tanto, y este compromiso social requiere el auxilio del experto. El patrimonio cultural, en cualquier región, posee una entidad cualitativa y cuantitativa digna de ser tenida en cuenta. Ese patrimonio exige la permanente toma de decisiones, y exige asimismo que los gobernantes, en aras de la eficacia en la gestión, deleguen en los antropólogos labores relacionadas con el buen conocimiento de su ámbito específico de trabajo. De este hecho se deduce la perentoriedad con la que las Consejerías de Cultura han de contratar los servicios de los antropólogos, tanto más en sociedades como la nuestra, postindustriales y democráticas, que han encontrado en el patrimonio algunos de los recursos más apreciados.

Es urgente que las Consejerías de Cultura incorporen personal especializado en tareas relacionadas con el patrimonio etnológico, de modo análogo a como cuentan con técnicos en patrimonio arqueológico. Por tanto, la figura del arqueólogo regional debe tener su paralelo en la del antropólogo regional. Hasta la fecha han sido varias las Administraciones regionales que han recurrido a los servicios de estos antropólogos, contándose entre ellas las de Cataluña, la Comunidad Valenciana, el País Vasco, Galicia, Andalucía y otras. En un futuro inmediato, todas ellas deberán crear plazas de especialistas en el patrimonio etnológico, de acuerdo con las necesidades de una sociedad moderna preocupada por el conocimiento, la protección y la conservación de estos valiosos bienes culturales.

Pero no son las Consejerías de Cultura los únicos órganos de la Administración regional que demandan la presencia de los antropólogos en el ámbito de la gestión cultural.

Las Consejerías de Agricultura deben considerar la importancia que tiene la compatibilidad del necesario progreso en el medio rural con el buen uso del patrimonio natural y cultural. Este hecho se ha venido poniendo de relieve en España desde hace algunos años a propósito de la aplicación de los proyectos llevados a cabo por parte de la Unión Europea en colaboración con las distintas Administraciones estatales y regionales. En este sentido la presencia de las Administraciones regionales en estas iniciativas, a través con mucha frecuencia de las Consejerías de Agricultura, explica la conveniencia, si no la necesidad, de contar con los conocimientos de los antropólogos sociales. Sabido es que los grandes programas Leader y Leader Plus, que se han venido desarrollando en España desde el año 1991, al amparo de que muchas de sus regiones cumplían con los requisitos del Objetivo 1 y con los del 5b, han incluido de manera generalizada entre sus cometidos la puesta en valor del patrimonio cultural, y de un modo claro y decidido del patrimonio etnológico.

A través de estos grandes programas se han llevado a cabo rehabilitaciones de la arquitectura vernácula, se han creado museos etnológicos, se han puesto en valor espacios culturales, se ha estimulado el comercio de productos llamados tradicionales, se han puesto en valor celebraciones festivas, se ha impulsado la producción artesanal y, en fin, se ha actuado sobre el patrimonio cultural en general y el etnológico en particular. No es necesario insistir en la necesidad de que estos programas deben contar con el asesoramiento de expertos en el conocimiento del patrimonio etnológico. De ahí que las Administraciones implicadas hayan de extremar su celo en aras del logro de los fines que persiguen en el contexto del patrimonio cultural.

El vaciamiento demográfico que se ha producido en el campo español desde mediados del siglo XX, tanto mayor en áreas de montaña dotadas de pésimas o nulas infraestructuras y donde resulta inviable la práctica de una ganadería o de una agricultura competitiva, aconseja extremar las atenciones que se han de prestar al medio rural si se desea que éste posea la necesaria vitalidad y que pueda convertirse en el complemento imprescindible de la vida urbana. Hasta el momento, las medidas aplicadas no han pasado de ser paliativas por lo que resultan inaplazables iniciativas que permitan la superación de esta atonía rural. Más grave aún es que estas medidas paliativas sean elaboradas por un personal carente de la necesaria especialización, cegando vías de claro progreso económico, social y cultural.

En este sentido, el turismo cultural puede abrir cauces muy favorables para el uso y el disfrute del patrimonio cultural por parte de los ciudadanos. Las sociedades postindustriales presentan numerosas novedades con respecto a las industriales, y más aún con referencia a las denominadas tradicionales. Una de las particularidades de estas nuevas sociedades es el retraimiento del tiempo dedicado al trabajo en beneficio del destinado al ocio. Se ha reducido la jornada de trabajo, ha crecido el tiempo de vacaciones, es posible planificar el descanso y, en definitiva, es viable el disfrute de la naturaleza y del patrimonio. Contra las modas impuestas y firmemente asentadas del ocio por el ocio, las generaciones actuales defienden la idea de un turismo de calidad, basado en el conocimiento de los valores asociados al patrimonio. Los turistas actuales portan consigo una educación diferente y aspiran a un uso y disfrute del

patrimonio en el tiempo libre que está lejos de haber sido imaginado por las generaciones precedentes, más partidarias del turismo de sol y playa.

En definitiva, el trabajo del antropólogo social como gestor del patrimonio cultural puede y debe ser demandado por parte de las distintas Administraciones, tanto a efectos del conocimiento y la conservación de los bienes culturales como a los de su puesta en valor con objetivo turístico. Esta última parcela del patrimonio cultural, la del valor turístico de éste, ha de adquirir gran relieve en los años venideros, cuando una masa de ciudadanos cada vez mayor, beneficiados por una creciente esperanza de vida, aspiren a aprovechar su tiempo libre de la mejor manera posible. Entonces, muchos ciudadanos tendrán la oportunidad de satisfacer sus aspiraciones, visitando paisajes culturales y conociendo las culturas locales, visitando sus museos, asistiendo a sus rituales públicos y gozando con su cultura en general. Es importante conservar la naturaleza, pero no menos importante lo es defender y valorar las culturas, admirar sus costumbres y tradiciones, entender sus normas y sus creencias. Todo ello es patrimonio de quienes lo han heredado, con el compromiso de disfrutar con sus bienes cuando sea posible y, añadidamente, de engrandecerlo con las contribuciones de las generaciones presentes. En esta situación, es fácil comprender el papel que el antropólogo está llamado a desempeñar en un futuro inmediato.

Otras áreas de la Administración regional, aparte de la de Cultura y de la de Agricultura, pueden beneficiarse también del trabajo del antropólogo social y demandar su labor. Este es el caso de las Consejerías de Medio Ambiente, muy interesadas en el conocimiento de los riesgos naturales y por ello también en el impacto cultural de los mismos. Los responsables de estas últimas se ven obligados continuamente a tomar decisiones, particularmente en un mundo, como el actual, marcado por las intervenciones en el medio natural, con el consiguiente efecto sobre patrimonio etnológico, y por tanto sobre el cultural. Y es el mismo caso de las Consejerías de Obras Públicas y de Urbanismo, cuyas intervenciones afectan con mucha frecuencia a los bienes culturales. En todos los casos se pone de manifiesto la conveniencia de que estos ámbitos de la Administración regional cuenten con el apoyo técnico proporcionado por los antropólogos, huyendo de soluciones irreflexivas que a menudo encierran un riesgo desproporcionado. Si el patrimonio cultural ha de ser conservado, con más razón aún, tratándose de un recurso duradero vinculado con el desarrollo sostenible, ha de realizarse el máximo esfuerzo para poner a los mejores profesionales al servicio de una causa que permita tomar las decisiones más eficaces y rigurosas.

Y no son sólo las diferentes áreas de la Administración regional las que se hallan interesadas en el trabajo del antropólogo social, sino que también la Administración municipal necesita de los servicios del mismo. Los municipios tienen una gran responsabilidad en la protección y conservación del patrimonio, que ha de hacerse compatible con las imprescindibles intervenciones en los bienes culturales ubicados en el municipio. Los municipios no sólo han de vigilar el cumplimiento de las normas, sino que también han de crear la conciencia de su existencia, por lo que el trabajo del antropólogo queda justificado plenamente. Dicho quehacer también resplandece cuando el municipio se ve obligado a

redactar las normas de protección y de conservación de los bienes culturales, generando cuerpos normativos subsidiarios o de otro tipo, en cuyo caso es necesario que la tarea jurídica se ampare en el buen conocimiento que el antropólogo posee de los bienes culturales en general y de los etnológicos en particular. Más aún si, como se dijo más atrás, el municipio cuenta con un museo etnológico o si acoge exposiciones temporales de la misma materia. En estos casos el trabajo del antropólogo termina por hacerse indispensable.

La sociedad postindustrial ha de generar un turismo cultural cada vez más intenso, de suerte que la Administración regional y la municipal se verán obligadas a contar con antropólogos, al menos en todo lo referente al patrimonio etnológico. El antropólogo puede ser un buen gestor cultural en materia turística, en tanto que conoce tanto los gustos y las apetencias de una sociedad moderna y con buen nivel de instrucción, y por otro las potencialidades de unos bienes culturales aptos a menudo para ser puestos en valor. En este sentido, y considerando la importancia que en las sociedades modernas tiene la privatización de los servicios, también es plausible que algunas empresas dedicadas a la puesta en valor del patrimonio se decidan a contratar los servicios de los antropólogos, mejorando así el imprescindible diálogo entre la sociedad y el patrimonio cultural.

El antropólogo como científico y asesor

El antropólogo social, por su formación, reúne los requisitos adecuados para realizar informes relacionados con el patrimonio, para llevar a cabo memorias y estudios que sirvan a la toma de decisiones de los gobernantes, para construir instrumentos descriptivos que sirvan para que los administradores y los administrados tengan un conocimiento más concreto y profundo de los bienes culturales, para realizar investigaciones que ayuden a la Administración y a las empresas privadas a elaborar una imagen más fiel del patrimonio cultural. Igualmente, el antropólogo puede asesorar a los órganos especializados de las Administraciones formando parte de las comisiones y grupos de trabajo en el ámbito del patrimonio cultural, colaborando así en la gestión eficaz que los ciudadanos esperan de sus gobernantes.

En efecto, como científico el antropólogo social es el estudioso indicado para realizar guías, inventarios y catálogos del patrimonio etnológico. Por de pronto, las Administraciones están muy necesitadas de ellos, para tratar así de suplir una carencia que es mucho más evidente que en otros ámbitos del patrimonio cultural. En efecto, el absoluto dominio del patrimonio artístico, del arqueológico y del documental y bibliográfico sobre el etnológico ha permitido que aquéllos cuenten con algunos instrumentos descriptivos realizados en las últimas décadas que, aunque insuficiente, sirven a los propósitos más elementales. No ha sucedido lo mismo con el patrimonio etnológico, que aún en estos comienzos del siglo XXI no cuenta con los instrumentos básicos. La ausencia de los mismos se ha suplido por lo regular con los trabajos de los diletantes y también con las fórmulas imaginativas de los administradores. Sólo en los últimos años se advierte un cambio en la tendencia que ha de hacerse más pronunciada si se quieren paliar las muchas carencias acumuladas.

La realización de guías, inventarios y catálogos de patrimonio etnológico exige un nivel de conocimientos que convierten al antropólogo en el candidato indicado para su realización. La gran variedad de unos y de otros y la clara necesidad de generarlos ha desatado una febril actividad por parte de las Administraciones, con la consiguiente demanda del trabajo antropológico. Es evidente que la antropología social no debe desaprovechar la oportunidad que se le brinda, al mismo tiempo que se le otorga el papel que justamente le corresponde en el contexto del patrimonio. El hecho de que exista una amplia tipología de estos instrumentos descriptivos, que pueden ser clasificados por materias o geográficamente, abonan las posibilidades de trabajo.

No se nos oculta que las Administraciones han visto en estos instrumentos descriptivos la posibilidad de responder a una demanda que podemos llamar identitaria, en tanto que los ciudadanos ven reflejados en los mismos elementos de una cultura con la que se identifican. Realmente, en esto consiste la esencia del patrimonio, en que los integrantes de una cultura aprendan a apreciar aquello que el legado del tiempo ha puesto en sus manos y que ellos continúan incrementando. Un catálogo de fiestas, o de costumbres jurídicas o de la arquitectura vernácula de una comarca, de una provincia o de una región comporta una documentación decisiva acerca del patrimonio cultural, imprescindible a la hora de decidir una intervención o de crear los necesarios niveles de protección de los bienes culturales, lo cual le confiere extraordinaria validez por sí mismo.

La necesidad de que la Administración solicite de los antropólogos la elaboración de estos documentos no viene determinada por la necesidad de superar la desidia y la imprudencia del pasado, sino también por la intensidad del cambio socio-cultural que está teniendo lugar en todas partes. Este cambio implica la rápida transformación de la cultura y, por tanto, la necesidad de documentar elementos culturales que, de otra manera, desaparecerían sin dejar un registro científico. El único riesgo en este caso es la posible superposición de iniciativas entre las diferentes Administraciones, lo cual además de duplicar esfuerzos, multiplica los gastos y crea interferencias absurdas.

La incorporación de las nuevas tecnologías ha introducido numerosas novedades en la realización de estos documentos. Si los resultados pueden y deben plasmarse en soporte de papel, éste no es incompatible con soportes que incorporen imágenes, o imágenes y sonidos, o grabaciones digitales. El hecho de que estas últimas den lugar a soportes duraderos otorga aún más importancia a su realización. De esta manera, las Administraciones pueden y deben crear bases de datos que faciliten la labor de los administradores y el conocimiento por parte de los estudiosos en el presente y en futuro. El pago que la Administración efectúa a los profesionales por la realización de estos trabajos no impide el reconocimiento por parte de aquélla de una autoría que debe perdurar en el tiempo.

Todo lo dicho justifica el quehacer de los antropólogos y la valorización del trabajo que desarrollan. Al llevarlo a cabo se comportan como científicos que tienen algo que aportar a la sociedad. Frente a la idea de que estos profesionales carecen de la demanda social que existe en otros ámbitos del patrimonio, se halla otra visión que confiere a los antropólogos un

protagonismo laboral estimable. La frecuente obligación de muchas Administraciones regionales de detraer una parte de sus inversiones en obras públicas en beneficio de la conservación del patrimonio cultural abre posibilidades laborales para los antropólogos, que son compartidas con otros profesionales involucrados en el estudio del patrimonio cultural, y aunque no supongan necesariamente una actividad laboral estable, si permiten la realización de proyectos, dirigidos por investigadores avezados, en los que pueden iniciarse quienes aspiren a convertirse en antropólogos.

Los antropólogos sociales tienen un importante papel asignado en el ámbito del asesoramiento técnico a las Administraciones. La práctica administrativa exige la creación de comisiones técnicas que funcionan como auténticos órganos consultivos de los administradores. Es habitual en la Administración regional que exista una Comisión de Patrimonio Etnológico, que presta su auxilio a los administradores en la toma de decisiones relacionadas con los bienes culturales que posean este carácter. Este asesoramiento en las comisiones técnicas puede tener su continuación en grupos de trabajo. Estas comisiones y grupos de trabajo toman acuerdos que no son vinculantes para la Administración regional pero, sin embargo, marcan una interpretación que los administradores deben tener en consideración.

Los antropólogos también pueden prestar su asesoramiento a la Administración a través de patronatos, de fundaciones y de comisiones mixtas, especialmente cuando éstas están constituidas alrededor del patrimonio etnológico. Y en cualquiera otro órgano consultivo de la Administración si así se halla normativamente establecido, o si así es solicitado por ésta. El resultado final no puede ser otro que un protagonismo de la antropología social que ésta debe tener en cuenta a fin de lograr el puesto que le corresponde en la sociedad y de alcanzar el lugar que ésta última debe reservar legítimamente para los antropólogos.

El antropólogo como autor

Por último, el antropólogo social está en condiciones de responder a las necesidades que tiene la sociedad de contar con publicaciones de muy diverso carácter en relación con el patrimonio cultural. Las Administraciones son, en ocasiones, intermediarias en esta labor, por cuanto pueden estimular, canalizar y conducir la información que la sociedad necesita y demanda acerca de los bienes culturales. En otras ocasiones, pueden ser las instituciones implicadas en el estudio, la conservación y la defensa del patrimonio las que solicitan los trabajos realizados por los antropólogos con el fin de reconducirlos posteriormente hacia el mercado editorial. También pueden ser las editoriales privadas las que demandan de los antropólogos las obras que luego serán ofrecidas a los lectores. Tanto el antropólogo como autor, como las Administraciones, como las instituciones, como las empresas editoriales, están interesadas, por distintas razones, en llevar al público el mensaje que encierra el estudio y el conocimiento del patrimonio cultural y, en consecuencia, el valor y la estima que merecen de parte de la sociedad entera.

En muchas ocasiones el trabajo científico-literario del antropólogo debe ser una exigencia. Este es el caso, por ejemplo, de aquellas obras realizadas merced a becas y ayudas

otorgadas por Administraciones e instituciones que tienen por objeto el estudio del patrimonio cultural, y que de otra manera perderían la posibilidad de alcanzar el beneficio social que conllevan. Pueden ser tesis doctorales o pueden ser trabajos de investigación o de cualquiera otra índole, pero la sociedad que ha creado ese patrimonio debe ser también beneficiaria de los estudios que se realicen acerca del mismo. La publicación constituye una de las formas de restitución por parte de investigadores e instituciones y, en definitiva, representa una obligación. De la misma sólo quedarían eximidas obras que por su especificidad o por su complejidad se apartaran de los canales habituales de publicación. También aquéllas cuyo contenido no aconseje la publicación, pero que, en cualquier caso serán una parte menor.

Todo lo dicho sirve para los trabajos realizados acerca de los materiales de los museos etnológicos, los cuales son estudiados con cierta frecuencia por los antropólogos. Unas veces explícitamente y otras implícitamente, los museos exigen que los trabajos realizados acerca de sus materiales, plasmados en libros y artículos, pasen a formar parte de sus bibliotecas por donación del autor. En otras instituciones sucede algo similar, y en todos los casos la medida responde a lo que parece fruto del sentido común. Es de esta manera como se amplía el conocimiento del patrimonio y como es posible el establecimiento de una relación profunda y duradera entre la sociedad y sus instituciones. En otras ocasiones estas instituciones solicitan del antropólogo los trabajos correspondientes, que pasan a integrar un número monográfico de la revista del museo o una obra susceptible de ser integrada en una línea de publicaciones.

El antropólogo puede ser también el autor de obras de divulgación destinadas a la divulgación del patrimonio cultural. Las Administraciones regionales y municipales publican folletos y obras menores con objeto de que la sociedad conozca el patrimonio cultural. En los mismos se explica de manera sencilla cuál es la naturaleza, la extensión y el significado de los bienes culturales que forman parte de la región. Por estas razones, y porque son trabajos muy difundidos, interesan a todas las partes, y más aún al antropólogo que tiene la oportunidad de sensibilizar a los ciudadanos con los valores que lleva implícito el patrimonio. La mejora de la calidad de los folletos y el logro de unos niveles de distribución más altos favorecen la imprescindible ósmosis entre la producción literaria y la sociedad en general.

El antropólogo puede realizar, asimismo, contribuciones literarias en libros de texto, destinados a los distintos niveles de la enseñanza, y puede realizar su tarea a instancias de editoriales públicas o privadas que demanden su quehacer. En tales ocasiones su labor de docente e investigador se ve amplificada y los libros pasan a ser consumidos por alumnos del presente que algún día serán ciudadanos adultos y comprometidos. Ahora bien, la descentralización autonómica ha generado un modelo de Estado presidido por una visión extremadamente reduccionista del patrimonio cultural y de todos los fenómenos culturales, que se traduce en una supuesta falta de comunicación o de relación entre los bienes culturales de regiones administrativas diferentes, aunque sean incluso limítrofes. El resultado no puede ser otro que una interpretación del patrimonio cultural parcial y carente de rigor, fomentadora del etnocentrismo y del aislamiento absurdo de la cultura. Los antropólogos tienen aquí la

oportunidad de mostrar lo que es el relativismo cultural y de establecer una visión sosegada y ordenada de los acontecimientos.

El hecho de que el antropólogo sea autor de obras científicas y divulgativas, e incluso de obras consideradas de alta divulgación, como buen conocedor del patrimonio cultural, le permite acceder a una actividad que es la de comunicador o conferenciante. Los antropólogos, como otros profesionales, difunden a través de las conferencias, reuniones y seminarios ideas y apreciaciones que facilitan el conocimiento del patrimonio, complementando el efecto de las publicaciones y de otras actividades. Por supuesto, que también la comunicación es una parte de la tarea docente y educadora del antropólogo, y aún de la de autor y publicista, pero sobre todo representa la oportunidad de que el antropólogo establezca una relación imprescindible con la sociedad a propósito del patrimonio cultural.

De lo expresado hasta aquí se deduce que el antropólogo social cumple en la sociedad una serie de papeles que se pueden considerar imprescindibles, tanto como docente y educador, como museólogo, como gestor, como asesor o como autor. A los gobernantes les corresponde reconocer la contribución de los antropólogos al conocimiento del patrimonio cultural, así como aprovechar sus capacidades y sus experiencias, en una sociedad postindustrial, democrática y moderna, que aspira a lograr el mejor uso y disfrute de los bienes culturales, así como a protegerlos y a conservarlos, en el marco de una gestión eficaz y ejemplar de los mismos.

Comunicaciones

3.3.2.- Conservación del patrimonio: Almería y el valle del Lecrín.

Miguel Sorroche Cuerva. De la Universidad de Granada.

Introducción

Cualquier aproximación que se lleve a cabo, sobre cualquiera de los aspectos que estén relacionados con el término patrimonio Etnográfico, pone de manifiesto que a pesar de tratarse de aquel conjunto de elementos más próximos a la cultura tradicional del pueblo, es a la vez uno de los más complejos por las innumerables significaciones que se encierran dentro de su nombre. En efecto, el estudio de lo etnográfico te permite acceder a un abanico de valores que se mueven entre lo físico y lo inmaterial, entre lo objetivo y lo subjetivo que en ocasiones requiere de un perfecto conocimiento de las mentalidades de quienes lo poseen, más que de la propia valoración material de los mismos. Y sobre todo porque estamos hablando de un ámbito en lo que lo gratuito no existe, todo tiene su razón de ser y una carta de naturaleza en lo que lo estético o, si se prefiere lo meramente decorativo, no aparece como algo esencial sino secundario.

Si se quiere, de la misma manera que en los años sesenta se defendía la necesidad de estudiar esa intrahistoria que no es la de los grandes acontecimientos, ni la de los personajes destacados, el patrimonio etnográfico que aglutina aquellos edificios, espacios, objetos, tradiciones, saberes, creencias del pueblo más llano que siempre se han visto desplazadas del primer orden de estudio, curiosamente hoy se ven como el eslabón indispensable para la comprensión de muchos de esos elementos integrantes de lo histórico artístico, académico y culto, sin los que no tendrían razón de ser.

En la actualidad, la necesidad de buscar soluciones a determinados problemas, en los que la principal preocupación es la generación de riqueza y paralelamente puestos de trabajo en zonas deprimidas de nuestra geografía, está provocando que el ingenio a la hora de decidir a que recurrir, prácticamente ponga sobre la mesa multitud de propuestas que destacan por su variedad y en las que está jugando un papel muy destacado lo etnográfico y/o etnológico.

De entre ellas, las posibilidades que se quieren extraer del aprovechamiento de los recursos patrimoniales, entendidos en el más amplio sentido de la palabra, de un determinado territorio, están suponiendo que estemos inmersos en un intenso debate, acerca de las posibilidades de éste como generador de dinamización, económica y social, y a la vez se estén planteando los problemas derivados de su conservación y puesta en valor.

Los ejemplos a los que se pueden recurrir en la actualidad son diversos, desde casos puntuales en los que se pueden analizar los métodos de recuperación de elementos singulares, como la propia intervención de conjuntos poblacionales completos, pasando por caos de propuestas de interpretación de los recursos patrimoniales de un determinado territorio en los

que se necesita, podríamos decir, de un guión que articule, los enseñe y permita que el público pueda acceder a ellos.

En este sentido, las provincias de Granada y Almería, son desde nuestro punto de vista unos laboratorios de trabajo destacables que reúnen una serie de aspectos que hacen de ellas dos entidades administrativas perfectas, para analizar el papel que el patrimonio etnológico puede jugar como piedra angular a partir de la cual se vertebren políticas complementarias de desarrollo económico que permitan su no desaparición, y por lo tanto su recuperación como elemento de disfrute para las generaciones venideras.

Estado de la cuestión

La evolución que el concepto patrimonio etnográfico ha conocido a través del tiempo y de los textos legales que han buscado su protección, ha sido paralelo al del propio concepto patrimonial en sentido amplio, que ha visto como ha ido aumentando los términos y elementos que entraban dentro de su conceptualización. Un recorrido por la legislación patrimonial, permite analizar y poder comprobar como las distintas lecturas que se puedan hacer de las leyes que al respecto se han redactado, no han hecho más que poner de manifiesto que las posibilidades de encontrar términos referidos al ámbito de lo etnográfico, va más allá de la mera lectura de estos textos.

Las leyes de 1985 y para el caso andaluz, la autonómica de 1991, se pueden considerar el punto final de esta evolución que se inició en el siglo XIX y que a lo largo del XX sólo ha tenido un momento de esplendor por la especial atención que se demostró a este tema de lo patrimonial, con la ley de 1933 y que sustituyó la de mediados de los años ochenta.

El título VI de la mencionada ley nacional define como elementos integrantes del Patrimonio Etnográfico, "*los bienes muebles e inmuebles y los conocimientos y actividades que son o han sido expresión relevante de la cultura tradicional del pueblo español en sus aspectos materiales, sociales o espirituales*"¹. Dicho texto diferencia entre bienes muebles, inmuebles y conocimientos y actividades, que de alguna manera vienen a reconocer el carácter inmaterial que muchos de éstos pueden tener, no dejando en la mera valoración material, la determinación de su incorporación a los cauces de protección.

En este sentido y aunque estamos hablando de una ley que tiene dieciocho años, evidencia una falta de acomodación a una realidad, o mejor, a unos nuevos valores que de una u otra manera, muestran que aún en este último período, el propio concepto de lo patrimonial ha seguido evolucionando y que ni siquiera se conforma con el adjetivo de tradicional con el que se califica a los tipos y formas arquitectónicas que son esenciales en los bienes inmuebles.

La ley andaluza de 1991, supuso un intento por mejorar y concretar algunos de los elementos que se habían quedado excesivamente abiertos en la ley estatal y en ese sentido el patrimonio etnográfico se vio favorecido por la aparición de la figura de Lugar de Interés Etnológico que venía a matizar y a ampliar el ámbito de protección más allá del meramente singular del objeto en sí, para incorporarlo a un nivel más amplio en el que entraba cabida el propio término de paisaje².

Porque si algo se constata en estos últimos años es el hecho de la ampliación de los límites de lo protegido y sobre todo la necesidad de llevar a cabo dicha protección sin descontextualizar a los elementos, tal y como señala la ley nacional, de una manera indisoluble de su entorno. De ahí que ya desde un principio, los planteamientos con los que trabajemos, consideren nuestra aproximación al patrimonio etnográfico, como una globalidad en la que cada uno de sus componentes juegan su papel y donde nada se entiende aisladamente. Un bien inmueble que podamos considerar como perteneciente a este ámbito, caso de una arquitectura doméstica, un molino, una posada, etc., no se concibe como el mero representante de un modo de trabajar los materiales del entorno, dentro de una estructuración del trabajo que hunde sus raíces en la transmisión consuetudinaria del saber, que de padres a hijos ha conseguido mantenerse sin ser codificada en un soporte de difusión³. Por el contrario, todos estos ejemplos, se insertan dentro de un urbanismo o un espacio territorial que es el resultado de la mano del hombre que en un proceso de continua transformación ha antropizado la superficie terrestre hasta convertirla en ese escenario que hoy percibimos y que se contrapone a la mera naturaleza y su crecimiento espontáneo. Una vivienda no se entiende sin el emplazamiento en el que se haya, el entramado urbano en el que se inserta; un molino sin una organización del espacio con acequias y las tierras de labor o una posada sin su relación con una estructuración del territorio con base a caminos de herradura y vías agropecuarias en las que se sustentaban las relaciones sociales y comerciales de nuestras ciudades hasta prácticamente la mitad del siglo XX.

Esta imbricación de una realidad tremendamente frágil, dentro de un contexto general más amplio, es en realidad la que hoy en día se está viendo favorecida por una serie de tendencias y dinámicas socioeconómicas en las que están jugando una serie de factores como son el bienestar social, el turismo, etc., y que están provocando que se esté debatiendo sobre otros aspectos como por ejemplo la conservación del patrimonio y la relación entre el campo y la ciudad.

La propia manipulación ideológica a la que se puede ver sometida este tipo de elementos, no hace más que poner de relieve su importancia y como se pueden convertir en referentes de legitimación en los que ver reflejado un pasado en el que de alguna manera se ponía de manifiesto la presencia de unos valores propios a una cultura, puros y no contaminados por elementos exteriores, a pesar de ser el único referente para sus propietarios de signos de decadencia y escasez como llega a ocurrir. En este sentido no se puede olvidar la política de reconstrucción de Regiones Devastadas, que tras la guerra civil, buscó crear escenografías rurales en las que los campesinos que debían mantener la economía nacional, encontrarán un marco idóneo para el desarrollo de su trabajo, con unos referentes claros a un ámbito rural del que no se quería que se desligasen.

Patrimonio cultural y sociedad

Uno de los grandes debates que en la actualidad se están suscitando, es el referido al papel que ha de jugar la sociedad en la conservación del patrimonio y a su vez la función del

segundo en la mejora de la calidad de la primera. Un patrimonio compuesto por un conjunto de objetos y elementos que heredados de nuestros antepasados en el tiempo y en el espacio, requieren de nuestra atención para garantizar su transmisión a generaciones futuras. Esta idea, que no deja de tener su raigambre política, encierra detrás de ella, la idea de identidad cultural, que en el momento actual, en el que se está defendiendo la globalización de muchos de los ámbitos de nuestra cultura, encuentra en estos presupuestos un handicap que pretende ante todo conservar un grado de autenticidad que mantenga la singularidad de los grupos. Una necesaria defensa hacia el "otro", que prácticamente lo está inundando todo.

En este sentido, la proliferación de políticas a distintos niveles, locales, municipales, autonómicas, nacionales y comunitarias, encaminadas a favorecer la protección y recuperación de elementos que pertenecen al ámbito del etnológico, buscan por un lado preservar estos valores y a la vez, consolidar determinados sectores en los que se encuentran valores demandados por diversos sectores sociales de los países más avanzados.

Como señalan Josep Ballart Hernández y Jordi Juan i Tresserras, es fundamental que los habitantes de una determinada zona tengan la posibilidad de participar activamente en el proceso de investigación y planificación de todo lo que esté relacionado con la conservación del patrimonio, fundamentalmente porque los objetivos de cualquier plan de acción es el de la mejora de las condiciones de vida de la población que vive en torno y por el bien en sí⁴. Sobre todo porque serán ellos los poseedores de un proceso de construcción y legitimación simbólica en la que éste jugará un papel fundamental.

El papel del turismo cultural

La sociedad del bienestar en la que se encuentra inserta gran parte de la población europea, conlleva no sólo una mejora en la calidad de vida de sus habitantes y en el alcance de una mayor media de edad, que repercute en el envejecimiento de la población. Más allá de ello, estos grupos encuentran que su avanzado estado de desarrollo, implica un retroceso del tiempo de trabajo y por consiguiente del disfrute de un mayor período de ocio.

Ya hemos señalado en otros momentos, que como si de una crisis de fin de siglo o de cambio de milenio se tratara, en la actualidad los miembros de las sociedades avanzadas, buscan en estos momentos lugares en los que se conjuguen una serie de circunstancias que ofrezcan valores de naturaleza y autenticidad que prácticamente han desaparecido en sus puntos de origen y que por caprichos de la evolución se han mantenido en otras zonas en las que hasta hace poco, eran considerados como elementos indicativos de un subdesarrollo evidente. La estabilidad económica y social, unida a la especial manera de entender la vida que tienen determinadas poblaciones del Mediterráneo, en concreto países como España, Italia o Grecia, han hecho de ellas, los destinos preferidos de grupos compuestos por personas de una edad media de más de 50 años, con un alto nivel cultural y poder adquisitivo, que han buscado refugio o una segunda vivienda en estas naciones que les ofrecen un alto nivel de vida con un coste económico más barato.

Esta especial circunstancia, unida a la propia dinámica que está conociendo la relación del turismo tradicional de sol y playa y el emergente turismo de interior o cultural ha hecho que se planteen nuevas estrategias de desarrollo, fundamentalmente en aquellas zonas en las que la industria brilla por su ausencia y donde las inversiones buscan una cierta rápida rentabilidad aprovechando los recursos existentes⁵.

A pesar de ello, las contradicciones se convierten en el aspecto más frecuente de este nivel de lo patrimonial. Ya que no todo él es valorado de la misma manera y fundamentalmente por sus propietarios que encuentran en su conservación una inversión a fondo perdido y en su misma presencia un constante recuerdo a etapas pasadas en las que el hambre y la penuria dominaban todos los ámbitos de la vida. El papel de objeto cultural, si se quiere desde el punto de vista antropológico de elemento ecológico-cultural, que pueden tener determinados elementos como los arquitectónicos o los urbanos, no es óbice para que se vea en ellos por quienes los poseen, una losa de la que se quieren desprender, siempre en circunstancias de mejora económica, buscando un referente urbano propiciado por la proximidad de una ciudad o por la información aportada por los familiares emigrados y que retornan cada cierto tiempo a sus lugares de origen.

Esa desvalorización que se desprende y que incide en la conservación de este patrimonio, encuentra su contrario en la alta demanda que están teniendo algunos de ellos no solo cuando hablamos de edificios, sino incluso de los bienes muebles que se han convertido en un elemento de decoración de muchas casas de las grandes ciudades, y que son buscados por personas con un alto nivel adquisitivo que están dispuestos a pagar un precio desorbitado por una pieza de caza que se exhibe por su exotismo y su rareza entre los amigos, como si se tratara de una especie en peligro de desaparición.

No podemos olvidar que la conservación de los recursos patrimoniales y su proceso de transformación en productos turísticos, pueden ser un incentivo para la revitalización de la identidad cultural a nivel regional, nacional o internacional, fundamentalmente porque el mercado turístico necesita de recursos patrimoniales para el desarrollo cíclico y dinámico del emplazamiento en el que se encuentran. Por ello es necesario aplicar proyectos globales en los que de alguna manera se pueda percibir una articulación de políticas culturales y turísticas que aúnen objetivos que provoquen que, “los beneficios generados por las propias estrategias de dinamización de los elementos o conjuntos patrimoniales [se reinviertan], en la propia mejora del patrimonio”⁶.

En este sentido y centrándonos en el caso del turismo rural, éste debe facilitar la participación de la población en torno a iniciativas empresariales imaginativas e innovadoras, o en la consolidación de otras iniciadas y que irán destinadas a convertir los espacios rurales en lugares de consumo y suministro de servicios a la inmensa mayoría de esa población urbanita que se dirige a ellos para satisfacer una demanda de ocio que en la ciudad ya no encuentra. Esta circunstancia repercute en la ampliación de la oferta de alojamiento, la propaganda a los productos locales que en definitiva repercute en una mayor diversificación de las posibilidades económicas de la comarca en concreto y llegan a generar unas políticas en las que los niveles

de autogestión a los que se deben de llegar han de ser lo suficientemente altos para que exista una autosuficiencia económica.

En todo ello juega un papel importante la calidad ambiental en la que se insertan muchas de estas poblaciones, y en ese sentido el concepto de paisaje como un objeto o producto cultural ha de sopesarse como una de las más interesantes para llevar a cabo una política global desde el punto de vista patrimonial. Sobre todo por la circunstancia que hace considerar al entorno de un edificio urbano como esencial para la interpretación y comprensión de la realidad de la edificación singular en sí a la que se la quiere destacar, y que obligaría a reflexionar a cerca de que pasaría con aquellos edificios de la misma categoría o mayor que se emplazan en ámbitos rurales en los que el entorno urbano, apenas si es existente y es la escenografía natural la que le confiere un marco incomparable. En este caso, el medio se convierte en un elemento indisoluble de la construcción entrando a formar parte de su protección. Así, "Todos esos paisajes, a pesar de sus diferencias materiales, pueden ser considerados entendidos como imágenes culturales"⁷.

No obstante y a pesar que desde un punto de vista territorial repercute en el mantenimiento de unos determinados paisajes que en definitiva necesitan de una mano de obra que logre estos objetivos, las zonas rurales se están viendo en una dinámica de abandono o suplantación de la población originaria que está siendo desplazada por grupos con un mayor nivel adquisitivo que casi están provocando una tergiversación de la realidad existente. A pesar de ellos en las zonas en las que se ha apostado por la conservación de modos de vida tradicionales, de la misma manera se está apostando por el mantenimiento de una población originaria que es en realidad la propietaria de un saber consuetudinario que es el que hay que preservar, a pesar del peligro que ello pueda suponer en la lectura de los logros alcanzados.

Las dos provincias del sudeste peninsular: Granada y Almería

Los dos espacios territoriales que hemos elegido para exponer una serie de ejemplos que nos parecen de sumo interés, se encuentran dentro de un grupo de provincias del conjunto territorial que participan de una serie de características que las hacen semejantes. Granada y Almería, forman parte de ese sector sur oriental de la Península Ibérica, en donde existen grandes desequilibrios de renta entre las diversas comarcas que las integran, amenazadas por el avance del desierto en gran parte de su territorio, pero que su situación totalmente excéntrica de cualquier posibilidad de desarrollo industrial, las mantuvo en unos niveles que permitieron que sus ecosistemas naturales y sus espacios de relación humana se mantuvieran prácticamente intactos hasta la actualidad.

Curiosamente se trata de las dos provincias que a nivel andaluz ofrecen los dos tipos arquitectónicos más particulares dentro de lo que podemos considerar como arquitectura popular, por un lado la casa cueva que se da en numerosos pueblos de ambas provincias; y por otro la casa alpujarreña que se convierte en otro de los mejores referentes en los que el hombre ha sabido aprovechar el medio para adaptarlo y utilizar los recursos que le aportaba para crear un modelo distintivo cargado de un sin fin de consideraciones⁸.

En uno u otro caso, el devenir histórico de todo este territorio se inserta dentro del más genérico del sudeste peninsular, que se ha desarrollado entre las influencias llegadas a través del Mediterráneo y las propias experiencias indígenas que fueron generando un sustrato cultural que se vio enriquecido por la constante aparición de pueblos del centro de Europa, convirtiendo a esta zona en un punto en el que se generaron unas especiales circunstancias.

Las repercusiones que ha tenido el trazado de la A-92 a su paso por la provincia de Almería, la situación actual de la Sierra de los Filabres y la transformación que está sufriendo el patrimonio etnográfico en el valle de Lecrín son algunos de los ejemplos que se pueden poner acerca de la fragilidad en la que se encuentra lo etnográfico y que exige una rápida intervención para su conservación.

Una de las acciones que más está afectando al conjunto de elementos que se integran dentro del patrimonio etnográfico son las referidas a actuaciones de intervención infraestructural, mejora de viviendas y en definitiva sustitución de elementos relacionados con etapas pasadas. La propia elevación en el nivel de vida y en el poder adquisitivo de los habitantes de los ámbitos rurales de España, está motivando que parte de los espacios, viviendas y ambientes construidos en los que se mueven, se vean altamente modificados, bajo una falsa idea de modernización y donde la copia de los elementos integrantes de lo urbano son vistos como identificativos de un estatus social elevado y digno de copiar. La propia dinámica migratoria de algunos de los miembros de estas familias, supone el contacto con unos elementos considerados como más beneficiosos que se incorporan a las dinámicas vitales de los pueblos aunque sea eliminando otros que por su lógica funcional fueran los más propicios. A un nivel más amplio, y saliéndonos de lo estrictamente urbano, el caso de los estudios de impacto que se exigen a la hora de acometer la ejecución de una gran infraestructura como pueda ser la construcción de una autovía, está tomando en los últimos tiempos una nueva vertiente en la que se contempla el inventario del patrimonio inmueble disperso, como un elemento más a proteger junto con los yacimientos arqueológicos, dentro de los estudios que se consideran⁹. En este sentido los principios de modernización afectan en otra escala a los que preconizan el mantenimiento de lo tradicional incluso a niveles paisajísticos que también se ven afectados por intervenciones irrespetuosas que atentan contra su propia integridad.

Lo sucedido con el cortijo de la Encina en las Tres Villas, Almería, es el reflejo de la inoperancia o el mayor peso que los intereses económicos pueden llegar a tener, en una política de conservación que llega a situaciones contradictorias como el hecho de la incorporación en el avance del estudio inventario de la arquitectura de las grandes explotaciones agrícolas en Andalucía, que redactado por la Consejería de Obras Públicas y Transportes, incluía a este edificio, y que la misma Consejería destruye al trazar y no alterar al diseño de la autovía que discurre por esta zona de la provincia de Almería. Los escasos datos que se recogieron del mismo, apenas si se reflejan en un mínimo informe, en los que destacaban los elementos componentes de la almazara que formaba parte de la construcción y que en parte recuperados aún no se tiene claro cual va a ser su destino.

Por lo que se refiere a la Sierra de los Filabres, fundamentalmente la vertiente sur de la misma, es en la actualidad uno de los últimos reductos en los que se puede visitar y apreciar un tipo de arquitectura que emparentado con el que se realiza en la Alpujarra granadina, nos habla de la pervivencia de una serie de influencias que hunden sus raíces en la época medieval, donde el empleo de la pizarra se convierte en lo principal para comprender la esencia de estas construcciones en las que se testimonia una sabia utilización por parte del hombre de los recursos que le ofrece el medio. Un territorio en el que destacan poblaciones que aún mantienen sus características de enclaves en media ladera con un urbanismo perfectamente adaptado a las curvas de nivel y donde su relación con el entorno en el que se encuentran se caracteriza por el respeto entre ambos.

No obstante reflejan la crisis en la que se encuentran inmersas estas localidades donde la población que habita en ellas la mayoría del año es de una edad media muy alta y solamente se ve rejuvenecida en períodos muy concretos en los que se reúnen los emigrados para celebrar determinadas festividades o disfrutar de períodos vacacionales. A ello se une su disposición en tierra de nadie, en zonas en las que cualquier destino queda alejado, y donde ni siquiera existen recursos para una mínima manutención de la población residente. Falta de infraestructuras, servicios, etc., son algunos de las contrariedades de unos territorios en los que aún se pueden encontrar rincones en los que lo tradicional se refleja a través de unas estampas en las que la arquitectura y el urbanismo se convierten en un escenario en el que se desarrollan capítulos puntuales a lo largo del año marcados por la fuerte religiosidad que profesan los habitantes de las mismas. Poblaciones como Olula de Castro, Castro de Filabres, Senés, Velefique, son algunos de los casos en los que el patrimonio etnográfico se está viendo amenazado¹⁰.

El tercero de los casos que se quería exponer en esta comunicación es el referido a la comarca del Valle de Lecrín en la provincia de Granada. Este territorio, próximo a la ciudad, participa de una serie de valores que aún le confieren el calificativo de zona rural, aunque en la actualidad se está viendo muy presionado por la cercanía de aquella, lo que está provocando el fenómeno de la rururbanización del campo, por la presencia de principios y valores netamente urbanos. El Valle de Lecrín, reúne desde nuestro punto de vista una serie de características que le permiten mantener vivas algunas costumbres tradicionales, en las que destacan la singularidad de algunos los cascos históricos de determinado número de sus poblaciones en los que de alguna manera se mantiene vida la esencia de lo popular. Pero a ello se le ha de sumar el propio carácter de paisaje cultural que se podría aplicar a una zona que conoció desde la Prehistoria la presencia de grupos humanos en torno a la Laguna de El Padul, en la actualidad desecada y que a partir de ahí, determinó la estabilidad de la presencia humana hasta la actualidad. La etapa romana, la musulmana, los siglos XVI, XVII y XVIII, encuentran también sus referentes en algunas de las condiciones de su paisaje que desde la presencia de elementos defensivos, la articulación religiosa del espacio o la propia intervención en la desecación de la Laguna en el siglo XVIII y la aparición y extensión de las turberas y el entramado de acequias de su interior, junto con las zonas de cultivo, supusieron la definitiva

determinación de esta zona como espacio histórico en la que la presencia del hombre ha sido la verdadera protagonista de esa transformación.

Precisamente nos preocupa esta comarca por ser junto con el Marquesado del Zenete y la Alpujarra, una de las zonas en las que se mantuvo la esencia del mundo musulmán en las construcciones y trazado de las redes viarias. Este hecho, unido al conjunto de elementos que integran su ámbito como las propias acequias, ha hecho que estemos hablando de una zona que se está adaptando a los cambios impuestos incluso por el propio trazado por su interior de la autovía de Motril y que está afectando a la aceleración de su proceso de transformación.

La necesidad de una política de comprensión patrimonial

En determinadas ocasiones se tiene la sensación de que se está empezando la casa por el tejado, al constatarse una total y absoluta desidia por parte de los habitantes de zonas muy concretas en lo que se refiere a la valoración y conservación del patrimonio que atesoran. Ello hace que reflexionemos a cerca de la necesidad de articular una política de difusión y valoración de lo patrimonial, hacia no tanto los visitantes que ya suelen acercarse a percibir este patrimonio con una idea muy clara y preconcebida, y sí respecto a los habitantes de las poblaciones. En ese sentido una de las funciones básicas de las instituciones debería ser la de organizar una infraestructura educacional en la que se tuviera como objetivo el dar a conocer los bienes patrimoniales haciéndolos accesibles y dentro de los cuales se deberían incorporar los de propiedad privada.

De esta manera, los programas de los Gabinetes Pedagógicos de Bellas Artes, han de cumplir un doble papel educativo tanto a los niños y jóvenes que deberían tener incorporados dentro de los planes de estudios el patrimonio como un elemento esencial, y a la vez hacer partícipes de esa concienciación a los poseedores y habitantes de las distintas localidades, de tal manera que se genere un compromiso en el que lo patrimonial se vea no como un elemento a ocultar y sí como una pieza fundamental dentro de unas iniciativas encaminadas a un desarrollo económico global en el que éste juegue un papel protagonista.

No podemos olvidar que la interpretación del pasado a través de los objetos culturales, permite renacer en el hombre el aprecio por lo tradicional y aquellas costumbres perdidas, generando una predisposición de respeto hacia lo que sobrevive y donde entran a formar parte las distintas reflexiones que se lleven a cabo a cerca de nuestros orígenes. Un conocimiento que lleva al respeto y la valoración de lo patrimonial como recurso identitario y de desarrollo. No podemos olvidar que ya en 1979, la Asamblea Parlamentaria del Consejo de Europa apuntaba a la importancia cultural y sociológica del patrimonio rural, de la misma manera que señalaba el fenómeno contrario del desinterés por su conservación¹¹.

Así pues, a veces el peligro en la conservación de un bien no está tanto en su recuperación física sino en la revalorización psicológica a la que debe someterse por parte de quienes no ven en él más que signos de atraso y decadencia. En este sentido métodos de exposición como los llevados a cabo por la Interpretación patrimonial, están logrando unos objetivos claros en los que estos recursos están en una posición destacada.

Conclusiones

La necesidad de una concienciación por parte de los habitantes de las poblaciones rurales de nuestras provincias, acerca del valor que puede jugar el patrimonio y en este caso, el etnográfico, como atracción de recursos y como dinamizador es esencial para potenciar la identidad de estas comunidades y a la vez definir un proceso de cohesión social que tenga como objetivo final el propio desarrollo comunitario.

En este sentido son muchas las propuestas que en la actualidad están encaminadas a iniciar una revolución limpia en la que el elemento central sea la recuperación y puesta en valor de un patrimonio que fundamentalmente está siendo valorado por los habitantes de las ciudades quienes encuentran en él una vuelta a niveles de autenticidad perdidos. Respecto a esta situación se percibe una rectificación por parte de las administraciones que desde los años ochenta del siglo XX, vienen dedicando una especial atención a este aspecto, tras una larga etapa en la que solamente lo patrimonial académicamente reconocido era el único elemento digno de ser salvaguardado, siendo el verdadero activo de la reactivación económica de zonas deprimidas y cuya única posibilidad de desarrollo, pasa por el ofrecimiento, por el mostrar sus propios valores con los que se encuentran identificados.

No pensemos que estas propuestas se pueden llevar a cabo de una manera aislada, más bien se ha de pensar en que éstas, además de ser irrealizables individualmente, acaban por no mostrar la realidad en su conjunto sino una parte de ella, de tal forma que el desarrollo debe suponer la activación de comarcas completas que funcionen como verdaderos motores de la activación económica de sus poblaciones.

NOTAS

- 1.- Ley 16/1985, de 25 de junio del Patrimonio Histórico Español. Madrid, Editorial Civitas, 1996.
- 2.- Ley 1/1991, de 3 de julio, de Patrimonio Histórico de Andalucía. **Legislación sobre el Patrimonio Histórico de Andalucía**. Textos Legales 21. Sevilla, Junta de Andalucía, Servicio de Publicaciones y Boja, 1991.
- 3.- En este punto creemos necesario el reflexionar a cerca de la importancia de la tradición oral como vehículo de transmisión del saber popular, en realidad, único soporte de comunicación que en los casos en los que conoce una codificación de sus elementos, entra a formar parte de la tradición escrita y por tato a participar de las ventajas de la información escrita, por lo referente a su valoración ideológica y científica. "No cabe duda de que el conocimiento que emana de la tradición oral suscita el interés de diversos campos del saber, y podríamos decir que en general, de todas las ciencias sociales. Sucede que alguna de éstas le han prestado una atención mayor, especialmente la antropología social y las disciplinas a ella asociadas,

como la etnología y la etnografía. Pero hay otras, como la historia, que progresivamente han incrementado su preocupación por el estudio de la historia oral. Ello, aunque se venía atisbando desde los años veinte, cuando nació el movimiento de los *Annales*, no sucedió claramente hasta los años setenta del siglo XX, cuando se dejó sentir claramente el peso de la Nueva Historia francesa". GÓMEZ PELLÓN, ELOY, et. alii. **Tradición Oral**. Santander, Universidad de Cantabria, 1999.

4.- BALLART HERANDEZ, JOSEP; JUAN I TRESSERRAS, JORDI. **Gestión del Patrimonio Cultural**. Barcelona, Ariel, 2001.

5.- Ya en el año 95, se señalaba al respecto: "El incremento de la demanda de turismo rural debe inscribirse dentro del amplio fenómeno de concienciación y reivindicación ecológica que viven las sociedades avanzadas y altamente urbanizadas en estos últimos años del siglo XX. Es un fenómeno de respuesta al proceso general de degradación medioambiental a escala planetaria y de marginación de lo urbano". CALS, JOAN; CAPELLÁ, JOSEP; VAQUÉ, EMPAR. **El turismo en el desarrollo rural de España**. Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 1995, pp. 19-20.

6.- Ibídem, p. 218.

7.- ORTEGA CANTERO, NICOLÁS. "**Paisaje y cultura**". En AA.VV. **Paisaje y Medio Ambiente**. Valladolid, Universidad, 1998, pp. 137-146.

8.- Para ambos casos remitimos a los trabajos de CARLOS ASENJO SEDANO y MIGUEL CARRASCOSA SALAS.

9.- RAMOS MILLÁN, A., OSUNA VARGAS, M^a del M. **La gestión del impacto arqueológico en carreteras. Un ejemplo andaluz en la autovía Alhendín-Dúrcal (Granada)**. Granada, Arkañon, S.C.A., 2001.

10.- MARTÍNEZ OÑA, J. **Mis rutas por los Filabres**. Almería, Librería-Editorial Cajal, 1975.

11.- VALBUENA GARCÍA, FRANCISCO. "**La recuperación del patrimonio rural. Las construcciones en barro**", En AA.VV. **Patrimonio cultural y sociedad: una relación interactiva**. Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998, p. 62.

BIBLIOGRAFÍA

BALLART HERANDEZ, JOSEP; JUAN I TRESSERRAS, JORDI. **Gestión del Patrimonio Cultural**. Barcelona, Ariel, 2001.

CALS, JOAN; CAPELLÁ, JOSEP; VAQUÉ, EMPAR. **El turismo en el desarrollo rural de España**. Madrid, Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, 1995.

GÓMEZ PELLÓN, ELOY, et. alii. **Tradición Oral**. Santander, Universidad de Cantabria, 1999.

Ley 1/1991, de 3 de julio, de Patrimonio Histórico de Andalucía. **Legislación sobre el Patrimonio Histórico de Andalucía**. Textos Legales 21. Sevilla, Junta de Andalucía, Servicio de Publicaciones y Boja, 1991.

Ley 16/1985, de 25 de junio del Patrimonio Histórico Español. Madrid, Editorial Civitas, 1996.

MARTÍNEZ OÑA, J. **Mis rutas por los Filabres**. Almería, Librería-Editorial Cajal, 1975.

ORTEGA CANTERO, NICOLÁS. **"Paisaje y cultura"**. En AA.VV. **Paisaje y Medio Ambiente**. Valladolid, Universidad, 1998, pp. 137-146.

RAMOS MILLÁN, A., OSUNA VARGAS, M^a del M. **La gestión del impacto arqueológico en carreteras. Un ejemplo andaluz en la autovía Alhendín-Dúrcal (Granada)**. Granada, Arkaion, S.C.A., 2001.

VALBUENA GARCÍA, FRANCISCO. **"La recuperación del patrimonio rural. Las construcciones en barro"**, En AA.VV. **Patrimonio cultural y sociedad: una relación interactiva**. Valladolid, Junta de Castilla y León, 1998.

3.3.3.- Agricultura, patrimonio cultural y turismo en la alta Axarquía malagueña.

Rafael Núñez. De Málaga

Transformaciones, cambio y conflicto en el término de Periana

Con esta comunicación pretendo ofrecer una aproximación a la crítica encrucijada en la que se encuentran determinados pueblos de la Alta Axarquía, subcomarca del interior de la Axarquía malagueña, de la que los términos de Periana, La Viñuela y Alcaucín constituyen su espacio más representativo. Llamo encrucijada crítica al conflicto generado por la concurrencia de una serie de factores y transformaciones, comunes a numerosas comunidades rurales mediterráneas (1).

Aunque, en el segundo apartado, me detendré en la dimensión antropológica, en el choque de mentalidades y valores sociales y en la naturaleza ideológica y cultural del conflicto en curso (2), los factores desencadenantes del mismo son, básicamente, transformaciones de índole económica, social y política.

Considerando el tiempo histórico de larga duración, estas transformaciones se iniciaron en los albores del liberalismo y se afianzaron con capacidad y vocación integrales, es decir, totalizadoras de las relaciones económicas y sociales, en el proceso de desarrollo y especialización del mercado español (3). Durante la década y media (1957-1973) en que la dictadura franquista sometió a la sociedad española a unos férreos planes de estabilización, liberalización y desarrollismo económicos, aprovechando la propicia coyuntura del sistema político internacional y del capitalismo europeo y mundial durante los años 50 y 60, este proceso alcanzó una incidencia especialmente mutante y trastocadora de las estructuras agrícolas tradicionales, de las relaciones sociales del mundo rural y de la escala de las actitudes y valores sociales y mentales de este tipo de comunidades mediterráneas (4).

Ateniéndonos al ciclo corto, coyuntural, del tiempo histórico, la crítica encrucijada presente se halla configurada por la confluencia e interrelación de un conjunto de factores que evidencian el declive –e hipotético final- de la agricultura y del viejo mundo rural de este tipo de comunidades, característicos de la Andalucía oriental mediterránea, el auge ascendente de los mismos como espacio de ocio y residencia de las clases medias, especialmente del norte europeo, y la adopción de los modos de vida urbanos y “globales” por parte de la franja generacional más joven.

Considero factores centrales en este proceso y encrucijada el carácter marginal de la agricultura olivarera y de la economía aceitera de esta subcomarca (5) respecto a la PAC y los intereses del sector; la pérdida de peso del sector primario en la estructura ocupacional; la importancia central en las economías domésticas de los ingresos procedentes de las subvenciones, ayudas y subsidios sociales (OCM, PER, diversos Fondos europeos) junto a una creciente terciarización económica y ocupacional (6); el alza paralela del precio de la tierra, sin correspondencia con su rentabilidad productiva, con fines urbanizables y edificables y para uso residencial (7); la formación de comunidades o colonias de foráneos, que, muy en boga

con el multiculturalismo dominante, se constituyen en islotes culturales con unos valores y relaciones sociales y unos intereses por lo general ajenos, contrarios o conflictivos con los de los autóctonos (8); la escasa apreciación y valoración social del patrimonio y la consiguiente pérdida o venta del mismo (9), y, finalmente, la debilidad de la capacidad de reacción cívica y de las iniciativas sociales locales (10).

Como acabo de indicar, me extenderé primero en estos factores de índole económica y social, que considero determinantes para entender el mencionado proceso de transformación y cambio, para detenerme después en los de naturaleza antropológica, ideológica y cultural, que me parecen asimismo centrales para entender el dilema y el conflicto por los que atraviesan estas comunidades.

1.- El discurso “modernizador” y la legitimación de la marginalidad

El discurso de la “modernización” ha sido un factor clave en la legitimación ideológica de las políticas que han sustentado la marginalización de las economías agrícolas de montaña, de altos costes y de carácter familiar o escasamente capitalizadas, como es el caso del objeto de esta comunicación (11).

1.1.- La trastienda social de la primera modernización andaluza.

Los adalides ideológicos, y sobre todo políticos, de la modernización de España y de la que podemos denominar primera modernización andaluza (en consideración a la segunda que de un tiempo acá se auspicia desde el poder autónomo), contribuyeron de manera decisiva a disolver el papel de la agricultura asociada a los modos de vida campesinos y rurales, indispensables para entender la etnicidad popular andaluza, y más aún de la Andalucía oriental.

El verdadero bombardeo ideológico y conceptual de los años 80 y principios de los 90, que identificaba el tren del crecimiento y de la modernidad con la integración europea y los valores productivistas y monetaristas, culminó en determinados ambientes populares, barrios y pueblos la “disgregación de una cierta forma de vida” en el mundo rural y el desplazamiento a las “periferias” urbanas de una Andalucía sumergida, la de las bolsas de pobreza, desestructuración familiar y marginalidad social (12). Como señalaba M. Delgado, la normalización modernizadora supuso un proceso de demolición del orden social “premoderno” y de estigmatización de la cultura popular. Presentados éstos como una reliquia sin sentido y un factor de desorden, su disolución resultaba un requisito indispensable para la restauración o progresión del orden que debe regir la sociedad actual (13).

El lenguaje de la “modernización” vino a normalizar en tiempos de democracia el discurso del hasta entonces considerado “drama histórico” del campo andaluz, cuya cresta más significativa se alcanzó, como he indicado antes, en tiempos del franquismo, con la crisis de la agricultura y el modo de vida campesino que habían sobrevivido amoldados al liberalismo (14) y con el trascendental impacto en la estructura demográfica del éxodo rural, que en esta zona afectó a más de la mitad de la población (15).

Con las efemérides y fastos del 92, atiborrados con noticias de pabellones y otras primicias arquitectónicas, de kilómetros de asfalto y de toneladas de hormigón, se corría un tupido velo sobre la caída del 9,6 % de la renta agraria española aquel mismo año, del descenso del 6,7 % de la población activa agraria (el mayor descenso de la C.E) y del abandono medio de 66,1 has. de tierra cultivable por explotación “beneficiada” o incentivada, la cota de abandonos más elevada desde 1984, período en el que se dejaron de cultivar 440.000 has.

Por otra parte, se corría un velo sobre el coste medioambiental, y especialmente sobre el irreversible impacto desertizador de la regresión agrícola, en zonas mediterráneas de fuerte erosión como la nuestra, hipoteca sobre el futuro, cuya trascendencia, al igual que el proceso de cambio climático, es impredecible (16).

1.2.- Modernidad, campesinos y dependencia en la Axarquía malagueña.

En la subcomarca del oriente malagueño a la que me vengo refiriendo, la realidad acabada de apuntar es aún más precaria por tratarse de una economía marginal y sumergida y en parte subvencionada y de una sociedad rural asimismo subsidiada (17). Los casi mil trescientos cooperativistas de las dos cooperativas olivereras son propietarios agrícolas, en su mayoría minifundistas y con la propiedad fragmentada en pequeñas parcelas, que no tienen la agricultura como fuente de ingresos exclusiva o preferente y que no mantendrían sus explotaciones de no contemplar los subsidios del PER y las subvenciones de la OCM de la UE.

Efectos de esta realidad son el abandono parcial de los campos, la generalización de la agricultura a tiempo parcial con una función complementaria de la economía doméstica (el llamado “modelo portugués”), la dedicación a la agricultura de una población cada vez más escasa, envejecida y poco cualificada, la dependencia económica y social de unas subvenciones y subsidios en vías de restringirse a plazo fijo y el incierto futuro de un sector, el oliverero y aceitero, de no producirse mayor profesionalización y una diferenciación clara en el mercado de los aceites de calidad (18).

La retórica modernizadora se plantea, en suma, en términos de una modernización extraña, cuando no contraria, a este tipo de sociedad y economía campesinas, cuya tipología e intereses están más próximos a otros espacios y comunidades mediterráneas (como pueden ser los del sur de Italia y Portugal, Grecia y el norte del Magreb) que a la “modernidad” de los “europeos” y de los “nacionales” de la Mesa del Olivar español.

1.3.- La modernización y la parodia de lo andaluz.

El discurso ideológico no se aviene con una realidad comunitaria que se desenvuelve entre un crónico escepticismo sobre el lenguaje del poder, la dependencia y el clientelismo local. Por ello, no encontramos en el discurso de la modernización unos proyectos que puedan resultar beneficiosos para sus hipotéticos destinatarios, sino la secreta esperanza de que el lenguaje acabe creando la cosa y de que el espejismo de ciertos conceptos, asociados al progreso de la mentalidad privatizadora y lucrativa, acabe generando ciertas necesidades

acordes con los intereses reales de los adalides del discurso. En realidad, los beneficiarios más directos, y los más identificados con el discurso de la “modernidad” en el ámbito local han sido, primero, una minoría de “nuevos ricos” generalmente más relacionados con negocios que con la propiedad de la tierra, y las élites del poder político local y, después, los agentes de las operaciones especulativas e inmobiliarias, asociados por lo común a los primeros (19).

Es un proceso que bien podríamos denominar “segunda desamortización” por sus paralelismos y carácter conclusivo del primer proceso desamortizador que se extendió desde finales del siglo XVIII a los años sesenta del XIX. La eficacia de este proceso ha ido pareja a la pérdida de autonomía cultural y a la banalización de las formas de vida y valores propios y a la adecuación de las actitudes sociales y valores culturales del “pueblo” a las nuevas premisas productivas y lucrativas del mercado globalizador.

Más que ante un proceso modernizador, estamos, pues, ante un “proceso de aculturación”, que es el resultado necesario de la disolución de los límites de los valores culturales y estéticos de la cultura popular tradicional en aras del advenimiento de una modernidad, cuyos valores estéticos y culturales pueden apreciarse en la ostentación, propia de la mentalidad del “nuevo rico”, de los estereotipos urbanos y “modernos” en el urbanismo y arquitectura doméstica, en el extraño mestizaje de elementos “modernos” (en el muestrario de la arquitectura doméstica, balaustradas tipo mansión, balconadas y vanos exteriores propia de las construcciones de bloque de pisos, vivienda en planta alta, aleros y elementos decorativos de las fachadas tomados de las casas solariegas sevillanas...) y de motivos “tradicionales” (azulejos en zócalos, proliferación de rejas e hierros exteriores...), que vienen proliferando y haciendo estragos desde los años 80. Es la nueva parodia de lo andaluz, la aclimatación de la estereotipada imagen de Andalucía de los Alvarez Quintero a los tiempos del discurso oficial de la modernización (20).

La parodia lleva a la paradoja de tener que recurrir en muchas ocasiones a los barrios populares urbanos para poder constatar y observar las formas de supervivencia de la cultura popular (21) y de recurrir a muchos pueblos para observar el mimetismo de lo urbano y lo “moderno” en los pueblos. Ante las connotaciones negativas de lo campesino y lo popular—afirma C. Lisón—, “los ojos están puestos en la ciudad y los modos y estilos de vida ciudadanos son los que se tratan de copiar” (22).

Esta realidad es, sin embargo obviada en la catarata de informes y declaraciones oficiales y oficiosas sobre los éxitos de la modernización, en los que el triunfalismo trufado con cifras y un impúdico narcisismo entran en maridaje con los tópicos que perpetúan las mixtificaciones de lo andaluz. La Andalucía de pandereta se ha convertido de nuevo en el recurso habitual para ocultar el lado oscuro del claroscuro andaluz, especialmente patente en determinados barrios y “polígonos” urbanos y en los problemas que aquejan a la sociedad rural, donde sigue viviendo la quinta parte de la población andaluza y con la que sigue emparentada una mayoría de la misma.

La mixtificación de esa realidad es ostensiblemente paródica desde que se proyectó sobre la sociedad andaluza el discurso fastuosamente modernizador del 92, disolviendo así en un juego de apariencias el “enigma al trasluz” que veía Luis Cernuda en Andalucía.

Ya entonces se asentó en el discurso oficial de la Andalucía imparabile, una y única el encandilador “despegue que puede hacer de esta región la California de España si un mal fario no malogra este imparabile lanzamiento en el que están comprometidos todos los andaluces” y la credulidad en los milagrosos efectos de la PAC y de los fondos europeos en la “transformación de las estructuras agrarias” (“la vieja historia del tomate rico en la lata y pobre en la mata cada vez se da menos estas tierras”); en una zona en la que oscurece el futuro de estructuras agrarias minifundistas y fragmentadas, se elogia la “pasmosa” adaptación del viejo señorito andaluz al mundo de los negocios (especialmente al espectacular “trasiego de negocios e inversiones entre Sevilla-Madrid-Barcelona”); en un territorio con casi nulas articulaciones de transporte público, e inexistente el ferrocarril, se mide el grado de bienestar social por el aumento de superficie asfáltica, tan deteriorada diez años después como el rigor del discurso; en una región amenazada por serios problemas medioambientales, empezando por el de la erosión y desertización y los recursos hídricos, se celebra que, pese al “desarrollo galopante”, todavía queden “espacios abiertos y poco contaminados”, etc. (23).

El nuevo estereotipo lleva a exabruptos teóricos como éste del sociólogo Amando de Miguel: “Parece cumplirse aquí una teoría heliotrópica y la prosperidad busca también el sol y ahora le toca a Andalucía” (24). Y es que la prosperidad parece haberse presentado en forma de compra de recursos, de patrimonio natural y de la tierra como suelo residencial para residentes extranjeros y urbanizaciones de lujo por agentes inmobiliarios cuyos centros de decisión, mercado e intereses quedan lejos y fuera del control de los lugareños.

2.- Pueblo, agricultura y turismo.

El presente como dilema de futuro.

Saturado el espacio del turismo de sol y playa y agotado el modelo turístico de la costa, fundamentado en una oferta masificada de hoteles y urbanizaciones residenciales (25), la demanda va orientándose desde hace unos años hacia el interior del oriente malagueño. La Alta Axarquía, orientada hacia el mar y a escasos kilómetros de la costa, ofrece sol y, sobre todo, el valor añadido del aislamiento, del hábitat disperso en aldeas y cortijadas y de parajes y horizontes visuales privilegiados para la residencia temporal o permanente.

En la misma medida que ha ido avanzando y aumentando la compra de tierras y de viviendas por extranjeros, en especial ingleses y alemanes, ha ido extendiéndose, por parte de los beneficiarios de la “modernización” sobre todo, la opinión de que el desarrollo y el futuro del pueblo pasa por el turismo presente (26).

El futuro de esta subcomarca se encuentra, pues, ante el dilema de optar por el mantenimiento, la eficiencia y especialización agrícola (especialmente, la olivarera y aceitera de la variedad de la aceituna verdial) y un hipotético tipo de turismo compaginable con la

preservación del patrimonio natural, paisajístico, arqueológico y cultural, o por el turismo residencial, cuya progresión en los dos últimos años ha sido espectacular y cuya amenaza para la agricultura y patrimonio y conflictividad con ciertos usos y costumbres de la zona de la zona señalaré más adelante (27).

2.1.- Potencialidades futuras de un presente a contracorriente

Expondré de manera breve el juego de contrarios existente entre las potencialidades de futuro que encierran los recursos de la zona para las comunidades y sociedad autóctonas y sus carencias y contradicciones para responder a ese dilema y reto del futuro.

2.1.1.- Oportunidades y debilidades de la agricultura familiar

Tal y como desarrollan D. Rivas y T. Soria, integrantes de la Comisión Técnica del Sector Primario del plan MADECA10, en su informe sobre Agricultura e Industria Agroalimentaria (28), ciertos datos básicos de la estructura agraria de la comarca presentan a la vez un doble haz de posibilidades y oportunidades y de debilidades y amenazas.

El tipo mayoritario de propiedad y explotaciones agrícolas se encuentra en el tramo comprendido entre 0,1 y 1 Has., correspondiente a familias que practican la agricultura a tiempo parcial, lo que resuelve en parte la escasez de mano de obra, orientada mayoritariamente hacia la construcción y el sector servicios, y permite un alto grado de diversificación y versatilidad productivas (29). La contrapartida es que, a pesar de la importancia del cooperativismo, la reducida dimensión y el carácter familiar de las explotaciones y la propiedad "dificulta en gran medida la modernización de los procesos productivos, las actividades I+D... y la organización comercial en algunos sectores", se encuentra muy condicionada por el envejecimiento de la población y de la titularidad, padece una débil capitalización y apoyos financieros y adolece de un bajo nivel de formación y de profesionalización, particularmente grave por lo que respecta a la información y estrategias de mercado (30).

Otro tanto ocurre con el medio natural. La calidad natural de sus productos, la existencia de un significativo número de productos típicos y singulares y el potencial de productos ecológicos ligados a Parques Naturales, en este caso el de las Sierras Tejeda y Almajara, son factores que se hallan contrarrestados por el accidentado medio físico y los altos costes de producción, la fuerte erosión y la de la desertización, la contaminación producida por el tratamiento químico de plagas propiciadas por la bondad del clima y la sobreexplotación de algunos recursos naturales básicos, sobre todo, del agua (31).

Sin obviar la importancia de la eficiencia para justificar y garantizar el mantenimiento del sistema productivo, hay otras razones para defender el interés social y cultural (32) del mantenimiento de la agricultura como el mejor sostén y garante del espacio rural. Como afirman D. Rivas y T. Soria, "la actividad agraria tiene unas funciones positivas para el medio ambiente como son las de producir y conservar ecosistemas y paisajes...; conservar el patrimonio cultural y etnológico...; actuar como sumidero de contaminaciones (urbanas), o su

contribución al equilibrio territorial contrarrestando la tendencia a la concentración en centros urbanos y otras muchas aportaciones como toda una cultura que ha servido de antecedente de conceptos ambientales” (33).

2.1.2.- Patrimonio y turismo: posibilidades y adversidades

Estas comunidades rurales poseen, pues, un patrimonio natural, cultural y, en nuestro caso, arqueológico (34), tan interesante desde el punto de vista social y medioambiental como por su creciente cotización en el mercado del turismo rural, ecoturismo y agroturismo.

Se ha alimentado, sin embargo un equívoco, al ofrecer turismo residencial por turismo rural. Se ha venido y viene vendiendo como turismo rural la promoción de urbanizaciones rústicas, vinculadas a proyectos inmobiliarios y de gestión del agua (35), en los que los agentes impulsores, promotores y compradores suelen ser grupos y personas de fuera, extranjeros, y determinados autóctonos, vinculados a negocios, a grupos de poder local o tratantes (comisionistas o “corredores”), los intermediarios y beneficiarios complementarios y residuales. gestión, explotación y rentabilización del interés y atractivo turístico del patrimonio cultural, histórico, natural y paisajístico del territorio por los autóctonos (titulares de tierras, casas y negocios diversos; asociaciones de tipo cooperativo y de comerciantes; empleados en los servicios y ofertas de ocio, senderismo, itinerarios, etc.) (36). En este marco, la agricultura de tipo familiar constituye un atractivo y estímulo para los turistas rurales por el interés que despiertan los productos agroalimentarios y gastronómicos típicos y de calidad.

El turismo residencial significa, por el contrario, la compra, explotación y usufructo de esos recursos y patrimonio por agentes inmobiliarios extranjeros, ajenos a los usos y costumbres de la comunidad rural autóctona. Los beneficiarios directos de tal turismo son obviamente los inversores, constructores y usufructuarios de los proyectos residenciales y los especuladores que se aprovechan de las operaciones de compraventa y de la continua revalorización del valor de la tierra. Los autóctonos juegan primero el papel de vendedores aventajados, rendidos a la desproporción entre los precios de compra y los de la tierra para el cultivo y la rentabilidad agrícola, y después de sujetos dependientes de los intereses, usos y costumbres de los foráneos.

Los efectos de ese proceso, que glosaré más adelante, son unos de índole económica y medioambiental, en particular la especulación agresiva sobre las tierras de cultivo y la desmotivación y abandono de la agricultura, y otros de tipo social y cultural, como el conflicto de intereses entre los autóctonos y los nuevos vecinos, próximos conciudadanos municipales en el contexto de la Unión Europea, y el conflicto de usos y mentalidades, pues, con un cierto signo colonizador, la compra y urbanización de viviendas y terrenos rústicos suelen ir acompañadas en la mayoría de los casos por cercados y apropiación de servidumbres de paso, caminos e incluso fuentes.

2.1.3.- El paisaje, un patrimonio “singular”, reconocido y agredido.

Un aspecto ilustrativo del conflicto entre el turismo urbanizador y el entorno como patrimonio social y comunitario es el acoso y agresiones que sufre el paisaje en nombre del desarrollo.

El paisaje es uno de los principales atractivos de la Axarquía malagueña. Su “singularidad, inventariada en su día en el viejo e inoperante Inventario Nacional de Paisajes Sobresalientes del ICONA y celebrada en reportajes y escritos y por las colonias de pintores que han hecho de este paisaje su motivo de inspiración o de residencia (37), estriba en que en el corto recorrido de 30 kilómetros se desciende de un espléndido telón de fondo de sistemas montañosos, que oscilan entre los 1000 y 2000 metros de altitud, de distinta formación y perfil orogénico, a las zonas templadas y parcialmente subtropicales del litoral, a través de un intrincado sistema orográfico y fluvial.

Lo singular es, asimismo, la relación indisociable entre paisaje y agricultura. R. Yus lo describe así: “Una orografía tramada por el medio agrícola, que ha ido dejando un sistema de terrazas y policultivos salpicados de hito en hito por pequeños cortijos blanqueados, y un desarrollo urbano de origen morisco aplicado a la orografía” (38).

Por este motivo, los partidarios de un “desarrollo sostenible” en esta zona abogan por el mantenimiento del binomio turismo-agricultura con el paisaje como recurso y una obligada y rigurosa planificación urbanística. Incluso aceptando un turismo residencial controlado, se sugiere la necesidad perentoria de preservar la fisonomía agroforestal de las laderas y los cultivos tradicionales y vegetación forestal, de la que forma parte el bosque de olivar verdial y los acebuchales, en las fincas urbanizadas. Así lo han reconocido en ocasiones dirigentes políticos, que se vienen refiriendo desde hace un quinquenio a la urgente adopción de medidas para evitar la saturación urbanística del suelo, la sobreexplotación de los recursos hídricos y la pérdida de masa forestal y de zonas de matorral, o sea, los “excesos” del modelo urbanizador en la costa occidental y parte de la oriental (39).

La realidad es muy diferente a la retórica oficial. Con la excepción de algunos proyectos supramunicipales (40), existe una dejación institucional ante las crecientes y prolíficas obras ilegales, cuya tipificación puede observarse en las denuncias efectuadas por GENA desde 1998, y las numerosas normas subsidiarias pendientes de aprobación por falta de aporte de la Evaluación de Impacto Medioambiental (41).

2.2 .- El presente como futuro del turismo residencial y urbanizador, y la permisividad social e institucional.

Es cierto que la imagen de fenómeno imparable del urbanismo residencial y urbanizador responde a la capacidad efectiva de presión de los tiburones inmobiliarios, mayoritariamente extranjeros, que lo promueven y apuntalan, a la complicidad e influencia de los intermediarios, especuladores y constructores y a los precios prohibitivos que ofrecen los compradores de tierra. Es cierto asimismo que estos mercaderes de tierras y recursos actúan de acuerdo con estrategias definidas y cuentan con incentivos y subvenciones de fondos

Europeos de desarrollo rural, asociado a los programas de abandono de tierras cultivables. Pero, para entender su fuerza, resulta asimismo imprescindible tener presente la débil reacción social y el papel de los gobiernos municipales o poder local.

La impunidad de las actuaciones constructoras y urbanizadoras sobre el paisaje se explica, en efecto, por la escasa sensibilidad social y la ausencia de una legislación específica que contemple el paisaje como un bien a proteger.

Hay una gran permisividad social y un respeto casi sagrado, en lo que puede llamarse la “opinión pública”, con las actuaciones particulares en terrenos de propiedad privada. Se confunde el uso privado que puede hacerse de un bien que tiene una proyección pública y un interés social, por privado que sea, con el abuso del mismo, es decir, con actuaciones privadas que tienen una clara repercusión pública, como es el caso del impacto visual, la pérdida de suelo y de zonas arbustivas y arbóreas, la apropiación de usos y costumbres comunitarios como las servidumbres de paso y el acceso a fuentes, parajes naturales privilegiados y testimonios arqueológicos (42).

En unas comunidades, además, en las que la práctica totalidad de las familias poseen alguna tierra o parcela de cultivo, todos son posibles vendedores y en las que la hipótesis de la venta constituye una alternativa lógica. “La raíz del problema –explica R. Yus- está en una actitud de la población directamente ligada al tipo de propiedad imperante en la comarca. El minifundista es un pequeño propietario que encuentra en su minifundio una inversión de capital al que tradicionalmente se le ha sacado ‘provecho’, siendo además un capital que luego entra en el reparto de los herederos. Cuando, como sucede actualmente, la agricultura entra en crisis y las nuevas generaciones huyen del trabajo duro del campo, este terreno sólo puede dar fruto a través del proceso de venta del terreno (descapitalización) a la vista del interés de los inversores... Tras la venta del minifundio, éste entra en un proceso especulativo de compraventas que incrementa su valor con perforaciones, construcción de viviendas, etc., cuatriplicando el valor inicial. El antiguo propietario invierte su pequeña ganancia en nuevas actividades (generalmente del sector terciario) o simplemente lo reparte entre sus herederos ...” (43) o lo gasta en el acomodo de la vivienda.

La falta de mentalidad inversora y también la falta de capital explican que sean casos excepcionales los autóctonos o miembros de la comunidad que protagonizan la compra de tierras y su revalorización. Los inversores suelen ser empresas constructoras, constructores e inmobiliarias.

Se trata de una permisividad y complicidad social a la que allanó el camino el proceso liberal de desamortización decimonónica de bienes de propios y del común y de realengas, que en zonas como ésta de montaña, pastos y ganadería, tuvo una importancia considerable por afectar a la totalidad de montes y sierras y que se halla avalada y fomentada por el discurso neoliberal modernizador y desarrollista de las últimas décadas.

Y al igual que en la desamortización decimonónica y en la implantación del Estado liberal, el papel de los Ayuntamientos, como afirma R. Yus, es clave en esta problemática. La débil iniciativa social local para resistir la pérdida del patrimonio y espacio rural y la

dependencia de los compradores, o sea, de los nuevos dueños, se encuentra de algún modo espoleada por la inhibición de los gobiernos municipales ante los hechos consumados de las construcciones irregulares o ilegales, la justificación de licencias y de la ausencia de planificación territorial y urbana con el argumento de las necesidades financieras del municipio, de que de lo contrario las inversiones irían a parar a municipios vecinos y de que da trabajo... y siempre por razones de vecindad y electorales (44).

La inexistencia de una legislación precisa sobre el paisaje facilita la normalidad con la que los “inversores” y autores de atentados urbanísticos transgreden la normativa de ordenación territorial e incluso en los escasos casos en los que existen normas subsidiarias. Al recurso habitual de falsear la realidad, como es el de tipificar como casa de aperos una edificación en el medio rural, se añade la “proliferación de actuaciones irregulares o ilegales en los municipios, que no redundan en el desarrollo sino en la especulación (45).

3.- La dimensión étnica del cambio económico y social en curso.

3.1.- Percepción mutua encontrada.

Entre las consecuencias del proceso destaca en la percepción de un choque de costumbres, lo que antropología denominamos un conflicto étnico.

La percepción de la creciente presencia de extranjeros por parte de la gente del pueblo es ambivalente. Ya no es tan sólo la actitud hospitalaria ante el visitante accidental. “Por un lado –afirma S. Medina Baena-, representan una nueva y potente fuente de ingresos... Y por otro lado, en términos culturales, es sentida esta presencia como un peligro que amenaza la propia supervivencia de los modos de vida” (46).

Los testimonios orales evidencian un claro dualismo. Junto a quienes opinan que las inversiones de los extranjeros están dando valor a las tierras y traen desarrollo al pueblo y que no son ellos los culpables de la compra de tierras y viviendas y de negocios inmobiliarios y de servicios sino los del pueblo que venden o no invierten en esos negocios, menudean los comentarios que revelan el miedo a una invasión o colonización (“al final seremos nosotros los extranjeros”...) y al cambio de costumbres y pérdida de tradiciones que acarrea el abandono de casas, el envejecimiento del vecindario, el despoblamiento de calles y aldeas y la creciente presencia de vecinos que tienen otros intereses, diferentes modos de vida y son ajenos a las relaciones y tradiciones comunitarias.

La visión que tienen los extranjeros de España y Andalucía no es tampoco la de los viajeros románticos, que encontraban en Andalucía el exotismo orientalizante que anhelaban las mentes y espíritus románticos. De los estereotipos románticos se ha pasado al atractivo de las imágenes del sol, playa, parajes luminosos y templados, estética de la vivienda mediterránea..., como elementos de la civilización del ocio del Norte Europeo (47).

Una vez residentes en estas tierras del Sur, una mayoría de éstos mantienen una visión etnocéntrica cargada de prejuicios sobre la realidad circundante, sometida a una permanente y crítica comparación con sus referentes culturales. Se trata de una posición más

próxima a la de los ilustrados europeos del siglo XVIII, que descubrían en España una sociedad oscurantista y atrasada, que a la de los viajeros románticos (48).

S. Medina Baena analiza el libro de Chris Stewart (49), que ha sido un éxito editorial entre los británicos, como muestra de la “falta de sensibilidad para entender a la gente con la que ha decidido vivir” y del refugio de los residentes británicos en una convivencia endogámica, cargada de patriotismo inglés y de sentido comunitario. Este sería uno de los motivos principales de la ambivalencia o dualismo de la posición de los autóctonos, la gente del pueblo, ante la presencia de los residentes extranjeros. La puerta cerrada resulta extraña para quienes mantienen la puerta abierta o sacan la silla a la calle para tomar el fresco con los vecinos y aflora el contraste entre quienes la vivienda en el campo implica el cultivo de la arboleda y quienes viven ajenos o de espaldas al campo.

3.2.- Etnicidad y conflictos de convivencia.

Lo sorprendente del fenómeno que es objeto de esta comunicación es que el concepto de ciudadanía, en nuestro caso europea (de la U.E.), se encuentra desplazado por el multiculturalista de las identidades comunitarias como principio rector de la convivencia entre autóctonos y foráneos (50).

S. Medina, cuyo estudio sobre la zona más oriental de la Axarquía malagueña (Torrox) puede hacerse extensivo a los pueblos de la Alta Axarquía, analiza este conflicto de convivencia a través de las distintas acepciones de las palabras pueblo y campo por parte de autóctonos e ingleses.

Para la gente del lugar, el pueblo define la comunidad de origen y de pertenencia, formada por los vecinos y determinados hábitos compartidos. Para los ingleses, el pueblo significa un conjunto de viviendas, cuyo valor se mide por determinados elementos del inmueble como el aislamiento y las vistas, y del que se exigen los mismos servicios que exigirían de una pequeña ciudad británica. “Para unos es un lugar residencial cuyo modelo de funcionamiento debe ser el de los pueblos y ciudades anglosajones; para otros es el lugar donde viven, en lo que vivir significa de memoria y actualidad, de tradición y renovación, de pasado y de presente” (51).

La distinta percepción del campo acarrea una mayor conflictividad concreta, que puede medirse, sobre todo, por la invasión parcial o total de caminos comunales por especuladores y vecinos aprovechados, por el vallado de propiedades que impide el uso de servidumbres de paso tradicionales y por la desaparición de veredas debido a la construcción de nuevos carriles asfaltados. No sólo se cercenan ciertas normas comunales. “Aquellos caminos y veredas –dice S. Medina- forman un sistema nervioso ancestral anterior a la petrificación del asfalto. Un sistema reticular de líneas por la orografía tortuosa de la Axarquía, donde los trazados rectilíneos son inimaginables” (p. 54).

NOTAS

1.- Para la acepción antropológica conforme a la que utilizo los términos *pueblo* y *comunidad* me remito a R. NÚÑEZ: **“Referents històrics, components antropològics, significacions socioculturals i significacions polítiques d’un exponent de la immigració...”**, en **La festa a Catalunya. La festa com a vehicle de sociabilitat i d’expressió política**, Barcelona, 1997; D.JULIANO Y D.PROVENSALE: **“La cultura popular”** en **Cuadernos de Antropología**, nº 6, Barcelona, 1986; D. JULIANO en **“Xenofobia, Nacionalismo e Interculturalidad”**, **Ciudadanos/as. Claves democráticas**, nº 2, Barcelona, 2001; D. PROVENSALE: **“La sociedad paralela...”**, **Demófilo**, Sevilla, 1999; R. NÚÑEZ: **“Democracia y cultura”**, **Ciudadanos/as. Claves democráticas**, nº 1, Barcelona, 2000; C. ESTEVE FABREGAT: **“Les relacions interètniques. El cas de Barcelona”**, **Perspectiva Social**, nº 5, ICESB, 1975; S. MEDINA BAENA: **“Turismo, pueblo y memoria en la Axarquía”**, **Jábega**, nº 86, Málaga, 2002.

2.- “El concepto de cultura que utilizaré en esta exposición es el del conjunto de signos y representaciones materiales y simbólicas que expresan unas determinadas actitudes sociales, valores comunitarios, relaciones con la naturaleza y, en definitiva, el conjunto de respuestas y soluciones que las personas y la colectividad dan a los problemas que les plantea la existencia o la vida”. (R. NÚÑEZ: **La importancia del patrimonio cultural de la Alta Axarquía...**”, Periana, 29-12-99, inédito).

3.- Las tesis de M. GONZÁLEZ DE MOLINA Y E. SEVILLA plantean la existencia de una sociedad campesina andaluza en la época contemporánea, que había conseguido sobrevivir a la implantación del capitalismo agrícola mediante estrategias de adaptación como la pervivencia de las estructuras familiares y formas económicas de organización doméstica... (**Ecología, campesinado e historia. Para una interpretación del desarrollo del capitalismo en la agricultura**. Madrid, 1993).

4.- Para entender la naturaleza de los cambios que se están operando en esta zona oriental de Málaga sigue siendo de gran utilidad el estudio sociológico y antropológico de R. FRASER (1985) sobre las transformaciones que la emigración y el primer turismo de masas produjeron en Mijas (costa occidental) a finales de los 50 y principios de los 60, en el contexto político del franquismo.

5.- La agricultura dominante en la Alta Axarquía es de pequeños propietarios, de tipo familiar, con parcelas dispersas, altos costes de producción y una creciente especialización en el olivar. Si bien los municipios cerealistas del *flysch* Colmenar-Periana escaparon de la recesión que padeció la viticultura de los Montes y la Axarquía durante la primera mitad del siglo XX, a raíz de la filoxera, la crisis definitiva de este tipo de agricultura familiar a lo largo de los años 60 debido a la liberalización de la economía española comportó una fuerte hemorragia demográfica por el éxodo masivo, el abandono de la “siembra (cultivo del cereal y de las leguminosas) y una especialización en los frutales (el durazno de Periana) y el olivar. La integración en la PAC (Política Agrícola Comunitaria) en los años 80 supuso la generalización

de la agricultura a tiempo parcial y una especialización en el olivo y aceite verdial. La supervivencia de esta agricultura, por otra parte, no puede entenderse sin el concurso de las subvenciones (OCM) y los subsidios del PER. Las características y posibilidades del olivo y aceite verdial han sido abordadas por ALICIA RIOS en **Sobremesa** (1993) y JOSÉ L. CLAVERO en **Málaga Variaciones** (2000).

6.- Por lo que respecta a Periana, los ingresos procedentes de los subsidios y jornales que suministra el Ayuntamiento a cuenta del PER constituyen la segunda fuente de ingresos del pueblo, después y acorta distancia de los agricultores. A su vez, los agricultores se componen del contingente de las subvenciones europeas (OCM) en torno aun 40 % aproximadamente, en el caso del olivar.

7- La estimación de los precios de la tierra de cultivo en Periana dobla y, en algunos casos triplica, la media de los precios de la tierra en España. El precio de una fanega de tierra (0,6 Has.) oscila entre los 5 y 7 millones. En algunos casos, alcanza y supera los 10 millones.

8.- Para la Axarquía, el único estudio que conozco sobre esta materia es el ya citado de S. MEDINA en **Jábega** (2002).

9.- Me refiero al patrimonio en un sentido amplio. En la **Carta Verde para la Protección del Patrimonio Natural, Cultural y Paisajístico del Municipio de Periana** (2000), que elaboró una Plataforma Ciudadana con el asesoramiento del Gabinete de Estudios de la Naturaleza de la Axarquía (GENA), se incluye en el patrimonio cultural, el arqueológico estudiado por J. RAMOS, E. MARTÍN CÓRDOBA, C. BARROSO, F. MEDINA...; el industrial (molinos hidráulicos, molinas de aceite...), el arquitectónico y el urbanístico de pueblos, aldeas y cortijadas. Una aproximación al patrimonio de la zona puede encontrarse en las ponencias de R. YUS, J. RAMOS, J. CLAVERO Y R. NÚÑEZ en la mesa redonda que se celebró en Periana el 29-12-99 (inéditas).

10.- La débil iniciativa social y cívica evidencia la frágil capacidad de reacción comunitaria a las transformaciones en curso y a los intereses externos o exógenos. En Periana las iniciativas han sido escasas: la Sociedad de Estudios Etnográficos **La Almazara** a finales de los 80 principios de los 90 y la mencionada Plataforma Ciudadana que presentó la **Carta Verde**. Ambas iniciativas tuvieron una breve andadura. La existencia de un IES subcomarcal en Periana apenas tiene incidencia en este sentido. La sucesión de gobiernos municipales de izquierdas (PSOE e IU) se ha mostrado carentes de políticas de desarrollo local sostenible y de preservación del patrimonio.

11.- El estudio más reciente sobre las potencialidades, inconvenientes y amenazas de la agricultura de la zona se encuentra en el informe de D. RIVAS Y T. SORIA dentro de la Comisión del Sector Primario del Plan de Estudios Estratégicos de la Provincia de Málaga (MADECA 10), que impulsa la Diputación de Málaga con la colaboración de la UMA.

12.- A. MUÑOZ MOLINA: **"Trasluz de Andalucía"**. **El País** (revista dominical). Para T. SHANIN, la marginalidad y las periferias urbanas son resultado del desplazamiento violento u obligado de las comunidades campesinas a las ciudades. Son los "campesinos en las ciudades", **Revista de Agricultura**.

13.- M. Delgado

14.- Estudios agrarios sobre Andalucía oriental de M. GLEZ DE MOLINA (obra cit.) y de investigaciones por él dirigidas. Por ejemplo, M. MARTÍNEZ: **Revolución liberal y Cambio Agrario en la Alta Andalucía**. Granada, 1995.

15. Las cifras sobre el éxodo en Periana, más del 50 por de la población del núcleo urbano o pueblo y de las aldeas, entre 1959 y 1973, explican la fractura generacional, las repercusiones en la cualificación de la población activa y el envejecimiento de su pirámide demográfica (*El Sur...*). La coerción económica y social y la incitación de las políticas comunitarias al abandono de la agricultura no se ven compensadas por iniciativas para la radicación y cualificación laboral de los jóvenes ni a los adultos se les proporciona la polivalencia indispensable en la agricultura actual.

16.- La coyuntural sequía del 92 y el 93 puso en evidencia el tendencial problema del proceso de desertización, que afecta de manera especialmente grave a la Andalucía oriental, gravemente erosionada en más de la mitad de su territorio. En el mapa mundial de desertización de las Naciones Unidas, publicado en 1977, se calificaba de "alarmante" el proceso erosivo en el sudeste peninsular, hecho confirmado por el estudio del Ministerio de Agricultura de 1982. Asimismo, en el Mapa de degradación del suelo por erosión hídrica en España de la Dirección General de Medio Ambiente (MOPU) e ICONA, del mismo año, la zona de la Axarquía aparece catalogada como altamente erosiva (100-200 Tm/ha./año). Para los estudiosos, la relación entre el proceso de erosión y desertización y el abandono de la agricultura familiar es directa. En las mismas fechas, en el boletín Documentos del Banco de Bilbao se aseveraba que la especulación y los cambios en la estructura de la propiedad del suelo eran un factor decisivo en la aceleración de la erosión. Después de perder la agricultura un 46 % de la población activa entre 1982 y 1992, se presupuestó para 1993 la cifra de 10.000 millones de pesetas para pensiones de jubilación y reforestación. La ridiculez de la cifra puede advertirse si tenemos en cuenta que cerca del 60 % de los titulares de las explotaciones agrarias tenía más de 55 años a finales del 92 y si se compara con los casi 10.000 millones que la Junta de Andalucía ofrecía a Suzuki a principios de ese año en concepto de ayuda a las inversiones proyectadas por la compañía en su factoría de Linares. El director de *Integral* declaraba por esas fechas: "En las áreas mediterráneas los agricultores siempre han sido agentes muy activos contra la erosión. En definitiva, la protección del territorio no encontrará un agente más eficaz que un campesinado preparado. Si desaparece la agricultura campesina, las posibilidades de extender una agricultura ecológica moderna, basada en el trato a la tierra anterior a la etapa químico-industrial se vería truncada".

17.- Los datos de la nota 5 deben completarse con el hecho de que sólo 12 agricultores (o agricultores ganaderos) de Periana figuraban declarados como autónomos del campo el 1999. Este hecho no sólo muestra la generalización de la agricultura a tiempo parcial y el carácter complementario de sus ingresos para la economía familiar sino las dificultades para alcanzar la profesionalización y cualificación indispensables hoy en día (*El Sur...*).

18.- La PAC ha sometido la agricultura europea, y de modo más especial la mediterránea, a unos baremos, que dejan de lado la cuestión de su interés social y cultural. Hay que pensar con R. Garaudy que “la producción de la agricultura europea es absolutamente vital económica y culturalmente”. Nuestra posición crítica con la “europeización” agrícola viene dada por los efectos de la PAC, aculturadores y disolventes de la sociedad rural. Cerca del 80 % de la financiación que otorga la UE a la agricultura se destina a un 20 % de explotaciones, las más capitalizadas y rentables; en otras palabras, por cada peseta que recibe el millón de agricultores portugueses, van 18 pesetas al cuarto de millón de agricultores de los Países Bajos. El proyecto de reforma de las subvenciones agrícolas y fondos europeos para el desarrollo de zonas rurales marginales permite abrigar algunas esperanzas para el tipo de agricultura a la que vengo refiriéndome y para las iniciativas agrícolas y rurales interesadas en la mejora de la calidad y el medio ambiente. No obstante cualquier análisis de este tipo debe situarse en el contexto de la reforma global de la OCM (Organización Común del Mercado) y OPR (Organizaciones de Productores) de la PAC, de la ampliación de la UE con la entrada de países del este europeo (PECOs), la creación de Zonas de Libre Comercio con el Magreb y América Latina (Méjico) y los procesos de la globalización en curso (normas de la OMC del 2000...).

19.- Estudio de historia social de Periana...: la importancia de las élites locales... (Ponencia en el Congreso de Historia Local).

20.- El proceso de aculturación en nuestro caso concreto viene a significar la adecuación de la formas económicas y sociales del pueblo a las nuevas premisas productivistas y competitivas de un mercado para el que es imperativo disolver los límites en los que ha venido sobreviviendo la sociedad rural y la cultura popular. “La comunidad rural –afirma C. LISÓN– forma hoy parte de una economía y mercados que no entiende ni controla, pero cuyas consecuencias sufre”.

21.- P. VILLANI: “Uno de los sitios donde mejor podemos estudiar la cultura campesina es, sin duda, en los barrios populares de las ciudades industrializadas”.

22.- Como ha indicado E. R. WOLFF, de la economía de la austeridad, en la que se pretendía no sobrepasar el límite de gastos que pusiera en peligro la cohesión familiar, se ha pasado a una sociedad en la que los agricultores se encuentran ligados a un mercado que les coloca en situación de inferioridad, en el marco de una trama de relaciones y valores sociales que le es ajena.

23.- Esas expresiones, a título de cata ilustrativa del discurso modernizador y desarrollista de los 80 y 90, están tomadas del informe, coordinado por ANTONIO GUERRA, que publicó la revista **GEO** el verano de 1989. Este informe, presentado con visos de rigurosidad, ofrece los mismos síntomas narcisistas, triunfalistas y demagógicos que la retórica de la segunda modernización y del discurso identitario.

24.- AMANDO DE MIGUEL.

25.- Documentación sobre la crisis de esta industria turística en el verano del 2002

26.- Quienes sostienen la opinión de que el futuro pasa por el turismo que se desplaza de la costa al interior acostumbran a ver el turismo como un pingüe negocio, tomando como modelo el turismo de playa. Esta posición, del todo acrítica con el modelo turístico de sol y playa en crisis y ajena o contraria a toda noción de desarrollo sostenible, suele estar defendida por personas que en las dos últimas décadas se han ido incorporando al mundo de los negocios relacionados con el sector terciario, amparados con frecuencia por las instancias de los poderes locales.

27.- En realidad, la opción no es tal, pues el mundo de las inversiones inmobiliarias lleva ya años actuando sin cortapisas ni resistencias, como única opción, en el interior de la Axarquía. Parte del tercio de las inversiones inmobiliarias que acapara la Costa del Sol, del total que mueve el turismo en España, comienza a orientarse hacia el interior de la Axarquía, a lo que hay que añadir la aparición de nuevas empresas y agencias extranjeras (*El País*, 20-8-2000).

28.- D. RIVAS Y T. SORIA: Documento resumen de la Comisión Técnica del Sector Primario e Industria Agroalimentaria. MADECA10 (Plan de Estudios Estratégicos de Málaga). Diputación Provincial. 2002.

29.- La mejor visión de conjunto de la Axarquía y la Costa Oriental de Málaga es la de AGUSTÍN JUSTICIA (...). Este mismo autor, profesor de la UMA, presentó recientemente una exposición en el Centro de Formación del Profesorado de Vélez-Málaga (CEP) sobre el paisaje agrario y humano de la comarca dentro de las Jornadas...

30.- El cooperativismo representa una fuerza social considerable. Las dos Cooperativas olivereras de Periana (S. Isidro y S. José Artesano de Mondrón) integran a cerca de 1.200 cooperativistas, lo que representa la práctica totalidad de las familias del municipio. Sin embargo, su fuerza económica se halla frenada por diversas circunstancias, como la situación marginal de este olivar respecto los intereses de los grandes olivereros representados en la Mesa del Olivar Español, por la escasa o nula presencia del aceite verdial en el mercado de los aceites vírgenes de calidad y también por la primacía del ahorro y la ausencia de mentalidad inversora.

31.- El agua es en esta zona un bien tan escaso como imprescindible. La eficiencia y el ahorro en el consumo de agua para el riego han aumentado notablemente con el plan de mejoras del regadío del Alto Guaro, que incluye asimismo una bocamina al pie de la Sierra de Alhama (conocida como de Zafarraya) para la extracción conjunta del agua necesaria para el consumo humano y el regadío de la acequia de Periana. La eficiencia del regadío se ve, no obstante, condicionada por las graves deficiencias de la obra de conducción, almacenamiento en depósitos y distribución aprovechando la presión provocada por el fuerte desnivel del terreno. Es más, las averías y los escapes de agua a alta presión constituyen un serio factor erosivo. De momento el conflicto potencial está entre los intereses de consumo del municipio y los compromisos con futuras urbanizaciones, por un lado, y el respeto al cupo de agua para el regadío. En el mismo sentido, la construcción de la presa de La Viñuela y la creciente necesidad de agua han desatado la competencia entre el fuerte aumento del consumo humano de la aglomeración urbana malagueña y del sector servicios, paralelo al rápido

incremento de las urbanizaciones turísticas y residenciales en la costa oriental, y las asimismo crecientes exigencias de los cultivos de invernadero y de las plantaciones de aguacates.

32.- Este asunto se encuentra ya apuntado en la nota del primer apartado. Una muestra de gran interés, diría que un ejemplo pionero, para estudiar las posibilidades y procedimientos de formación de una conciencia y sensibilidad social hacia el patrimonio es el de Loja. M. CASTELLANO Y A. BUENDÍA: **“Un modelo de puesta en valor del Patrimonio:Loja”**, en **La arqueología medieval en la arqueología**. Casa de los Tiros, Granada, 27/29 de mayo del 2002.

33.- D. RIVAS Y T. SORIA en documento citado más arriba.

34.- He aclarado la acepción del patrimonio cultural y arqueológico en la nota 9.

35.- R. YUS, coordinador de GENA-Ecologistas en acción hace estas reflexiones sobre el modelo de desarrollo turístico en la comarca: “Es necesario que reflexionemos sobre el modelo de desarrollo que, por activa o por pasiva, estamos permitiendo en la comarca de la Axarquía, especialmente en los municipios del interior. El desarrollo de estos municipios pasa por el mantenimiento del binomio turismo-agricultura, con el paisaje como recurso. Si queremos mantener el paisaje, tenemos que mantener la agricultura y debemos planificar el urbanismo. Hoy día no puede admitirse por más tiempo la perniciosa tergiversación del llamado turismo rural. Bajo el turismo rural, cuya finalidad era la de ayudar al mantenimiento de economías endebles del medio rural, no para que desaparezca la actividad agraria, sino para mantenerla, se está llevando la óptica especuladora de la costa del sol al interior...” (**“El paisaje: patrimonio socio-natural de la comarca de la Axarquía”**, en **Jornada sobre el Patrimonio de Periana y la Alta Axarquía**, 29-12-1999, p. 4. Inédito).

36.- A ese respecto, dijo el mismo R. YUS en la jornada sobre el patrimonio citada en la nota anterior: “En este punto aparece la necesidad de integrar la actividad productiva con la conservación del patrimonio. Siendo el turismo una de las actividades que, por imperativos socioeconómicos, parece adueñarse de todos los sectores productivos de la Axarquía, es fundamental que desde ahora se maneje la noción de turismo sostenible...” (Ibidem, p. 5).

37.- El atractivo paisajístico y la singularidad de la luz y el cromatismo de la comarca ha atraído a numerosos artistas plásticos, especialmente pintores extranjeros, que se han establecido en aldeas y casas rurales de. Los interesados pueden encontrar una muestra de ello en el catálogo de la exposición, de temática paisajística, que organizó la Sociedad de Estudios Etnográficos **La Almazara** y en diversas exposiciones de las pintoras ANIA NICOLAS Y ANA C. VELASCO sobre paisajes de la zona. El interés de los europeos por el paisaje de la zona aparece tempranamente en los relatos de los viajeros europeos del XIII y el XIX. Una de las rutas más frecuentadas en los libros de viaje y folletos de propaganda es la del itinerario de Málaga a Granada por la costa hasta Vélez y de aquí a Granada por el camino de Vélez a Alhama atravesando la Alta Axarquía y el boquete de Zafarraya. de viajeros europeos del XVIII y XIX (F.MONTORO). Reportajes de J. TORBADO, ALICIA RÍOS Y J.L. CLAVERO.

38.- R. YUS, 1999, p. 4.

- 39.- Declaraciones de C. CALVO POYATO, R. N., 1999, p. 10. R. YUS/GENA, 1999, p. 2. Informe de F. B. GALACHO Y R. LARRUBIA para el Plan de Actuaciones (MADECA10). (**La Opinión**, 2-10-02: “**La Axarquía empieza a equivocarse**” y otros titulares sobre explotación del suelo, hídrica y forestal).
- 40.- Idem, más la ponencia de D. RIVAS Y T. SORIA. Propuestas de GENA (R. YUS, 2002).
- 41.- GENA (. YUS, 2002, pp. 1-3).
- 42.- Hechos de desmonte, tala de árboles, muerte de animales protegidos, cercados, invasión de caminos y servidumbres, parajes naturales (El Fuerte...: mi charla del 29,12, 99) e insensibilidad social. Lo mismo con el patrimonio arqueológico: referencias bibliográficas de J. RAMOS, etc., en Mainake).**El proceso seguido en Loja**.
- 43.- R. YUS, 2002, p. 4. Bibliografía (R. YUS, 1999, p.1)
- 44.- Testimonios de alcaldes y concejales. R. YUS, 1999, p. 2 y 2002, pp 3 y 4....
- 45.- Documento de las denuncias de GENA.
- 46.- S. MEDINA, p. 47.
- 47.- S. MEDINA, p. 48.
- 48.-G. TROYANO y RAFAEL NÚÑEZ (ponencia) en el Congreso de Historia Catalano-Andaluza
- 49.-CHRIS STEWART (S. M. B., p. 50). Referido a su experiencia en las Alpujarras.
- 50.- Globalización y multiculturalismo, ciudadanía y nacionalismo e identidades comunitarias** S. MEDINA, p. 48.
- 51.- S. MEDINA, pp. 48-50 y 52-54.

3.3.4.- Las ferias medievales como estrategia de explotación comercial de la recreación identitaria: el caso de Noia.

María Jesús Pena Castro. De la Universidad de La Coruña.

Uno de los proyectos más sugerentes y provocadores que componen las dinámicas de patrimonialización son las fiestas y mercados medievales que se van multiplicando por nuestros pueblos y ciudades. En la villa noiesa, muy vinculada a los procesos de recuperación e institucionalización del patrimonio urbano, se celebra desde 1998 una Feira Medieval de notable éxito, tanto entre los noieses como entre sus visitantes. Este mercado ambulante, que pretende la recreación de una época histórica de la villa, se articula sobre dos pilares fundamentales: la rentabilización económica de la explotación del pasado y la consolidación de los modelos históricos en la recreación identitaria de la comunidad. En esta comunicación analizaré la celebración de la feria medieval noiesa como ejemplo de los beneficios, tanto económicos como sociales y simbólicos, que genera la comercialización de la historia.

El patrimonio cultural es interpretado como símbolo, identidad y memoria, pero no debemos olvidar que también es dinero. La revisión y recreación del futuro y el pasado de las ciudades cristalizan en un conjunto de proyectos urbanos de vital trascendencia económica en tanto que abre nuevas posibilidades, de carácter turístico principalmente, que a su vez se fundamentan en importantes gastos de conservación. Entre los proyectos y posibilidades que estos procesos abren para las viejas ciudades podemos señalar por su popularidad la celebración de los mercados y ferias medievales que proponen una exitosa fórmula de representación historizante cada vez más extendida. En esta comunicación analizaré la feira medieval que se celebra en la villa gallega de Noia como ejemplo de análisis de tales proyectos de rentabilización de los recursos patrimoniales a través del mercadeo de la historia.

1. La aspiración de la inmersión en la historia: rendimientos económicos y propuestas identitarias.

La Feira Medieval noiesa consiste en la representación en la villa de un supuesto mercado de esta época histórica, para lo cual se ambienta una parte del barrio antiguo de la ciudad y se organizan una selección de tenderetes de venta de productos artesanales, tanto de alimentación como objetos de decoración y vestuario, a la vez que un conjunto de figurantes, cantantes, juglares, personajes típicos como pícaros o adivinatoras, y grupos de música y danza, completan la pretendida inmersión temporal de la villa en su pasado.

La feria se celebra en la zona considerada más noble del casco, que según la opinión generalizada en Noia es la única que conserva verdaderamente características históricas, que lo convierten en un lugar monumental que se debe preservar¹. Por lo tanto, el emplazamiento de la feria corresponde con la imagen más extendida acerca de lo que constituye el espacio histórico de la villa. No se trata de todo el ámbito catalogado como casco histórico ni del viejo barrio intramuros sino sólo una parte del mismo, que conserva bastante bien el antiguo trazado

del callejero urbano, patente, sobre todo, en el mantenimiento de los soportales, que fueron prácticamente suprimidos a finales del XIX en la época de la revisión burguesa del urbanismo de la villa para adaptarlo a los nuevos tiempos. Además las construcciones de estas calles proceden en gran medida de finales del siglo pasado, salpicadas de ciertas edificaciones más antiguas como la propia iglesia de San Martín o el Pazo Dacosta. Así, pues, a pesar de la denominación medieval de la fiesta se recupera un escenario histórico pero que no corresponde, salvo excepciones arquitectónicas, con dicha etapa urbanística puesto que tales construcciones prácticamente han desaparecido.

Todo este espacio se disfraza y adorna de manera que se simula lo que en la versión contemporánea, en gran medida heredera de la imaginaria cinematográfica, podría ser un mercado medieval. Se esparce paja por el suelo, se cubren o disimulan todos los signos de la modernidad como los rótulos de los comercios, las máquinas expendedoras de refrescos o tabaco, las señales de tráfico... y se engalanan calles y edificios con banderolas, estandartes y gallardetes. Y en este espacio los vendedores ambulantes disponen sus tenderetes, también diseñados según los cánones de la imagen contemporánea de la antigüedad, con armazones de hierro y lienzos de tela y cuero.

La Feira Medieval se celebra en Noia como iniciativa de la alcaldía y los servicios de cultura de la corporación Popular - que gobernó entre 1995 y 1999 - si bien se recogía una idea que llevaba años barajándose como posibilidad en la villa. Aunque la primera edición no tuvo lugar hasta el verano de 1998 los preparativos se iniciaron con más de dos años de antelación, debido a la complejidad de organizar una primera celebración. Los preparativos se iniciaron con la búsqueda de la financiación suficiente para organizar la fiesta, dada la precaria situación de las arcas municipales, que finalmente aportaron los distintos departamentos de turismo de la Diputación Provincial de A Coruña y de la Xunta de Galicia. El siguiente movimiento fue la definición de un modelo de estructuración de la fiesta que, como estudiaré detalladamente en las páginas siguientes, se correspondía con la línea general de la recuperación patrimonial y de la orientación de la identidad histórica de la ciudad noiesa, que potencia las etapas y los vestigios más nobiliarios y suntuosos del pasado noiés. Por otra parte, en cuanto a la estructura práctica de la celebración del evento lúdico, el proceso de selección de la fórmula aplicada estuvo muy ligado a la designación del grupo de profesionales que se encargaría de la organización de la feria

En esta línea de ordenar una pauta y un modelo de fiesta medieval para recrear el pasado noiés, los primeros pasos fueron una serie de contactos con los organizadores de otras fiestas medievales que se celebran en Galicia cada año, entre las que destaca como la más antigua y desarrollada la Festa da Istoría de Ribadavia, planteada según el lema de la recuperación del pasado judío de la villa. En esta localidad se engalana la antigua judería y se representan distintos actos de carácter histórico como una ceremonia nupcial según el rito judío medieval.

Por ello, un equipo de trabajo del ayuntamiento noiés se entrevistó con el director del museo etnográfico de aquella villa para pedirle consejo sobre la organización de un evento

similar en Noia. Este antropólogo les recomendó la representación de los oficios y la vida cultural de los gremios y los grupos sociales trabajadores representativos de la historia socioeconómica noieses - fundamentalmente marineros y curtidores - en una recuperación del pasado popular etnográfico de la villa. La impresión del antropólogo era que esta propuesta no había agradado a las representantes del ayuntamiento noieses porque sus ideas se centraban principalmente en recordar un pasado nobiliario medieval frente a esta propuesta de carácter humilde, que implicaría a los sectores de la comunidad noieses menos valorados socialmente.

Este carácter nobiliario quedó claramente plasmado, además de en la selección del escenario del evento que ya he descrito, en uno de los actos identitarios centrales de la feria. Aunque casi todas las actividades celebradas durante el transcurso de la fiesta corren a cargo de intérpretes foráneos, el grupo de teatro local, acompañado por una coral también de la villa y los grupos de danza y música del conservatorio y las escuelas de danza locales, llevan a cabo una representación dramática de una obra que rememore algún acontecimiento de la época medieval de la villa, relacionado con la época del señorío de la mitra compostelana.

Finalmente, entre el invierno y la primavera de 1998 se iniciaron los preparativos prácticos para organizar la primera edición de la fiesta durante el verano de ese mismo año. Por lo tanto, apenas se disponía de cuatro o cinco meses para proyectar el programa y llevar a cabo todos los arreglos. La organización fue prácticamente responsabilidad exclusiva del ayuntamiento, que contrató una empresa coruñesa especializada en montar este tipo de acontecimientos. Se convocaron un par de reuniones con los vecinos, las asociaciones culturales y los sectores implicados - fundamentalmente los hosteleros y los comerciantes - pero tuvieron escaso éxito. No acudieron demasiados vecinos y, sobre todo, se quejaban desconcertados de que no sabían en qué iba a consistir la celebración ni qué se esperaba de ellos. Las asociaciones culturales o instituciones, como grupos de danza o música, tuvieron una participación más activa en la preparación de determinadas actuaciones, que serían incluidas en el programa de la fiesta, aunque la mayoría de los colaboradores fueron personal contratado por la empresa organizadora por lo que procedían de fuera de la villa.

El objetivo claramente señalado desde el ayuntamiento para la celebración de la fiesta era la promoción turística de la villa. De hecho, la celebración de la feria durante el verano respondía a la iniciativa de atraer más visitantes en plena temporada alta puesto que no se conmemoraba ningún acontecimiento particular de la historia local ocurrido en tales fechas. Así, en las tres ediciones celebradas hasta la actualidad la fiesta ha tenido lugar el segundo o tercer fin de semana del mes de julio.

Sin embargo, a este afán económico de la celebración de la fiesta medieval se le busca una coartada identitaria de exaltación de la tradición histórica de la villa, que fomentaría los lazos del presente con el pasado en una reafirmación constitutiva de la comunidad. Obviamente, este propósito programático quedaba claramente desmentido por la contratación de la empresa especializada en fiestas - espectáculos de carácter medieval. Si la realización del evento se convierte en un espectáculo estandarizado en el que no participan los vecinos ni se sienten implicados, en qué consiste la voluntad de revivir el pasado para revitalizar el

compromiso presente de la comunidad. La fiesta medieval puede presentarse como un mecanismo para fortalecer la identidad histórica, pero se convierte más bien en una mascarada vacía de contenido, que no resulta eficaz para afirmar la identidad local. Como definen acertadamente los vecinos de Noia la feira medieval se convierte simplemente en "ese carnaval del verano".

Por otra parte, en su vertiente de rentabilidad económica la Feira Medieval ha constituido un notable éxito en las tres ediciones que se han celebrado hasta la fecha. En estos tres veranos, durante el fin de semana que se organizaba el mercado, la villa recibió el mayor número de visitantes, que gastaban una considerable cantidad de dinero en tenderetes, comercios y establecimientos hosteleros. Aparte de esta rentabilidad inmediata, la notoria afluencia de visitantes suponía una excelente propaganda de las posibilidades turísticas del pueblo, que en gran medida se diseñan, potenciadas por iniciativas como la feria medieval, tomando como recurso principal la exposición del patrimonio urbano histórico.

En esta recopilación de la vertiente económica se debe señalar también el coste de la fiesta, que se debe en gran medida a la contratación de la empresa especializada que organiza la feria, de manera que se ocupa de la selección de artistas, artesanos y vendedores ambulantes, la organización de los puestos, así como la decoración de calles y edificios, a la vez que asesoran a comerciantes, hosteleros y otros participantes locales sobre sus propuestas para la feria. Los gastos de contratación de esta empresa siempre han superado los tres millones de pesetas - en alguna edición se han sobrepasado ampliamente - aparte de los beneficios directos del público que los figurantes y vendedores de fuera de la villa obtendrían por su trabajo durante la feria. Este fuerte desembolso fue bastante criticado en la villa, a pesar del éxito de la fiesta y la satisfacción generalizada que despertó, puesto que se consideraba que se podrían llevar a cabo más preparativos en el municipio noiés de manera que no se hiciese necesaria esa inversión que no repercutía directamente en la economía local.

Así, pues, la contratación de personal ajeno a la villa para organizar la feria medieval no sólo se podría criticar desde el punto de vista de la estandarización de un evento que se pretende como un refuerzo identitario, en tanto que la vinculación con la población local y la historia de la comunidad es mínima, sino que también es reprobado por los costes económicos derivados de forma que no se rentabilizaría adecuadamente el evento turístico más importante del municipio.

En las siguientes ediciones de la feria se llevó a cabo un importante recorte en los gastos de contratación de forma que se intentó incentivar un poco más la participación local. En realidad, las actividades de los hosteleros y los comerciantes locales se mantuvieron en los mismos niveles pero descendió el número de actuaciones de los artistas foráneos, por lo que la espectacularidad de la fiesta se resintió de estos recortes. Por otra parte, también disminuyó la publicitación del evento, que en su primera edición fue cubierta ampliamente por radios, periódicos y, sobre todo, por la televisión autonómica, que realizó una programación especial desde la villa. Debido a estas dos razones la afluencia de visitantes a la feria fue menor en

estas últimas ediciones, aunque siempre ha sido calificada por los noieses como un éxito de público y ventas.

Por consiguiente, la Feira Medieval noiesa, que en el verano del año 2002 celebró su quinta edición, se ha convertido en una lucrativa actividad turística dentro del programa de promoción de visitantes de la ciudad. Paralelamente, al utilizar como recurso publicitario el pasado histórico de la villa y sus vestigios materiales, el mercado medieval cumple la doble función de explicitar las posibilidades y la rentabilidad económica de los bienes patrimoniales, a la vez que es presentada como un instrumento de concienciación ciudadana sobre la identidad histórica y la trascendencia de recuperar y conservar los legados de la historia. Analizaré en los próximos apartados la consideración que tales propósitos merecen para los noieses y evaluaré la autenticidad y legitimidad de las dimensiones identitarias e históricas de este tipo de celebraciones.

2. La interpretación de la comunidad: relecturas de la reinversión identitaria.

La organización de la feria medieval en la villa noiesa es una iniciativa de los políticos locales, como se describe en la presentación etnográfica que he expuesto, aunque se recogiese una difusa idea que circulaba por el pueblo. Esta iniciativa estrictamente política explica en cierta medida las dudas que rodearon la celebración de la primera edición, dado que los simpatizantes de los partidos políticos de oposición rechazaban las ideas del equipo de gobierno a la vez que, según la lógica de la fractura política y social que se ha vivido en la villa en los últimos quince años todas las iniciativas municipales eran recibidas con enorme suspicacia y múltiples acusaciones de irregularidad. Pero más interesante que este pequeño conflicto popular resulta la legitimación que utilizaron los gobernantes para poner en marcha la actividad.

Tal como explicaba previamente, al igual que ocurre con otros eventos similares que tienen lugar en distintos pueblos y ciudades, la organización del mercado medieval en la villa noiesa tiene un claro objetivo económico, en tanto que se busca multiplicar el número de visitantes y potenciar el comercio y la hostelería local mediante la celebración de una importante atracción turística. Este propósito monetario de la fiesta es reconocido explícitamente por los políticos que organizan el evento, aunque se señala como una de las razones prioritarias para su organización su utilidad como instrumento para concienciar a la población sobre las bondades del patrimonio urbano, así como para fortalecer las raíces identitarias de la comunidad en sus orígenes históricos.

Más adelante analizaré estos aspectos de la fiesta, aunque ya he señalado como considero que las dinámicas de concienciación acerca de la calidad del patrimonio cultural, o bien, las propuestas de fortalecimiento de una identidad comunitaria fundada en la historia compartida son más bien argumentaciones retóricas que legitiman el negocio de la historia. Aún así, no debo negar la incidencia positiva que en la apreciación popular acerca de los vestigios materiales del pasado tienen celebraciones de este tipo, dada la transformación estética que potencia la tramoya de la fiesta, al igual que por el elevado número de visitantes,

que incita al mayor aprecio de los bienes propios por la valoración ajena así como por las posibilidades económicas que oferta.

En cuanto a la opinión de los noieses acerca de la fiesta debo señalar que se transformó extraordinariamente a raíz de la celebración de la primera edición. Si el proyecto despertó muchas suspicacias, el rotundo éxito económico del primer año así como el orgullo que generó en la población la revisión de la tramoya medievalista de la representación favoreció enormemente la opinión positiva. En este sentido debo señalar que a pesar de la falacia implícita en la propia concepción del mercado medieval, que supone un ejercicio económico de explotación de una imagen mítica del pasado, paradójicamente se cumple el objetivo de resaltar la importancia de los vestigios históricos de la arquitectura urbana noiesa, en tanto que los ciudadanos toman conciencia del valor y las posibilidades de este legado del pasado.

Los más críticos, tanto en un primer momento como tras las distintas celebraciones anuales, han sido el grupo de los eruditos locales, que consideran la fiesta como una carnavalada vacía de contenidos que ridiculiza la historia y el pasado comunitario más que promover su conocimiento y aprecio. No obstante, con el tiempo, en general su opinión se ha ido matizando, dado el éxito popular de la celebración de manera que me señalaban los efectos positivos que revierten del evento de cara a la valoración del casco histórico así como de la afluencia de turistas. En estas nuevas argumentaciones la opinión más benévola hacia la feria parte de la minimización de la reivindicación identitaria al asumir el carácter básicamente lúdico y sin pretensión de autenticidad legitimadora del fenómeno.

Aunque debo señalar que existe un importante sector en Noia francamente disgustado por la celebración de la feria medieval, que rechazan como un nuevo atropello de su identidad y presencia en las jerarquías y el orden social noiés. Se trata de que la Feira Medieval constituye un nuevo ejemplo de la discriminación social del grupo de los marineros².

Como ya he comentado, la fiesta histórica se celebra el segundo o tercer fin de semana del mes de julio, el que más se aproxima al día 15. La razón específica de la elección de esta fecha se debe a al calendario de las otras ferias medievales gallegas. El fin de semana previo tiene lugar la de Betanzos y el siguiente comienza la de la ciudad de A Coruña. La misma empresa organiza los tres espectáculos y acuden más o menos los mismos actores y puestos de artesanía. La fiesta noiesa al ser la más reciente tuvo que adaptarse al calendario prefijado por las otras ciudades para garantizar su éxito y evitar una competencia nefasta. En principio, puesto que el evento tenía un carácter marcadamente turístico y no se recreaba ningún hecho histórico particular, la fecha de celebración no tenía demasiada importancia. Pero, se ha generado un grave conflicto social puesto que la representación de la feria historicista solapa la celebración de la fiesta patronal de un amplio sector de la población noiesa puesto que el 16 de julio se conmemora la festividad de la Virgen del Carmen, patrona de los marineros.

En principio los hosteleros, comerciantes y la gente de la villa no vinculada al mar consideraba una gran idea la celebración conjunta de ambas fiestas puesto que eran más días de asueto, en los que la gente saldría más y se gastaría más dinero. Pero no se consultó a los

marineros y mariscadores, representados por la Cofradía de San Bartolomé. Para este segmento social la celebración de una segunda fiesta no engrandece su propia celebración sino que, al contrario, le resta importancia y casi los anula.

El día del Carmen era el único día del año en que los marineros tenían una presencia física y social notable en la villa con la particularidad de que su presencia anómala quedaba simbólicamente remarcada por la inversión de los rituales festivos ordinarios en la villa. Así se celebra la misa grande por la mañana cuando todas las celebraciones religiosas significativas en Noia tienen lugar por la tarde. A continuación, se organiza un aperitivo amenizado por gaiteros o por un conjunto musical. Por la tarde se oficia una segunda misa que precede a la procesión solemne, encabezada por el Patrón Mayor de la cofradía local - el único representante institucional que no acude a las demás procesiones - acompañado por las demás autoridades civiles y militares, según un itinerario que es una inversión del recorrido tradicional de los séquitos. Y por la noche tiene lugar una verbena, que se celebra en la Alameda, lugar de destacada centralidad en la organización de la semántica espacial noieses, en el que comúnmente no son visibles como sector social marineros y mariscadores, por lo que supone una especie de intromisión tan marcada presencia de este segmento. Por último, cabe señalar que durante toda la jornada no dejan de disparar bombas de palenque, que recuerdan de forma estruendosa en todo el municipio que ése es el día de los marineros, cuando los noieses no pueden evitar notar su presencia.

El problema que se plantea con la celebración simultánea de la feria medieval radica en que los preparativos de ésta así como la numerosa asistencia de turistas anulan la presencia marinera. Así, en 1999 la fiesta del Carmen se celebró un viernes mientras que la Feira Medieval tuvo lugar el sábado y el domingo. Como la feria se inauguraba el sábado por la mañana todos los preparativos debían ultimarse el viernes lo que entorpecía las actividades tradicionales de la fiesta marinera, a la vez que impedía que mucha gente les prestase atención. Por ejemplo, como el Curro se engalana con guirnaldas y banderolas y toda la calle se llena de tenderetes para disponer las mercancías de los artesanos la procesión no pudo seguir su recorrido tradicional y tuvo que regresar a la iglesia por la calle del Comercio en lugar de ascender por el Curro como es habitual. Cuando la imagen fue devuelta a la Cofradía, como la procesión estaba mucho menos concurrida, siguieron el recorrido habitual de bajar por el Curro, pero como la Virgen es trasladada en andas su corona tropezaba y se enredaba con los estandartes, lo que provocó cierta discusión entre los organizadores de la feria y los responsables de la Cofradía.

Tal como me relató un testigo del equipo municipal que había organizado la fiesta:

"La verdad es que no les hacía mucha gracia. Ya sabes como son... Y eso que tuvimos cuidado y no estorbaba para nada. Podían pasar perfectamente y no había que organizar ninguna discusión... Pero ya en la misa por la mañana y la comida había un run-run. Y después por la tarde, cuando salió la procesión, allí debajo de los banderines al principio del Curro... Que pasaban... Pero pasaban, aún les quedaba un metro... Llevaban la santa muy alta, la levantaban hacia arriba para que la corona tropezara y empezaban a poner malas caras y a

protestar. Y un par que ya le habían soplado 'Eu vouche...' 'Porque me cajo en tal...' Ya sabes... Pero lo hacían a propósito porque no tenía porque tocar. Sí precisamente estuvimos mirando para que no tuvieran queja. Pero son... Bueno... Que querían armar bronca y estaban buscando una excusa para reventar todo. Al final todo quedó en nada. A ver qué pasa este año. Qué más les dará. Son de lo que no hay. Siempre..."

Este detalle etnográfico pone de manifiesto como la fiesta del Carmen es despreciada en favor de la feria medieval, puesto que incluso los preparativos de ésta - ni siquiera la propia fiesta - son considerados más importantes que la celebración del día de los marineros, que queda relegado a un segundo plano en la valoración y las preferencias de los actores sociales. Una vez más los marineros son ignorados en la estrategia de representación de la comunidad, de manera que el único día de afirmación de la presencia de este segmento ante el resto del grupo se diluye en la disposición de los nuevos objetivos festivos. El menosprecio de los intereses y las necesidades de los marineros los excluye una vez más de la comunidad, reafirmando su posición marginal. A ello se debe el estallido de violencia de los marineros al sentirse ninguneados. El anecdótico conflicto de los estandartes desvela una discrepancia social mucho más profunda y grave.

Esta ignorancia del sector de los marineros vuelve a plantear la cuestión de la naturaleza de la identidad histórica que se está construyendo en la villa noiesa. Como ya he señalado, a pesar del carácter netamente económico de la celebración medievalista, se plantea formalmente un objetivo identitario de recuperación del pasado y fortalecimiento de las raíces comunitarias. El propósito sería la recreación del pasado para facilitar la comprensión desde el presente, de manera que se asimilase la trascendencia de este pasado en la configuración de la Noia moderna. Pero, nuevamente entra en cuestión el debate acerca de cuál es el pasado y de quién es ese pasado. Es decir, qué se quiere recordar y quién recuerda o define el recuerdo.

Al igual que ocurre en los demás procesos de patrimonialización que tienen lugar en Noia, como la preservación de monumentos y edificios del casco histórico, en la recreación de la Feira histórica el pasado medieval es el que se presenta como el referente histórico fundamental de la villa. El auge de este tipo de espectáculos en todo el país favorece la materialización del proyecto de la recuperación de los tiempos de gloria de la villa. La comercialidad de estos nuevos eventos encajan con la revisión ideológica del pasado emprendida en la comunidad noiesa en su afirmación de las etapas de esplendor económico. Y nuevamente dentro de esta recreación del pasado se recurre a la historia de un sector social particular, la historia de nobles y poderosos, como plasma la dramatización teatral. El relato de los prolegómenos a la organización de la fiesta cuando se rechaza la propuesta de centrar la fiesta en los grupos populares de los curtidores y marineros ejemplifica la reivindicación de lo nobiliario.

Por otra parte, la etnografía de la celebración real del evento contradice esta presunción identitaria de la fiesta. Puesto que no hay una participación ni amplia ni eficaz de los miembros de la comunidad sino que el evento se prepara de forma uniforme en toda Galicia

- y en España porque buena parte de los participantes proceden de otras regiones del país - mediante la contratación de figurantes especializados, la fiesta se convierte en un espectáculo organizado para los turistas y los propios noieses que se convertirían en espectadores del pasado que se pretende revivir. No se trata de una revitalización, una recreación comunitaria, sino del espectáculo de la revisión de un pasado cada vez más ajeno.

3. La actualización económica del pasado: los modelos históricos y las retóricas de la comercialidad en la elucidación de la naturaleza de la patrimonialización.

A la luz de la descripción etnográfica del ejemplo noiés, y tras el esbozo de las primeras conclusiones, las fiestas y mercados medievales se pueden describir como una reinención económica de la tradición, de manera que el principal objetivo de estas activaciones sería la obtención de una lucrativa rentabilidad económica. Sin embargo, este claro objetivo económico es enmascarado a través de la legitimación de una coartada identitaria según la cual se pretende profundizar en las raíces culturales e históricas de la comunidad a través de la inmersión en el tiempo pasado recreado.

No obstante, esta vertiente materialista del fenómeno no agota todas las posibilidades de análisis y sugerencia de la recreación de las ferias medievalistas, que se mueven entre la representación cinematográfica de la imaginería popular y el mito de la Arcadia romántica que representa un pasado idílico como un tiempo más noble y feliz. Por el contrario, este tipo de simulacros, que evidencian en mayor medida la paradoja de la patrimonialización - que se recrea y representa en sí misma al intentar perpetuar los vestigios remanentes en ciudades y comunidades - ofrecen interesantes aspectos para la reflexión que podemos enunciar en la trascendencia del escenario de la celebración así como en los modelos de pasado histórico recuperados en la activación. Igualmente, estos mercados nos permiten el planteamiento de importantes consideraciones teóricas sobre la objetificación del pasado y los niveles de autenticidad de las reivindicaciones de la tradición y el pasado histórico.

En el análisis de esta imagen que ofrecen las representaciones de estos mercados medievales resulta interesante el examen de aquellas personas que componen el grueso de los participantes de la activación, tanto como actores e intérpretes de los distintos elementos de ambientación, entre los que encontramos juglares y otros figurantes, como de los artesanos y comerciantes que montan los puestos de venta. Me refiero a que muchos de los componentes de este grupo encajarían en la imagen extendida popularmente de los ambulantes y hippies. Esta caracterización resulta interesante por dos razones puesto que, por una parte, podemos explorar la opinión de los noieses y los visitantes de la feria sobre los mismos, que en cierta medida asociarán a la imagen global de la representación, y, por otra parte, también resulta interesante analizar la percepción y noción del pasado como tiempo mítico e ideal que encarna este grupo.

En cuanto al primer aspecto, la percepción de los visitantes y noieses acerca de los participantes en la feria, su imagen de vagabundos y titiriteros contribuye a fortalecer la percepción de carnaval bufonesco de la feria, que difícilmente puede asociarse a un pasado

histórico de la ciudad por lo que la dimensión identitaria de la celebración se ve difícilmente consolidada. Igualmente, el estilo de vida de estas personas es generalmente rechazado por lo que la celebración de la feria también despierta ciertos comentarios negativos relativos a los problemas de limpieza y seguridad que ocasiona.

Paradójicamente, el éxito de la feria también contribuye a la aceptación en la villa de unos grupos sociales que ordinariamente serían rechazados. Incluso en estas circunstancias extraordinarias despiertan la admiración lo que pone todavía más de relieve las circunstancias atípicas y excepcionales de subversión de la feria medieval, que la equiparan a otras fiestas en lo relativo a las pautas de inversión de la cotidianidad.

En segundo lugar, si nos centramos en las propias percepciones de los participantes en la feria, sus estilos de vida corresponden con una de las representaciones más extendidas en las últimas décadas en nuestras sociedades respecto a la historia y el pasado. Se trata de un proceso de idealización cualquier época pretérita, de manera que se crea una imagen ideal de un tiempo pasado convertido en la nueva Arcadia de los románticos. Se construye una percepción idílica y pastoril de un tiempo más noble y sencillo, en el que la calidad de vida de las personas sería muy superior por lo que, subsiguientemente, todo aquello que se etiqueta como tradicional y que remite a este espléndido tiempo pasado es aceptado como mejor. Esta interpretación del pasado y sus reminiscencias subyace en cierta medida en el extraordinario interés contemporáneo por el pasado y sus reliquias frente a la acelerada vida moderna e impersonal de las sociedades contemporáneas.

Por otra parte, un segundo aspecto del análisis remite a la evaluación de un elemento en toda la escenificación que genera un mensaje diferente a esta mistificación o invención histórica, puesto que aporta una realidad de palpable presencia. Se trata del escenario de la representación, el casco histórico. Para muchos noíeses, aunque la fiesta sólo sea un carnaval ajeno a ellos mismos, sólo podría tener lugar en un espacio como Noia puesto que sólo la existencia de un entorno procedente del pasado justifica la representación. Por ello, sólo aquellos pueblos y ciudades que disponen de un barrio antiguo están legitimados para celebrar estas fiestas, que perderían todo sentido en otros ámbitos. De esta manera, la fiesta consigue parcialmente el propósito identitario al reforzar la idea de que Noia es lo que es porque tiene historia, lo que la diferencia de las villas y pueblos próximos, que según el discurso reiterado pueden ser más importantes económica o institucionalmente en el presente, pero que carecen de historia y del poder de revivirla.

De esta manera, la celebración de la feria medieval contribuye a la apreciación del antiguo conjunto urbano al añadir una nueva categoría de significados históricos al espacio social. La reconstrucción teatral del pasado, a pesar de la reconocida falsedad de la actuación, que carece de verosimilitud histórica para todos los espectadores, revalida la calidad del entorno de manera que se autentifica la historicidad del escenario. Es decir, se reconoce que esta feria nunca habría tenido lugar tal y como se presenta, pero el espacio se reviste de la percepción de antigüedad medieval adquiriendo un nuevo sentido de autenticidad histórica. La teatralización del espacio mediante el atavío y el artificio decorativo de calles y casas permite la

mejor apreciación de los elementos antiguos que permanecen en las edificaciones y el trazado urbano noiés. Al disfrazar el paisaje cotidiano se recuperan visualmente los retazos del pasado mientras que en la contemplación ordinaria sólo se aprecia la contemporaneidad de esas casas y calles. Paradójicamente, la tramoya verifica la autenticidad del espacio histórico porque el disfraz desvela una nueva realidad. Así, pues, a través de la autenticación de la historicidad del casco urbano y el fortalecimiento de la percepción de la monumentalidad del paisaje urbano, la fiesta medieval refuerza tangencialmente la legitimidad de los planteamientos historicistas de la identidad.

Pero la expresividad del escenario como elemento clave en la feria medieval no se agota en esta vertiente identitaria. La fiesta histórica contribuye a una segunda apreciación del casco histórico. El éxito rotundo de las ediciones celebradas hasta el momento ha propiciado una mejor valoración de la rentabilidad de la historia. La masiva afluencia de turistas durante este fin de semana, que supera ampliamente el éxito de cualquier otro evento estival, reporta importantes ingresos a los sectores hostelero y comercial a la vez que potencia futuras visitas de veraneantes. Por ello, si el escenario es considerado, como hemos analizado, el factor clave del éxito de la fiesta, puesto que es el único elemento original y autóctono que otorga verosimilitud a la celebración en Noia, la feria se convierte en un argumento importante para potenciar la conservación del casco histórico. La fiesta medieval destaca las posibilidades económicas de la restauración del barrio antiguo al demostrar su capacidad de atracción turística. Los beneficios económicos derivados del pasado contribuyen a la conciliación en la negociación social acerca de los valores y los bienes del pasado.

De manera que el análisis de la revitalización historicista practicada en la feria medieval desvela dos de los elementos esenciales que componen el fenómeno social del patrimonio: la vertiente económica y la función identitaria. La fiesta es una reinención económica de la tradición, que redescubre y reconstruye a través del simulacro la calidad y el prestigio del propio pasado, generando nuevos valores monetarios y simbólicos para sus vestigios.

Paralelamente, el análisis del escenario de la celebración de la feria nos remite a un segundo aspecto de la dimensión identitaria de la fiesta medieval. Se trata de la consideración específica del emplazamiento dentro de la configuración social del espacio noiés, que compone un destacado elemento de la definición de los modelos de pasado histórico que se recuperan. La ubicación del mercado histórico no es un componente ajeno a la definición del modelo de fiesta medieval que se propone, así como del modelo de historia que se reivindica, puesto que la valoración del espacio forma parte de los procesos de esclarecimiento de la comunidad

La fiesta dentro del casco histórico se celebra en aquellas calles y plazas que son consideradas más antiguas y mejor conservadas, el entorno más próximo a la iglesia de San Martín. En realidad, la mayoría de las casas que componen este conjunto proceden de finales del siglo pasado, o bien, del propio siglo XX, aunque el trazado viario mantiene en gran medida una configuración antigua determinada por la reducida anchura de las calles, la conservación parcial de los soportales y el pavimento del suelo, que ha mantenido el enlosado a lo largo de las distintas reformas urbanísticas. Además de esta morfología urbana de aspecto añejo el

carácter del entorno está claramente definido por aquellos edificios más antiguos ubicados en tales calles como la iglesia de San Martín, los pazos góticos - Dacosta, Xouba y Forno do Rato - así como algunos inmuebles del siglo XVIII como la casa rectoral o la de Agra.

Socialmente, este enclave constituye la zona nobiliaria por excelencia de la ciudad noíesa. Por una parte, se encontraban en estas plazas edificios institucionales como la iglesia y la casa rectoral o el edificio de los actuales juzgados, que en el pasado fue utilizado como ayuntamiento o escuela de manera que ha cambiado de usos aunque mantenía la función pública. Por otra parte, era el lugar de residencia de las familias burguesas más importantes de la villa, de manera que en el análisis de los distintos padrones de este siglo comprobé como en estas calles residían los médicos, abogados, notarios y otros profesionales burgueses de la villa a la vez que en este espacio estaban igualmente ubicadas las principales asociaciones e instituciones burguesas, como el Casino de caballeros. Por lo tanto, a la propia consideración nobiliaria del espacio, fundada en la suntuosidad de las edificaciones, se suma la calidad notable de la semántica social.

Por lo tanto, nuevamente nos encontramos con la consideración monumental de la percepción de la historicidad del paisaje urbano. La interpretación de la antigüedad y la calidad histórica de los edificios singulares señalados se contagia al resto del entorno. Y esta monumentalidad del escenario es uno de los elementos que conforman el carácter de la feria medieval que se propone en Noia. La descripción relatada de los preparativos de la primera edición ya nos había planteado los antecedentes de la celebración que se proponía, puesto que se rechazó la organización de una feria popular de oficios en favor de otros actos de exaltación del pasado nobiliario.

Igualmente el conflicto con los intereses de los marineros planteaba la amnesia de este sector de la población, lo que se ve reforzado por la selección del escenario. De esta forma, las calles de abajo, el ámbito espacial de los marineros, apenas están representadas en el espacio del mercado puesto que sólo sus límites - físicos y simbólicos - como la plaza da Fanequeira se incorporan al decorado festivo. Este barrio constituye históricamente un enclave tan antiguo como la zona reservada para la feria y, aunque carece de edificios de especial relevancia histórico artística, el conjunto de su edificación conserva mejor la morfología histórica puesto que este espacio no fue demasiado sometido a la especulación y transformación urbana que tuvieron lugar en los últimos cuarenta años debido a su carácter marginal.

Por lo tanto, la selección del escenario específico para la celebración de la fiesta no está sencillamente condicionada por las características estrictamente históricas del emplazamiento porque otras zonas del casco cumplían los mismos requisitos o incluso los superaban, sino que se trata de que el factor decisivo es la percepción social de la antigüedad y la monumentalidad. El entorno de la iglesia de San Martín y el Cantón resultan social y arquitectónicamente más significativos del pasado noiés para la comunidad local. Son los espacios considerados más hermosos y representativos de la villa, al componer el ámbito culturalmente percibido como histórico, según las mediaciones de las consideraciones estéticas y la identificación patrimonial e histórica que se propone como paradigma de pasado. La

selección de otros entornos como las calles de abajo contradiría este modelo social de pasado y patrimonio culturalmente ordenado en Noia.

Sólo un planteamiento diferente del pasado permitiría la selección de un escenario distinto para la celebración festiva. Si se diseñase la recuperación histórica como una evocación de los oficios populares, la marina tendría su lugar en la recreación, al reivindicar la historicidad de muelles y calles y casas marineras. Pero, el pasado pobre y popular no es el que se quiere recordar, puesto que tampoco resulta vistoso de cara al turismo. La exaltación nobiliaria presenta una ornamentación más atractiva para la comercialización, de la que no debemos olvidar que constituye el propósito clave de la celebración.

Así, pues, en este análisis del contexto descubrimos una nueva dimensión de la propuesta identitaria que subyace en la fiesta histórica. La marginación de las calles de abajo es otra estrategia retórica en la definición del pasado que se convierte en memoria social de la comunidad. Lo que no se recuerda y evoca deja de formar parte de forma paulatina de una memoria que sólo se refresca en el ejercicio. La comunidad renunciaría de esta manera a la historia de los pobres. Al mismo tiempo, como el pasado se recrea desde el presente, esta selección particular del pasado forma parte de la semántica contemporánea de la identidad, al igual que el conflicto entre la celebración de la feria medieval y la fiesta del Carmen.

De todas formas, al mismo tiempo que se manifiesta esta caracterización y recuperación nobiliaria, lo popular forma parte del simulacro de la feria medieval en su vertiente más lucrativa. Al igual que la inclinación contemporánea hacia el patrimonio tiene una vertiente eminentemente económica, esta rentabilización se traslada a cualquier producto que se pueda presentar como añejo. En ese sentido, la equiparación de lo popular con lo tradicional, y por tanto con aquello que se hace según un "estilo artesano", a diferencia de las formas de hacer y vivir modernas, dota de una rentabilidad inmediata a la etiqueta de popular y artesano, que caracteriza a la mayoría de los productos que se venden en el mercado histórico. Así, pues, serían productos artesanos por lo que también serían interpretados como tradicionales y en ese sentido históricos. La feria es el marco de recuperación de ese lucrativo pasado popular.

Esta explotación económica de las imágenes del pasado, lo artesano y lo tradicional nos invita a analizar más en detalle la cuestión de la objetificación del pasado y sus vestigios, que tiene lugar en las dinámicas de difusión y comercialización de los elementos y bienes patrimonializados. Esta exploración nos sugiere igualmente avanzar en la elucidación de los niveles de autenticidad y reinención de las reivindicaciones de la tradición y el pasado histórico.

La rentabilización económica como objetivo fundamental de la fiesta medieval mediante la planificación de un espectáculo para turistas pone de manifiesto un aspecto clave en el análisis de este tipo de eventos: la reificación de la fiesta, la tradición y la historia. La celebración lúdica deja de ser un acto de regocijo comunitario, de definición simbólica de un marco interpretativo conjunto a través de la experiencia compartida para convertirse en una revitalización exógena, en el sentido de que pierde su expresividad interna. Por ello, la fiesta se puede convertir en un espectáculo en el que los actores - independientemente de su

procedencia local o foránea - ejecutan actividades estandarizadas, en tanto que han sido aisladas de su significación inicial para ser convertidas en un producto de mercadeo que carece de una función expresiva para la comunidad.

Así, pues, se ha producido una transformación que altera el significado de la fiesta en el sentido en que plantea R. HANDLER el concepto de "objectification":

"On all such occasions - at fairs, festivals, feasts, and dances - culture and tradition became objects to be scrutinized, identified, revitalized, and consumed."³

HANDLER plantea la cosificación como la definición contingente en el espacio y el tiempo de una realidad sociocultural. Ésta es determinada mediante la selección, de forma que se busca la identificación de unas dimensiones y características estables que las comprendan. Por lo tanto, los fenómenos culturales, como una fiesta o una tradición, son contemplados como entidades, piezas aisladas de la realidad sociocultural comunitaria. Esta cosificación conceptual permite dibujar las características formales y constitutivas del fenómeno seleccionado al igual que reconocemos las características de un objeto físico.

En consecuencia, una vez se ha admitido la cualidad de caracterizar objetivamente la manifestación cultural estudiada, es posible calificarla, medirla, evaluarla y, por supuesto, recogerla. Una vez se han fijado estas cualidades a través del escrutinio formal, también podrá ser representada, recreada y revitalizada. Así, pues, se ha convertido en una pieza de cultura, que teóricamente debería ser la esencia de sí misma pero que inevitablemente ha sufrido una transformación en su naturaleza puesto que un fenómeno cultural sólo puede ser comprendido inscrito en el proceso sociocultural que lo constituye. La disociación altera la naturaleza de la expresión cultural:

"But objectification inevitably unbounds the bounded entity, deconstructs the desired totality."⁴

De esta manera, la fiesta, como representación de la tradición y la historia, carecería de toda autenticidad por muy verdaderos que fuesen los elementos singulares que la componen al desaparecer cualquiera de los significados originarios de la celebración - aunque no es éste el caso puesto que, como hemos visto, la representación resulta básicamente artificial -. Nunca se podrá revivir la esencia del mercado medieval y el lema de "vivir un día en el Medievo", para lo que se requiere la participación ciudadana, plasmada en cuestiones como vestir de época o colaborar en la decoración de calles y casas, se convierte en la falacia de pasear por una tramoya, dado que esa historia, aunque recree en los más mínimos detalles el pasado, no puede ser nunca el mismo. La autenticidad es negada por la propia recreación que sólo puede aspirar a reconstruir un simulacro de la realidad. Una vez han cambiado el tiempo, el espacio y los actores, el significado se ve alterado de forma insoslayable e ineludible. La autenticidad escapa a la recreación porque una revisión nunca puede ser auténtica sólo una copia más o menos fidedigna.

La reificación procede de la descontextualización. Se selecciona una tradición, una fiesta o cualquier otro elemento cultural y se recogen - en el doble sentido de inventariar y proteger o preservar - todos los detalles integrantes de la misma. La recopilación puede ser tan

meticulosa como sea posible y estar acompañada por la etnografía de sus practicantes habituales. Sin embargo, la transformación significativa del elemento seleccionado es inevitable en tanto que se modifica el sentido de la acción, se alteran sus participantes y la valoración de la misma por la transformación del contexto del entorno cultural real a la recreación. En la medida en que el trabajo se haya practicado con minuciosidad y corrección, los niveles de aproximación formal a la realidad preservada serán mayores y por tanto el simulacro será más auténtico, pero no por ello desaparece su carácter artificial de recreación. El ser se transforma en el ser como.

Así, la fiesta medieval pretende ser como vivir en el Medioevo, pero nunca será el Medioevo. La recreación de los mercados y ferias medievales constituyen una reinterpretación desde el presente de la imagen que hemos reconstruido del pasado a través de la literatura y el cine, de forma un tanto estereotipada en tanto que se aplica el mismo modelo teatral a casi cualquier espacio independientemente del contexto local. Pero el análisis de fondo de las fórmulas de esta simulación escénica no ha dejado de aportar elementos de estudio de la recreación e interpretación contemporánea del pasado y la historia noiosa como la utilización jerárquica de los espacios del casco histórico o la recuperación de un modelo nobiliario de presentación de la historia local.

Asimismo, a pesar de este claro contenido de simulación, tampoco una recreación más próxima a las tradiciones y las realidades históricas de la ciudad sería una representación auténtica en tanto que no deja de ser una recuperación. La recreación de las tradiciones y el pasado histórico de los eventos y conmemoraciones públicas sólo pueden ser revisados desde una interpretación de sus niveles de autenticidad puesto que su realidad no deja de ser artificial. La feria medieval noiosa es un espectáculo comercial, vendida con la aureola de la recuperación identitaria en una recreación objetivada del pasado.

De esta manera, la feria medieval se convierte en un excelente ejemplo de la vertiente económica de la patrimonialización y las posibilidades de desarrollo local que ofrece. La rentabilidad y la espectacularidad turística del mercado medieval componen una demostración de las opciones de rentabilización del pasado y sus testimonios materiales, en tanto que permite apreciar la pasión popular de nuestros días por los bienes patrimoniales. En este sentido el éxito de la fiesta medieval constituye un acicate para la recuperación de los vestigios del pasado en tanto que se aprecian las posibilidades de su explotación comercial. Igualmente, la apreciación del escenario a través de la tramoya del espectáculo medievalista y de las alabanzas de los visitantes conforman un indudable instrumento de divulgación en el proceso de valoración del patrimonio de la ciudad noiosa.

NOTAS

1.- La feria se dispone en la plaza del Tapal y las calles y plazas que rodean la iglesia de San Martín - Guisamonde y Constitución - el Curro y el Cantón, prolongándose un poco hacia la calle del Comercio y por la rúa de Pero Bochón, Axuda, y Condesa hacia el Oeste y por la Fanequeira y la Peregrina hacia el Sudeste. Este delimitación espacial deja fuera del escenario

de la feria las calles de abajo, la parte más pobre y en el pasado marginal del casco histórico, residencia de los marineros, para centrarse en el ámbito más elegante y por tanto el preferido para preservar patrimonialmente en tanto que también se favorece la rememoración de ese pasado más ilustre.

2.- La comunidad noiesas se estructura básicamente en tres grupos sociales, los villegos, los aldeanos y los marineros. Este último sector social a pesar de estar compuesto por más de un tercio de la población municipal y de la decisiva aportación de los recursos marineros en la economía local, constituyen socialmente un grupo marginal y casi invisible, muy poco representado en las estrategias de identidad noiesas y en la recreación patrimonial del pasado y las historias noiesas.

3.- HANDLER, RICHARD *Nationalism And The Politics Of Culture In Quebec*. Madison, University Of Wisconsin Press, 1988, página 12.

4.- HANDLER, R. Op. Citada, página 195.

BIBLIOGRAFÍA:

ANDERSON, B. , 1983: *Imagined Communities*. New York, Verso

BALLART, J , 1997: *El Patrimonio Histórico y Arqueológico: Valor y Uso*. Barcelona, Ariel

BERGER, P L. & LUCKMANN, T., 1968: *La Construcción Social de la Realidad*. Buenos Aires, Amorrortu Editores, 13ª reimpresión 1995.

BLATTI, J., 1987: *Past Meets Present. Essays about Historic Interpretation and Public Audiences*. Smithsonian Institution Press, Washington

BRUNER, E M. & TURNER, V W., 1986: *The Anthropology of Experience*. Chicago, University of Illinois

CORNER, J. and HARVEY, S., 1991: *Enterprises and Heritage: Crosscurrents of National Culture*. London / New York Routledge

FERNÁNDEZ DE ROTA, J A e IRIMIA FERNÁNDEZ, P, 2000: *Betanzos frente a su historia. Sociedad y patrimonio*. Fundación Caixa Galicia

GÁRATE CASTRO, L.A, 1998: *Los Sitios de la Identidad. El Bajo Miño desde la Antropología Simbólica*. A Coruña, Universidade da Coruña

HALBWACHS, M., 1992: *On Collective Memory*. Edited by COSER, L.A. Chicago, The University of Chicago Press

HANDLER, R., 1986: "*Authenticity*" en *Anthropology Today*, Vol.2, Nº1, February, PP 2-4

1988: *Nationalism and the Politics of Culture in Quebec*. Madison, University of Wisconsin Press

HANDLER, R & GABLE, E., 1997: *The New History in an Old Museum. Creating the Past at Colonial Williamsburg*. Durham and London, Duke University Press,

HERZFELD, M, 1991: *A Place in History*. Princeton University Press, Princeton

HEWISON, R, 1987: *The Heritage Industry*. London, A Methuen Paperback

- KAPLAN, F.E.S., 1994: ***Museums and the making of 'ourselves'. The role of objects in national identity.*** London, Leicester University Press.
- LOWENTHAL, D., 1985: ***The Past is a Foreign Country.*** Cambridge, Cambridge University Press
- PRATS, LI., 1997: ***Antropología y Patrimonio.*** Barcelona, Ariel
- SEXTON, R.L., 1999 ***"Cajun Mardi Gras: Cultural Objectification and Symbolic Appropriation in a French Tradition"*** en *Ethnology*, vol. 38, nº 4, fall, Pittsburgh. Págs. 297-313
- STOCKING, G W. (Ed.) , 1985: ***Objects and Others. Essays on Museums and Material Culture. Madison,*** The University of Wisconsin Press
- TURNER, V W. (Ed.), 1982: ***Celebration Studies in Festivity and Ritual.*** Washington, Smithsonian Institution Press
- WALSH, K, 1992: ***The Representation of the Past. Museums and Heritage in the Post-modern World.*** London, Routledge

3.3.5.- Los oficios: expresión de la cultura y modos de vida propios de un pueblo.

M.L. Madrid; F. Martín; R. Peña y S. Siles. De la Universidad de Granada.

Introducción

La presente comunicación se ha basado en una investigación centrada en el análisis de la evolución de los oficios en Santa Fe, municipio español perteneciente a la provincia de Granada, en Andalucía. Se sitúa en el valle del Genil, a 11 kms al oeste de la capital provincial, en la Vega de Granada. Su economía se basa en una actividad agraria y fabril importante. Esta localidad fue fundada por los Reyes Católicos como campamento militar, donde se firmó la rendición de Granada y las capitulaciones con Cristóbal Colón, punto de partida para el descubrimiento de América. Su población total de derecho según estimaciones del INE para el Padrón Municipal del 2001 es de 12.812 habitantes.

Al inicio de nuestro estudio planteamos el siguiente objetivo general: Conocer la evolución de los oficios en el municipio de Santa Fe en el período de tiempo comprendido entre 1851-1951.

Nuestros objetivos específicos fueron los siguientes:

- ❖ *Comprobar la existencia de establecimientos antiguos en la actualidad.*
- ❖ *Analizar el estado actual de los mismos.*

Para la consecución de dichos objetivos ha sido fundamental el acceso al campo. En nuestra investigación, hemos hecho uso de dos modelos:

El Modelo Formal para el acceso al ayuntamiento, y de este forma al archivo municipal; y La Entrada Informal para tomar contacto con los informantes así como para realizar las diferentes entrevistas.

Tenemos constancia de que no existe ningún estudio anterior en este municipio sobre esta temática ya que hicimos una búsqueda bibliográfica sin éxito y ello quedó corroborado tanto por la corporación municipal como por los responsables del archivo en las entrevistas que tuvimos con ellos.

Material y métodos

A grandes rasgos puede dividirse nuestro trabajo en tres grandes etapas:

1.- La primera de ellas ha sido eminentemente teórica y ha consistido en elaborar el esquema y el cronograma del proyecto.

2.- La segunda de ellas hace referencia al aspecto práctico del proyecto ya que hemos recopilado todos los datos en la fase de “trabajo de campo” que a su vez la dividimos en las siguientes subfases:

- Visita al Archivo Histórico Municipal de Santa Fe.
- Entrevistas a dueños de diferentes tipos de establecimientos.
- Observación in situ de los establecimientos en los que hemos llevado a cabo dichas entrevistas.

3.- La tercera y última etapa ha consistido en el análisis de los datos y en las pertinentes conclusiones.

Antes de entrar al “campo” en el sentido estricto del término (Diccionario Akal, 1996: 487), realizamos una serie de labores de acopio de información para ayudarnos a elegir aquellos métodos y técnicas más adecuados para nuestro objeto de estudio. En este sentido, debemos resaltar la importancia de aquellas labores desarrolladas por nuestra parte a lo largo de la investigación con el objeto de solventar posibles problemas de fiabilidad y validez (analizados por Goetz y LeCompte, 1988) que pudieran aparecer y ensombrecer el resultado final de nuestro estudio.

De esta forma, optamos por la investigación de archivo y por las entrevistas semiestructuradas como las técnicas que más se ajustaban para la consecución de los objetivos formulados. La combinación de ambas estrategias ha tenido como resultado que dicho objeto de estudio haya sido tratado desde una perspectiva más amplia con el consiguiente enriquecimiento de la investigación.

La investigación de archivo fue desarrollada siguiendo una serie de pautas preestablecidas. Lo primero fue identificar las fuentes que nos interesaban consultar. De esta forma, el Archivo Histórico Municipal De Santa Fe se presentaba como una importante fuente de documentación para observar cómo se había ido desarrollando el fenómeno a estudiar (evolución de los oficios en dicho municipio en el período comprendido entre 1851-1951). El siguiente paso consistió en acceder a dicha fuente, donde se pusieron en práctica diversas estrategias de vital importancia con el objeto de conseguir el acceso de una forma efectiva. Conocer el funcionamiento del centro de documentación fue el siguiente paso. Finalmente, procedimos al registro de la información y al procesamiento de la misma, labor que tuvimos que realizar de una forma manual debido a las normas existentes en dicha institución.

Por otra parte, el desarrollo de *Entrevistas Semiestructuradas* se llevó a cabo siguiendo ciertos pasos. En primer lugar, para las labores de preparación de dicha entrevista tuvimos en consideración aquellos temas, relevantes para nuestra investigación, que íbamos a tratar a lo largo de la misma, pasando, a continuación, a elaborar un guión de preguntas. El siguiente paso consistió en elegir el tipo de muestreo a través del cual elegiríamos a las personas a entrevistar. Todo esto fue resuelto a través del muestreo no probabilístico que, si bien presenta dos inconvenientes claros, nos pareció el más adecuado para nuestra

investigación. El Muestreo Intencional (Goetz y LeCompte, 1988: 93), que ha sido concretamente el tipo de muestreo utilizado en nuestro caso, se caracteriza porque la selección se hace siguiendo criterios pertinentes para el estudio que se va a llevar a cabo. Los pasos a seguir han sido: Determinar previamente las características que deseamos que tenga la muestra y buscar los casos que cumplen dichas características. La realización de las entrevistas así como la transcripción de las mismas se han llevado a cabo en base a fórmulas predeterminadas, buscando con ello la comodidad de los individuos entrevistados así como el correcto tratamiento de los datos obtenidos.

En definitiva, el presente informe final tiene por objeto presentar el desarrollo de la investigación que hemos llevado a cabo mostrando, de una forma detallada, las diferentes etapas de las que ha constado así como el análisis de los resultados que hemos obtenido y las conclusiones a la que dicho análisis nos ha llevado.

Plan de trabajo.

A continuación vamos a desarrollar las diferentes fases de que consta nuestro “trabajo de campo”.

Visita al Archivo Histórico Municipal de Santa Fe.

Constituye la primera fase de nuestro trabajo de campo. La primera toma de contacto tuvo lugar el viernes, día 26 de abril del 2001 con Salvador Aristondo, archivero municipal, que nos acompañó hasta el archivo donde nos presentó a Luisa Roger, encargada de las labores de mantenimiento y organización del lugar. Luisa nos ayudó en las tareas de recopilación de datos así como en proporcionarnos la información necesaria para acceder a personas claves. De esta forma, se convirtió en nuestra informante privilegiada.

Al comienzo de la mañana nos explicó el funcionamiento del archivo y nos proporcionó un listado en el que aparecían las matrículas industriales con sus años correspondientes así como las firmas de las mismas.

Hemos de reseñar que el archivo está muy bien organizado. Los documentos más antiguos (hasta 1951) se encuentran aquí y los más recientes tienen habilitada una sección en el Ayuntamiento. Asimismo, nos llamó mucho la atención que las instalaciones fueran recientes, haciendo que la estancia en ellas fuera agradable. Además, fue interesante conocer que el archivo contaba con una sección dedicada a libros de historia de América (en tiempo de Colón), a causa de la vinculación que este pueblo tiene con dicho continente. También cuenta el archivo con un número considerable de libros sobre dicho municipio.

Durante el resto de la mañana estuvimos consultando matrículas. Debemos resaltar que en un primer momento nos resultó complicado entender la letra realizada con pluma ya que la tinta estaba corrida y el estado del papel no era óptimo debido al paso del tiempo; . Debemos aclarar que, ante la imposibilidad de realizar fotocopias de las matrículas nos vimos obligados a copiar en un cuaderno personal todos los datos de nuestro interés que aparecían

en dichos documentos tales como profesiones, número de personas que las desempeñaban, año al que hace referencia la matrícula y signature de la misma.

Nuestro trabajo en el archivo tuvo una duración de cuatro días. La labor que realizamos en estos días fue exclusivamente el análisis de las matrículas industriales. Esta tarea nos resultó cada vez más fácil ya que poco a poco nos fuimos familiarizando con los documentos y ello hizo que su lectura fuera más sencilla ayudado esto por los cambios en la letra hasta las últimas analizadas que aparecían escritas a máquina.

En el transcurso de nuestras visitas al archivo Luisa, la encargada de las labores de mantenimiento y organización, fue entablando “amistad” con nosotros; este hecho resultó positivo para nuestro equipo de investigación debido a que comenzó a proporcionarnos información relevante para la segunda fase del trabajo de campo; de igual forma, su ayuda fue crucial para descifrar algunos de los oficios ilegibles y desconocidos para nosotros.

Nuestra estancia en el Archivo Municipal la compaginamos con paseos para conocer el pueblo y hacer una primera indagación de aquellos comercios que parecieran más antiguos, iniciando, de esta forma, la segunda fase de nuestro trabajo de campo.

Entrevistas a dueños de diferentes tipos de establecimientos. Realización de la entrevista

Antes de comenzar a entrevistar, realizamos una preparación previa para así conocer mejor los contextos en los que íbamos a trabajar. Para ello llevamos a cabo una serie de visitas previas a la localidad en la que íbamos a efectuar las entrevistas. Nos documentamos en el archivo municipal para así poder tener una ligera idea de la evolución de las profesiones a lo largo de un siglo (desde 1851 hasta 1951). En este sentido, nos sumergimos en la historia local de los oficios.

Posteriormente hicimos un seguimiento de las posibles personas que nos podrían servir como informantes. Para ello nos basamos en las siguientes características (Bernard, 1994):

--Que se pueda hablar fácilmente con él, es decir, que tenga cierta capacidad de participar en intercambios verbales.

--Que entienda los propósitos del investigador.

--La disposición a cooperar.

En este sentido, tuvimos la gran ayuda de la bibliotecaria del Archivo Histórico Municipal (Luisa), la cual nos ofreció una lista de personas que nos podrían servir de ayuda en nuestro estudio; este hecho nos permitió entretejer una buena red de informantes. La ayuda aportada por el Presidente de la Asociación de Comercios de Santa Fe también fue de vital importancia. Así, procedimos a la visita de dichos sujetos, para así establecer un primer contacto. Entretanto, y con el consentimiento de los informantes, fuimos concertando las fechas, hora, lugar, etc. con los mismos para la entrevista. Todo este tipo de actividades previas permitieron establecer cierta confianza con los entrevistados, y poder gozar de mayor libertad y confianza a la hora de realizar la entrevista (permiso para grabarla, etc.). Toda esta

preparación consistió en hacer lo necesario para crear un encuentro más relajado y eficaz, pero todo esto sin abandonar nuestro rol de antropólogos en todos los contextos visitados.

Tras todo este proceso fuimos realizando nuestras entrevistas a los informantes. La mayoría de ellos concertaron su cita en sus propios lugares de trabajo, porque así lo consideraron oportuno, con lo cual, en alguna situación que otra, asistimos a una verdadera jornada de trabajo de los actores (lo cual dificultaba en algún momento nuestra labor). Presentábamos nuestra entrevista ante ellos para que fuesen conscientes de lo que pretendíamos, dándonos, posteriormente, su consentimiento o no, puesto que no pretendíamos forzar al informante en ningún sentido. Igualmente, consultábamos su aprobación en el hecho de si querían que su conversación fuese grabada. Mientras realizábamos las entrevistas, centrábamos nuestra atención en todo lo que se estaba diciendo y lo que estaba ocurriendo, para que, más adelante, nos fuese más sencillo contextualizar su discurso.

En lo que respecta a la exactitud de los informantes, lo primero que hay que volver a repetir es que la exactitud no es lo mismo que la validez o que la fiabilidad; es un concepto distinto. Como bien sabemos, las entrevistas son instrumentos muy inexactos, tan inexactos que algunos investigadores como Bernard, Killworth, Kronenfeld y Sailer en un artículo llamado *“El problema de la exactitud del informante”* concluyen que por término medio aproximadamente la mitad de lo que los informantes dicen en las entrevistas es probablemente incorrecto en alguna medida.

Según algunos antropólogos cognitivos como Schweder y D'Andrade, los individuos distorsionamos sistemáticamente la información que almacenamos en la memoria debido a los mecanismos cognitivos que utilizamos en dicho proceso, muchos de los cuales son producidos en el seno de nuestra propia cultura. Las culturas ofrecen algo así como “esquemas cognitivos” que sirven a los individuos para almacenar información y recuperarla posteriormente. Dichos esquemas son, por tanto, compartidos y responden más a normas culturales que tienen su origen en acontecimientos distintos a aquellos que se relatan.

Por otro lado, decir que no han existido problemas demasiado graves a la hora de realizar estas entrevistas, quizás, los más llamativos han sido que en algunos casos no hayan accedido a grabar sus conversaciones, con lo cual se nos complicaba la tarea (puesto que había que transcribirla a medida que el interlocutor respondía a nuestras preguntas). Otra complicación que nos surgió fue llevar a cabo la entrevista en su mismo lugar de trabajo, puesto que en algunos casos había que interrumpir el proceso a causa de los clientes. Sin embargo, cabe decir que lo esencial es el hecho de que todos accedieron gustosamente.

Transcripción de la entrevista

Transcribir las entrevistas es, sin duda, la parte más tediosa del trabajo. En esta parte del estudio, tuvimos que invertir varias jornadas de trabajo en transcribir las grabaciones, puesto que algunos detalles estaban distorsionados y entorpecían la labor. Los mismos que hemos realizado las entrevistas nos hemos ocupado también de transcribirlas, puesto que nos

permitía revivir el encuentro, siendo esto lo que nos ayudaba a descifrar aquellas expresiones poco claras.

Fuimos fieles en su transcripción sin tender a escribir sólo lo importante, sino que atendimos al conjunto de lo dicho, a su más empírica oralidad y con la más absoluta fidelidad. Una vez transcritas, procedimos a la comparación de los contenidos de las mismas.

Observación in situ de los establecimientos en los que hemos llevado a cabo dichas entrevistas.

La tercera y última fase de nuestro trabajo de campo ha consistido en la observación de los establecimientos en los que hemos realizado las entrevistas. De igual forma, hemos dado varios paseos por las zonas en las que se encontraban ubicados los establecimientos de los que nos habían proporcionado referencia. Dicha fase se ha completado con la incorporación de material en distinto soporte, compuesto de múltiples fotografías y de diapositivas.

Esta fase nos ha servido para tener una imagen más completa sobre el estado y evolución de los establecimientos. Asimismo, nos ha permitido también contrastar la información aportada por los individuos entrevistados; de ahí que optáramos por realizar las entrevistas en dichos establecimientos.

Resultados

En esta última etapa hemos analizado los datos procedentes tanto de las matrículas industriales como de las entrevistas, y pasamos a exponer el producto de nuestro trabajo.

En primer lugar, fruto del análisis de la tabla de oficios, debemos resaltar la existencia de 217 oficios a lo largo de los cien años estudiados (1851-1951).

Hemos encontrado entre dichos oficios algunos que nos han resultado curiosos y que desconocíamos por lo que hemos tenido que acudir al diccionario para conocer su significado. Entre ellos:

- ❖ *Abacería: Tienda de comestibles.*
- ❖ *Agrimensor: Topógrafo.*
- ❖ *Alarife: Especie de capataz.*
- ❖ *Albardero: Que hace alforjas.*
- ❖ *Albéitar: Veterinario.*
- ❖ *Figón: Casa de comidas de baja calidad.*
- ❖ *Chamarilero: Que compra y vende cosas viejas.*
- ❖ *Alambique: Fábrica de aguardiente.*
- ❖ *Guarnicionero / Talabarero: Que hace cosas de cuero.*
- ❖ *Maquillero: Hombre que muele.*
- ❖ *Ropavejero: Que vende ropa vieja.*
- ❖ *Tablajero: Carpintero, carnicero o casa de juego.*

- ❖ Tartana: *Carruaje de dos ruedas con cubierta abovedada y asientos laterales. Cosa vieja e inútil.*
- ❖ Guano: *Estiércol o abono.*
- ❖ Cofrero: *El que tiene por oficio hacer o vender cofres.*
- ❖ Quincalla: *Conjunto de objetos de metal de escaso valor. Bisutería.*
- ❖ Plaza: *Tener un puesto en la plaza.*
- ❖ Tejeda: *No aparece en el diccionario pero pensamos que es sinónimo de tejedor / a.*
- ❖ Mesa de billar: *No sabemos exactamente qué significado tiene este oficio. Creemos que hace referencia a la venta o alquiler de lo que su propio nombre indica.*

Por otro lado, hemos encontrado que numerosos oficios han cambiado de nombre en el transcurso de tiempo analizado. Éste es el caso de Corredor de frutas, que pasó a llamarse Especulador de frutas y tierras, el de Fábrica de ladrillos y tejas, que pasó a denominarse Fábrica de ladrillos y cal y Fábrica de tejas y cal y al final Fábrica de tejas y también Boticario que, a partir de 1870-71 pasó a llamarse Farmacéutico; igualmente Puesto de aguardiente pasará más tarde a llamarse Puesto de aguardiente, de vino y al aire libre; Tienda de bizcocho pasará a denominarse Tienda de dulces y pasteles; Tienda de aceite se llamará más tarde Tienda de aceite, vinagre y aguardiente y luego Tienda de aceite, vinagre y jabón; los Cirujanos a partir de 1876-77 comienzan a llamarse Médico Cirujano; Guarnicionero pasa a llamarse en 1892 Talabartero. Finalmente Tienda de aguardiente más tarde pasará a llamarse Tienda de aguardiente y vino. Debemos resaltar que no sabemos si estos cambios de nombre obedecen a evoluciones en el oficio o, por el contrario, son el resultado de haber sido anotados por un escribano diferente.

También nos ha resultado interesante encontrar una enorme proliferación de determinados oficios que aparecen muy especializados. Así, en el caso de los corredores encontramos Corredor, Corredor de cambio, Corredor de frutas, Corredor de granos, Corredor de hilasas, Corredor de toda clase de fincas y Corredor que mide granos y líquidos; también en el caso de los especuladores ocurre algo parecido: Especulador de Guano, Especulador de madera, Especulador de tierra,... Existen dos tipos de prestamistas como Prestamista de prendas y Prestamista de dinero (éste aparece algunos años antes). Hemos hallado varios tipos de tiendas: Tienda de bizcocho, Tienda de jabón, Tienda de juguetes, Tienda de papel (ésta sólo aparece en el año 1853-54),..... Finalmente el caso de los vendedores también es significativo: Vendedor de leche, Vendedor de muebles finos, Vendedor de papel de fumar, Vendedor de guano,...

Otro aspecto significativo de nuestro análisis hace referencia a aquellos oficios que desaparecen con el tiempo. Éste es el caso del Abastecedor de carnes, que desaparece en 1868-69; de igual forma, la distinción entre Médico romancista y Médico desapareció en los años 1855-56; el oficio de Banquero desaparece en los años 1924-25; el oficio de Barbero se

presenta a lo largo del tiempo como un oficio continuo pero desaparece en los años 1914-15; el oficio de Herrador desaparece en 1914-15, años en los también desaparece Mesa de billar al igual que Ropavejero, Tienda de sombreros y Zapatero; el Hojalatero, tras aparecer trece años continuos, deja de existir en 1915; en 1914 desaparece el Revendedor de luz eléctrica; Secretario del juez deja de aparecer en los años 1944-45; Tablajero desaparece en 1942-43, y los Ultramarinos en los años 1936-37. Finalmente, el oficio de Veterinario desaparece en 1947-48.

Es interesante resaltar la existencia de múltiples oficios que, a pesar de que no aparecen durante cierto período de tiempo, se mantienen a lo largo del siglo analizado. Las razones pueden ser varias: crisis económica, cotización de determinadas profesiones en años concretos,... Éste es el caso de las Abacerías, los Abogados, los Confiteros y de los Almacenes de Madera por citar algunos.

Igualmente hemos encontrado algunos casos en los que determinados oficios aparecen en muy pocas ocasiones. Así, surgen algunos como Aguardentero (sólo en 1851), Bar (de 1945 a 1947), Casa de pupilos (sólo en 1894), Harinero, Encabezamiento del Jabón, Encabezamiento del Vino y Vinagre y Empresario de Alumbrado Público (sólo aparecen en 1851), Encuadernador de Libros (1851 y 1852), Fábrica de Rectificación de Alcohol (de 1900 a 1904), Pintor Brocha (1944 y 1945), Plaza (1867 y 1868), Posada de Carruajes (1858 y 1859),...

Por otro lado, mencionar la proliferación de comercios en los últimos 20 años analizados, objeto de la modernización y evolución de la sociedad de la época. Éste es el caso del Corredor de toda clase de fincas, Alquiler de Gaseosas, Heladería, Matrona, Matadero Industrial, Practicante, Alquiler de Velocípedos..

Finalmente, añadir que en este municipio hemos encontrado la presencia de los tres sectores económicos (primario, secundario y terciario). Cabe destacar que, a pesar de los cambios acaecidos a lo largo del tiempo, el sector industrial, que juega un papel muy importante en la economía del pueblo, ha permanecido estable. En cambio, el sector servicios aparece en el S.XX, cobrando una especial importancia a partir de los últimos años analizados.

En segundo lugar, el análisis de las diferentes entrevistas desarrolladas ha dado lugar a una serie de conclusiones que, a continuación, pasamos a describir.

Conclusiones

Respecto a la antigüedad de los establecimientos, debemos resaltar que, como norma general, la edad media de los mismos asciende a cincuenta años como mínimo.

Prácticamente todos los comercios han sido transmitidos de forma hereditaria, a través del padre o abuelos. Este hecho ha motivado que dichos comercios sean de su propiedad y no alquilados. En algunos casos, dicha transmisión va a volver a producirse, pero en otros la situación no está nada clara.

La motivación que originó la creación de dichos establecimientos está relacionada fundamentalmente con el aspecto económico aunque también ha influido la inclinación personal hacia determinado sector.

En la mayoría de los casos, los propietarios ejercen labores de empleados; el resto del personal lo configuran otros familiares así como personas allegadas a dicha familia, exceptuando “Casa Ysla” que tiene en su plantilla a más de cincuenta empleados.

Con respecto a los productos que se venden, debemos resaltar que, en algunos casos, éstos han evolucionado con el paso del tiempo (por ejemplo: medicamentos, calzados, textil, alimentación,...), en cambio, otros establecimientos siguen vendiendo productos tradicionales (por ejemplo: espartería, ciertos productos alimentarios de la zona de la Alpujarra,...). Algunos establecimientos venden ambos tipos de productos (por ejemplo la farmacia, la pastelería,...). Además, en función del tipo de producto, se vende a unos sectores concretos (Espartería) o a toda la población (Farmacia). En este sentido, se debe reseñar la introducción de nuevas tecnologías para evitar que dichos negocios quedaran obsoletos.

La clientela que acostumbra a comprar en los establecimientos, objeto de nuestro estudio, suele ser fija y, prácticamente en todos los casos, dicha población proviene del propio municipio, salvo excepciones puntuales (“Casa Ysla”, que tiene establecimientos en Granada capital). Este hecho ha propiciado que, en numerosos casos, se de la venta a crédito (SE FÍA), aunque esto va en función del tipo de producto (la ropa y los zapatos suele ser un género que se presta a este tipo de práctica, en cambio los dulces no).

Actualmente, los propietarios no simultanean su actividad cotidiana con tareas agrarias. Esta cuestión está íntimamente ligada con la propia evolución que se ha llevado a cabo en el ámbito rural.

No se suelen producir robos, exceptuando pequeños hurtos, sin apenas relevancia, producidos en los últimos tiempos, y que han afectado a establecimientos concretos (Farmacia y Espartería).

Por otro lado, no se hace demasiado hincapié en la propaganda de los comercios, pero no descartan que en un futuro se le de más importancia a este aspecto. Resaltar el caso de “Casa Ysla” que, debido a su magnitud, desarrolla labores propagandísticas a mayor escala, colocando anuncios en autobuses, taxis, periódicos,...

Finalmente, respecto al futuro de los establecimientos, cabe decir que la mayoría afrontan el problema de la competencia (que constituye el principal inconveniente) de un forma optimista, aunque cada vez resulta más complicado debido a la proliferación de establecimientos del mismo tipo (Centros Comerciales, Mercadillos,...).

ANEXO Nº 1

Características de la entrevista:

1. Nombre de la entrevistadora
2. Fecha de la entrevista
3. Ciudad y lugar de la entrevista

4. Hora de la entrevista
5. Duración de la entrevista
6. Grabada

Informante:

1. Nombre codificado de la persona entrevistada
2. Año de nacimiento
3. Lugar de residencia
4. Estado civil
5. Estudios
6. Profesión

Desarrollo de la entrevista:

Nombre del establecimiento.

Tipo de establecimiento.

Antigüedad del establecimiento.

¿Este establecimiento ha sido una transmisión hereditaria?. ¿Por parte de quién lo ha heredado?. En caso afirmativo, ¿ha cambiado la ubicación del establecimiento?.

¿Sabe si seguirá la tradición hereditaria del oficio?

¿Podría narrar la evolución del establecimiento a lo largo del tiempo?

¿Sabe cuál fue la motivación originaria para la creación del establecimiento?

¿Cuántos metros tiene el local?

¿Ha sufrido reformas?

¿Es suyo o alquilado?

Número de empleados. Con respecto a este tema, ¿qué problemas tiene dar de alta a los empleados?

¿Qué productos vende? En caso de que haya habido transmisión hereditaria, ¿guardan alguna relación los productos actuales con los de antaño?

¿Invierte en nuevos productos y nuevas tecnologías?

¿Tiene clientela fija? ¿Quiénes?

¿Qué sector de la población acostumbra a comprar aquí?

¿Qué horario y qué días del mes suele tener mayor afluencia de público?

Y hablando de horarios ¿cuál es el horario del establecimiento? ¿Cierra en vacaciones?

¿Fía a la gente? (venta a crédito).

¿Simultanea esta actividad con tareas agrarias u otras?

¿Se producen robos?

Una curiosidad, ¿reparte propaganda de su establecimiento?

Y para concluir esta pequeña entrevista, ¿cómo ve el futuro de este establecimiento?.

BIBLIOGRAFÍA.

BERNARD, H.R. 1994. *Research Methods in Anthropology. Qualitative and Quantitative Approaches* (2ªEd.). Thousand Oaks, CA: Sage.

BERNARD, H.R., KILLWORTH, P., KRONENFELD, D. Y SAILER, L. 1984. “*El problema de la exactitud de los informantes. La validez de los datos retrospectivos*”. En *Annual Review of Anthropology*, 13: 495-517.

BONTE, PIERRE Y IZARD, MICHAEL. 1996. “*Método Etnográfico*”. En *Diccionario Akal de Etnología y Antropología*. Madrid: Akal. Página 487.

GIDDENS, A. (AUT.), CUELLAR MENEZO, J. Y ALBERO, T. (trad.). 1999. *Sociología*. Madrid: Alianza.

GOETZ, J.P. Y M.D. LECOMPTE. 1988. *Etnografía y diseño cualitativo en investigación educativa*. Madrid: Morata.

GREENWOOD, D. 2000. “*De la observación a la investigación-acción participativa: una visión crítica de las prácticas antropológicas*”. En *Revista de Antropología Social*, 9: 27-49.

HYMES, D. 1993. “*Qué es la etnografía*”. En *lecturas de Antropología para educadores*. Madrid: Trotta. Pp. 175-192.

INE. Atlas estadístico interactivo de Andalucía en la Union Europea (SIMA). Revisión del Padrón Municipal de habitantes a 1 de Enero del 2001.

KOTTAK, CONRAD PHILLIP. 1999 (6ª Ed.). *Antropología. Una exploración de la diversidad humana*. Madrid: McGraw-Hill.

LISÓN TOLOSANA, C. 2000. “*Informantes: in-formantes*”. En *Revista de Antropología Social*, 9:17-26.

MATRÍCULAS INDUSTRIALES DE SANTA FE. 1850-1950. Archivo Histórico Municipal de Santa Fe.

3.3.6.- Museos, centros de interpretación y parques temáticos etnoarqueológicos

M. Domingo Ortiz Soler. Del Museo Histórico Municipal de Almería.

A modo de introducción: la proyección europea de los museos

En 1977 el Consejo Internacional de los Museos (ICOM), ONG asociada a UNESCO, instituyó una fecha como Día Internacional de los Museos. Cada año, bajo un lema común, los museos de todo el mundo programan actividades especiales para el evento. En el año 2001 se dedica a hacer hincapié en el Museo y su relación con la cultura y sociedad. Con ello se pretende subrayar la importancia del papel social del museo y se recuerda su definición como una “institución permanente al servicio de la sociedad y su desarrollo”, tal como recogen los estatutos de dicho organismo internacional. Como ya es habitual, en torno a esta fecha, los museos desarrollan o dan un tratamiento especial de mayor difusión a las que celebran habitualmente.

Y el Museo Histórico Municipal de Vera y su Centro de interpretación Etnográfica, reabierto en este año participó activamente con actividades y jornadas sobre la necesidad de los Museos municipales y su proyección sociocultural y turística, se une anualmente a este evento, con una serie de aperturas de nuevos centros expositivos “in situ”, relacionados con la recuperación y puesta en valor museográfico de las huellas patrimoniales aún existentes en el municipio de Vera:

Aprovechando la celebración sobre la cuestión de los museos y su proyección social y cultural, en este día tan especial, realizamos unas reflexiones profesionales en cuanto a esta temática antropológica sobre los Museos y Centros de Interpretación Etnográfica, y a modo de introducción, de lo que es un tema amplio y de múltiples ramificaciones, como es la museografía y el Patrimonio Etnocultural, desde mi particular visión de técnico en Patrimonio, como una lectura de reflexión sobre la concepción y planteamiento de ese “oscuro objeto del deseo” político y proceso de creación de lo que debe ser un Centro de Interpretación del Patrimonio, analizando los aspectos de la visión museográfica, desde la cual entender la clave de un discurso, que a modo de un manual, pretende reunir los distintos aspectos que se consideren como conocimientos básicos para la interpretación del Patrimonio de un territorio o paisaje cultural. Y al decir deseo político, me refiero a que, en lo referente al Patrimonio, el peso de las fuerzas locales, sin duda acentuado por la necesidad de afirmar una identidad propia, está ayudando (pero aún es insuficiente) a la valoración de un Patrimonio que puede o no tener vigencia a escala internacional, pero que se considera significativo a escala local o regional. El reconocimiento de tales valores, sin duda, va a enriquecer el acervo patrimonial de los territorios no centrales, es decir de las comunidades autónomas, contribuyendo a definir perfiles culturales particulares. (1)

Sin embargo, existe una gran desconfianza entre los antropólogos hacia los museos etnográficos, en cuanto no están dirigidos por personal especializado y titulado para ello. Si por una parte se reconoce el valor histórico, documental y artístico de las colecciones expuestas en ellos, por otra parte se les niega su valor pedagógico y científico. La escasa

coherencia de contenidos y la falta de un programa didáctico para la presentación pública dificultan el acceso a la visión panorámica de esta ciencia, a sus propósitos y a sus métodos. Por ello, proponemos como solución la creación de un modelo de gestión común que canalice las iniciativas públicas y privadas y que, sin desvirtuar las peculiaridades de cada Centro –museos etnográficos centrales, locales o centros de interpretación-, facilite los medios para ofrecer al público un servicio científico y pedagógico. Por tanto museografiar el Patrimonio etnocultural debe hacerse coherentemente a partir de proyectos asesorados por técnicos en Patrimonio.

Estas reflexiones e indicadores de lo que debe ser la protección y puesta en valor del Patrimonio y Medio Ambiente en el que se ve inmerso, es producto de nuestra amplia experiencia de trabajos de campo desarrollados a lo largo de la provincia de Almería, y traducidos en artículos de opinión en prensa y en otros foros de este tipo, Jornadas, congresos etc., sobre Patrimonio Etnohistórico. (2)

Y, precisamente, en el marco de estas jornadas del Simposio dedicada a analizar el sentido práctico de la Antropología y su papel en la sociedad y cultura me he permitido programar este artículo sobre los Bienes Culturales de los municipios como factor de desarrollo, exponiendo las experiencias de campo y las concretas de montaje de exposiciones temáticas, Museos o Centros de Interpretación, que pueda servir de modelo a otros proyectos. Un ejemplo concreto es el de Vera, una experiencia destacada de la utilización de los elementos patrimoniales tanto culturales como naturales (como patrimonio paisajístico), insertos en el municipio, como parte integrante de conformación de un paisaje cultural, como activos para el desarrollo local y social. Así, pues, dentro del análisis y gestión del territorio es fundamental tener en cuenta este tipo de Centros.

El Patrimonio Cultural y ambiental es, pues, también Patrimonio Etnohistórico y su significado de Identidad Cultural. El uso social del Patrimonio Etnohistórico debe ser un componente estratégico de la política educativa y cultural; y ello asume particular importancia en el momento actual, cuando las tendencias homogenizadoras de la economía global intentan también desdoblarse en una propuesta de normalización de una Cultura Global. Y a ello también ayuda la creación y diseño de estos Centros de Interpretación del territorio, fundamento de su proceso de identificación.

Y... así, el museo, como almacén de la memoria se convierte en la escenificación de los logros culturales del hombre. Despliega ante nosotros un resumen de lo que es nuestra memoria histórica e identidad cultural.

Conceptualización

La Interpretación del Patrimonio también conocida como Interpretación Ambiental se puede definir como la revelación “in situ” del significado del Patrimonio natural, cultural o histórico, al público general que visita ciertos lugares en su tiempo de ocio.(3)

El legado de nuestro Patrimonio Cultural y Natural ayuda a dar significado a nuestro mundo en el cual los cambios son constantes. El sentido de pertenecer a una comunidad,

de proceder de un lugar, con todas sus características inherentes, es una necesidad de todos. Cada uno de nosotros se identifica con un grupo de gente, con símbolos y motivos que nos conectan a un lugar y a una comunidad. Nuestro mundo está cambiando dramáticamente. Las fronteras políticas conforman un mundo donde se construyen nuevos valores. Ese mundo se enfrenta, desde una perspectiva económica, a una crisis de proporciones ya que no parece acostumbrarse a una economía de desarrollo sin crecimiento. Desde el punto de vista social nos encontramos con superpoblaciones del medio rural, migraciones masivas, etc.

El sentido de comunidad, de identidad y de lugar, está más presente que nunca. Este es el papel que la Interpretación debe jugar, para luchar contra los estereotipos, para aportar opiniones diferentes, para sensibilizar a la gente con su Patrimonio y, finalmente, para ayudar a desarrollar un sentido del lugar y un sentido de la identidad.

La interpretación, identidad y territorio. Una reflexión sobre el uso social del Patrimonio es un punto para debate prioritario. La cultura es un producto colectivo en permanente proceso de decantación ya que solamente la sociedad, entendida como ente colectivo, genera cultura y el Patrimonio Cultural que genera no es ajeno a la política medioambiental. Así, el Patrimonio natural es el entorno físico en el que se ha desenvuelto el género humano y por tanto en el que el ser humano ha dejado la más leve de sus huellas. Por ello el medio natural ha de entenderse como el espacio donde se ve inmerso el patrimonio cultural; es decir, el Paisaje Cultural conformado a lo largo de la existencia del hombre, y va todo al unísono. Por ello cuando se habla de movimiento ecologista no debe ser sólo para defender las “hierbas, animales y otras piedras o bonitos entornos”. La propia huella humana inserta en este medio es parte integrante del mismo y como tal con su derecho a ser también defendido y conservado a la par. (4)

Sobre los centros de interpretación

Durante los últimos años ha surgido la necesidad de explicar elementos de un territorio como si se tratara de un museo al aire libre con la finalidad de que, tanto los elementos de dicho Patrimonio como el propio territorio en el que se inscriben, sean entendidos de una forma global. Así han nacido los Centros de Interpretación que, utilizando técnicas museográficas, pueden explicar e interpretar un conjunto de bienes culturales inmuebles o, también, bienes naturales.

Un museo de acción integral es sinónimo de Centro de Interpretación. Y en esa misma línea se desarrollaron los museos vecinales de las “Inner Cities” estadounidenses, y los museos locales y de barrio existentes en el Centro y Sudamérica: pero quizá fueron los museólogos franceses (G.H. Riviere, H. Varinne Bohan y M. Evrard, entre otros) los que ahondaron conceptualmente en los presupuestos del museo integral como Centro de Interpretación, creando un cuerpo teórico de lo que se denominó ecomuseo. (5)

El objeto último que persigue el museo integral, ecomuseo, museo comunitario, museo de identidad, Centro de Interpretación, etc., es contribuir al desarrollo de la

comunidad en la que está ubicado. Museos del tiempo y del espacio, donde su principal campo de investigación, interpretación y divulgación es la historia de un hábitat, es decir, la relación directa existente entre una población y el espacio que ocupa, de donde nace el sentido de identidad, a partir de la memoria colectiva.

Y ya que nos encontramos en un foro donde se discute sobre antropología aplicada en clave de futuro, concretamente la divulgación e interpretación del patrimonio natural, ecocultural y arqueoambiental, las funciones y servicios de un museo, aparte de las funciones que la legislación contempla como necesaria de realizar por una institución de estas características, es fundamental reconocer otra cultura museográfica con otra ideología adaptada al público genérico.

Parques temáticos

En otro orden de cosas, existen otras grandes tipologías de museos o Centros de Interpretación como son los parques temáticos en relación con el Patrimonio, pero deben ser previstos con proyectos dirigidos por técnicos y/o gestores en Patrimonio, que asesoren a la empresa privada para evitar su reconversión en parques de atracciones o escenarios hollywoodescos y descontextualizados como acostumbra a hacer en el cine, con apoyo de medios audiovisuales, reconstrucciones de ambientes y los montajes atractivos y didácticos. La presencia del Patrimonio, como evocación del pasado y afirmación de una memoria colectiva, como nexo entre individuos que comparten una historia común, puede resultar un instrumento útil para restablecer, al menos en parte, el equilibrio sostenible del turismo rural, cultural o ecoturismo junto a este tipo de parque temático al modo de parque de las ciencias. Otro tipo de figura de Centro de Interpretación y Conservación son los Parques Arqueológicos, los Parques Etnográficos, los Parques Mineros, parques Científico-Tecnológico, de Patrimonio Industrial con la musealización de lugares industriales de gran extensión, o la recreación ambiental de hechos históricos o vida cotidiana como son los ecomuseos al aire libre con escenificación o Living History, etc., monografiados y museografiados.(6)

El concepto tradicional de museo. el museo comarcal

El papel de los museos –en este caso antropológicos o etnológicos- tienen como objetivo transmitir conocimientos sobre la capacidad humana de crear cultura y de adaptarse a las circunstancias sociohistóricas y medioambientales. A grandes trazos, se pueden identificar tipologías de museos, y no sólo desde el punto de vista de su dimensión y capacidad de incidencia en el empleo. Nos referimos a lo que más abundan que son aquellos pequeños espacios museísticos, con colecciones y recursos reducidos, normalmente de titularidad municipal o privada, que cuentan con un escaso personal profesional. Habitualmente disponen sólo de un conserje y/o vigilante y de un responsable o director (a menudo a dedicación parcial o voluntaria). Dichas colecciones, normalmente no permiten desarrollar un verdadero trabajo museológico ni cumplen con las funciones que la

definición del ICOM dispone para que puedan ser consideradas como museo, más allá de la simple difusión y conservación casi nunca con los medios y condiciones deseables). Sin embargo, la precariedad de medios no significa que no tengan un potencial de generación de riqueza (y por tanto de empleo) a escala local. El caso del Museo de Vera es un buen ejemplo de potencial dinamizador de un pequeño museo y proyección de espacios museísticos en el casco urbano y zona rural como espacios públicos de recreo rehabilitando elementos patrimoniales “in situ” (modelo exclusivo de estas características novedosas), y que actualmente –por ahora- cuenta con un profesional al frente.

Este tipo de museo comarcal o Centro de Interpretación es base fundamental para la difusión del Patrimonio y la planificación territorial de las políticas culturales. A partir de un marco ideológico de política cultural en un territorio, con equipamientos básicos e infraestructuras donde la difusión del Patrimonio sea una política cultural (actualmente desestructurada), el Patrimonio debe ser el sector básico de una política Turístico-Cultural realista con el medio. A partir del concepto de Centro de Interpretación definimos un modelo de equipamiento patrimonial básico: el Museo Comarcal, su concepción museológica, sus funciones y su forma de gestión (mancomunada). Proponemos a estos museos como Centros generadores de la difusión del Patrimonio en su ámbito territorial, como nudos de una red provincial y puntos de conexión con otras políticas y actividades culturales.

Otra cuestión sería hablar de estos museos comarcales o mancomunados, en donde cada pueblo dispusiera de una Muestra permanente monográfica con las características propias inherentes de cada localidad (del vino, del aceite, de la harina, de la pesca, de la minería...), y un Centro de Interpretación comarcal centralizado, que ayudara a interpretar todo el conjunto comarcal, sin que ello suponga presentar problemas de organización y funcionamiento, que pueda ser paliado con el nombramiento de una coordinación técnica y una dirección especial para todo el conjunto provincial, y ello enriquecería el perfecto funcionamiento de un ente de estas características, muy apropiado para las Diputaciones provinciales (7). Otra solución definitiva sería la integración de la organización en un Patronato o asociación.

Algunos preceptos de legislación

Los museos y el nuevo Sistema para la protección del Patrimonio conllevan a la Ley de Patrimonio histórico que consagra una nueva definición del mismo y amplía notablemente su extensión. En ella quedan comprendidos todos los museos. (Ley 16/1985 de 25 de junio del Patrimonio Histórico Español -B.O.E-, 29-6-1985; Preámbulo y art. 60). (8)

De una concepción estática de los museos, como depósito donde se conservan y exponen, debidamente ordenadas obras se ha pasado a un concepto dinámico y vivo, que los concibe como instrumento capital para la educación, base indispensable de la investigación y método visual, pedagógico por excelencia, verdaderos centros docentes y culturales de primera magnitud. El ICOM (International Council of Museums), organismo

internacional que regula la cooperación entre los diversos museos del mundo define el concepto de Museo como “Institución de carácter permanente que conserva objetos de carácter cultural para fines de estudio, educación y deleite”.

La Ley 2/1984, de 9 de enero de Museos de Andalucía, define los museos como instituciones de carácter permanente, abiertas al público, orientadas al interés general de la comunidad, que recogen, adquieren, ordenan, conservan, estudian y exhiben de forma científica, didáctica y estética, conjuntos de bienes muebles de valor cultural, señaladamente testimonios de la actividad del hombre y su entorno natural, con fines de investigación, educación, disfrute y promoción científica y cultural. Se entiende sin embargo, como colección aquellas colecciones museográficas que reúnan bienes muebles de valor cultural, pero que no cumplen las condiciones mínimas establecidas para los museos. Y, sin perder de vista esta definición, planteamos –dada la amenaza que el tiempo supone para la cultura- la necesidad de un nuevo concepto de Centro de Interpretación. El papel de estos Centros en la conservación y divulgación del patrimonio etnográfico es fundamental, como institución responsable de conservar, investigar, catalogar y divulgar el patrimonio antropológico en este caso particular. (9)

Por lo que hemos visto no cabe duda que el fenómeno museográfico se hace consciente de su realidad histórica cultural y se declara como ciencia específica. Y de ahí nace la necesidad cualitativa de formación de personal.

Sobre la necesidad de museos / centros de interpretación

El Patrimonio Arqueológico, Histórico y Etnográfico de cada localidad y su proyección sociocultural y turística para la revitalización de comarcas deprimidas, es un factor importante a tener en cuenta, dentro de cualquier plan comarcal de actuación preferente. Cualquier comarca o territorio disponen de municipios estratégicos de alternancia con la ruta del turismo de playa e interior que bien merece –además de por su variedad comarcal y extensión municipal y hábitat disperso- una serie de centros que aglutine las visitas del turismo rural de interior.

Cada pueblo debe plantearse la conveniencia de contar con un museo Local que recopile documento, exhiba, de a conocer y proteja los vestigios de su historia y tradiciones y represente las características propias de cada lugar.

Todo municipio, por pequeño que sea, siempre dispone de un pasado rico en testimonios. Y los que siguen creciendo, con nuevos vecinos, con el urbanismo y nuevas áreas residenciales con residentes foráneos, que no suelen sentirse vinculados al pueblo en el que, en muchas ocasiones, se limitan a empadronarse, pernoctar y descansar.

Conexión de las diferentes partes que hoy integran los pueblos del medio rural, con el turismo estacional o de paso, involucrar al vecindario con su realidad y señas de identidad propias, es, pues, una obligación del presente y la garantía de un futuro más compartido.

La organización de un Museo de la ciudad como el que sugerimos, sería un hito importante en esta dirección. Un Museo que podría reunir materiales arqueológicos,

muestras de tradiciones populares relacionadas con el mundo agropastoril, artesano, fiestas y tradiciones, documentos de archivo, serie de personajes representativos del pueblo, pinacoteca de temas etnográficos e históricos de la localidad..., y que a través de una buena gestión (combinación de exposiciones permanentes y temporales, congresos anuales, visitas concertadas con centros de enseñanza, asociaciones, tercera edad, utilización de medios audiovisuales, etc.) debería resultar ameno, didáctico y socialmente rentable.

Conocer la historia del lugar en que se vive es uno de los factores que enraíza a un pueblo y evitan la uniformización y abandono de las tradiciones, idiosincrasia, memoria histórica y señas de identidad.

Ningún pueblo es por naturaleza, amorfo. El propio Museo recupera rutas de interés arqueológico y etnográfico como complemento de áreas expositivas "in situ", como el ejemplo de lo que venimos desarrollando actualmente en el municipio de Vera.

En fin, esperamos que el tema tenga una importante acogida entre todas las personas y entidades, grupos instituciones con inquietudes en esta materia, para la creación de este tipo de centros, que enriquecerán sin duda, a los territorios.

El Museo Histórico Municipal del Ayuntamiento de Vera y su Centro de Interpretación Etnográfica

En junio de 1988 se creó el definitivo Museo Histórico Municipal: Centro de Investigación Etnográfica en el Ayuntamiento de Vera. Por vicisitudes históricas fue clausurado en junio de 1989 y en trance de desaparecer la actual Corporación Municipal, en 1998, ha vuelto a recuperar la idea de completar el proyecto inconcluso. (10)

Nuestra Cultura Popular Almeriense es digna de ese mérito que ha permitido forjar la identidad andalucista, de ahí la importancia de la proyección de museos locales que recojan del olvido estas tradiciones locales, parte integrante del Andalucismo Histórico. La Cultura del Pueblo para el Pueblo. Es una cuestión de empeño en la que se lucha contra el olvido y el abandono secular que ha tenido nuestra cultura tradicional y su diversidad rural y urbana, entre la tradición y el futuro de unos modos de vida que, hoy, prácticamente han desaparecido, pero que tienen bastantes puntos en común con nuestra idiosincrasia.

Una tierra que espera ser conservada para el turismo rural con la potenciación y promoción de la zona a partir de programas del Museo durante todo el año como apoyo a actividades alternativas y complementarias para la economía local basada en el Turismo Cultural; un Patrimonio de todos que hay que conservar para las generaciones futuras. Y este es un tema muy específico de análisis para la antropología del turismo.(11)

Este Museo, primero de estas características en la provincia de Almería inaugurado en 1988 y es un claro ejemplo de exposición con los objetos contextualizados. Como técnico encargado de llevar a ejecución el proyecto, el autor no deja que este museo quede exclusivamente circunscrito a una exposición permanente en una sala, sino que el espacio museístico sale a la calle y al campo, museografiando elementos relacionados con el Patrimonio de la localidad, como prolongación del museo, dentro de rutas temáticas. Se ha

iniciado con la recuperación de construcciones relacionadas con la hidráulica tradicional: fuentes, acueductos, aljibes, norias, etc., dentro de rutas de senderismo y de Turismo Cultural / Rural. Actualmente se ha rehabilitado la emblemática Fuente de los Cuatro Caños de 1873 y el lavadero Municipal, que se ha reconvertido en un Centro de Interpretación del Agua y espacio público recreativo.

El Museo y su proyección sociocultural, de esta manera, como Centro de Interpretación Etnográfica, se ha ido convirtiendo en un espacio Cultural donde los escolares han manifestado, a través de encuestas y fichas de trabajo, su alto interés por esta representación expositiva de una parte reciente de la historia de la localidad, en relación con las tradiciones del mundo rural y oficios populares. Se ha convertido en un foco de atención a los centros de enseñanza, sirviendo de soporte para sus trabajos de la escuela. Los parámetros referenciales han subido respecto a la etapa anterior de 1988-89, por su utilización masiva.

El tener un Centro de este tipo para uso y disfrute del ciudadano y visitante, y para la salvaguarda del Patrimonio arqueológico, histórico y etnográfico de la localidad, es un referente del grado objetivo de que una población puede ser más o menos culta. El interés por la Cultura local se está fomentando entre los más jóvenes ávidos de conocimiento y entendimiento de las cosas de su pueblo. Este es precisamente el reto.

Vera posee escasos recursos que hay que recuperar y potenciar, ya que tiene muchas posibilidades de desarrollo a nivel turístico, y con la reciente reapertura del Museo – gracias al Ayuntamiento y al apoyo de la Consejería de Turismo y Deportes y la colaboración del Instituto de Estudios Almerienses de la Diputación Provincial- ofrece un recurso más que se extiende al exterior de sus salas expositivas, proyectándose al medio rural y urbano con rutas y actividades en estos espacios escénicos etnohistóricos, para potenciar el turismo rural, ya que, junto con el de playa, va a ser otro atractivo de la zona. El objetivo, es, pues, cuidar y potenciar este tipo de turismo que cada vez es mayoritario y de mayor calidad.

El Centro de Interpretación Etnográfica y la cultura tradicional

Los documentos de tradición popular como son el folclore, la música tradicional (etnomusicología), indumentaria, arquitectura popular, industrias artesanales, fiestas, rutas etnográficas de antiguos caminos y vías ganaderas, tradición oral (literatura oral), etc., son una visión de la realidad etnográfica de cada territorio, que debe ser plasmada a través de un estudio riguroso en un Museo vivo o Centro de Interpretación Etnográfica, como muestra de la dignificación del Patrimonio Etnológico Rural y sus gentes, es decir, un Patrimonio Etnográfico Identificador de una Cultura Popular, con sus documentos gráficos, muebles e inmuebles de una identidad Cultural salvaguardados, como memoria etnohistórica, por el Museo Histórico municipal como Centro de Interpretación Etnográfica. Una memoria colectiva veratense que nos informa de cómo eran algunos aspectos de nuestra comunidad,

de la vida ciudadana, reflejada en los oficios artesanos y vida cotidiana y ambiente rural, donde se reproducen escenas de la vida diaria, fiestas, el mercado, la indumentaria con sus prendas, entre ropas de mujer, de hombre y enseres domésticos de los dos últimos siglos de vida de esta ciudad de Vera.

El Museo expone este tipo de muestra permanente en vivo, interactiva, que debe pasar a generaciones futuras. Este Centro recoge una muestra antológica del proyecto realizado por nuestras investigaciones de campo, que responde a una serie de trabajos realizados durante años en esta zona levantina y en el resto de la provincia de Almería, (12) y que responde al título “Museo de los Oficios artesanos y Tradiciones Rurales”, con una selección de piezas recogidas en el municipio y de donaciones de los ciudadanos Veratenses, dispuestos desde un punto de vista temático con recreación de rincones con los ambientes arquitectónicos de cada oficio, taller, vivienda rural, etc., apoyado por maquetas dioramas de paisajes culturales rurales, es decir, de paisajes agrarios y escenificaciones de oficios tradicionales en miniaturismo arquitectónico. Con ello se muestran testimonios valiosísimos de este Patrimonio a través un laborioso proceso de dar forma a todo el Patrimonio recuperado, y que también se ha programado dentro de estas subvenciones, la proyección del Museo al exterior de la ciudad, creando espacios museografiados con la rehabilitación de elementos arquitectónicos y muebles relacionados con el Patrimonio Etnográfico del Municipio, iniciando una primera fase, en estos momentos, con la rehabilitación de la Fuente y Lavadero Público de los Cuatro Caños, lugar emblemático dentro de las tradiciones del pueblo, adecuando sus alrededores como espacio público de ocio y en su interior un Centro de Interpretación del Agua, parte de un ambicioso proyecto de recuperación y adecuación del todo el complejo hidráulico relacionado con e abastecimiento de agua a la ciudad, a través de fuentes y caños públicos de barrio, y sistemas de distribución para regadíos, canalizaciones acueductos, etc., incluyendo un molino hidráulico. Todo ello para crear una Ruta del Agua: molinos, norias, pozos, aljibes...

El museo de los oficios

Un recorrido por sus dependencias nos hará comprender la forma de vida de las gentes de nuestros pueblos y de los oficios tradicionales ya perdidos.

A través de la representación escénica del mundo agropastoril y de gremios artesanos, también se hace un recorrido por la arquitectura popular tradicional que albergó la vida doméstica y de oficios. Se recrean ambientes de viviendas y talleres a escala real, donde se puede valorar estas construcciones, entre la cultura del barro y de los terrados de tierra, todo ello realizado con las mismas tipologías arquitectónicas, materiales y técnicas de construcción tradicionales, sirviendo de didáctica fundamental para el conocimiento de los materiales básicos de la arquitectura popular.

Para fechas extraordinarias, el Museo pone en marcha una programación de puertas abiertas para la visita, con actividades artesanas en vivo y proyección de documentales sobre oficios perdidos, últimos artesanos, oficios tradicionales, el hombre y los trabajos,

labores tradicionales, manos artesanas, oficios de la memoria, los trabajos perdidos, la construcción tradicional, baile y folclore y artesanía del esparto del Levante Almeriense..., toda una serie de reportajes donde se ofrece una amplia temática sobre fiestas, rituales y numerosas actividades artesanales y productivas ya extinguidas o en trance de desaparición, algunas recuperadas. Unos entrañables documentales en los que se ofrece la posibilidad de conocer y recordar diferentes métodos de elaboración tradicional de productos de uso cotidiano que hemos conocido en nuestra infancia.

El Museo Histórico Municipal de Vera con su Centro de Interpretación de la Cultura del Agua (Museo del Agua)

En el 2001 se creó el definitivo Museo del Agua (CICA) que fue inaugurado dentro del Proyecto de actuación del Museo Municipal para la recuperación del Patrimonio Cultural y Etnográfico, con la restauración de la antigua Fuente y Lavadero de Los Cuatro Caños, emblemática en la cultura y folclore popular veratense. Y aprovechando la celebración del Día Internacional del Agua el 22 de marzo, nos unimos a la propuesta del resto del mundo que reivindican la necesidad de conocer y respetar la problemática del agua a nivel mundial, con unas jornadas de puertas abiertas, visitas guiadas y actividades con proyección de documentales sobre el tema del Agua. Nos sumamos así, al llamamiento internacional que reivindica una Cultura del Agua.

Un recorrido por sus dependencias hace comprender la forma de utilización y control del agua. A través de la representación escénica del mundo de la hidráulica tradicional, también se hace un recorrido por la arquitectura del agua que albergó la vida doméstica y rural. Se recrean ambientes de fuentes, acueductos, norias molinos de Agua, pozos etc., donde se puede valorar estas construcciones, entre la cultura popular; todo ello realizado con las mismas tipologías arquitectónicas, materiales y técnicas de construcción tradicionales, sirviendo de didáctica fundamental para el conocimiento de los materiales básicos de esta arquitectura hidráulica.

Nuestra cultura popular almeriense es digna de ese mérito de haber sabido utilizar sistemas para el aprovechamiento de la escasez de agua que ha permitido forjar la identidad de una Cultura del Agua que se arraiga en época hispanomusulmana y anteriormente romana. Es una cuestión de empeño en la que se lucha contra el olvido y el abandono secular que ha tenido nuestra Cultura del Agua y su diversidad rural y urbana. Entre la tradición y el futuro de unos modos de vida que, hoy, prácticamente han desaparecido, pero que tienen bastantes puntos en común con nuestra idiosincrasia.

Museo y ruta del agua

Este Museo, primero de estas características en la provincia de Almería inaugurado ha visto la luz gracias a la iniciativa del Ayuntamiento de Vera y a la subvención de la Consejería de Turismo y a un laborioso proceso de dar forma a todo el Patrimonio del Agua recuperado, y que también se ha programado dentro de estas subvenciones, la proyección del Museo al exterior de la ciudad, creando espacios museografiados con la rehabilitación

de elementos arquitectónicos y muebles relacionados con el Patrimonio Etnográfico del Agua, iniciando una primera fase, en estos momentos, con la rehabilitación de la Fuente y Lavadero Público de los Cuatro Caños, lugar emblemático dentro de las tradiciones del pueblo, adecuando sus alrededores como espacio público de ocio y en su interior un Centro de Interpretación del Agua, parte de un ambicioso proyecto de recuperación y adecuación del todo el complejo hidráulico relacionado con el abastecimiento de agua a la ciudad, a través de fuentes y caños públicos de barrio, y sistemas de distribución para regadíos, canalizaciones acueductos, etc., incluyendo un molino hidráulico. Todo ello para crear una Ruta del Agua: molinos, norias, pozos, aljibes...

La puesta en valor de este Patrimonio Etnográfico relacionado con el agua, único en su género en la provincia, va a suponer un precedente de lo que es la reintegración del Patrimonio local a la sociedad y turismo cultural / rural, como valor añadido a la visita turística de este litoral del Levante.

Esto nos indica que la cosa va en serio, y que un Grupo de Investigación "Molinum Aquae" con el apoyo mecénico de un ayuntamiento es un ejemplo de cómo trabajar en la recopilación etnográfica y la difusión museística sin grandes y ampulosas manifestaciones, pero con un día a día que está permitiendo conseguir una manifestación real y palpable sobre el patrimonio etnohistórico veratense del Agua, de primera mano, sin adulterar por aficionados, que no se convierta sólo en una exposición de objetos curiosos colgados de una pared con su etiqueta identificativa, sino en una muestra etnográfica de objetos de la cultura material tradicional de la zona. Es de resaltar, pues, esta interesante iniciativa que bajo la dirección de un etnoarqueólogo, como técnico Patrimonio, y la tutela del ayuntamiento –está cumpliendo los requisitos que marca la Normativa sobre museos municipales de la Junta de Andalucía, correspondiente a los ayuntamientos sobre la tutela del patrimonio municipal- mantenga permanentemente una muestra de estas características y el apoyo a la filosofía de este Proyecto Global que se expande por la localidad.

Sobre este nuevo esquema, la recuperación de esta realidad cultural es un hecho creciente que ha sabido dar vida a los lenguajes antropológicos de la vida campesina y rural relacionada con el agua.

Gracias a todos los que lo han visitado sabemos que nuestro esfuerzo no cae en balde y con él, esperamos ir dejando el listón cada vez mas alto, si bien algún tipo de ayuda complementaria del mecenazgo cultural sería bien recibida sin duda, y catapultaría nuestra oferta de promoción y programaciones culturales. Ni que decir tiene que contamos con las opiniones y sugerencias de todo aquel que lo desee y de las personas que son memoria viva de estas tradiciones y actividades reflejadas en este Museo, auténticos sabedores de la Cultura Popular, en la confianza de mejorar los objetivos que hemos expuesto.

Cabaña

También se está ejecutando en estos momentos un Centro de Interpretación etnoarqueológico, como Parque Temático, con la creación de un arqueódromo iniciado con

la réplica de una cabaña prehistórica eneolítica en un espacio verde municipal, recreando escenas cotidianas de los modos de vida primitivos, con reproducciones de ajuar doméstico en su interior, y en el espacio exterior se tiene proyectado realizar Talleres de Arqueología Experimental para centros de enseñanza, asociaciones y público interesado. Con ello se presenta el primer espacio museístico “in situ” donde encontramos escenificados los distintos ambientes del pasado mas antiguo remontado a la prehistoria, acercándonos al origen de esta localidad y sus primeros pobladores, enlazando con la tradición neolítica del inicio de la agricultura y explotación del medio con la actualidad y pervivencias del medio rural.

Estos elementos del hábitat prehistórico se construye justo en el lugar donde existió un poblado de la edad del Cobre hace 5000 años, basándose en los restos de una cabaña circular encontrada durante las excavaciones arqueológicas de 1986, que se llevaron a cabo con la Delegación Provincial de Cultura y Mariano Sánchez de colaborador, complementadas con las que realizamos por el Museo de Vera en 1989 en el mismo lugar. La información completada sobre esta época prehistórica se ha visto compensada con las excavaciones arqueológicas realizadas en otro poblado prehistórico similar, del termino municipal de Vera.

Las réplicas de material arqueológico han sido realizadas por el investigador en Arqueología Experimental Mariano Sánchez Abad, del equipo técnico del Taller de Arqueología Experimental “Tierra, Agua y Fuego” y los dibujos de recreaciones ambientales por Emilio Sánchez Guillermo ilustrador del Museo Arqueológico de Hamburgo.

Desarrollo del proyecto de Museo Histórico Municipal del Ayuntamiento de Vera: Centro de Interpretación Etnográfica (1998-2002)

Con la presentación del Proyecto de recuperación del Museo y su reactivación como Centro Cultural presentado en 1998, a lo largo de cuatro años de dedicación ha resultado una serie de consecuciones y se ha creado un nuevo concepto de Museo Histórico Municipal, que dispondrá también de un futuro apartado arqueológico, asiduamente solicitado por los visitantes.

Dentro de las distintas áreas aglutinadas por este Museo Municipal se han creado las siguientes secciones museografiadas de un tipo de modalidad de museo “in situ”, al aire libre, “de lugar”:

El Museo estrena nuevos espacios expositivos “in situ”, con el objetivo de convertir la ciudad en un gran museo. Hasta este momento dispone de varias áreas:

- Centro de Interpretación Etnográfica que aglutina una serie de proyectos museísticos, programas y actividades e investigación dentro del municipio y la colaboración con otros centros, universidades, centros de enseñanza, IEA, preparación de publicaciones de libros como el del Agua en Vera y otros.

Y dependiendo de este Centro otros servicios museísticos como:

- Un Museo de los Oficios, Gremiales artesanos tradicionales (MOGA). sobre el mundo agropastoril y oficios de los antiguos Gremios Artesanos de Vera, desde el siglo XVIII.
- Un Centro de Interpretación de la Cultura del Agua (CICA), recuperando el complejo Hidráulico y sus rutas del Agua, aprovechando la interesante e inédita articulación de tecnología y construcciones relacionadas con el agua (Ruta de la Arquitectura del Agua): regadío, abastecimiento al municipio, fuentes, nacimientos, pozos, aljibes, acueductos y las inigualables norias del campo de Vera de gran interés arquitectónico. Un Centro de Interpretación de la Cultura del Agua (Museo del Agua), recuperando el antiguo complejo hidráulico de la Fuente-Lavadero de los Cuatro Caños.
- Un Centro de Interpretación Arqueológica (CIA), con un Grupo de investigación en Arqueología Experimental, que tiene vocación de convertirse en un Parque Temático Etnoarqueológico, con una primera muestra ya ejecutada a partir de la réplica de una Cabaña prehistórica de los primeros habitantes de Vera, hace 5000 años y que se va a convertir en un poblado que represente a esta Cultura Almeriense de Los Millares, única experiencia realizada en la provincia y en Andalucía de estas características; y todas las actividades didácticas que ello conlleva. Un Centro de Interpretación Etnohistórica centrado en un Taller de Etnoarqueología Experimental, iniciado con la réplica de una cabaña prehistórica eneolítica, proyecto inicial para la creación de un Parque Temático Etnoarqueológico como Arqueódromo.
- Un Centro de Interpretación Molinar (CIM) como Museo de la Molienda, recuperando el viejo molino de Rosendo y su complejo hidráulico como zona recreativa-lúdico-cultural, en conjunción con la Fuente y la Ermita de San Antón, incluyendo la conservación del molino de viento de La Torrecica y la recreación arquitectónica del antiguo molino que aparece en una foto de la Vera de 1878.
- Un próximo Centro de Interpretación de la Cultura Material del Esparto (CICME) o Museo del Esparto, actualmente en gestión con la Universidad de Almería.
- Una pinacoteca de temas etnográficos veratenses, donde se manifieste, a través del renaciente arte pictórico de la localidad con temáticas afines a la filosofía del Museo Municipal, el costumbrismo y la historia del municipio, personajes, etc.
- Un Centro de Interpretación del Poblamiento Medieval de la ciudad antigua de Bayra en el Cerro del Espíritu Santo, con su inicial fase de accesos y reconversión, en su cúspide, de un Mirador Turístico con la recreación de lo que fue la antigua ciudad hasta 1518; y en el entorno un área recreativa que revalorice el área y futuros complejos urbanos de la zona, encontrándonos en estos momentos en el proyecto de seguimiento arqueológico, etc.

Y dependiendo de estos Centros monográficos (únicos en la provincia de Almería) unos programas de recuperación histórica, tradiciones, rutas de la molienda, ruta del aceite,

ruta del agua, a partir de un Plan de Senderismo Cultural (PSC). Y un programa específico de restauración (PREPARA: Plan de Recuperación Etnográfica, Patrimonial, Arqueológica y Restauración Arquitectónica).

Estas nuevas instalaciones o dependencias del Museo distribuidas por la ciudad, en el mismo lugar donde se encuentran, está conformando un Ecomuseo de Lugar, dentro de los Planes de Recuperación del Patrimonio de la localidad y su puesta en valor sociocultural y turístico, dentro del Plan PREPARA. Todo ello es Recuerdo, es Memoria Histórica de la Cultura Popular, es "Historia" de la Historia.

Como se observará, todavía quedan cosas por terminar, ya iniciados los procesos de solicitud de subvención para los próximos años. Y un largo etc. de promoción de macroservicios infraestructurales culturales y turísticos de esta envergadura .

NOTAS

- 1.- ORTIZ SOLER, D.: **"Sobre la necesidad de Museos municipales como centros de salvaguarda del Patrimonio de cada localidad"**. *El Eco de Alhama*, nº 7, 1999
- 2.- ORTIZ SOLER, D.: **"Divulgación e Interpretación del Patrimonio cultural"**. XII Aula de Ecología. *La divulgación e Interpretación del Patrimonio Natural, ecocultural, arqueoambiental*. Consejería de Medio Ambiente JJAA. Junio, 2000.
- 3.- ORTIZ SOLER, D.: **"La problemática y situación de nuestro Patrimonio Cultural en los parques naturales. Propuestas y alternativas"**. Conclusiones del Encuentro Medioambiental Almeriense. *En busca de soluciones*. J. Rivera Menéndez (Eds.). Almería 1999.
- 4.- ORTIZ SOLER, D.: **"Sobre la problemática y situación de nuestro Patrimonio: Reflexiones y alternativas"**. Jornadas sobre Patrimonio y Municipios. Servicio de Promoción e Investigación del Patrimonio. Loja (Granada).
- 5.- PÉREZ SÁNCHEZ, A.E.: **"Función del Museo en la colectividad"**. En *50 años de protección del patrimonio Histórico Artístico 1933-1983*, Ministerio de Cultura, Madrid, 1983. LEÓN, A.: **"Museo, Teoría, praxis y utopía"**. *Cuadernos de Arte Cátedra*, Madrid, 1982, pág.56. Recoge la definición del ICOM: " establecimiento permanente para conservar, estudiar, poner en valor por medios diversos y esencialmente exponer para la deleitación y educación del público, las colecciones de interés artístico, histórico o técnico". Y otras definiciones generales del Museo extraídas por POLI, F.: **Producción artística y mercado**. Barcelona, Gustavo Gili, 1976, pág. 131. Sobre el mismo tema recientemente, LIMÓN DELGADO, A.: **"La educación y los museos"**, *Boletín Informativo del Colegio de Doctores y Licenciados en Bellas Artes y Profesores de dibujo de Andalucía*, octubre, 1993, pág. 5. "una definición adecuada a la altura de los tiempos será la que empezara declarando que los museos son centros de pedagogía pública que para ejercerla deben adquirir, conservar, investigar...". Una de las más acertadas definiciones.

- 6.- -Jornadas sobre Centros de Interpretación. Museo de la Ciencia y de la Técnica de Cataluña, junio, 1998.
- 7.- Ya existen precedentes antiguos del servicio de apoyo para tareas del Patrimonio en Almería: CARA BARRIONUEVO, L.: **“La Diputación Arqueológica y el Estudio de las Antigüedades en la Almería del siglo XIX”**. *Rayuela*, nº 5, 1999.
- 8.- Real Decreto 620/1987, de 10 abril, por el que se aprueba el reglamento de Museos de titularidad Estatal y del Sistema Español de Museos (BOE nº 14, de 13 de mayo de 1987).
- Ley 16/1985 de 25 de junio del Patrimonio Histórico Español (B:O:E), 29-6-1985). Preámbulo y art. 60).
- 9.- Véase Ley de Museos de Andalucía (Ley 2/1984, de 9 de enero, de Museos, modificada por la Ley 1/1991, de 3 de julio, de Patrimonio Histórico de Andalucía) y Decreto 284/1995, de 28 de noviembre, por el que se aprueba el Reglamento de Creación de Museos y de Gestión de Fondos Museísticos de la Comunidad Autónoma de Andalucía (**BOJA** nº 5, de 16 de enero de 1996, corrección de errores en **BOJA** nº 93, de 13 de Agosto).
- 10.- El Museo de Vera, en 1988 fue el primer museo municipal de la provincia y que estando desarrollando una Exposición en el Museo de Etnografía de Ginebra –Suiza- fue cerrado por una “indecisión” –vamos a llamarle así- de un alcalde de turno que no supo valorar la proyección europea de esta exposición. Pero, gracias a esta influencia nacieron posteriormente el museo de Vélez Rubio, el Cuevas del Almanzora, etc.
- 11.-También la Consejería de Turismo y Deportes, en su labor por interrelacionar el patrimonio enfocado al turismo está subvencionado proyectos de este tipo de museos municipales, como el ejemplo de Vera inicialmente y posteriormente el de María, el Contador de Chirivel, etc.
- 12.- **Cortijeros y Areneros**. MOLINA, P. Y PROVENZAL, D. **I.E.A.** Diputación Provincial de Almería, 1989. (Ed.)- **Cortijos, Haciendas y Lagares. Arquitectura de las grandes explotaciones agrícolas de Andalucía. Avance del Estudio Inventario. Provincia de Almería**: CRUZ ENCISO, S. Y ORTIZ SOLER, D. Eds. C.O.P.T. Dirección Gral. de Arquitectura y Vivienda. JJAA, 1998. **Los Molinos Hidráulicos Tradicionales de Los Vélez**. CARA, L.-GARCÍA, J.-LENTISCO, J.- ORTIZ, D. I.E.A. Diputación Provincial de Almería, 1996.- **Los Molinos Hidráulicos Tradicionales de la Alpujarra (Almería)**. CARA, L.-GARCÍA, J.-LENTISCO, J.- ORTIZ, D. **I.E.A.** Diputación Provincial de Almería, 1999.

3.4.- Antropología e instituciones

Ponencias

3.4.1.- Institución y aplicación.

José Luis Anta Félez. De la Universidad de Jaén.

Primero

Hablar de institución y aplicación es hacer un tropo, una suerte de sinécdoque donde repetimos y calificamos el elemento institución en función de la materia conceptual que la crea. La institución es siempre aplicación. La aplicación se lleva a cabo por medio de institución. Ambos conceptos son, evidentemente, poliédricos, polisémicos, escurridizos y ambiguos, lo que significa que no se pueden tomar demasiado al pie de la letra si previamente no se ha hecho una labor de depuración. Una suerte de enfrentamiento con lo que se ve y lo que significa, con sus diferencias, con sus niveles y formas de acentuación. Sin trabajo de oposición la institución y la aplicación, cada una a su manera, con sus armas, con estrategias que les son comunes y, a la vez, complementarias, no se muestran y terminan por captarnos y engullirnos haciéndonos parte de su discurso. Sin duda que existe un problema de base para entender a qué nos referimos cuando hablamos de institución: la explicación del concepto en términos *emic* conlleva una continua interpretación del objeto *emic*. Así, el posible concepto de base se ve comprometido por el sujeto investigador, tanto en un plano formal, como en un plano personal e íntimo. El problema, pues, podría reducirse a entender en qué lugar está el observador y qué papel juegan estratégicamente entre sí.

Las investigaciones de primer orden mostrarán una separación radical entre el objeto de estudio y el sujeto, lo que aplicado a la observación de las instituciones ha significado una visión que ha primado lo material y positivista, donde el derecho —más bien la ciencia jurídica— ha sido la principal manera de acercamiento. Pero no sólo el derecho se ha hecho cargo desde este punto de vista, también la sociología, aplicando métodos cuantitativos de más o menos impacto, que irían desde las encuestas cerradas a los avanzados grupos de discusión, formas de acercarse a la investigación en un constante intento de separar objeto y sujeto. En última instancia, en este orden el observador —investigador— se presenta de forma paralela al objeto y el análisis de los datos (la institución descompuesta en el análisis) es el punto de inflexión entre el objeto y el sujeto, cristalizando formas ideológicas que anteceden, incluso, a la adquisición de los datos más obvios y rudimentarios.

En las investigaciones de segundo orden el sesgo del observador es puesto en tela de juicio, haciéndose una refutación primordial de lo dicho, para, luego, realizar una investigación de lo investigado. Lo que estipularía una orden de órdenes, una suerte de fractal de controles permanentes. Lo interesante es que este bucle dinamiza y rompe la idea de la institución como algo estático y normativista, como un hecho en constante repetición para incluir acercamientos

donde el sujeto es la parte definitoria del objeto, por lo que el intento de objetividad-subjetividad deja de tener sentido, y se retoma la idea de cómo estipulamos los mecanismos que han de controlar las diferentes partes que se dejan, o que cree está viendo el observador. Parece claro, que en este sentido sujeto y objeto son, a su vez, la misma cosa y se diferencian por el punto en que se encuentra cada uno con respecto a los ejercicios normativos impuestos por la institución. Es más, no hay investigación, ni análisis institucional, ni mucho menos capacidad deconstructiva sin partir de la base de que existen un analista, una institución y un análisis en el mismo momento, lo que podríamos entender como un *cronotopo vivencial* que implica un análisis. Puede resultar obvio, sobre todo por ser la manera de actuar el sentido común, la lógica de la cultura, pero no lo es tanto si nos damos cuenta que esto es el resultado de las fuerzas enfrentadas por cada uno de estos elementos en una suerte de teoría de las estrategias comunicativas. Estamos por lo tanto hablando a la vez de aplicación, de la posibilidad de las cosas, de funcionamiento, de maquinaria, de piezas encajadas, de eficacia, de hechos sociales entendidos como formas relevantes, en definitiva, como la conjugación virtual del Poder.

Cabría la posibilidad de entender la institución como unos órdenes aplicados. Así como la aplicación como unos sistemas instituidos. En otras palabras, las instituciones tienen momentos. Uno primero de orden ideal: el momento instituyente. Otro de orden material: el momento institucional. Y, en tercer y último lugar, un orden de tipo aplicado: el momento instituido. Siendo cada uno realmente diferente y parte de una cadena continua de hechos sociales emergentes. Sólo el último momento, el institucional, es el verdaderamente clave socialmente y tiende a esconderse tras los otros dos. Porque el último momento remarca la consolidación de sí mismo —la homogeneidad de la norma y su legitimación— y, a la vez, porque hacen acto de presencia nuevos órdenes instituyentes en el horizonte social, lo que está unido a los analistas del viejo orden instituido. En esta cadena de principios y hechos sociales la institución es inequívocamente una aplicación. Es decir, tiene un sentido práctico que la mantiene, pero lo que realmente es su última vocación es la eficacia, y, sobre todo, cuando entra en juego su momento álgido como orden instituido. De ahí que las instituciones tiendan a ser ejercicios sociales y culturales complejos, rituales, altamente eficaces, dando lugar a principios rectores y valorativos de voluntad (en todos los órdenes de las cosas), lo que Foucault llama *biopoder* y que Hardt y Negri han reconceptualizado como la *producción biopolítica*.

Segundo

Mientras que los métodos y conceptos nacidos de la antropología dialógica se expandían en la antropología más reciente, los derroteros de la práctica impulsaban y olvidaban. Impulsaban una suerte de pulsión práctica conocida como antropología aplicada. Olvidaban la institución. El concepto de institución bien podía estar entre lo considerado como “deseo”. Deseado por historiadores, juristas, sociólogos, filósofos... Deseo de ser constantemente definido, es decir, colocado en el tiempo y en el espacio del imaginario científico-social. Pero la

institución se resiste, la “gusta” ser deseada y no se entrega con facilidad. El ejercicio del Poder ofrece la posibilidad de hacer, desde la mirada a sus instituciones, una microfísica de las sociedades, y concretamente de la sociedad contemporánea occidental. Las ciencias sociales aplicadas, en general, y la antropología aplicada, en particular, operan sobre conceptos dinámicos, utilizan un ejercicio de Poder ponderado donde mecanizan las sociedades y, consecuentemente, sus posibilidades de cambio. Actúan ante la disfuncionalidad que la microfísica relativa negaría. La antropología aplicada pone el acento en los procesos y cree con firmeza, por experiencia propia —no en vano es un pensamiento occidental—, que el Poder, más bien el ejercicio del Poder, es una estrategia que se da en lugares políticos (la arena). Frente a ello está el Poder como voluntad, como un elemento que es inaccesible por cercano, incomprensible por vivido, que, en última instancia, no le es ajeno a nadie. Cuando se observan los ejercicios de bio-Poder se llega a la conclusión que la aplicación existe en la voluntad del Poder, actuar es, automáticamente, sumarse al ejercicio. El Poder como voluntad incluye al científico social no como conciencia, sino como ejercicio: las ciencias sociales son Poder, concretamente Poder-saber. Así se revela cuando se observa la institución como uno de los elementos centrales sobre los que opera la “aplicación”.

En efecto, podemos observar que el vocablo “institución” ha jugado dos papeles diferentes en dos tiempos clave: primero, cuando las ciencias sociales estaban en su período de formación, vino a ser ese comodín con el que salir de las situaciones difíciles, lo que contribuyó a consolidar el Poder de ciertas formas de pensar. El derecho, sin ir más lejos, al sentar las bases de su epistemología, hace ver las instituciones como hechos de la continuidad social. Se apropian de la institución para demostrar cuál es la base material de los procesos (lo normativo como germen de lo legislativo). Lo que a la historia del derecho (pero también a la historiografía, la sociología y la antropología) le vino ni que pintado: había “algo” que permitía reducir las sociedades a procesos mecánicos, demostrando que aquellos que ellos estudiaban, las formas concretas del Poder (reyes, emperadores, papas, tiranos, etcétera; en definitiva, condes duques de Olivares) se centraban bajo interpretaciones con una continuidad (la tradición de Gadamer): las instituciones (monárquica, eclesiástica, jurídica, en definitiva, el Estado).

Este sentido de institución ha sido muy poco criticado, porque la crítica no sólo reside en cómo se ha utilizado (obviamente de forma positivista), sino, ante todo, en dónde ha sido aplicado y validado (el control y normalización de la sociedad), hacer una crítica, sea como sea, es poner en entre dicho lo que trata de representar y el contenido que se le asimila. Por ejemplo, arremeter contra la institución monárquica no es sólo observar que el concepto de institución está usado con una intención muy particular: demostrar que es un proceso social que parece lógico, sino que, como institución, es necesario, invariable y tradicionalmente válido, cuando en realidad lo que habría que criticar es que se agrupe el vocablo institución y el de monarquía. Podemos discutir si está bien utilizada (operativamente) la palabra institución, lo que es innegable es que se trata de “marear la perdiz” para no atender al problema: la monarquía trata de presentarse con las características asimiladas, formalmente, a la institución.

Romper con este tipo de estratagemas, planteadas por los servidores del Poder, es un primer desplante a la opresión del pensamiento (a su permanente crisis).

El segundo papel que ha jugado el vocablo “institución” se sitúa en el momento en que las ciencias sociales que lo habían utilizado entran en una fase de crisis —aunque, todo hay que decirlo, la crisis de las ciencias sociales es permanente, ya que, en última instancia, han querido confundirse (por ejemplo, el positivismo jurídico) con las llamadas ciencias duras, fantaseando entre el conocimiento, la interpretación y la acumulación—. De hecho, tanto se había utilizado la palabra institución, de forma tan abusiva y descontextualizada, que el lenguaje popular la recoge y hace suya, y así todo se hace institución. El concepto ya no se referiría a las formas de voluntad, sino a todos los mecanismos puestos a disposición de una sociedad para crear formas de Poder localizado. Por ejemplo, cuando el abastecimiento se convierte en una actitud (el consumismo), y no en una necesidad más, una estrategia o un principio cultural, aparecen las instituciones: en el territorio español es paradigmático el caso de unos grandes almacenes (El Corte Inglés) que se convierten en eje de la vida social, compiten con el Poder de los bancos dando crédito sobre la compra, hacen del acto de comprar una forma de encuentro social con la verdad (del momento: la moda), dando, a la vez, la apariencia de democratizar la vida española: todos compran en el mismo sitio, ofrecen todas las posibilidades de encontrarse, incluso son el gran oráculo que nos adelanta qué vendrá y cuándo (“la primavera ya está en El Corte Inglés”). En última instancia, se hacen institución (se instituyen) como el gran objeto de deseo de la vida social.

Y así entramos en la categoría de institución como forma. Frente a la institución como categoría o entelequia donde se encuentra alojado el Poder encontraremos esa otra institución más dura, por real, pero que comparte por igual el ideal (simbólico) controlador y de normalización. Las instituciones de este tipo han de entenderse como mecanismos, sirven funcionalmente al Poder social: el fin bajo el que se crearon es el mismo de su propia obra y determina su estructura. Es importante señalar, además, que esta categoría de institución se puede reconocer por ser un contenedor ideológico en unas coordenadas espacio-temporales, y, en este sentido, podemos encontrar dos tipos básicos, una institución aparentemente abierta y otra exteriormente cerrada —o total—. Aunque se trata de una división operativa, pues tan cerrada, o abierta, es una cárcel o cuartel, como un colegio o un ayuntamiento. Precisamente este tipo de institución del que estamos hablando podría definirse, de forma general, como “todo sitio donde se opera la reproducción de las relaciones sociales dominantes” (Michel Bernard). En esta forma institucional lo importante es que los individuos que las habitan sean, ante todo, sujetos, es decir, elementos contenedores de un discurso propio y concordante con las metas de la institución, aunque desconozcan su verdadero funcionamiento. Es lo que René Lourau ha llamado *efecto Weber*:

“cuanto más evolucionada, racionalizada en la sociedad sea una institución, tanto más opaca, incognoscible se convierte para los individuos que la componen, hasta tal punto que el «salvaje» sabe más sobre su tecnología y sus instituciones que nosotros sobre las nuestras”

El Poder tiende, por lo tanto, a mediatizar a los sujetos en función de sus intereses, permitiéndoles la identificación con sus homónimos en instituciones, las cuales, a pesar de que desconocen su funcionamiento, creen que son de su propiedad (¿de quién es el sistema penitenciario existente en el estado español? de los presos, del Estado, de todos los españoles, de los jueces... O, más bien, la pregunta es ¿a quién sirve el sistema penitenciario?). Se tiende a pensar, por lo tanto, que las instituciones dan forma a lo que se ha venido a llamar “elementos duros” de la representación social, es decir, lo relacionado con todo aquello que se encuentra en el centro del discurso socio-económico. Parece consecuente, por ello, pensar que se trata de un concepto que el Poder intentará en todo momento hacer suyo. Quizás por eso mismo los investigadores sociales tienden a tildar de institución todo aquello que cumple un papel de superestructura, y sólo aquellos más arriesgados han sido capaces de proponer que los sistemas de valores se encuentran en el mismo nivel que las instituciones.

Tercero

Lo que parece claro es que por ese camino, al igual que por el de institucionalizarlo todo, no se llega a un punto claro y, como puso de relieve la sociología marxista de finales de los 60, la *formación* económico-social tiene diferentes grados de dureza que no siempre se relacionan con formas concretas de mantener instituciones. Así, el trabajo, los sistemas de relación social, el consumo, el intercambio o la distribución no son instituciones, aunque, ya en otro nivel, sí lo es la forma en cómo dichos elementos tienden a reproducirse, por coerción o por administración, dentro del sistema social. Pero no se trata tanto de cuán limitada se encuentra la “imaginación sociológica” en un momento dado, que a falta de otra cosa le puede denominar “institución” a todo lo que estudia, sino más bien que el orden social determinante tiende a situar constantemente a los sujetos en instituciones, unas conceptuales o “voluntarias” (la familia, la iglesia, el Estado, etcétera), y otras formales o coercitivas (la cárcel, la escuela, el taller, etcétera). Y aquí radica el problema. Lo dicho hasta ahora podría resumirse en el llamado *efecto Mühlmann* (también descrito como proceso de “recuperación” o de “integración”), consistente en que toda micro-organización que termina por convertirse en una organización de masas pierde aquello que en un principio la animó a constituirse, y cuanto más lejos se encuentra de ese principio (que consecuentemente fracasa) más se desarrolla la organización general. De ahí que las revoluciones —que generalmente son de carácter mesiánico— acaben siendo una institución, ya que, en última medida, se basan en el principio de equivalencia, corolario del *efecto Mühlmann*.

Si, como parece claro, ciertas formas sociales tienden a concebirse como institución, si los científicos sociales han tildado de institución ciertos hechos sociales y la pugna por encontrar el camino acertado ha convertido “lo social” en un campo de batalla (“lo político”), el debate tiende a situarse en ese parámetro, y son pocos los actores o estudiosos que han pugnado por ver la complejidad (estructural y sistémica) de la institución. Y así encontramos que se evita utilizar aquello que forma parte de la praxis de la institución: el aspecto instituido; o aquello que se dedica a favorecer los elementos reproductores de la institución: la práctica instituyente; o cómo de forma

funcional la institución se encuentra segmentarizada y se ve atravesada por una ideología dominante, controladora y coercitiva (fenómeno que se conoce como transversalidad); o que la institución se constituye, en principio, formalmente en tres principios no-dialécticos: uno primero, que positiviza la función aparente que la define (por ejemplo, “la psiquiatría es una ciencia”, o “la cárcel reeduca a los presos”); un segundo principio, que detiene la dialéctica en una lógica de disyunción: esto es científico, esto es ideológico, siendo un momento que sirve para identificar lo verdadero de lo falso (“la cárcel reeduca a algunos presos”); y, por último, un tercer principio, o momento, en que se practica el renegar de las apariencias, privilegiando una postura en donde la ideología no forma parte de la realidad (“en la cárcel un 35% de los presos está cumpliendo su segunda condena”). Con estos momentos la institución tiende a resolver las contradicciones que en todo momento se puedan derivar de su actividad social como mecanismo del Poder.

Porque el problema de base que encontramos tras la institución no es que ésta sea una palabra de carácter operativa, y como “palabra” resolvería el problema de “comunicarnos”, sino que tras ella se esconden principios ideológicos donde tienen aplicaciones concretas del Poder y, por lo tanto, del saber. De ahí que no sea sólo un trabajo del científico social el deconstruirla, o, si no es de su agrado, cuando menos, realizar el análisis institucional que muestre su funcionamiento, o, si se dispone del valor para ello, realizar la genealogía con la que desentrañar cuáles son los elementos centrales y periféricos, cuáles son los significados y cuáles sus lógicas internas y más queridas a aquellos individuos a los que sirve y a aquellos otros que utiliza, sino que, ante todo, sea una tarea de la sociedad en general el Pensar sobre sus instituciones; porque toda institución es contraria a ser pensada, el pensamiento la horroriza, porque el pensamiento, como el topo, agujerea sus más firmes terrenos, entresacando aquellos elementos que tratan de controlar, disciplinar y mecanizar, entre los que se encuentra la sociedad y sus moradores. Aún así, desentrañar el significado es romper con la institución, enclaustrar el pensamiento en instituciones (universidad, academias, congresos, premios, cursos, títulos, exámenes...) es cerrar la posibilidad de dejar de ser sujetos retóricos (profesores, alumnos, ejecutivos, trabajadores, obreros, amas de casa, hombre, mujer...). Por eso, a la institución hay que pensarla en silencio, con palabras nuevas, con miradas oblicuas, en escorzo. De la institución no se puede decir su verdad, sino negarla con las armas del silencio, la institución es una isla utópica (el paraíso, la cárcel, el hospital, el cementerio, la Iglesia, el infierno...) que no puede resistir que sepamos que somos capaces, en casi todos los casos, de obviarla.

3.4.2.- Patrimoine y musée. Vu de France.

Bernard Traimond. De la Université Victor Segalen Bordeaux 2, en Francia.

La création d'une institution - le patrimoine ethnologique - désigne en France un lieu où depuis vingt ans se réunissent les préoccupations des pouvoirs publics et des anthropologues. Une revue *Terrain*, des appels d'offre sont lancés pour financer des enquêtes sur certains thèmes constituent les lieux d'expression de ces préoccupations. La création de cette instance dès l'élection de Mitterrand en 1981 révèle jusqu'à la caricature l'amalgame proposé entre l'anthropologie et le patrimoine. Dans une certaine mesure, en lui attribuant un rôle de conservation, cette liaison renvoie notre discipline dans le passé même si la revue et sujets d'enquête s'en éloignent¹.

C'est pour cela que j'ai toujours cherché à échapper à cette conjonction que seule l'amitié et l'admiration pour les recherches de mes collègues espagnols ont pu me contraindre de rejoindre. Cependant, je dois reconnaître que plusieurs de mes étudiants y ont trouvé une profession, que j'ai même participé à la création d'un musée (aujourd'hui fermé) et qu'il s'agit incontestablement d'un lieu nécessaire à examiner ne serait-ce que pour son importance symbolique et pratique.

Comment faire aujourd'hui un musée d'anthropologie ? Après les mois de grève du Musée de l'Homme, face à la multiplication de créations de musées, la question est brûlante. Je propose trois séries de réponses :

- 1 - Le besoin de conservation.
- 2 - le besoin d'orientation
- 3 - Le besoin de renouvellement.

I - La conservation :

Avec le terme de patrimoine surgit la nécessité de préserver. En France, entre les destructions révolutionnaires (dont l'évocation sert surtout à cacher les saccages contre-révolutionnaires), les campagnes pour sauver les "chefs d'œuvres en péril" (titre d'une ancienne émission de télévision) et le goût de l'ancien, diverses dynamiques parfois contradictoires ont servi à justifier la multiplication des musées et des initiatives dans le domaine de la conservation des biens culturels, aussi large que soit le sens de ce terme puisqu'il inclut un outil et un savoir.

Derrière ces légitimes projets se cachent parfois des enjeux plus discutables, l'affirmation de groupes de pression, des conflits entre administrations et surtout ce que l'on peut appeler la crise des musées ethnologiques. Pensons qu'en France les deux musées « historiques » celui des Arts et Traditions Populaires et celui du l'Homme vont disparaître dans les années qui viennent. Le premier devrait être délocalisé à Marseille et le second déménagé et transformé en abandonnant la dimension anthropologique.

Le Musée des ATP du Bois de Boulogne à Paris, issu de divers projets auxquels chaque fois avait participé Georges-Henri Rivière présentait à Paris une synthèse des sociétés rurales du pays articulée sur des musées de plein air répartis sur le territoire national. L'économie de ce système a été présentée dès 1936 et réalisé plus de trente ans plus tard. Si la place des écomusées (ainsi que s'appellent les musées de plein air) semble acquise, les pouvoirs publics ont décidé de délocaliser les collections parisiennes à Marseille.

Le second, sera remplacé par un nouveau musée, appelé à une période, Musée des arts premiers qui rassemblerait l'ensemble des collections d'art exotique de Paris. Ainsi, le magnifique musée des arts africains et océaniques (ancien musée colonial) construit pour l'exposition coloniale de 1934, va disparaître. Que vont devenir les crocodiles qui ont connu Griaule et autour desquels sont présentées les collections ?

A ces difficultés s'ajoute une autre : les musées français sont gérés par l'administration des Beaux-Arts ce qui a pour effet, de privilégier l'objet exposé et surtout de le décontextualiser. Elle ne comprend semble-t-il pas que pour le public qui fréquente les musées tout tableau est immédiatement inscrit dans l'histoire de la peinture. Or ce lien ne s'établit généralement pas pour les autres objets et en particulier, ceux de la vie quotidienne. C'était une critique que l'on pouvait déjà faire aux vitrines du musée des ATP et qui apparaît avec éclat avec la salle du Louvre consacrée aux "arts primitifs" comme ose les désigner une plaque posée à la sortie. Privilégier les relations des objets avec les autres, n'inscrire une exposition que dans une logique esthétique relève d'un point de vue qui ne saurait être universel. Le musée détourne l'objet, mais, et c'est son intérêt, l'inscrit dans une autre logique. Or celle-ci n'a pas à être exclusivement esthétique, elle peut proposer les lectures les plus diverses. Pierre-Henri Rivière voulait amener les objets quotidiens au rang d'œuvre d'art. Ce projet - louable en son temps (en 1936) - est devenu caduque car il y a une foule de façons de les voir aussi enrichissantes et fécondes que la dimension esthétique et technique. Ces questions soulèvent non la question de la conservation mais de la présentation.

Comme cela a été souvent souligné, on met dans les musées ce qui est mort (De Certeau, 1974). Faute d'école (et donc d'enfant), la municipalité la transforme en musée. Faute de fournir du travail, une usine fermée devient lieu d'exposition (comme l'écomusée du Creusot). Un moyen de tuer un bâtiment - un palais royal par exemple - consiste à le transformer en monument à visiter ainsi comme l'ont bien compris les révolutions françaises et soviétiques. Ces exemples soulignent que la décision de conserver a un sens, que le choix d'un thème n'est jamais innocent et les modalités de la communication ainsi établie avec le public résulte d'un choix.

Mais cette situation a parfois des conséquences fâcheuses. Celle d'orienter l'anthropologie vers le passé et par là, de lui refuser l'accès aux mondes contemporains. Elle peut devenir ainsi le chemin par lequel des esthètes peuvent regretter les temps anciens et où les politiques peuvent à loisir imaginer une légitimité à leur action. Mais la démarche anthropologie doit et peut s'occuper aussi de l'activité des hommes politiques et de tous les

aspects de la vie contemporaine même si, dans le même temps, elle a tout à perdre à oublier la dimension historique.

II - Qui s'occupe du patrimoine ?

L'intérêt des autorités politiques à l'égard du patrimoine ethnologique a nécessairement suscité des intérêts. Plusieurs corporations ont voulu s'y implanter

Ainsi les musées restent France pour une large part l'apanage de l'administration des Beaux-Arts. Le patrimoine industriel a pu s'appeler l'archéologie industrielle pour d'évidentes raisons. En un mot, les compétences déjà administrativement reconnues ont cherché, souvent avec succès, à étendre leurs champs d'action à de nouveaux objets plutôt que de s'inscrire dans de nouvelles « traditions » ou de faire accéder dans ces nouveaux domaines des savoirs étrangers à la formation des responsables. La mode patrimoniale autour de 1980 n'a pas suscité la création d'emplois d'anthropologues aussi nombreux qu'il aurait été possible et souhaitable. Cela s'explique par au moins quatre raisons :

1 - La place de l'anthropologie dans les Universités françaises est restreinte et la discipline peu connue. Peu disposent d'un département d'anthropologie. Cette faiblesse ne lui permet pas de s'imposer dans tous les projets.

2 - Elle est absente de la formation des groupes dirigeants qui en France passe par des canaux spécifiques que sont les « Grandes Ecoles », étrangères à l'Université.

3 - La logique du développement académiques ne s'orientait plus vers le passé (comme à l'époque des folkloristes) mais plutôt en direction de la vie contemporaine et des informations orales. Il y a une espèce de rupture entre les légitimes préoccupations des anthropologues académiques et celles des pouvoirs publics.

4 - Qu'elles que soient les limites scientifiques de leur productions, les bureaux d'études savent par la rapidité de leurs résultats et leur connaissance des centres de décision avec lesquels ils vivent en osmose, mieux que nos étudiants (et que nous), répondre aux besoins des administrations. Coupée du monde des « décideurs », habituée à des recherches lentes et exigeantes, l'Université pouvait difficilement répondre à ces demandes hâtives.

En France, malgré la création de postes d'ethnologues régionaux dans certaines régions, la mise en place d'une Mission du patrimoine ethnologique, le projet d'ethnopôles, les embauches d'anthropologues restent limitées.

III - Les musées à thème

Une nouvelle piste s'ouvre aujourd'hui aux musées. Entre la présentation d'un type d'objet - le musée des poupées ou du tabac - ou de l'expression d'un espace - les musées régionaux de plein air - ils en viennent à proposer simplement un thème qui rassemble des documents de différents types, objets, documents divers sur différents supports. La vidéo présentée ne sert pas à illustrer ou compléter l'exposition (comme s'est trop souvent le cas) mais ajoute des données supplémentaires à l'exposition. Imaginons un *Musée de la sociabilité*. Outre l'histoire du mot et surtout du thème, avec son inventeur (Agulhon), pourraient se

présenter les différentes formes qu'elle a pu prendre dans le temps et l'espace des *cercles* français aux *casinos* espagnols et les traces que ces institutions ont suscité. Chaque document présenté contribue à montrer les modalités de création et de fonctionnement d'associations. La dimension esthétique encore présente s'atténue considérablement.

Dans cette perspective - en pleine expansion -, la place des anthropologues peut devenir essentielle. Qui en effet, sait amalgamer des données hétéroclites ? Qui peut fournir un récit capable de proposer un parcours dans toutes les documents ? Qui assemblerait à leur place les sources écrites, visuelles et matérielles ? Qui sait combiner les documents anciens aux questions d'actualité ? Les musées de demain devraient offrir à l'anthropologie et aux anthropologues des plages d'intervention.

Un exemple récent en plein développement allie un projet professionnel et des objectifs politico-culturels de collectivités locales. Un des mes étudiants en thèse a proposé sa compétence sur la question de la Résistance à diverses instances administratives et associatives. Il a d'abord été chargé de collecter la documentation disponible sur le sujet. La qualité et la pertinence de son travail a permis de poursuivre le programme ce qui devrait lui procurer assez rapidement un emploi d'anthropologue. Dans cette perspective il bénéficie de plusieurs avantages :

- l'autorité de l'Université avec sa thèse.
- Le haut niveau scientifique de ses travaux
- Un prix de revient relativement faible en tout cas sans commune mesure avec ce que demande un bureau d'étude.
- Une connaissance du milieu dans lequel s'effectue l'opération.

Ainsi, est en train de se constituer une musée à thème dont il est – de fait – le maître d'œuvre. Il ne pourra pas diriger le musée qui demande la réussite à des concours où l'histoire de l'art reste prédominant mais il pourra être recruté localement comme anthropologue. Alors que l'écomusée de Marquèse dans les Landes n'a plus d'ethnologue, les musée à thème semble pouvoir leur offrir de nouvelles possibilités.

Cela pourrait répondre à la fois à nos besoins de débouché mais aussi à la crise des musées d'ethnologie que nous connaissons en France aujourd'hui. En même temps, cela changerait le contenu du patrimoine en élargissant encore ses objets mais en l'inscrivant résolument dans la vie contemporaine.

NOTAS

¹ D'ailleurs dès son origine, la Mission du patrimoine ethnologique s'est orienté vers l'anthropologie industrielle et l'ethnologie urbaine (sujet des numéros 2 et 3 de *Terrain*) comme pour échapper à toute tendance passéiste.

Bibliografia

DAUMAS, MAURICE. *L'archéologie industrielle en France*, Paris, Robert Laffont, 1980.

DE CERTEAU, MICHEL. *La culture au pluriel*, Paris, 10/18, 1974.

PRATS, LLORENÇ. *Antropologia y patrimonio*, Barcelona, Ariel, 1997.

RIVIERE, GEORGES-HENRI. ⁷Une expérience muséologique de l'environnement, le musée des Landes de Gascogne, *Ethnologie Française*, n°1, janvier-mars 1971.

3.4.3.- Sentido práctico, la lógica de la práctica en Pierre Bourdieu.

Alicia Gutiérrez. De la Universidad de Córdoba, en Argentina.

1. Introducción

Son muchos los aportes de Pierre Bourdieu a la teoría y la práctica de la investigación social contemporánea. La construcción de una serie de conceptos (campo, capital, interés, posición, habitus, espacio social, violencia simbólica, etc.) articulados en una lógica analítica particular, han demostrado, a lo largo de más de cuarenta años de reflexiones teóricas y de investigaciones empíricas, su solidez y su fecundidad para explicar y comprender diversos aspectos de la realidad social.

No es de menor importancia la constante reflexión epistemológica, metodológica y ética que, desde sus primeros trabajos, Bourdieu propone y exige al investigador social.

Más que una referencia a sus conceptos claves y su fertilidad para dar cuenta de las prácticas sociales que he señalado en otro lugar (Gutiérrez, 2002), me propongo aquí hacer hincapié en un aspecto que considero relevante de su propuesta de trabajo y las principales consecuencias que ello tiene para la propia práctica de investigación, señalando, en unas pocas páginas, las principales líneas de abordaje e invitando al lector a profundizar en las mismas.

Consideraré en primer lugar, en el contexto global de la obra de Bourdieu, sus consideraciones respecto al *sentido práctico* y a la *lógica de la práctica*, luego, las consecuencias epistemológicas y metodológicas que ellas tienen en el trabajo de investigación, seguidamente, ejemplificaré algunas de estas cuestiones en referencia a la entrevista etnográfica, para, finalmente y a modo de cierre, rescatar los fundamentos y las exigencias ligadas al investigador social desde esta particular mirada de la realidad, todo ello enmarcado dentro del *proceso de reflexividad*.

2. El sentido práctico y la lógica de la práctica

Retomando una larga tradición estructuralista, e incorporando la dimensión histórica, Bourdieu sostiene que las condiciones sociales -aprehensibles en términos estructurales, relacionales, y consideradas como producto de las condiciones pasadas, históricas- existen doblemente: en las cosas y en los cuerpos. Es decir, el fundamento de su análisis de lo social lo constituye una especial ontología de lo social, y, más precisamente, una ontología de potencialidades que están inscritas, a la vez, en la estructura de las situaciones donde actúa el agente y en su propio cuerpo, lo que hace que la práctica social sea el resultado de una suerte de "complicidad ontológica" entre un *campo* y un *habitus*. (Bourdieu, 1994).

Apoyado en esa ontología de lo social y, por ello, en el contexto de intentar superar la falsa dicotomía entre "objetivismo" y "subjetivismo" en las ciencias sociales, Bourdieu considera a las perspectivas objetivistas y subjetivistas como *modos de conocimiento teórico*, igualmente opuestos al *modo de conocimiento práctico* y que, al carecer de una noción central como la de

habitus no tienen en cuenta las principales características de lo que él llama el *sentido práctico* y la *lógica de la práctica*. (Bourdieu, 1980).

El modo de pensamiento objetivista, caracterizado especialmente por el estructuralismo, rescata las relaciones objetivas que condicionan las prácticas, puede captar el *sentido objetivo* pero no puede dar cuenta del *sentido vivido* de las mismas, ni de la dialéctica que se establece entre lo objetivo y lo subjetivo, fundamento del *sentido práctico*. Al transferir sobre las prácticas el modelo que construye para dar cuenta de ellas, transforma sus construcciones teóricas en principios constitutivos de acciones “sin agente” y “sin historia”. (Ibídem)

El modo de pensamiento subjetivista por su parte, caracterizado por la perspectiva sartreana y, en la actualidad, por distintas vertientes de la teoría de la acción racional, toma en cuenta el *sentido vivido* de las prácticas, las percepciones y representaciones de los agentes, sin tener en cuenta las condiciones sociales y económicas que constituyen el fundamento de sus experiencias: tampoco puede dar cuenta de la dialéctica que se establece entre lo objetivo y lo subjetivo, que, como acabo de señalar, constituye el fundamento del *sentido práctico*. La práctica es así producto de un actor racional, que orienta voluntaria y conscientemente sus acciones con la intención de obtener el menor costo y el máximo de beneficios y en cuyas elecciones y preferencias no está presentes la historia del agente y la historia de las condiciones objetivas en las que elabora sus estrategias (Ibídem).

Tanto el objetivismo como el subjetivismo, constituyen para Bourdieu maneras parciales de abordar la realidad social, en la medida en que no logran aprehender el *sentido de las prácticas*, pero no constituyen necesariamente perspectivas irreconciliables.

Para poder aprehender el sentido de las prácticas, es necesario romper con esa dicotomía, sin caer en una de las posturas por oposición a la otra, y *repensar* el problema de la *articulación* entre lo *objetivo* y lo *subjetivo* y mostrar que cuando se habla de “objetividad” y de “subjetividad”, se hace referencia a una sola y misma realidad, a la misma historia colectiva que se deposita en los cuerpos y en las cosas.

El concepto de *habitus* es fundamentalmente el que constituye esa articulación, esa suerte de bisagra (Accardo y Corcuff, 1986) entre ambos estados de las estructuras objetivas: las estructuras objetivas externas y las estructuras objetivas internalizadas. Sistemas de percepción, apreciación y acción, permiten entender las prácticas como estrategias “razonables”, sin ser el producto de un cálculo racional, orientadas objetivamente, sin ser el resultado de la acción mecánica de fuerzas exteriores. El *habitus* como *sentido práctico*, como sentido del juego, es lo que hace que el juego tenga a la vez un *sentido subjetivo*, una razón de ser, una significación, una creencia, una orientación, y un *sentido objetivo*, una relación con condiciones objetivas determinadas. El encuentro “casi-milagroso” entre un espacio de juego y un *habitus* está fundado en una relación de *creencia*, una fe práctica, un derecho de entrada al juego que se ignora como tal. Es un estado del cuerpo, una manera de ser y de portarse, de pensar y de sentir (Bourdieu, 1980).

La *lógica de la práctica*, la lógica del sentido práctico, es una lógica paradójica: lógica en sí, sin reflexión consciente ni control lógico. Ligada al tiempo del juego, a sus urgencias, a su ritmo, asociada a funciones prácticas y sin intereses formales, esta lógica práctica “puede organizar todos los pensamientos, las percepciones y las acciones mediante algunos principios generadores estrechamente ligados entre sí y que constituyen un todo prácticamente integrado”(Ibídem: 144).

La práctica se desarrolla *en el tiempo* y tiene por ello, una serie de características: es irreversible, tiene una estructura temporal -ritmo, *tempo-*, tiene una orientación. Todas estas características son constitutivas de su sentido: se juega *en* el tiempo y se juega *estratégicamente con* el tiempo. Quien está inmerso en el juego, se ajusta a lo que pre-vé, a lo que anticipa, toma decisiones en función de las probabilidades objetivas que aprecia global e instantáneamente, y lo hace en la *urgencia* de la práctica, “en un abrir y cerrar de ojos, en el calor de la acción”.

El tiempo de la ciencia, el tiempo del investigador que investiga, en cambio, es “intemporal”. Para el analista el tiempo se destruye: puede volver a escuchar la entrevista grabada, volver a ver y detener cada imagen de lo que ha filmado, puede sincronizar, puede totalizar; en definitiva, está en condiciones de superar los efectos del tiempo, hace desaparecer las urgencias, las amenazas, por que se sitúa fuera del juego.

El analista puede darse y dar una visión sinóptica de la totalidad y de la unidad de las relaciones (sincronizar, es ver en el mismo instante hechos que sólo existen en la sucesión) que constituyen las condiciones de posibilidad de su desciframiento adecuado. El privilegio de la totalización supone, por un lado, la *neutralización práctica de las funciones prácticas*, es decir, la puesta entre paréntesis de los usos prácticos. Por otro lado, supone la puesta en marcha de *instrumentos de eternización*, acumulados a lo largo de la historia y adquiridos a costa de tiempo, como la escritura, técnicas de registro y análisis, teorías, métodos, etc.

En consecuencia, la construcción científica sólo puede aprehender los principios del sentido práctico y de la lógica de la práctica haciéndoles sufrir un cambio de naturaleza: convirtiendo una sucesión práctica en una sucesión representada, una acción orientada en relación con un espacio objetivamente constituido como estructura de exigencias en operación reversible, efectuada en un espacio continuo y homogéneo. Todo ello por que el sentido práctico no puede funcionar fuera de toda situación, sin referencia a funciones prácticas concretas. La práctica excluye el retorno sobre sí: el agente no puede dar cuenta de la verdad de su práctica sino es *en situación práctica*, no puede teorizar ni reflexionar sobre ella sino es abandonando su relación práctica con la práctica (Ibídem).

En este contexto, Bourdieu propone que no se puede *vivir realmente* la creencia asociada a condiciones de existencia profundamente diferentes, no se puede “creer” en los campos en los que no se juega, especialmente si se tienen apuestas e intereses diferentes. El no tener este elemento en cuenta, impide al investigador recobrar la *verdad objetiva de la creencia* (las condiciones objetivas que le dan fundamento), y la *experiencia subjetiva de la creencia* (la experiencia del agente comprometido en el juego y que, por lo tanto, cree en el

juego). Esto no permite aprovechar tampoco la exclusión del juego y constituir el juego donde se engendra la creencia: al estar excluido del juego, se encuentra en mejores condiciones que quienes participan en él, para objetivar las condiciones que fundamentan la creencia. Por otro lado, también se impide sacar partido de la situación y objetivar el propio campo donde se engendran sus propias creencias (como el de la ciencia), sus apuestas, sus intereses, etc: “El etnólogo hablaría mejor de la creencia y de los ritos de los otros si comenzara a hacerse dueño y maestro de sus propios ritos y creencias” (Ibídem: 115).

Todas estas cuestiones llevan a relativizar algunos aspectos de la “observación participante”, en la medida en que el antropólogo o el sociólogo no puede *crear* la creencia de los otros, aunque puede dotarse de los medios necesarios para captar la dialéctica del *sentido objetivo* y del *sentido vivido* -aunque sin *vivirlo*-, captando *el sentido de las prácticas* de los agentes que analiza.

3. Investigación y reflexividad

Bourdieu considera que las perspectivas objetivistas y subjetivistas, al no tomar en cuenta las características que presenta el sentido práctico y la lógica de la práctica, son igualmente parciales, y que los problemas que derivan de ambas maneras de abordar la realidad social, resultan de no *objetivar al sujeto objetivante*, mediante un proceso de *reflexividad* o, como él prefiere llamarlo en otras oportunidades, de *autosocioanálisis*.

El investigador forma parte del mundo social que investiga. Y, en *este* sentido, no hay separación entre las actividades del investigador y la de los investigados. Formar parte del mismo mundo social, hace que existan tres tipos de sesgos capaces de oscurecer la mirada sociológica: el primero se origina en las características personales del investigador: clase, sexo, etnia; el segundo, está ligado a la posición que el analista ocupa, no en la sociedad en sentido amplio, sino en el microcosmos del campo académico; y el tercero, el más profundo y el más peligroso, es el sesgo intelectualista, aquél que lleva a concebir el mundo como un espectáculo a ser interpretado y no como conjunto de problemas concretos que reclaman soluciones prácticas (Bourdieu y Wacquant, op. cit.).

Sugiero que la *reflexividad epistémica* que Bourdieu reclama desde el comienzo de sus trabajos como herramienta fundamental y presente en todo momento para el cientista social, fundada en una epistemología bachelardiana que supone que “el hecho científico se conquista, construye y comprueba” (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1973) implica plantear, desde su perspectiva, una determinada manera de mirar y analizar los condicionamientos sociales que afectan al proceso de investigación, tomando como punto especial de la mirada, al propio investigador y sus relaciones. “*Objetivar al sujeto objetivante*”, consiste fundamentalmente en ubicar al investigador en una posición determinada y analizar las relaciones que mantiene, por un lado -como se ha visto en el apartado anterior-, con la realidad que analiza y con los agentes cuyas prácticas investiga, y, por otro, las relaciones que a la vez lo unen y lo enfrentan con sus pares y las instituciones comprometidas en el juego científico.

Excluido del tiempo, del ritmo, del tempo, de las urgencias ligadas a las prácticas que analiza, el investigador desarrolla su investigación también en un tiempo determinado (la lógica práctica del investigador con su investigación), con un ritmo, con un tempo, con sus propias urgencias. También juega *en* el tiempo y juega *estratégicamente con* el tiempo: tiene informes, plazos, formatos, exigencias de publicaciones, apuestas académicas, ciertos intereses que lo acercan a sus colegas, otros intereses que lo alejan y oponen, porque, parafraseando a Bourdieu, los investigadores no están fuera del juego (Bourdieu, 1990).

Investigación y reflexividad son procesos que se deben poner en marcha simultáneamente toda vez que se quiera dar cuenta seria y rigurosamente de un aspecto de la realidad social: la selección del tema a investigar, el planteo de la problemática, la definición previa de los conceptos implicados, la formulación de las hipótesis, el trabajo empírico, la construcción de nuevos conocimientos, son objeto de un proceso constante de reflexión consciente, tanto como el análisis de las posibilidades y de los límites del conocimiento que están ligados al hecho social de los condicionamientos sociales del investigador. Debidos tanto a su posición relativa respecto a los agentes cuyas prácticas analiza, cuanto a su posición en el campo de la ciencia y al capital que posee en ese espacio de juego, los condicionamientos sociales del productor de conocimiento social no constituyen un obstáculo epistemológico insuperable y la sociología proporciona las herramientas adecuadas para permitir, sino eliminarlos, al menos controlarlos reflexivamente, de manera individual y colectiva.

4. Reflexividad y entrevista etnográfica

Intentando superar la falsa dicotomía entre objetivismo y subjetivismo, la perspectiva de Bourdieu también se opone a las falsas disyuntivas entre teoría y empiria, entre lo económico y lo no-económico (Bourdieu, 2000) y entre metodologías cuantitativas y metodologías cualitativas, en aras de sentar las bases de una “antropología total” o de una “ciencia social total”.

Opina que los métodos deben ser elegidos según los objetivos de la investigación, sin otorgarle superioridad a ninguna técnica sobre otra, recordando que la investigación es una cosa muy seria y muy difícil como para permitirnos confundir *rigor* con *rigidez*, y que, metodológicamente hablando, en ciencias sociales está “*prohibido prohibir*” (Bourdieu, y Wacquant, op. cit.: 199).

Habiendo aclarado este aspecto esencial de su trabajo teórico y empírico, y retomando la idea de que la objetivación del investigador debe formar parte de todo el proceso de investigación, quiero ahora ejemplificar esa presencia en relación con la entrevista etnográfica, recordando que se trata sólo de una metodología posible en investigación social, que de ningún modo reemplaza a la observación y que, incluso, en ciertas circunstancias es difícil separar ambas metodologías, pues en una verdadera entrevista etnográfica hay observación (hay registro del entorno, de los momentos previos a la iniciación de la entrevista, de las cosas y de

las personas presentes, de las cosas y de las personas ausentes, de los gestos, las miradas, etc.).

Bourdieu señala que la relación de entrevista se distingue de la mayor parte de los intercambios cotidianos no tanto porque contiene fines de conocimiento, sino por que descansa sobre una *relación social* que ejerce efectos sobre los resultados obtenidos (por supuesto efectos variables, según diferentes parámetros). Y no basta con la “buena voluntad” del investigador para no ejercer violencia simbólica que sea capaz de afectar las respuestas, sino que es necesario apelar a la *reflexividad*:

“Sólo la reflexividad, que es sinónimo de método, pero una *reflexividad refleja*, fundada sobre un ‘oficio’, una ‘mirada’ sociológica permite percibir y controlar *sobre el campo*, en la conducción misma de la entrevista, los efectos de la estructura social en la cual se desarrolla” (Bourdieu, 1993: 904 -subrayado del autor-)

Si el investigador es el instrumento de investigación por excelencia, es el entrevistador el que construye, por decirlo de algún modo “el juego” de la entrevista, induce al juego e instituye las reglas de juego. Y esta asimetría suele estar duplicada por una asimetría social, si el encuestador ocupa una posición superior en el espacio (especialmente en lo que se refiere al mercado lingüístico).

El investigador debe esforzarse por establecer “una comunicación no-violenta”, lo que implica poner en marcha mecanismos de reflexividad para dominar los efectos sin pretender anularlos, es decir, reducir al máximo la violencia simbólica que puede ejercerse a través de la relación de entrevista.

Para poder poner en marcha una relación tan próxima a la “ideal” como sea posible, es necesario cumplir con varias condiciones:

a) No basta con lo que pueda ser consciente o inconscientemente controlado en la interacción, por ejemplo en el nivel del lenguaje utilizado, en los signos verbales y no-verbales empleados. Es necesario actuar, en ciertos casos, sobre la estructura misma de la relación: sobre la elección misma de las personas interrogadas y los interrogadores. En definitiva, se trata de “improvisar sobre el campo”, en la urgencia de la situación de entrevista, todo lo que incluyen las estrategias de presentación de sí, las aprobaciones, las cuestiones oportunas. (Ibídem).

b) Otra de las cuestiones es intentar entrevistas previas destinadas a recibir toda la información posible a fin de definir a grandes líneas, una estrategia de interrogación: es necesario tener una guía mínima de entrevista. Esa información previa es la que permite improvisar continuamente las cuestiones pertinentes al objeto de estudio: preguntas directas o indirectas, interrumpir o no interrumpir, pedir aclaraciones cuando se descubren contradicciones, etc. Esas entrevistas previas, constituyen verdaderas hipótesis que se apoyan sobre una representación provisoria de la interrogación, para provocarla y desarrollarla lo más completamente posible.

c) Para comprender y explicar “no basta un buen estado del alma”:

“Ella se ejerce en la manera, a la vez inteligible, tranquilizadora y atractiva, de presentar la entrevista y de conducirla, de hacer de manera que la interrogación y la situación misma tengan un sentido para el encuestado, y también y sobre todo en la problemática propuesta” (Op. cit.: 910).

Se trata de entrar en la singularidad de una historia de vida e intentar comprenderla a la vez en su unicidad y en la generalidad de los dramas de una existencia: de esta forma, la entrevista puede ser considerada como una forma de *ejercicio espiritual*, que apunta a obtener por el olvido de sí, una verdadera *conversión de la mirada* que se tienen sobre los otros.

d) Finalmente, la *reflexividad* entra también en juego al “poner por escrito” las entrevistas, trabajo de verdadera traducción e interpretación. Los procesos verbales del discurso recibido que produce el investigador, están sometidos a dos conjuntos de coacciones: “de fidelidad” y de “legibilidad”. En este caso, es necesario agregar notas que puedan restituir todo lo que se pierde en el pasaje de lo oral a lo escrito: el contexto, la voz, la pronunciación, la mímica, y toda postura corporal.

5. A modo de cierre

Captar el *sentido práctico*, captar la *lógica de la práctica*, tal como la plantea Bourdieu, sustentada en una doble ontología de lo social, exige la necesidad de involucrar simultáneamente los procesos de *investigación* y de *reflexividad*, tendientes a objetivar la posición de investigador en el doble sentido al que he hecho referencia.

En el primero, “se trata de tomar un punto de vista teórico sobre el punto de vista teórico” y desprender de ello todas las consecuencias teóricas y metodológicas que derivan del hecho de que el cientista social no está, frente a las conductas que observa y analiza, “en la posición de un agente actuante, comprometido en la acción, atrapado (*investi*) en el juego y en lo que allí se juega (*enjeu*)” (Bourdieu, 1994: 226).

En el segundo, retomando el *enfoque sociológico de la metodología*, y el planteo de la utilidad de la *sociología de la sociología*, la tarea más importante consistiría en “objetivarse” como sujetos objetivantes, en posiciones determinadas en el campo donde se inserta su práctica -y la de *otros* investigadores-, donde hay capitales en juego, apuestas, compromisos, intereses, etc.

En definitiva, se trata de analizar la práctica de investigación como una práctica social más. Lo que nos lleva a preguntarnos cuánto inciden todos estos condicionamientos en la selección del tema a investigar, en las elecciones teóricas y metodológicas, en la manera en que presentamos nuestros resultados, en las preguntas que nos hacemos, en las preguntas que no nos hacemos, en las respuestas que buscamos, o, incluso, en las respuestas que podemos buscar-.

El investigador es el instrumento de investigación por excelencia, y sólo podrá llevar adelante con éxito su tarea, reflexionando sobre su propia posición y sobre su proceso de producción. A modo de ejemplo, se ha visto el papel activo que desempeña en la entrevista

etnográfica: debe actuar *en y sobre* la relación de entrevista e intentar crear una “comunicación no-violenta”. La *reflexividad* está presente en cada uno de sus aspectos: en la elección de los informantes, en la formalización de entrevistas previas, en la formulación de las guías de entrevista, en “poner por escrito” palabras, gestos, posturas corporales, miradas, silencios, etc. Reconocer que forma parte del mundo social, que a su vez tiene una “cultura” especial, académica, que lo lleva a tener una mirada y una experiencia especial del mundo y que es necesario objetivar su posición, implica también reconocer que el investigador no podrá eliminar totalmente sus efectos sobre los datos: pero podrá comprenderlos y controlarlos, apelando a las herramientas que le brinda la propia sociología.

En otras palabras, desde la perspectiva de Bourdieu, el reconocimiento de los condicionamientos sociales del productor de conocimiento no implica negar la objetividad del conocimiento. En todo caso, supone recordar que dicha objetividad no puede descansar sólo en los científicos, sino más bien en determinadas condiciones sociales de producción de conocimiento. Para ello, la sociología de la ciencia, a la par de recordar los obstáculos asociados a los condicionamientos sociales del “sujeto objetivante”, proporciona los medios para superarlo. Uno de los desafíos fundamentales para el investigador consiste en poder explicitarse, conduciendo un proceso de reflexividad permanente, los mecanismos que hacen que “uno tenga un punto de vista” y visualizar los caminos para intentar controlar esos condicionamientos en la tarea de intentar explicar y comprender la realidad social.

Bibliografía

- ACCARDO, ALAIN Y CORCUFF, PHILIPPE, 1986, *La sociologie de Bourdieu*, Bordeaux, Le Mascaret.
- BOURDIEU, PIERRE, 1980, *Le sens pratique*, París, Ed. de Minuit. [*El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1991].
- Bourdieu, PIERRE, 1990, “¿Los intelectuales están fuera del juego?”, en: *Sociología y Cultura*, México, Grijalbo.
- BOURDIEU, PIERRE *et al* 1993, “Comprendre”, en *La misère du monde*, París, Ed. du Seuil, pp. 903-939. [*La miseria del mundo*, Buenos Aires, FCE., 1999].
- 1994, *Raisons pratiques, sur la théorie de l'action*, París, Ed. du Seuil. [*Razones prácticas, sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama, 1997].
- 2000, *Les structures sociales de l'économie*, París, Ed du Seuil. [*Las estructuras sociales de la economía*, Buenos Aires, Manantial, 2001].
- BOURDIEU, PIERRE, CHAMBOREDON, JEAN-CLAUDE Y PASSERON, JEAN-CLAUDE, 1973, *Le métier de sociologue*, París, EPHE y Mouton & Co. [*El oficio de sociólogo*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1975].
- BOURDIEU, PIERRE *et al.* 1993, *La misère du monde*, París, Ed. du Seuil. [*La miseria del mundo*, Buenos Aires, FCE., 1999].

BOURDIEU, PIERRE Y WACQUANT, LOÏC, 1992, *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, París, Ed. du Seuil. [*Respuestas, para una antropología reflexiva*, Barcelona, Anagrama, 1995].

GUTIÉRREZ, ALICIA 2002, *Las prácticas sociales: una introducción a Pierre Bourdieu*, Madrid, Tierradenadie ediciones.

Comunicaciones

3.4.4.- La etnografía como herramienta en la identificación étnica de un individuo acusado de asesinato.

Gloria Fajardo. Investigadora independiente. De Colombia.

Contextualización

La antropología como disciplina social maneja conceptos, desde varias perspectivas, que pueden o no conformar cuerpos teóricos. En el quehacer antropológico nos remitimos a algunos conceptos que constituyen nuestra plataforma para armar nuestra experiencia profesional. La sistematización de los datos culturales puede ser el fin de nuestro interés o puede constituirse en un medio. Cuando es un medio hablamos de la antropología aplicada. La antropóloga Nanda la define como “la interacción organizada entre antropólogos y organismos públicos o privados que planifican políticas”¹. Es una definición dentro del ámbito de lo colectivo, de lo plural que se aplica en cualquier situación que lo amerite. Sin embargo, el ejercicio de la antropología aplicada también es pertinente en lo singular. El caso que traigo a colación es un ejemplo de ello.

La conformación del pueblo colombiano se inicia con la colonización de lo que hoy llamamos el continente americano por parte de los europeos. Una de las situaciones que cambio drásticamente, desde la visión cuantitativa, fue la población de los pueblos “naturales”. Con el avance de la colonización, por diversos factores, la población nativa fue disminuyendo, mientras que paulatinamente “otras gentes” surgieron y se fortalecieron. Estas nuevas gentes se constituyeron, mediante el cruce de emigrantes, que provenían de diversas zonas, con los nativos sobrevivientes, en la población mestiza colombiana que es ahora la mayoritaria.

El siglo pasado se caracterizó por el surgimiento de movimientos reivindicativos de grupos nativos que se habían convertido en las llamadas minorías étnicas. A finales de la década de los treinta y comienzos de los cuarenta se inicia la formación de los primeros antropólogos colombianos. Junto con ellos, otros intelectuales “contribuyeron a crear una conciencia nacional sobre la necesidad de replantear las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas”². En 1960 se crea un órgano dependiente del gobierno colombiano, la División de asuntos indígenas, con el propósito de ocuparse de cuestiones concernientes a estas sociedades nativas. Los movimientos en torno a defender sus tierras de los grupos indígenas continuaron y desembocaron en la formación de organizaciones legalmente constituidas como el Consejo Regional Indígena del Cauca en 1971 y posteriormente la Organización Nacional Indígena en 1982.

En 1991 se expidió una nueva Constitución Política en la que “se consagraron las normas fundamentales a los derechos étnicos y el marco general de las relaciones entre el Estado y los pueblos indígenas”³. Los pilares fundamentales que establece los artículos con respecto a los grupos étnicos son: reconocimiento y protección a la diversidad étnica y cultural

de la nación colombiana (Artículo 7)⁴; las lenguas y dialectos de los grupos étnicos son también oficiales en sus territorios (Artículo 10)⁵; los indígenas tendrán derecho a una formación que respete y desarrolle su identidad cultural (Artículo 68)⁶; reconocimiento de la autonomía de los grupos indígenas y a sus formas propias de gobierno siempre que no sean contrarios a la Constitución y leyes de la República (Artículo 246)⁷; protección de las tierras comunales y de las formas de propiedad solidaria y asociativa de las comunidades indígenas (Artículos 286, 329, 330)⁸; y protección de los recursos naturales (Artículo 330)⁹.

En lo jurídico se avanzó un considerable y significativo tramo gracias a las luchas indígenas, a los antropólogos y personas afines que con su apoyo y producción de conocimiento enriquecieron la discusión, y a la voluntad política del Estado Colombiano. Esta pequeña sinopsis sirve para contextualizar el caso que a continuación trataré.

El encuentro

La doctora María Idalid Carreño, Psiquiatra del Instituto de Medicina Legal de Colombia, pidió en 1989 al Departamento de Antropología de la Universidad Nacional de Colombia una asesoría para aclarar el caso de un individuo acusado de homicidio. El objetivo de la asesoría consistía en establecer el “origen indígena” del acusado.

Las personas encargadas del caso de Alejandro lo habían remitido a psiquiatría, pues dudaban de su cordura al no comprender el sentido de su discurso a pesar que era hablante del idioma castellano y, por otro lado, pensaban que el afirmar que era indígena podía tratarse de una artimaña para evadir el castigo. Hacía dos años que estaba en una cárcel en Bogotá.

El acusado, Alejandro, provenía de la zona donde yo había comenzado mi experiencia como antropóloga. Había elaborado mi Trabajo de Campo que consistió en elaborar una etnografía sobre los indígenas ticuna y estaba concluyendo mi tesis de grado sobre mitos del mismo grupo. Inicialmente no sabía como abordar el caso. Tenía por un lado la información teórica que me proporcionó la academia y por otro la información adquirida en mi convivencia con los indígenas. Mi relación temporal con los ticuna era suficiente para saber si el individuo pertenecía a esta etnia, pero el problema consistía en probarlo por escrito de forma argumentativa y coherente.

Se me facilitó el expediente y así me enteré muy superficialmente de lo sucedido. Pero lo más importante es que comprobé que la persona que había hecho la indagatoria no tenía la más mínima experiencia en tratar con una persona de la condición de Alejandro y por otro lado, el acusado no contestaba lo que le solicitaban debido a que no entendía las preguntas de la forma en que usualmente se entiende por los no indígenas. Además, la lectura del expediente me sirvió para obtener los primeros datos de interés antropológico como el lugar donde acontecieron los hechos, el medio social, relaciones de parentesco y relaciones interétnicas.

Mi siguiente paso fue entrevistarme con el acusado. Inicialmente la situación fue incómoda, pues en el recinto se encontraban dos guardias que me preguntaron si quería estar a solas con el acusado. Elegí estar a solas con él debido a mi confianza de bienestar con los ticunas. Con anterioridad había preparado una entrevista totalmente informal que giró

principalmente sobre los siguientes puntos: el origen geográfico y social del entrevistado; su estado civil; su parentesco con indígenas de Puerto Nariño que llevan el primer apellido del acusado; y la relación con el occiso y su familia. A medida que conversábamos la tensión se disipó y el grado de comprensión fue bastante aceptable por mi conocimiento del castellano regional y porque el tipo de preguntas se refería a la cotidianidad de Alejandro.

A medida que trascurría nuestro primer encuentro observaba las características de su fenotipo (estatura, contextura y rasgos faciales), y su comportamiento cultural como la expresión corporal, el manejo verbal de una lengua foránea y la manera de comunicarse. De mi primer entrevista concluí que Alejandro era un indígena ticuna y que estaba cuerdo.

Con una mirada retrospectiva, ahora puedo afirmar que el etnógrafo al sumergirse en otro ambiente dentro de su quehacer profesional obtiene “saberes” concientes que usualmente concretiza en sus escritos, pero también adquiere otros que son inconscientes y que pueden aflorar en situaciones específicas. Uno de ellos es lo que algunos científicos sociales denominan Comunicación no Verbal. En la comunicación interpersonal “...el hacer interactivo, es descompuesto en elementos esenciales (el espacio, el ritmo, el movimiento y la distancia corporal, etc.) para interrogarse por su significación.”¹⁰ La relación con el “otro” aparece inmersa en el “fenómeno integral de la comunicación humana como un sistema complejo y único, en el que conviven subsistemas de expresiones de distinta índole: unos ordenados desde la lengua y la verbalidad,...y otros ordenados desde diferentes códigos sobre otras sustancias materiales (no verbales)”¹¹. Desde una perspectiva de la comunicación interactiva, no basta el enunciado verbal sino que es esencial tener en cuenta el “como se dice”. Para llegar a descodificar un evento no verbal, es indispensable estar familiarizado con las expresiones, posturas, gestos etcétera del grupo. Lo cual se logra sólo a través de la convivencia, de la interacción del investigador con el “otro” durante un periodo prolongado.

Se obtuvo una información preliminar básica, necesaria, aunque no suficiente, para la elaboración del dictamen, así que solicite una segunda entrevista. Ésta tuvo un carácter más formal que la primera, en donde hice preguntas específicas, previamente preparadas, sobre parentesco, familia, filiación, genealogía, pautas de socialización, mitología, lengua y las actividades desarrolladas por el acusado dentro de su comunidad.

El dictamen

El informe que presenté costaba de cuatro partes: la primera precisaba conceptos tales como indio, contacto cultural, aculturación y etnia; en la segunda hice un resumen de las principales características de la cultura ticuna; en la tercera mediante un análisis emití una conclusión; y por último hice una serie de recomendaciones.

Fue necesario explicar, a groso modo, los conceptos mencionados en el párrafo anterior, indispensables para poder situar, de una manera clara y precisa, al acusado dentro de una etnia y dentro del contexto nacional. Como era evidente que los profesionales que

atendían el caso desconocían las cuestiones concernientes a lo indígena era indispensable ilustrarlos sobre estos conceptos y complementariamente sobre la etnografía ticuna.

A continuación transcribo¹² los elementos de juicio que corroboraron la pertenencia de Alejandro a una sociedad particular.

1. Alejandro nació en San Juan del Socó hace aproximadamente 50 años. Dicha aldea se encuentra inmersa dentro del área geográfica que habitan los indígenas ticuna. Además es reconocida, en la región, por ser una comunidad perteneciente a esta etnia. Su población en 1986 ascendía a 260 habitantes, reunidos en 47 familias.
2. Las características del fenotipo, de Alejandro, como también su expresión corporal, el manejo verbal de la lengua española, la forma de comunicarse (el paralenguaje) y la manera cómo se mueve (la kinésica) son elementos típicos de la etnia ticuna.
3. Con base en el cuadro genealógico (páginas siguientes), se infiere que: Alejandro no pertenece a ningún clan¹³, debido a que su abuelo paterno, Fermín, no tenía. La descendencia entre los ticuna está dada por línea paterna, es decir, los hijos heredan el clan del padre.
 - A. El padre de Alejandro, Arturo, al no pertenecer a ningún clan tenía la posibilidad de casarse con cualquier mujer. Sin embargo entabló lazo marital con una persona de la Mitad Gente sin Pluma, es decir, con los miembros del mismo clan de su madre. Entonces, Arturo sumió un comportamiento, dentro de las normas sociales de la etnia ticuna, de pertenencia a la Mitad Gente de Pluma.
 - B. Igualmente Alejandro, en su unión matrimonial, sigue las normas establecidas por la etnia ticuna al asumir que pertenece a la Mitad de la Gente de Pluma, a pesar de no tener clan. Entonces, Alejandro se encuentra dentro de las categorías que establece la sociedad ticuna.
4. La niñez y adolescencia de Alejandro trascurrieron junto a sus padres, y dentro de una comunidad ticuna. Lo cual aseguró, a través de un proceso largo y continuo ejercido por sus padres principalmente, la transmisión de los elementos y aptitudes distintivas de la cultura ticuna. Alejandro no asistió a un establecimiento educativo, por tal razón no sabe leer ni escribir en castellano.

Este aprendizaje se detecta mediante los siguientes comportamientos y aptitudes del acusado:

- A. Entiende la lengua ticuna.
- B. La apropiación de recursos está dentro de la costumbre ticuna. La subsistencia de Alejandro estaba basada principalmente en la horticultura y la pesca. Posee chagras (campo de cultivo) donde cultiva plantas tradicionales. La técnica que usa es la de tala y quema. La horticultura es itinerante y diversificada, es decir que una chagra se abandona a los tres años (promedio) debido a la baja fertilidad de la capa vegetal, y se restituye con una nueva. Además es pescador de paiche o pirarucú

(Arapaima gigas) usando para ello el arpón, artefacto usado y fabricado por estos indígenas. Sabe, igualmente, fabricar casas y canoas como le corresponde a su sexo, edad y estatus social.

- C. Conoce y asume en su práctica las reglas matrimoniales establecidas por la etnia ticuna.
- D. Conoce historias míticas de sus antepasados, sin ser un especialista. Lo cual satisface las necesidades de conocimiento con relación a su propio origen y a la de los demás seres. Este conocimiento hace parte de la identidad del indígena ticuna.
- E. Alejandro se reconoce, a si mismo como indígena ticuna y se siente reconocido como tal por los demás miembros de su comunidad.

La conclusión fue y es que Alejandro pertenece a la etnia ticuna y por consiguiente es un indígena.

Las recomendaciones que hice fueron las siguientes:

1.- Por ser el acusado un indígena, no se le debe juzgar con las leyes colombianas, sino que, según la Legislación Indígena vigente, su comunidad debe asumir tal función.

2.- Este indígena debe estar asesorado de un abogado especializado en la materia y no de uno de oficio. Para tal situación existe una fundación, Funcol, cuya función es tratar desde el punto de vista jurídico lo relacionado con indígenas.

3.- La permanencia del acusado en la cárcel Modelo es nociva, no solamente físicamente sino psicológicamente, debido a que el medio no es apropiado para su condición y a que se encuentra lejos de su parentela. Se recomienda que lo trasladen a Leticia¹⁴ mientras se le define la situación.

4.- Es pertinente precisar que el occiso Manuel Florez (el muerto) pertenecía a la etnia yagua y provenía del Perú. Tenía una relación marital con Socorro, hermana de Alejandro. Por lo tanto se debe tratar esta situación dentro de la relación interétnica ticuna-yagua e interfamiliar.

5.- Si el acusado queda libre, debe ser devuelto a su medio (Leticia) cubriendo los gastos que ello implique ya que no tiene familia, ni amigos, ni conocidos en Bogotá, ni cuenta con recursos propios.

NOTAS

1.- NANDA, Serena, *Antropología cultural: adaptaciones socioculturales*, México: Grupo Editorial Ibeoramérica, 1987, Pág. 15.

2.- ARANGO, Raúl y Enrique SÁNCHEZ, *Los pueblos indígenas de Colombia 1997*, Bogotá: TM Editores, Departamento de Planeación, 1998, Pág. 40.

3.- Ídem, Pág. 52.

- 4.- REPÚBLICA DE COLOMBIA, *Constitución Política de Colombia*, Ministerio de Justicia y del Derecho, Santafé de Bogotá, 1996, Pág. 18
- 5.- Ídem, Pág. 19.
- 6.- Ídem, Pág. 39
- 7.- Ídem, Pág. 126
- 8.- Ídem, Pág. 147, 170 y 171
- 9.- Ídem, Pág. 171
- 10.- MUÑOZ, Antonio y AVELLO, José, “La Comunicación no verbal”, En *Comunicación y lenguaje*. Manuel Martín Serrano y Miguel Singuán Soler (Coordinadores), Madrid: Alhambra Universidad, 1991, Pág. 326.
- 11.- Ídem, Pág. 327.
- 12.- Se hicieron algunas modificaciones en aras de una mejor comprensión de FAJARDO, Gloria, *Valoración antropológica para determinar la pertenecía de un individuo a la etnia ticuna*, Informe presentado a Medicina Legal, Bogotá, 1989, Págs. 9 - 13.
- 13.- Los ticuna, están organizados en clanes, sin ancestros reconocidos pero asociados a especies epónimas. Estos clanes están agrupados en dos mitades exogámicas denominadas “gente con plumas” y “gente sin plumas”. La organización en mitades tiene como función principal la de regular los intercambios matrimoniales a nivel intraétnico, pues el cónyuge se debe buscar siempre fuera de su propia mitad.
- 14.- Es la capital del departamento del Amazonas.

Bibliografía

- BONFIL, GUILLERMO, *El concepto de indio en América: una categoría de la situación colonial*, Lectura adicional # 112 del Departamento de Antropología de la Universidad Nacional
- FAJARDO, GLORIA, *Visión etnográfica de los Ticuna de San Martín de Amacayacu, Trabajo de Campo*, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Bogotá, Bogotá, 1986.
- FAJARDO, GLORIA, *Estudio de cultura material y comercialización de artesanías en las comunidades ticunas del Amazonas colombiano*, Proyecto: Estudio de Cultura Materia y comercialización de artesanías en comunidades indígenas del Amazonas (Ticuna y Murui-Muinane). Artesanías de Colombia, Bogotá, 1986.
- FAJARDO, GLORIA Y WILLIAM TORRES, “*Ticuna*”, En: *Introducción a la Colombia Amerindia*, Instituto Colombiano de Antropología, Bogotá, 1987.
- FAJARDO, GLORIA, *Tercer informe cuatrimestral*, Instituto Colombiano de Bienestar Familiar, Centro Zonal, 1987, Leticia.
- FAJARDO, GLORIA, *Mitos de los Hombres de Negro (Ticuna)*, Trabajo de Grado, Departamento de Antropología, Universidad Nacional de Bogotá, Bogotá, 1989.
- FAJARDO, GLORIA, *Valoración antropológica para determinar la pertenecía de un individuo a la etnia ticuna*, Informe presentado a Medicina Legal, Bogotá, 1989.

MUÑOZ, ANTONIO Y AVELLO, JOSÉ, **“La Comunicación no verbal”**, En **Comunicación y lenguaje**. MANUEL MARTÍN SERRANO Y MIGUEL SINGUÁN SOLER (Coordinadores), Madrid: Alhambra Universidad, 1991, Pág. 326

NANDA, SERENA, **Antropología cultural: adaptaciones socioculturales**, México: Grupo Editorial Ibeoramérica, 1987

REPÚBLICA DE COLOMBIA, **Constitución Política de Colombia**, Ministerio de Justicia y del Derecho, Santafé de Bogotá, 1996

VELEZ, LUIS FERNANDO, **“A propósito de un dictamen antropológico”**, En: **Revista de Medicina Legal de Colombia**, Vol. VI , # 1 y 2, Años 6 y 7, 1981-1982, Bogotá

3.4.5.- El enfoque de género al interior de las ONGs: un instrumento de análisis.

Marta Cabezas Fernández, José Ignacio Pichardo Galán y Ana Toledo Chavarri. De la Universidad Autónoma de Madrid.

Justificación y contexto

En el contexto de legitimidad discursiva que la teoría de Género en el Desarrollo ha alcanzado en nuestros días, la equidad de género se ha convertido en moneda de cambio de la ayuda al desarrollo: se ha generalizado en los documentos estratégicos de los donantes¹, así como en las bases y en los formularios de solicitud de fondos, el requisito de introducir el enfoque de género, afectando al quehacer de las ONGD. Este fenómeno, que desde una perspectiva teórica saludamos, tiene sin embargo un inconveniente empírico: los donantes lo exigen y un “barniz” de género es con frecuencia suficiente para salvar las formalidades y lograr financiación. Existen indicios preocupantes de que el discurso de la equidad de género ha sido cooptado de manera generalizada, sin un compromiso de igual intensidad con su aplicación práctica ni una apropiación profunda de la ética de la equidad que propone.

Si bien es cierto que en las ONGD se han constatado avances hacia la incorporación del enfoque de género, todavía queda mucho camino por recorrer en lo que se refiere a institucionalizar esta perspectiva². Las desiguales relaciones de género vigentes en nuestra sociedad también están presentes en ellas; así, la mayoría de las organizaciones que han sido analizadas³ presentan relaciones de poder basadas en el género, con estructuras, reglas y prácticas que actúan en interés de los hombres y que a menudo refuerzan la división genérica del trabajo, los recursos y el poder. La asignación de tareas también está condicionada por el género. Por ejemplo, las mujeres suelen estar a cargo de los programas de desarrollo relacionados con el cuidado (salud y educación) y los hombres con la producción (agricultura o medio ambiente); las mujeres en las áreas de apoyo, secretariado y limpieza, y los hombres en las de proyectos, finanzas y, por supuesto, coordinación y dirección.

En este sentido, es frecuente que la responsabilidad en materia de género sea trasladada de los donantes a las ONGD del Norte y de estas a las organizaciones del Sur, sin que ni las ONGD del Norte ni los donantes incorporen la perspectiva de género en su funcionamiento interno. Se produce así el efecto paradójico de *“en casa del herrero cuchillo de palo”*⁴: se piden responsabilidades en materia de género a las organizaciones receptoras de la ayuda pero las organizaciones donantes o intermediarias no lo aplican para sí mismas. En esta cadena de responsabilidad delegada de arriba hacia abajo se produce lo que se ha venido denominando el “desvanecimiento” de las políticas de género⁵, dicho de otra manera, una insuficiente aplicación real de este enfoque. Confluyen en este pobre resultado causas de diversa índole. En este trabajo – como veremos más adelante – propondremos un instrumento metodológico para incidir en esta realidad.

Presentación

La Coordinadora de Organizaciones No Gubernamentales de Desarrollo - España (CONGDE) ha definido a sus asociadas como “organizaciones independientes sin ánimo de lucro que participan en el movimiento asociativo y que están articuladas en torno a los fines de solidaridad y cooperación internacional con una firme voluntad de transformación social, [...] su labor principal es la cooperación internacional y la solidaridad”⁶. Pero, ¿son las ONGD un ejemplo del mundo de equidad y desarrollo humano que proponen?

En la conjunción del horizonte ético dibujado por la teoría del Desarrollo Humano Sustentable y la teoría de Género en el Desarrollo, encontramos un gran reto: al comprender el género como un aparato estructural complejo - que actúa en diversos componentes o “esferas” – descubrimos que las organizaciones de desarrollo en sí mismas están atravesadas por la inequidad de este aparato estructural. Dicho de otra forma, las propias ONGD son al mismo tiempo un vehículo para el cambio y para la reproducción de la inequidad de género. He aquí una de las dificultades nodales, una de las claves, para el fortalecimiento de la aplicación práctica del Desarrollo Humano Sustentable con perspectiva de género.

El objetivo de este trabajo es proponer una metodología para el estudio *ad intra* de las Organizaciones No Gubernamentales para el Desarrollo (ONGD) desde el enfoque o perspectiva de género, que pueda dar cuenta, no sólo (1) de los niveles alcanzados en la aplicación de este enfoque, sino también (2) de los procesos en marcha y (3) de las contradicciones existentes.

El entramado analítico que proponemos se encuadra en la teoría del Género en el Desarrollo, más concretamente, en la política de integración en la corriente principal del enfoque de género (*gender mainstream*) que propone esta teoría. Está compuesto de tres esferas de análisis interrelacionadas – discursivo-normativa, estructural-organizativa y de cultura organizacional. Esta mirada multidimensional intenta dar cabida al conjunto complejo de manifestaciones del aparato estructural de género al interior de las ONGD.

Como señala Murguialday⁷ “hay que ir logrando que las ONGD incorporen el género en su agenda de trabajo, no sólo hacia fuera, sino también hacia dentro, como un instrumental teórico y metodológico que puede servir para revisar algunas de las cosas que están funcionando mal dentro de las propias organizaciones. Es evidente que hay desigualdad de género en las ONGD: el funcionamiento de alguna de ellas se basa en un personal voluntario femenino que hace roles específicamente femeninos, hay una desigual distribución de poder entre los géneros en el marco de las ONGD... todo esto es muy claro si se mira con las gafas de género, pero para las personas que no se ponen esas gafas no es tan evidente. Por eso es muy importante realizar investigaciones, diagnósticos, análisis, formación... para ir cambiando la situación”(el subrayado es nuestro).

Consideraciones preliminares

Tendencias internacionales actuales: de las teorías “mujeres en el desarrollo” al “género en el desarrollo”⁸

Empecemos por reconocer que el desarrollo no es neutro desde un punto de vista de género, realidad constatada en el Informe de Desarrollo Humano dedicado a las mujeres de 1995, que asevera que *“ningún país trata tan bien a sus mujeres como a sus hombres”*, expresión un tanto eufemística que refleja la desventaja de las mujeres a la hora de acceder a los beneficios del desarrollo a nivel mundial .

Habida cuenta de esta realidad, la propuesta de desarrollo humano con enfoque de género consiste en establecer a *“las mujeres como protagonistas y no como parte subsumida en los hombres, las familias, los niños, los pueblos y las naciones. Es decir, como sujetos sociales específicos con definiciones históricas, necesidades, intereses, contribuciones, aspiraciones y problemáticas propias”* (LAGARDE, 1996). No es aceptable, pues, con este planteamiento, aislar a las mujeres de la corriente principal del desarrollo (en inglés *“mainstream”*), convirtiendo sus necesidades en un “sector” del desarrollo desarticulado de los demás. Los sujetos del desarrollo humano con perspectiva de género son las mujeres y los hombres, como individuos y como géneros, en igualdad de oportunidades para participar en la definición de sus derroteros y en igualdad de oportunidades para disfrutar de sus beneficios. El propio sentido del desarrollo ha de ser redefinido mediante la participación equitativa de mujeres y hombres en su concepción.

La aplicación del enfoque de género de manera transversal⁹ en las acciones de desarrollo es una orientación que obtuvo reconocimiento internacional la IV Conferencia Mundial sobre las Mujeres de Beijing (ONU, 1995) y que ha ido filtrándose a los documentos estratégicos de las instancias internacionales que realizan cooperación al desarrollo, como son el Comité de Ayuda al Desarrollo de la OCDE¹⁰, la Comisión de la Unión Europea¹¹. Mediante estos y otros instrumentos internacionales se establece un consenso para pasar del enfoque denominado MED (Mujeres en Desarrollo) a uno más amplio de Género en el Desarrollo (GED). Dicho de otro modo, y muy sintéticamente: ya no se pone el acento exclusivamente en las mujeres como población meta de ayudas específicas, sino que se tratará de que las mujeres sean sujetos del desarrollo y de introducir el objetivo de igualdad entre mujeres y hombres en todas las acciones que se ejecuten.

Estos instrumentos y tendencias internacionales han tenido su reflejo en la legislación e instrumentos de planificación de la cooperación del Estado español, quedando plasmados en la Ley 23/1998 de 7 de julio, de Cooperación Internacional para el Desarrollo y en el primer Plan Director (PD) de la Cooperación Española 2001-2004.

La necesidad de integrar el enfoque de género en todos las esferas y niveles del funcionamiento de las ONGD, asunto que abordamos en este trabajo, es consecuencia directa de la estrategia de transversalidad que propone el GED. A tenor del GED, se hace imprescindible que las instituciones se reestructuren de manera que el enfoque de género deje de ser únicamente un

sector de cooperación – como son los clásicos programas dirigidos exclusivamente a mujeres – para pasar a ser un enfoque transversal, que impregne todas sus acciones, incluido el funcionamiento interno.

Presentación del instrumento de análisis

A) El concepto de “institucionalización del enfoque de género”

La institucionalización del enfoque de género puede ser entendida como el proceso por el cual se produce una aceptación simbólica y se ritualizan pautas de comportamiento, normas, valores y conocimientos tendentes a la reducción de las inequidades de género. De manera que el género va siendo incorporado, interiorizado, tanto como discurso, como en las prácticas cotidianas de trabajo y de vida en general; apareciendo no sólo como legítimo sino como cotidiano y normal. La institucionalización permite reducir la incertidumbre haciendo la aplicación del enfoque regular y continua.

Partimos de la premisa de que para la viabilidad y sostenibilidad de la aplicación del enfoque de género por parte de una organización, este debe estar institucionalizado en alguna medida. Por tanto, consideramos institucionalización y viabilidad/sostenibilidad, variables mutuamente reforzantes, pues: ¿hasta qué punto una organización que no aplica criterios de equidad de género a sus propios procesos de funcionamiento – por ejemplo, si en la organización existe discriminación laboral – es una organización adecuada para producir resultados e impactos de género positivos con sus acciones de desarrollo? Y ¿hasta qué punto es sincero el compromiso con la equidad de género de una ONGD cuando no lo aplica en su interior, cuando no lo aplica a las mujeres y a los hombres que trabajan en la organización?

B) Las tres esferas de análisis y sus elementos

Para analizar el grado y los procesos de institucionalización existentes en cada momento al interior de una ONGD - así como las contradicciones vigentes - desde una perspectiva capaz de dar cuenta de la complejidad del aparato estructural de género, hemos hecho un esfuerzo de identificación de las distintas esferas y elementos en los que se manifiesta la discriminación de género. Para este trabajo proponemos el estudio de tres esferas: (1) la esfera discursivo-normativa, (2) la esfera estructural, que aborda el funcionamiento y la gestión internos y (3) la esfera de la cultura organizacional. Presentaremos más adelante los elementos que consideramos en cada una de estas esferas.

En una primera aproximación, definiremos la esfera discursiva-normativa como lo que la ONGD “dice que hace” o “se propone hacer”, su definición identitaria, así como su labor de incidencia política a favor de las mujeres, considerada por el CAD como un instrumento fundamental de la ayuda (CAD, 1998). La esfera de la estructura y organización está relacionada con la equidad de género en las estructuras de la organización y en sus procesos de trabajo. Y por último, la esfera de la cultura organizacional incluiría las prácticas culturales y las normas informales que presiden el día a día del trabajo en la organización.

Este análisis en tres esferas o componentes, además de permitirnos identificar los procesos de aplicación del enfoque de género de manera desagregada por cada una de las esferas definidas, permite observar su interrelación, desvelar el complejo juego de encuentros y desencuentros existente - en cada momento - entre estas esferas, así como los procesos de retroalimentación. De esta manera, aportamos un método de identificación de los nudos o claves, los motores de cambio, así como los lugares de resistencia, en su dimensión dialéctica. Esta perspectiva convierte el instrumento no sólo en un método de investigación sino también de acción¹².

Consideraciones metodológicas sobre el instrumento de análisis

El instrumento está diseñado desde una perspectiva cualitativa semi-estructurada, es decir, aporta los conceptos, elementos de análisis y algunos ítems claves a ser valorados a través de técnicas de investigación abiertas. De este modo el instrumento tiene por ventaja que permite guiar la investigación – y la acción, en su caso – sin una excesiva rigidez. Queremos, en todo caso, insistir en que esta flexibilidad permite que los elementos propuestos sean analizados críticamente por la organización que va a realizar el diagnóstico y adaptados a cada caso concreto al que se desean aplicar, pues la diversidad de las ONGD es muy notable. De este modo, algunas de las preguntas pueden no ser pertinentes o ser repetitivas si nos proponemos valorar una organización que se dedique exclusivamente al género en el desarrollo.

Las técnicas que proponemos utilizar son las siguientes:

Utilización de fuentes documentales, que constituyen un elemento que provee información de primer orden para la analizar especialmente la esfera normativa-discursiva y la esfera de las estructuras organizativas. Estas fuentes documentales van desde los estatutos, planes estratégicos de la institución, organigrama, nóminas... hasta los materiales de educación y comunicación de la misma (libros, vídeos, anuncios, etc.). En este sentido es muy importante también rescatar lo que ya existe, lo que se ha trabajado sobre género en la organización y cuáles han sido sus consecuencias y resultados.

Observación participante, imprescindible para valorar la esfera de cultura organizacional y necesaria para las otras dos. Se puede y debe llevar a cabo una revisión y observación de distribución de espacios físicos, símbolos, participar en encuentros formales e informales, etc. Los elementos presentados en la esfera de cultura organizacional (así como otros que puedan aportar los miembros de la organización) pueden articularse a modo de guía de observación.

Entrevistas semi-estructuradas a informantes clave, que puede ser el personal cualificado, directivo, o simplemente personas que ocupen un lugar estratégico en la organización para situarnos en determinadas perspectivas (personal de limpieza, una voluntaria...). También podrían seleccionarse las preguntas relevantes y elaborarse un cuestionario para pasar a todo el personal de la organización.

También sería recomendable (si el tiempo, el espacio y los recursos lo permite) realizar grupos de discusión con el personal de la organización para trabajar algunos de los elementos o ítems del mismo de forma conjunta. Se pueden utilizar técnicas para facilitar la mayor participación posible. Estos grupos permiten también una evaluación conjunta y contrastada.

Pensamos que para realizar este diagnóstico es conveniente una aplicación conjunta por parte del personal activo en la organización con el apoyo de profesionales expertos en género. El personal puede aportar su conocimiento extensivo de la organización y las o los expertos contribuirían con sus conocimientos y experiencia en materia de género y desarrollo. Además, estos últimos pueden aportar la capacidad “extrañamiento” que aportan aquellas personas que no forman parte de la institución y la ven, en cierto modo, desde fuera.

Por supuesto, sería altamente recomendable que los resultados sean puestos en común con el conjunto del personal de la organización para impulsar procesos de reflexión y cambio, ya que entendemos que este instrumento constituye, tanto (1) una guía para la valoración del estado de institucionalización del enfoque de género, como (2) un marco para el fortalecimiento institucional en esta materia. Es un instrumento de visibilización, de toma de decisiones, de planificación y de seguimiento. Permite asimismo identificar usos coyunturales y oportunistas de aplicación parcial del enfoque de género. Queremos destacar que la aplicación del documento en términos investigativos es un primer paso para la visibilización de los sesgos de género y, en ese sentido, se constituye como un instrumento con vocación para la acción de fortalecimiento institucional en materia de género.

A la hora de poner en práctica este diagnóstico es importante tener en cuenta las resistencias que se pueden generar para, en la medida de lo posible, intentar sortearlas. No debemos olvidar que las relaciones de género son relaciones de poder y puede haber personas interesadas en que no se visibilicen. Esta personalización es uno posible foco de resistencia, ya que al analizar, por ejemplo, la cultura organizativa, es casi imposible no referirnos a personas y situaciones concretas. En este sentido es muy importante el “tacto” que puedan desplegar tanto las personas que coordinen la investigación, como las que lo lleven a cabo y las encargadas de redactar los informes y resultados finales. El hecho de que el diagnóstico se convierta en un proyecto colectivo de la organización, en el que todas las personas se vean implicadas y compartan un mismo objetivo, puede eliminar muchas de estas resistencias “personales”.

Otro de los obstáculos puede venir derivado de los ritmos propios de este tipo de organizaciones, donde el activismo a veces deja pocos o ningún espacio para la reflexión, tanto personal como comunitaria. No sólo es necesario tiempo, sino que aplicar este tipo de estudios supone también en la mayoría de los casos un esfuerzo económico que, dependiendo del interés que tengan sus miembros en la igualdad de género, muchas organizaciones no están dispuestas a realizar.

En algunas organizaciones se corre el riesgo de que exista una especie de “vacuna de género”: se trabajó el tema en su momento, se produjo un informe que quedó guardado en un cajón y que se utiliza sólo cuando la ONGD es cuestionada en su política de género.

Es importante mencionar que el instrumento – tal y como se presenta – está enfocado a la valoración de organizaciones con un cierto grado de desarrollo institucional, lo cual no es siempre el caso. Las organizaciones pequeñas o con una estructura poco estable pueden ser unos agentes de desarrollo muy valiosos, sobre todo en el nivel local, en zonas remotas o en áreas indígenas. En esos casos, la aplicación del instrumento se hace prácticamente inviable, pues las esferas que proponemos pueden encontrarse indiferenciadas. Es posible asimismo que existan pocos o ningún documento estratégico, que la planificación sea informal, etc. En estos casos se recomienda utilizar los conceptos analíticos que se proponen como guía informal para la observación directa de las acciones que se llevan a cabo.

Las tres esferas de análisis y el instrumento

Nuestra propuesta de análisis institucional con enfoque de género está estructurada en tres “esferas” o componentes, como ya hemos apuntado. En cada una de ellas se definen – no como lista cerrada sino como enunciado orientativo y flexible, sin ánimo de exhaustividad – los elementos que consideramos más relevantes para evaluar el grado de institucionalización del enfoque de género. Para cada uno de estos elementos, se plantean una descripción y unos indicadores, en forma de preguntas clave para su mejor comprensión y aplicación a la práctica.

Para aclarar el contenido del instrumento de análisis – cuyo texto completo se encuentra anexo en forma de cuadro – realizaremos un conjunto de comentarios para cada una de las esferas, empezando por la discursiva-normativa. Para ello, transcribiremos la parte del instrumento correspondiente a cada esfera y a continuación, presentamos los comentarios para cada una de ellas.

a) la esfera discursivo-normativa

El instrumento:

Elementos		DESCRIPCIÓN	ALGUNAS PREGUNTAS CLAVE (INDICADORES)
DISCURSIO INSTITUCIONAL	Normativa	Estatutos de la ONGD y conjunto de normas (leyes, reglamentos, etc.) aplicables a sus asuntos internos y a su actividad externa	<p>¿La normativa rectora contempla entre sus <u>objetivos, principios y prioridades</u> la igualdad entre mujeres y hombres?</p> <p>¿La normativa rectora asume manera explícita o implícita los <u>instrumentos internacionales</u> en esta materia, como la Plataforma para la Acción de Beijing?</p> <p>¿Existen <u>mecanismos normativos</u> explícitos que garanticen la responsabilidad institucional de aplicación y control del enfoque de género?</p> <p>¿Son las normas que rigen las <u>acciones</u> de cooperación aptas para la introducción del enfoque de género y para la producción de impactos positivos en materia de género?</p>

Políticas, estrategias y directrices	Conjunto de instrumentos de dirección, planificación y orientación del trabajo de la ONGD	¿Existen <u>políticas</u> – integradas o específicas - para la aplicación transversal del enfoque de género? ¿Existen <u>estrategias</u> – específicas o integradas en las estrategias generales – que definan pasos concretos y programados para la aplicación del enfoque de género? ¿Existe algún <u>código ético</u> formalizado en materia de género? ¹³ ¿Existen indicaciones institucionales sobre “buenas prácticas” en materia de género y desarrollo? ¿Existe algún tipo de publicación de la ONGD que aborde el género en el desarrollo?
Discurso público e incidencia política	Conjunto de manifestaciones públicas (verbales y no verbales) de la organización	¿La organización integra el enfoque de género al conjunto de su labor de <u>incidencia política y de representación institucional</u> , entendidas ambas en sentido amplio? ¿La organización realiza algún tipo de incidencia política <u>específica</u> a favor de las mujeres? De ser así, ¿en qué tipo de espacios (formales, informales, locales, nacionales, internacionales, etc.)? ¿La organización realiza incidencia política de género en el entorno de las <u>poblaciones beneficiarias</u> de sus acciones de cooperación? ¿La ONGD participa en <u>redes y/o grupos</u> de género locales, nacionales e internacionales?

Comentarios:

En este nivel, que a efectos de este trabajo definiré como el discurso institucional, se analizan tres elementos:

- 1) Para la institucionalización del enfoque de género, se considera valioso que la normativa rectora establezca un compromiso efectivo en esta materia. Para la valoración de la normativa rectora con relación al enfoque de género tendremos en cuenta los siguientes aspectos: (1) si la normativa señala explícitamente entre los objetivos, principios y prioridades institucionales el logro de la igualdad entre mujeres y hombres; (2) si la normativa adopta - explícita o implícitamente – los instrumentos internacionales relativos al logro de la igualdad entre mujeres y hombres, como es la Plataforma para la acción de Beijing; (3) si existen mecanismos normativos, de cualquier naturaleza¹⁴, que garanticen la responsabilidad institucional en la aplicación y control del enfoque de género; y por último, (4) si el conjunto de normas a que están sujetas las acciones de cooperación permiten la producción de impactos positivos en materia de género o si por el contrario los limitan estructuralmente¹⁵.

- 2) Las políticas, estrategias y directrices institucionales son un puente entre las normas y la práctica institucional, por tanto es importante que sean adecuadas para la aplicación del enfoque de género¹⁶. Analizaremos este elemento en torno a los siguientes indicadores: (1) si existen políticas – integradas o específicas – para la aplicación transversal del enfoque de género; (2) si existen estrategias que definan pasos concretos y programados para su aplicación; (3) si existe algún código ético formal para la actuación con equidad de género; (4) si hay algún tipo de directriz que señale las buenas prácticas en materia de género, y, por último, (5) si la ONGD cuenta con alguna publicación que aborde el tema de género.
- 3) El Comité de Ayuda al Desarrollo (CAD 1998) pone énfasis en la importancia de la incidencia y el “diálogo sobre políticas” en tanto que instrumentos de la cooperación. Siguiendo su doctrina, analizaremos el discurso que la institución mantiene públicamente y la labor de incidencia política que realice. Desde una perspectiva de género, se espera que la organización abogue pública y activamente por la igualdad entre mujeres y hombres. Entendemos la labor de incidencia política en sentido amplio y en sus diversas modalidades – formales o informales, en foros gubernamentales o no gubernamentales, en los niveles local, regional, nacional y supranacional, etc. Con estas premisas, proponemos evaluar este elemento en base a los siguientes indicadores: (1) si la organización integra – o no – el enfoque de género al conjunto de su acción de incidencia política y de representación institucional; (2) si la organización hace incidencia en espacios específicos organizados para defender la equidad de género (congresos, grupos de discusión, etc.); (3) si la ONGD realiza incidencia política de género en el entorno de las poblaciones beneficiarias de la ayuda; y (4), si la organización participa activamente en redes y grupos de género y desarrollo tanto locales como nacionales e internacionales.
-

b) La esfera estructural y organizativa

El instrumento:

	ELEMENTOS	DESCRIPCIÓN	PREGUNTAS CLAVE (INDICADORES)
ESTRUCTURA Y ORGANIZACIÓN	Recursos económicos y temporales	Dotación económica y dedicación en tiempo.	<p>¿Qué porcentaje del presupuesto se destina a <u>acciones específicas</u> para mujeres? ¿Qué porcentaje se dedica a la aplicación del enfoque de género?</p> <p>¿Participan hombres y mujeres en la elaboración del presupuesto? ¿Se siguen criterios de género al planificar el reparto de recursos?</p> <p>¿Qué porcentaje de tiempo se dedica al trabajo de cuestiones de género? ¿Existe una agenda concreta de género? ¿Se dedica parte de la jornada laboral?</p>
	Género en el organigrama	Distribución diferencial de hombres y mujeres en la organización (puestos, contratos sueldos, ...)	<p>¿Qué proporción de hombres y mujeres hay en la organización? ¿Qué puestos ocupan en relación a la capacidad de toma de decisiones?</p> <p>¿Cómo se reparten por departamentos? ¿En qué áreas hay mayoría de mujeres? ¿en los relacionados con el cuidado (educación, salud, ...)? ¿Y de hombres? ¿en dirección, proyectos, ...?</p> <p>¿Qué proporción de hombres y mujeres tienen contrato? ¿y voluntario/as?</p> <p>¿Qué tipos de contrato? ¿Es más precario el trabajo de las mujeres?</p> <p>¿Cuál es la media de sueldos por géneros? ¿Cómo son los sueldos con respecto al mercado laboral?</p> <p>¿Hay igualdad de oportunidades para hombres y para mujeres en cuanto a contratación, formación, promoción y prestaciones? ¿Las condiciones laborales son sensibles a las cuestiones de género (horas extra, permisos por asuntos familiares, maternidad/paternidad, ...)? ¿Hay medidas para favorecer la participación de las mujeres en la toma de decisiones?</p>

Organigrama de género	Organización del trabajo de género en la estructura de la institución.	<p>¿Las responsabilidades de garantizar la ejecución práctica del enfoque están claramente delimitadas? ¿Quién se encarga del trabajo de género en la organización? ¿Personal contratado o voluntario? ¿Existe una <u>unidad especializada</u> en materia de género?</p> <p>La unidad o persona encargada, ¿tiene suficientes competencias, acceso y control de recursos e información? ¿Cuentan con mecanismos de comunicación, coordinación y consulta, para implementar el género en los distintos sectores de la organización?</p> <p>¿La posición de esta unidad en el <u>organigrama</u> es adecuada para cumplir con la función de integración del enfoque de género en la corriente principal (<i>mainstreaming</i>)? ¿o es un sector de trabajo sin capacidad de incidencia en la corriente principal?</p> <p>¿La organización cuenta con expertas o expertos en género y desarrollo? ¿Entre los criterios de selección de personal técnico se encuentran la sensibilidad y capacidad técnica en materia de género?</p>
Planificación, seguimiento y evaluación	Incorporación del enfoque de género en los procesos de trabajo.	<p>En el proceso de planificación ¿se consultan documentos, experiencias, organizaciones y profesionales expertos en género? ¿Se analizan los problemas, el contexto y los antecedentes económicos, sociales y políticos de manera desagregada por sexo? ¿Se utilizan herramientas analíticas y metodológicas de género?</p> <p>¿Se aplica el enfoque de género en los proyectos?</p> <p>¿Se hace seguimiento y se evalúa la propia organización y el personal en materia de género?</p>
Conocimiento y formación	Preocupación por el conocimiento del personal en materia de género.	<p>¿El personal tiene formación en cuestiones de género?</p> <p>¿Reciben formación periódica en materia de género y desarrollo? ¿Quién recibe esta formación, todos los miembros, sólo los/las sensibles a la materia?</p> <p>¿Dentro de la jornada de trabajo o fuera, haciendo más difícil el acceso a las mujeres(a causa de la doble jornada de trabajo)?</p> <p>¿Se recopila, analiza y difunde <u>información</u> desagregada por sexo del trabajo que realiza la organización?</p>

Comentarios:

Esta esfera se centra en los aspectos más formales del funcionamiento de las ONGD. Se analiza la aplicación del enfoque de género en dos niveles:

- 1) La equidad de género dentro de la propia estructura de la ONGD. Se trata de analizar la situación de hombres y mujeres en la organización. Observar, por una parte, las relaciones de poder en la estructura organizacional, con respecto al control de los recursos y las decisiones. Y por otra, las diferencias en las condiciones laborales. En muchas ocasiones las mujeres son la fuerza de trabajo más abundantes en el sector del desarrollo, pero con condiciones laborales difíciles: voluntariado, contratos inestables, sueldos por debajo del mercado de trabajo, ... contribuyendo a la precarización del trabajo femenino.
- 2) La estructura y recursos para la aplicación del género en el desarrollo. El compromiso en el nivel discursivo puede no llevarse a cabo sin dotación explícita de recursos, económicos, temporales, personales y organizativos.

Sería conveniente aplicar este análisis a todos los niveles de la organización, tanto a la sede central y a las delegaciones como a los proyectos de desarrollo¹⁷.

C) La esfera de la cultura organizacional

El instrumento:

Elementos	DESCRIPCIÓN	ALGUNAS PREGUNTAS CLAVE (INDICADORES)
CULTURA ORGANIZACIONAL	<p>Valores y creencias</p> <p>Valores compartidos por la mayor parte de las personas de la organización o por determinados grupos de la misma: la disponibilidad, la participación ...</p>	<p>¿Qué valores tiene la gente de la organización? ¿Se percibe la igualdad de género como un valor de la institución? ¿Cómo se percibe el feminismo? ¿Cómo se entiende la relación entre hombres y mujeres?</p> <p>¿Es la disponibilidad laboral un valor? ¿Se utiliza como medida de “compromiso”? ¿Se pagan las horas extra en la organización? ¿Quedarse más horas de las que constan en el contrato es valorado como algo positivo? ¿Se ha analizado cómo afecta esto de forma distinta a hombres y a mujeres?</p> <p>¿Es la participación un valor? ¿Cómo se articula? ¿Cómo se anima la participación femenina en los distintos ámbitos? ¿Participan igual hombre y mujeres? ¿Porqué?</p> <p>¿Cuál es la imagen del trabajador/a ideal? ¿Se valora de igual manera la forma determinada de vestir y presentarse (maquillaje o no, barba o no, elegancia...) para hombres y mujeres?</p> <p>¿Cuáles son los elementos de prestigio y desprestigio en la organización?</p> <p>(Si existen otros valores en la organización – gratuidad, asistencia, ayuda...- analizar como afectan a la relaciones de género al interior de la misma)</p>

Rituales	Momentos y espacios ritualizados en la organización: encuentros, reuniones, celebraciones...	<p>¿Cuáles son los rituales de la organización? ¿Cómo participan de ellos hombres y mujeres? Rituales formales: Celebraciones de Navidad, comidas de trabajo, etc. Rituales informales: celebraciones de cumpleaños, salidas al campo, desayunos...</p> <p>¿Son de obligada asistencia? ¿Encuentran las mujeres dificultades específicas para acudir a ellos? ¿Se toman medidas para facilitar la asistencia de mujeres?</p> <p>¿Supone la asistencia o no a todo este tipo de eventos una ventaja a la hora de asumir responsabilidades y mejorar laboralmente?</p>
<u>Símbolos</u>	Logotipo, colores, eslóganes.	<p>¿Cuál es el logotipo de la organización? ¿Los colores? ¿Qué denotan? ¿Tiene lemas? ¿Eslóganes? ¿Cómo aparece el género en todos estos elementos? ¿Cuáles son las historias, leyendas y mitos de la organización? ¿Existen héroes en la organización? ¿Heroínas? ¿Anti-héroes? ¿Cuáles son los símbolos de poder y prestigio en la organización?</p>
Lenguaje	Lenguaje que se utiliza en la organización, tanto oral como escrito, verbal como no verbal, oficial como informal	<p>¿Qué tipo de imágenes presenta la ONGD de las mujeres/niñas en sus comunicaciones? ¿En qué tareas? ¿En qué actitudes?... ¿Y de los hombres?</p> <p>¿Utiliza la ONGD un lenguaje inclusivo? ¿La arroba, o/a en los textos escritos? ¿y en las conversaciones? ¿Se escuchan en la organización comentarios sexistas? ¿Qué denota el lenguaje no verbal?</p>
Prácticas informales	Distribución informal de los recursos. Roles cotidianos.	<p>Distribución de espacios: ¿Cómo están distribuidos los espacios? ¿Por necesidades? ¿Por jerarquías? ¿Existen diferencias de género? ¿Y los materiales (informático, mesas, sillas, libros...)?</p> <p>Actividades cotidianas: Limpieza, orden, abrir puertas, coger el teléfono,...</p> <p>¿Existen actitudes distintas de hombres y mujeres?</p> <p>¿Hay algún sesgo de género en la transmisión de información?</p>

	Relaciones	Grupos de la organización y las personas que forman parte de ellos.	¿Existen grupos o redes de relaciones diferenciados por género? ¿Qué implican a la hora de acceder a los recursos? ¿Hay algún grupo que promueva o dificulte el enfoque de género
	Sentimientos y actitudes	Qué sienten y expresan las personas que forman parte de la organización	¿Cómo se sienten las mujeres en la institución? ¿Y los hombres? ¿Cómo piensan los unos que se sienten las otras? ¿Se sienten las mujeres igual de valoradas que los hombres? ¿Escuchadas? ¿Con las mismas posibilidades de promoción? (Y viceversa) ¿Existen sentimientos o situaciones de acoso sexual?
	Resistencias	Obstáculos para la igualdad de género en la organización.	¿Es una amenaza la igualdad de género? ¿En qué sentido? ¿Qué dificultades se encuentran para la aplicación del enfoque de género? ¿qué resistencias existen?

Comentarios:

La cultura organizacional incluiría tanto los símbolos, como los lenguajes, rituales, valores, mitos, creencias y prácticas compartidas y arraigadas en una institución. Son las normas informales, los modos de resolución de conflictos, la forma en la que se articulan los grupos al interior de la organización, las vías para ejercer influencia... En muchos de estos aspectos es donde se mantiene y retroalimenta la subordinación de género, pero es más difícil de detectar que en los otros niveles por estar invisibilizada, interiorizada como normal, ya que se enmarcan en procesos más amplios que van más allá del ámbito estricto de la organización. No obstante, una ONGD sensible al enfoque de género puede ser un buen espacio en el que sacar a la luz estas prácticas discriminatorias y trabajarlas. Por otra parte, aunque podríamos hablar de una cultura dominante al interior de la organización, es posible y común que en la misma existan varias culturas que se relacionan, influyen, conflictúan, interactúan. Aunque ofrecemos un instrumento que propone varios elementos a analizar, detrás de la cultura organizacional existen unas estructuras de poder, confrontación de intereses, etc. que también hay que visibilizar y comprender.

Elementos		DESCRIPCIÓN	ALGUNAS PREGUNTAS CLAVE (INDICADORES)
DISCURSIO INSTITUCIONAL	<i>Normativa</i>	Estatutos de la ONGD y conjunto de normas (leyes, reglamentos, etc.) aplicables a sus asuntos internos y a su actividad externa	<p>¿La normativa rectora contempla entre sus <u>objetivos, principios y prioridades</u> la igualdad entre mujeres y hombres?</p> <p>¿La normativa rectora asume manera explícita o implícita los <u>instrumentos internacionales</u> en esta materia, como la Plataforma para la Acción de Beijing?</p> <p>¿Existen <u>mecanismos normativos</u> explícitos que garanticen la responsabilidad institucional de aplicación y control del enfoque de género?</p> <p>¿Son las normas que rigen las <u>acciones</u> de cooperación aptas para la introducción del enfoque de género y para la producción de impactos positivos en materia de género?</p>
	<i>Políticas, estrategias y directrices</i>	Conjunto de instrumentos de dirección, planificación y orientación del trabajo de la ONGD	<p>¿Existen <u>políticas</u> – integradas o específicas - para la aplicación transversal del enfoque de género? ¿Existen <u>estrategias</u> – específicas o integradas en las estrategias generales – que definan pasos concretos y programados para la aplicación del enfoque de género?</p> <p>¿Existe algún <u>código ético</u> formalizado en materia de género?</p> <p>¿Existen indicaciones institucionales sobre “buenas prácticas” en materia de género y desarrollo?</p> <p>¿Existe algún tipo de publicación de la ONGD que aborde el género en el desarrollo?</p>
	<i>Discurso público e incidencia política</i>	Conjunto de manifestaciones públicas (verbales y no verbales) de la organización	<p>¿La organización integra el enfoque de género al conjunto de su labor de <u>incidencia política y de representación institucional</u>, entendidas ambas en sentido amplio?</p> <p>¿La organización realiza algún tipo de incidencia política <u>específica</u> a favor de las mujeres? De ser así, ¿en qué tipo de espacios (formales, informales, locales, nacionales, internacionales, etc.)?</p> <p>¿La organización realiza incidencia política de género en el entorno de las <u>poblaciones beneficiarias</u> de sus acciones de cooperación?</p> <p>¿La ONGD participa en <u>redes y/o grupos</u> de género locales, nacionales e internacionales?</p>

ESTRUCTURA Y ORGANIZACIÓN	Recursos económicos y temporales	Dotación económica y dedicación en tiempo.	<p>¿Qué porcentaje del presupuesto se destina a acciones específicas para mujeres? ¿Qué porcentaje se dedica a la aplicación del enfoque de género?</p> <p>¿Participan hombres y mujeres en la elaboración del presupuesto? ¿Se siguen criterios de género al planificar el reparto de recursos?</p> <p>¿Qué porcentaje de tiempo se dedica al trabajo de cuestiones de género? ¿Existe una agenda concreta de género? ¿Se dedica parte de la jornada laboral?</p>
	Género en el organigrama	Distribución diferencial de hombres y mujeres en la organización (puestos, contratos sueldos, etc.)	<p>¿Qué proporción de hombres y mujeres hay en la organización? ¿Qué puestos ocupan en relación a la capacidad de toma de decisiones?</p> <p>¿Cómo se reparten por departamentos? ¿En qué áreas hay mayoría de mujeres? ¿en los relacionados con el cuidado (educación, salud, ...)? ¿Y de hombres? ¿en dirección, proyectos, ...?</p> <p>¿Qué proporción de hombres y mujeres tienen contrato? ¿y voluntario/as? ¿Qué tipos de contrato? ¿Es más precario el trabajo de las mujeres? ¿Cuál es la media de sueldos por géneros? ¿Cómo son los sueldos con respecto al mercado laboral?</p> <p>¿Hay igualdad de oportunidades para hombres y para mujeres en cuanto a contratación, formación, promoción y prestaciones? ¿Las condiciones laborales son sensibles a las cuestiones de género (horas extra, permisos por asuntos familiares, maternidad/paternidad, etc.)? ¿Hay medidas para favorecer la participación de las mujeres en la toma de decisiones?</p>

<p><i>Organigrama de género</i></p>	<p>Organización del trabajo de género en la estructura de la institución.</p>	<p>¿Las responsabilidades de garantizar la ejecución práctica del enfoque están claramente delimitadas? ¿Quién se encarga del trabajo de género en la organización? ¿Personal contratado o voluntario? ¿Existe una <u>unidad especializada</u> en materia de género?</p> <p>La unidad o persona encargada, ¿tiene suficientes competencias, acceso y control de recursos e información? ¿Cuentan con mecanismos de comunicación, coordinación y consulta, para implementar el género en los distintos sectores de la organización?</p> <p>¿La posición de esta unidad en el <u>organigrama</u> es adecuada para cumplir con la función de integración del enfoque de género en la corriente principal (<i>mainstreaming</i>)? ¿o es un sector de trabajo sin capacidad de incidencia en la corriente principal?</p> <p>¿La organización cuenta con expertas o expertos en género y desarrollo? ¿Entre los criterios de selección de personal técnico se encuentran la sensibilidad y capacidad técnica en materia de género?</p>
<p><i>Planificación, seguimiento y evaluación</i></p>	<p>Incorporación del enfoque de género en los procesos de trabajo.</p>	<p>En el proceso de planificación ¿se consultan documentos, experiencias, organizaciones y profesionales expertos en género? ¿Se analizan los problemas, el contexto y los antecedentes económicos, sociales y políticos de manera desagregada por sexo? ¿Se utilizan herramientas analíticas y metodológicas de género?</p> <p>¿Se aplica el enfoque de género en los proyectos?</p> <p>¿Se hace seguimiento y se evalúa la propia organización y el personal en materia de género?</p>

	<p>Conocimiento y formación</p>	<p>Preocupación por el conocimiento del personal en materia de género.</p>	<p>¿El personal tiene formación en cuestiones de género? ¿Reciben formación periódica en materia de género y desarrollo? ¿Quién recibe esta formación, todos los miembros, sólo los/las sensibles a la materia? ¿Dentro de la jornada de trabajo o fuera, haciendo más difícil el acceso a las mujeres(a causa de la doble jornada de trabajo)? ¿Se recopila, analiza y difunde <u>información</u> desagregada por sexo del trabajo que realiza la organización?</p>
<p>CULTURA ORGANIZACIONAL</p>	<p>Valores y creencias</p>	<p>Valores compartidos por la mayor parte de las personas de la organización o por determinados grupos de la misma: la disponibilidad, la participación...</p>	<p>¿Qué valores tiene la gente de la organización? ¿Se percibe la igualdad de género como un valor de la institución? ¿Cómo se percibe el feminismo? ¿Cómo se entiende la relación entre hombres y mujeres? ¿Es la disponibilidad laboral un valor? ¿Se utiliza como medida de “compromiso”? ¿Se pagan las horas extra en la organización? ¿Quedarse más horas de las que constan en el contrato es valorado como algo positivo? ¿Se ha analizado cómo afecta esto de forma distinta a hombres y a mujeres? ¿Es la participación un valor? ¿Cómo se articula? ¿Cómo se anima la participación femenina en los distintos ámbitos? ¿Participan igual hombre y mujeres? ¿Porqué? ¿Cuál es la imagen del trabajador/a ideal? ¿Se valora de igual manera la forma determinada de vestir y presentarse (maquillaje o no, barba o no, elegancia...) para hombres y mujeres? ¿Cuáles son los elementos de prestigio y desprestigio en la organización? (Si existen otros valores en la organización –gratuidad, asistencia, ayuda...- analizar como afectan a la relaciones de género al interior de la misma)</p>

CULTURA	<i>Rituales</i>	Momentos y espacios ritualizados en la organización: encuentros, reuniones, celebraciones...	<p>¿Cuáles son los rituales de la organización? ¿Cómo participan de ellos hombres y mujeres? Rituales formales: Celebraciones de Navidad, comidas de trabajo, etc. Rituales informales: celebraciones de cumpleaños, salidas al campo, desayunos...</p> <p>¿Son de obligada asistencia? ¿Encuentran las mujeres dificultades específicas para acudir a ellos? ¿Se toman medidas para facilitar la asistencia de mujeres?</p> <p>¿Supone la asistencia o no a todo este tipo de eventos una ventaja a la hora de asumir responsabilidades y mejorar laboralmente?</p>
	<i>Simbolos</i>	Logotipo, colores, eslóganes.	<p>¿Cuál es el logotipo de la organización? ¿Los colores? ¿Qué denotan? ¿Tiene lemas? ¿Eslóganes? ¿Cómo aparece el género en todos estos elementos? ¿Cuáles son las historias, leyendas y mitos de la organización? ¿Existen héroes en la organización? ¿Heroínas? ¿Anti-héroes? ¿Cuáles son los símbolos de poder y prestigio en la organización?</p>
	<i>Lenguaje</i>	Lenguaje que se utiliza en la organización, tanto oral como escrito, verbal como no verbal, oficial como informal	<p>¿Qué tipo de imágenes presenta la ONGD de las mujeres/niñas en sus comunicaciones? ¿En qué tareas? ¿En qué actitudes?... ¿Y de los hombres?</p> <p>¿Utiliza la ONGD un lenguaje inclusivo? ¿La arroba, o/a en los textos escritos? ¿y en las conversaciones? ¿Se escuchan en la organización comentarios sexistas? ¿Qué denota el lenguaje no verbal?</p>

<i>Prácticas informales</i>	Distribución informal de los recursos. Roles cotidianos.	<p>Distribución de espacios: ¿Cómo están distribuidos los espacios? ¿Por necesidades? ¿Por jerarquías? ¿Existen diferencias de género?</p> <p>¿Y los materiales (informático, mesas, sillas, libros...)?</p> <p>Actividades cotidianas: Limpieza, orden, abrir puertas, coger el teléfono,...</p> <p>¿Existen actitudes distintas de hombres y mujeres?</p> <p>¿Hay algún sesgo de género en la transmisión de información?</p>
<i>Relaciones</i>	Grupos de la organización y las personas que forman parte de ellos.	¿Existen grupos o redes de relaciones diferenciados por género? ¿Qué implican a la hora de acceder a los recursos? ¿Hay algún grupo que promueva o dificulte el enfoque de género
<i>Sentimientos y actitudes</i>	Qué sienten y expresan las personas que forman parte de la organización	<p>¿Cómo se sienten las mujeres en la institución? ¿Y los hombres? ¿Cómo piensan los unos que se sienten las otras? ¿Se sienten las mujeres igual de valoradas que los hombres? ¿Escuchadas? ¿Con las mismas posibilidades de promoción? (Y viceversa)</p> <p>¿Existen sentimientos o situaciones de acoso sexual?</p>
<i>Resistencias</i>	Obstáculos para la igualdad de género en la organización.	¿Es una amenaza la igualdad de género? ¿En qué sentido? ¿Qué dificultades se encuentran para la aplicación del enfoque de género? ¿qué resistencias existen?

NOTAS

- 1.- Por ejemplo, Comité de Ayuda al Desarrollo de la OCDE (1998), Ley de Cooperación el Estado español (Ley 23/98, 1998) y Comisión de las Comunidades Europeas (2001), entre otros.
- 2.- Ver ANTOLÍN (2000), MURGUIALDAY (2000), MURGUIALDAY et al. (2000) y NAVARRO (1997).
- 3.- En España el estudio más completo es MURGUIALDAY et al. (2000), de donde se extraen estas conclusiones.
- 4.- MENDEZ GARCÍA-ABAD, O. (2000).
- 5.- El término “desvanecimiento” es utilizado frecuentemente. Por ejemplo en la “Comunicación de la Comisión al Consejo y al Parlamento Europeo, Programa de acción para la integración del factor género en la cooperación de la comunidad al desarrollo” (Comisión de las Comunidades Europeas, 2001).
- 6.- Código de Conducta de las ONG de Desarrollo. CONGDE, Madrid.
- 7.- MURGUIALDAY, C. 2000 (Pág. 15).
- 8.- Este epígrafe se fundamenta en la investigación denominada “El Enfoque de Género y la Cooperación Española en Nicaragua” (CABEZAS, 2001).
- 9.- En ocasiones se denomina también “enfoque horizontal”, en contraposición a los “sectores verticales” de cooperación.
- 10.- Concretamente en las “Directrices del CAD para la igualdad de mujeres y hombres y el empoderamiento de la mujeres en la cooperación para el desarrollo” (CAD, 1998).
- 11.- Ver “Comunicación de la Comisión al Consejo y al Parlamento Europeo: Programa de acción para la integración del factor género en la cooperación de la Comunidad al desarrollo” (UE, 2001).
- 12.- Por ejemplo, la adopción de una normativa comprometida con el enfoque de género puede ser motor de equidad de género, pero su capacidad de modificación de la realidad interna de la ONGD dependerá de la cultura organizacional y de los procedimientos de funcionamiento de la propia organización. Una organización con procedimientos de funcionamiento equitativos, por ejemplo, una política de reclutamiento con equidad de género, puede producir una cultura organizacional más equitativa, que incida en el cambio tanto de la normativa como del funcionamiento y gestión de la ONGD. En esta compleja articulación de esferas se establece el grado de institucionalización del enfoque de género en el interior de cada ONGD y en cada momento de su historia.
- 13.- Si el “código ético” (o documento similar) no existe de manera formal el análisis del “código ético de facto” se abordará en la esfera de cultura organizacional.
- 14.- Un mecanismo normativo puede ser, por ejemplo, que los estatutos establezcan la obligación institucional de establecer una unidad de género y desarrollo con un presupuesto suficiente para promover el “mainstream” de género.

15.- Un ejemplo común de esto lo encontramos en la normativa que rige los plazos de ejecución de las acciones de cooperación con financiación externa. Si tal normativa exige, por ejemplo, plazos de ejecución de un año, el logro de impactos de género, que suelen requerir *per se* plazos más amplios, queda “estructuralmente” impedido. Tal normativa (en cuanto al plazo se refiere) será adecuada, por ejemplo, para construir una escuela, pero difícilmente para establecer un programa de empoderamiento de las mujeres.

16.- Si bien se pueden encontrar organizaciones que no incorporan el enfoque de género en su normativa y lo hagan de manera adecuada y efectiva en las estrategias, políticas y directrices.

17.- Sobre el análisis de género en los proyectos de desarrollo habría que profundizar mucho más, pero consideramos que excede al propósito de este instrumento, además de que existe mayor cantidad y más accesible bibliografía.

BIBLIOGRAFÍA

ANTOLÍN, L. (Coord.) **Política de Género y Gestión de ONG**, Acsur – Las Segovias. Madrid, 2000.

CAD, Directrices del CAD para la igualdad de mujeres y hombres y el empoderamiento de las mujeres en la cooperación para el desarrollo, OCDE, 1998.

DE BEUK. **Gender and Diversity Audit**, Hippolytushoef, 2000.

LÓPEZ MÉNDEZ, IRENE **“Empoderamiento y mainstreaming: estrategias para la igualdad entre los géneros”**. *Revista española de Desarrollo y Cooperación*, número 6, primavera / verano 2000, Instituto Universitario de Desarrollo y Cooperación de la Universidad Complutense de Madrid.

MENDEZ GARCÍA-ABAD, O. **En casa del herrero...**, Trabajo del Master Género y Desarrollo del Instituto Universitario de Cooperación para el Desarrollo. Madrid, 2000.

MURGUIALDAY, C. **Boletín InterVolpa**, nº 12. Mayo 2000 (Pág. 1, 14).

MURGUIALDAY, DEL RÍO, ANITUA Y MAOÑO. **Perspectiva de género en las ONGD vascas**. Seminario Mujer y Desarrollo. Bilbao, 2000.

NAVARRO, N. **Incorporación de la perspectiva de Género en el trabajo de las ONG**. Ponencia presentada durante la Cinquena Universitat de la Dona, 1997.

Código de Conducta de las ONG de desarrollo. CONGDE. Madrid.

Comunicación de la Comisión al Consejo y al Parlamento Europeo: Programa de acción para la integración del factor género en la cooperación de la Comunidad al desarrollo, UE, 2001.

3.4.6.- Etnografía en el campus. La docencia de antropología en un entorno virtual de aprendizaje.

Blai Guarné. De la Universitat Oberta de Catalunya.

“La función de las universidades tiene que cambiar de tal manera que la atención se centre en los procesos y no en el contenido, como se hacía antes y, de hecho, todavía hoy en día. La era digital nos obliga a considerar la nueva dimensión que comporta el hecho de trabajar y aprender a distancia.”

Robert Lewis

Introducción

En esta comunicación¹ se exponen los elementos centrales del planteamiento y la realización de una experiencia docente desarrollada en el entorno de aprendizaje de una universidad virtual. La experiencia en sí, la exploración etnográfica del campus virtual, tiene su origen en una actividad formativa que en el decurso de cada semestre lectivo llevamos a cabo alumnos y docentes de la asignatura “Fundamentos Antropológicos del Comportamiento Humano”² en los Estudios de Psicología de la Universitat Oberta de Catalunya (UOC).

Se trata de una actividad considerada trocal en el contexto de la Evaluación Continuada (EC) de la asignatura, y en la que estudiantes y profesores devenimos “etnógrafos” y “etnografiados”, observadores y observados, participantes virtuales en un proyecto interpretativo común.

Es en este sentido, y desde mi perspectiva como docente telemático, como facilitador virtual del proceso de aprendizaje de los estudiantes, que quisiera plantear esta experiencia en curso, dando cuenta de cómo en el entorno virtual de una universidad a distancia, y en el contexto específico del plan de estudios de la licenciatura en psicología, la práctica etnográfica se revela nuevamente como la herramienta clave en la comunicación y el aprendizaje de la antropología.

Pero fundamentalmente me gustaría exponer cómo en los entornos de *e-learning*³ podemos transformar la información conceptual y metodológica que transmitimos en conocimiento aplicado *en y desde* el propio ámbito de enseñanza y aprendizaje, en una práctica docente que más allá de limitarse a aplicar “viejos métodos” en “nuevos entornos”⁴, apueste por conformar ámbitos de aprendizaje creativos, dinámicos e interactivos⁵, en los que desde una perspectiva transversal y dialógica generemos comprensión y conocimiento.

De la distancia a la virtualidad

El proyecto de formación y aprendizaje a distancia de la UOC se desarrolla plenamente a través del uso de las nuevas tecnologías de la información y la comunicación (TICs). Se trata por tanto de una universidad no presencial, en la que el campus virtual⁶ constituye el marco de

todas las interacciones entre sus miembros, ya sean estudiantes, docentes o personal de gestión.

En este sentido, el entorno del campus virtual materializa las iniciativas investigadoras, formativas y administrativas de la universidad, en un medio que más allá de establecerse como mero entorno de aprendizaje y trabajo, se revela como un consistente ámbito de relación social en el que sus participantes establecen vínculos sin necesidad de coincidir en el tiempo ni el espacio.

El correo electrónico constituye la forma de comunicación básica en el campus virtual, ya sea en la práctica docente, en la interacción en aulas entre alumnos y profesores, o en cualquier tipo de gestión académica o administrativa. El encabezamiento de los mensajes electrónicos con una fotografía digitalizada de sus autores, a través de la cual resulta posible acceder a su currículum-presentación conociendo así más de sus intereses formativos, personales y profesionales, unido al empleo de fórmulas recurrentes en la estructura y expresión de los contenidos, contribuye a empatizar la interacción comunicacional en el campus.

Así mismo, la intervención en conversaciones *on line*, la interacción en las aulas virtuales, y en sus distintos forums activos, la participación en los grupos de teletrabajo, las consultas en la biblioteca virtual, las demandas en los tableros de anuncios, el ingreso en las asociaciones de estudiantes, culturales, deportivas, lúdicas y profesionales, o incluso la presencia en la cafetería virtual, integran y dotan de entidad la realidad⁷ de un campus universitario, que entendido como espacio de relación social, deviene campo de trabajo y estudio en nuestra exploración etnográfica.

El proyecto formativo

En el nivel curricular, el estudiante UOC construye su propio itinerario formativo guiado por las figuras académicas del tutor y el profesor-consultor de cada asignatura. En este proceso el tutor constituye el enlace académico del estudiante con la institución, siendo éste su interlocutor principal en todos aquellos aspectos relativos al recorrido formativo del alumno. El objetivo principal del tutor es acompañar y orientar al estudiante en un contacto permanente e individualizado desde el momento en el que ingresa en la universidad, hasta la finalización de sus estudios.

En el nivel de la transmisión de los conocimientos, el profesor-consultor guía y estimula el recorrido del alumno a través del estudio y desarrollo de los materiales didácticos⁸ de cada asignatura, pautando y facilitando su proceso de aprendizaje desde el planteamiento de las actividades de evaluación, la ampliación de contenidos y facilitación de materiales e informaciones complementarias, o la resolución de dudas y la corrección y retorno de sus ejercicios.

Con el propósito de generar iniciativa y motivación en un proceso de estudio sostenido, la UOC ofrece a sus estudiantes la posibilidad de seguir un sistema de EC a partir de la realización de un conjunto de actividades planteadas, guiadas y valoradas

por el profesorado consultor durante el semestre de cada curso. El seguimiento y la superación de las actividades propuestas, refrendado en la prueba de validación presencial, permite al estudiante obtener un reconocimiento académico suficiente que comporta la superación del curso.

La actividad: Etnografía en el *campus*

La actividad de exploración etnográfica en el entorno del campus virtual, enmarcada en el contexto de las actividades de la EC, se propone aplicar el estudio y la enseñanza de la antropología en un medio de aprendizaje telemático, convirtiendo el ámbito del campus virtual en nuestro campo de aprendizaje, trabajo e investigación, y a sus miembros, es decir a todos nosotros, en investigadores e informantes.

Nuestro objetivo es que el alumno ponga en práctica los contenidos metodológicos y conceptuales a los que está accediendo con el estudio de la asignatura, aplicando como herramienta de trabajo el instrumento más singular de la investigación antropológica: el trabajo de campo. En este sentido y a partir del análisis de un entorno familiar y cercano, pero no por ello menos interesante a nivel investigador, el alumno descubre en qué modo resultan aplicables en la comprensión de nuestra realidad social y cultural más inmediata los conocimientos que está incorporando en su proceso de estudio.

Esta dimensión de cercanía y aplicabilidad de los contenidos estudiados resulta de gran importancia considerando las características de nuestros estudiantes : adultos con responsabilidades profesionales y familiares, que destinan su tiempo libre a cursar lo que en algunos casos es ya una segunda licenciatura⁹. Como ha sido señalado (M.Stone, 2001) aquello que el alumno adulto valora especialmente en relación a sus experiencias educativas es que éstas se encuentren en sintonía con su vida cotidiana, esperando poder incorporar conocimientos en consonancia con sus intereses personales y/o profesionales.

En este sentido, la actividad de exploración etnográfica del campus virtual ofrece la posibilidad de aprender y experimentar en el propio medio de aprendizaje los conocimientos a los que se accede, conjugando disponibilidades e intereses formativos con contenidos y objetivos académicos, en un proyecto que a partir de la aplicación práctica de lo comprendido, apuesta por transformar en conocimiento, la información comunicada en el estudio de los materiales didácticos de la asignatura.

El especialista británico en gestión del conocimiento R.Lewis (2001) señala, no sin ironía, que si “preguntamos a los estudiantes qué objetivos tienen [en su proceso de estudio] nos dirán: aprobar los exámenes y tener un buen título; trabajar el mínimo posible sin suspender; disfrutar de la interacción social entre los estudiantes; impresionar a los compañeros y profesores; aprender para ser más competente; aprender por el puro placer de aprender”, objetivos todos ellos de entidad individual. Sin embargo nuestra experiencia como docentes nos confirma que “cuando los alumnos aprenden de los compañeros, el proceso de construcción mutua de conocimientos es

más fluido” (R.Lewis, 2001). Es decir, que cuando el aprendizaje se basa en compartir y comunicar ideas, en la discusión y el debate constante de posicionamientos y dudas, en una interacción constructiva alumno-docente y entre los propios alumnos, las informaciones que transmitimos se convierten en conocimiento de un modo más lúcido y refinado.

Desde esta perspectiva, en los entornos de *e-learning* las tecnologías en red constituyen una oportunidad para que los alumnos aprendan no sólo del docente sino del resto de estudiantes, en un proceso de aprendizaje y enseñanza mutuo¹⁰, flexible y creativo. Registrando la dinámica formativa en un *feedback* continuo que identifique en la discusión, la crítica constructiva y el análisis, las piezas clave para conformar de un modo sostenido el proyecto de reflexión e introyección necesario en todo proceso de estudio.

Con este objetivo, la exploración etnográfica que proponemos a los estudiantes se desarrolla en grupos de trabajo integrados por un número de entre tres y cinco alumnos. Cada grupo dispone de un espacio de trabajo virtual en el que los alumnos-investigadores comparten intereses y experiencias, dilemas y opiniones, tanto con el profesor-consultor como con el resto de compañeros del propio equipo.

En este proceso de aprendizaje la tarea docente se centra en estimular y orientar las observaciones de los alumnos, acompañando la elaboración de sus diarios de campo, precisando y resolviendo sus dudas, motivando sus desarrollos y evaluando sus consecuciones y esfuerzos, en una tarea común por llevar a cabo a través de la argumentación y las exposiciones mutuas, un trabajo compartido de auténtica entidad formativa.

Debe señalarse que un sistema de trabajo de estas características apuesta por concebir tanto la autoridad como la responsabilidad compartidas por todos los miembros de la comunidad educativa, alumnos y docentes (M.Stone, 2001), en un proyecto dialógico, de encuentro y reflexión intersubjetiva, en el que la transmisión de saberes blindados y absolutos se diluya en beneficio de un aprendizaje más creativo, relativo e igualitario, y menos estático, absoluto y autoritario¹¹.

Se trata de inscribir a alumnos y docentes en un proyecto formativo que explorando las posibilidades interactivas de un entorno virtual, implique a todos en la comparación de ideas y el debate de posiciones, en una apuesta de construcción compartida del conocimiento *en* y *desde* el propio campo de aprendizaje y estudio. Es decir, de integrar al estudiante en un proceso de implicación activa en el proyecto de aprender desde el relativismo y la duda, que encuentre en el entorno de la enseñanza virtual un agudo y penetrante ámbito de desarrollo de la capacidad reflexiva, de la comparación de realidades, y del cuestionamiento de certidumbres que fundamenta y dota de sentido la reflexión antropológica.

Reflexiones para salir al campo

Ahora bien, como ha sido señalado (C.Sigalés, 2001), el entorno telemático no constituye en sí mismo una garantía de interacción constructiva en el proceso de formación y

aprendizaje, “con frecuencia se atribuyen propiedades educativas a los avances tecnológicos por el simple hecho de posibilitar un tipo de interacción comunicativa, como si para la acción educativa el hecho de disponer de estos canales fuese una condición suficiente con independencia de los modelos de enseñanza y aprendizaje previstos o implícitos”¹².

En este sentido, la especificación precisa y comprensiva de los objetivos previstos, la planificación adecuada y realista de los mismos, así como la intervención sostenida del profesor-consultor a lo largo de todo el proceso de realización del ejercicio, inscribiéndose junto al alumno en un *feedback* continuo, constituyen resortes fundamentales en el planteamiento y desarrollo de una actividad que habrá de culminar en la elaboración de una memoria final, en cuyas páginas el alumno evidencie la incorporación de los niveles conceptuales y metodológicos previstos¹³.

Una consistente secuenciación de objetivos, métodos y recursos rige por tanto nuestra actividad en el transcurso de las ocho semanas de trabajo de campo a lo largo de las cuales los alumnos focalizan su observación participante en aquellos ámbitos del entorno de aprendizaje escogidos por su relevancia e interés investigador, elaborando en paralelo su propio diario de campo virtual de la investigación.

Como campo de trabajo tomamos el campus virtual de la universidad, y como objeto de estudio, el lugar y la caracterización del individuo, es decir de todos nosotros en su entorno. Este objeto de análisis está en estrecha relación con el desarrollo y estudio del último de los módulos¹⁴ el material didáctico en que se apoya la asignatura. Un módulo que concebido como el resto del temario desde una perspectiva de introducción al estudio de la antropología, nos permite desarrollar la consideración social y cultural de la noción de “individuo” y su redimensión e implicaciones en los espacios de sociabilidad en línea.

La confección del diario de campo virtual de la investigación constituye uno de los ejes principales en el desarrollo de la actividad. Los alumnos trazan sus diarios tanto a nivel individual como colectivo, es decir, como cuaderno personal e *íntimo* de anotaciones, u obra grupal en la que compartir observaciones y datos con los restantes miembros del equipo.

Concebidos como relatos *polifónicos*¹⁵, en sus diarios de campo los estudiantes entretajan en un juego de intersubjetividades las propias impresiones con las declaraciones de los informantes¹⁶, comprobando en primera persona hasta que punto el relato etnográfico constituye una construcción concreta y subjetiva del mundo¹⁷.

Se plantea de este modo un diario de campo *coral*, *cuaderno de bitácora* de los dos meses que recorre la investigación. Un cuaderno que con frecuencia en medio del campo no parece ir más allá del mero anecdótico, de la simple colección de sucesos y curiosidades intrascendentes, pero que finalmente se revela a los estudiantes como la pieza clave para tejer el hilo de su observación, desde el rigor y la constancia, y articular la memoria final de la investigación.

A modo de pauta vertebradora de sus exploraciones, el campo de trabajo se concretiza en centros de interés en torno dos ámbitos convergentes de observación y

participación : “espacios de caracterización” (currículums, presentaciones y mensajes de bienvenida e inicio de curso) y “espacios de interacción”¹⁸ (interacción social en aulas, fóruns, biblioteca, cafetería, tableros de anuncios y asociaciones), ámbitos a su vez, integrados en tres ejes analíticos de tipo transversal (“Individuo y Referencialidad”, “Relación Interpersonal y Medio”, y “Comunidad y Medio”).

En este sentido, y con el objetivo de que los alumnos se libren al campo con la mente abierta, la mirada ávida, y los intereses investigadores trazados, se invita a los estudiantes a reflexionar en torno algunas de las cuestiones que seguidamente se reproducen.

Individuo y referencialidad

Es este un nivel de análisis que se centra en la consideración de cómo son planteadas y qué lugar ocupan las formulaciones individuales en los nuevos entornos de sociabilidad en línea.

Partimos de la formulación de una serie de preguntas con el objetivo de profundizar en las caracterizaciones que de nosotros mismos ofrecemos en el entorno del campus virtual. Cuestiones marco del tipo: ¿cómo se definen en sus interacciones virtuales los miembros del campus?, ¿qué lugar ocupan en ellas las singularidades individuales? que se concretan en la consideración de las autocaracterizaciones que en un entorno virtual como el nuestro estudiantes y docentes articulamos y renovamos constantemente en currículums, mensajes de bienvenida y presentación en el inicio de cada curso, o en el transcurso de la interacción rutinaria en el campus.

Algunas de nuestras preguntas de partida son :

¿Cómo nos presentamos?, ¿qué tono, recursos y fórmulas expresivas empleamos en nuestras interacciones?, ¿cómo las adecuamos en función de los espacios y los interlocutores a los que nos dirigimos?, ¿qué dimensiones psicosociales se implican en nuestras presentaciones?, ¿cómo caracterizamos nuestros capitales sociales, nuestras habilidades, competencias, destrezas e intereses?, ¿qué intentamos transmitir y qué nos transmiten los demás?, ¿podemos establecer diferencias significativas entre nuestras caracterizaciones *on line* y las definiciones *off line* que de nosotros mismos articulamos?, ¿qué lugar ocupan las diferencias geográficas, culturales, sociales o étnicas en estas caracterizaciones?, ¿en ellas, las imágenes estereotípicas en torno la edad y el género se desintegran o se redimensionan?, ¿hasta qué punto las propuestas identitarias y relacionales que implica un entorno como el nuestro hacen innecesaria la confrontación con elementos externos, con escenarios físicos, reales?.

Relación interpersonal y medio

Si en el anterior nivel nos proponemos analizar las participaciones individuales, el enlace micro / macro que posibilita la comunicación virtual, en este segundo nivel

profundizamos en el tipo de relaciones, interacciones y vínculos que podemos establecer *en y desde* un espacio de sociabilidad como el campus virtual.

Es decir, ¿cómo nos relacionamos en él?, ¿de qué entidad y naturaleza son las relaciones que promovemos en nuestras interacciones?, ¿cómo de singulares son las propuestas relacionales, los modos de cooperación y sociabilidad, que nuestras participaciones implican?, ¿de qué modo integramos y con qué sentido caracterizamos nuestras relaciones virtuales en las formulaciones e interacciones presenciales?.

Cabe destacar como en torno estos aspectos resulta de gran interés la consideración de las investigaciones desarrolladas por Vayreda, A., Núñez, F., y Miralles, L. (2001) relativas al estudio de la interacción social en el forum de los Estudios de Humanidades de la UOC¹⁹. Como señalan estos autores buena parte de las investigaciones dedicadas al estudio de las nuevas formas de convivencia surgidas en Internet se han centrado en encontrar diferencias y similitudes entre la “vieja” sociabilidad fuera de línea, *off line*, y la “nueva” y “desconocida” sociabilidad en línea, *on line*, que han contribuido a vestir un discurso tecnófilo frente a otro tecnofóbico que negligente el papel mediador de la tecnología como elemento clave en la construcción de la sociabilidad virtual, privilegiando su interpretación como impedimento para el desarrollo de aquello que acriticamente se considera la comunicación “natural” y “directa”, exenta de cualquier tipo de manipulación o mediación en la “vida real”.

Comunidad y medio

Si en el primer nivel partimos de la consideración de cómo son planteadas y qué lugar ocupan las formulaciones individuales en los nuevos entornos de sociabilidad en línea, y en el segundo analizamos el tipo de relaciones y vínculos que podemos establecer *en y desde* un espacio de sociabilidad como el campus virtual, en este tercer y último nivel nos preguntamos en base a qué elementos, cómo y hasta qué punto podemos definirnos en términos de comunidad a partir de nuestras interacciones individuales y colectivas en un entorno de aprendizaje común.

¿Cómo reconocemos en el campus virtual un espacio de sociabilidad?, ¿en base a qué tipo de juegos con escenarios reales como el “aula” (aula virtual), la “pizarra” (el tablero del profesor), los “pasillos” (forum del aula, de tutoría, y de los Estudios), la “cafetería” (el bar virtual), la “biblioteca virtual”, los “grupos de trabajo”, o las “asociaciones de estudiantes”, conformamos la participación en un espacio común?, ¿qué resortes y niveles simbólicos se articulan en este entorno, y en base a ellos qué itinerarios, secuencias y *ritos de paso* seguimos?, ¿qué significado tiene en un entorno virtual una presencialidad ausente pero manifiesta en estos *guiños* con espacios físicos, cíclica y recurrentemente demandada en los encuentros presenciales de inicio y fin de curso, o en la convocatoria de pruebas académicas presenciales?, ¿en qué sentido nuestras interacciones en el campus virtual permiten establecer vinculaciones que posibilitan identificarnos y definirnos como integrantes de una comunidad?, ¿podemos hablar de un “sentimiento de vinculación”?, ¿de una “identidad colectiva”?, ¿de “memorias compartidas”, o en cierto grado de una “historia común”?, y si es así ¿qué papel juegan en estas definiciones los diferentes marcos identitarios -profesionales, personales,

familiares, geográficos y temporales- desde los que cada uno de nosotros entra en conexión con el campus virtual?.

Dilemas en el campo

“Supongo que no todo es “plácida observación” y “agradable diálogo” en el mundo del etnógrafo [...], supongo que a veces uno se encuentra delante de situaciones en las que tiene que hacer cosas que en condiciones normales no se plantearía, [...] supongo que tenemos que bañarnos y comprometernos con nuestra reflexión, con nuestro estudio, supongo que el riesgo de dañar los propios sentimientos siempre está allí, al menos en ciencias humanas, porque estudiando a los demás estamos estudiándonos a nosotros mismos y esto fastidia, sin duda”.

Del diario de campo de un grupo de alumnos

En el nivel de los dilemas que en torno los límites de la observación enfrentan los alumnos en sus trabajos de campo, resulta interesante reseñar hasta que punto no son extraños en el seno de los equipos los debates en torno las implicaciones éticas de los métodos de investigación, y la discusión relativa al consentimiento de los informantes en el empleo investigador del registro de sus interacciones.

La pertinencia y licitud de revisitar lo manifestado, lo escrito -ya sean currículums o intervenciones en foros y tableros- desde contextos de análisis e interpretación, como los propios de nuestra actividad investigadora, distintos a los que implicaron su declaración, estimula en los grupos de trabajo una reflexión en torno las reglas implícitas, los acuerdos tácitos, *virtuales*, que en relación al escrutinio público de lo escrito parecen asumirse en un entorno como el nuestro.

Constituye también objeto de análisis el discurso que en torno lo *mostrable* se articula en los currículums. Más allá de ser meras expresiones “individuales”, “personales” los datos que nos proporcionan conforman expresiones participadas, compartidas, negociadas y construidas por todos, delante de todos. La experiencia profesional, las expectativas académicas, las ocupaciones en el tiempo libre, y en menor grado las vinculaciones familiares, permanecen expuestas en las caracterizaciones de los miembros del campus, en un discurso en el que se entremezclan habilidades y *virtudes*, con metas y retos personales. Presentaciones jalonadas por frases cortas y directas, de un marcado entusiasmo que tanto subraya la apuesta por una opción formativa concreta en un momento determinado de la vida, como la voluntad de seguir un proyecto de reorientación profesional, o el interés por ampliar el propio círculo de relaciones sociales, perfilan el retrato de los miembros del campus.

En este sentido, entrar en contacto con los autores de estas declaraciones desde una perspectiva investigadora, nos permite reflexionar en torno el registro de sus intervenciones y hasta que punto resultan implícitamente consensuadas en un juego discursivo entre lo correcto y lo incorrecto, lo público y lo privado.

En un nivel cercano de la discusión, los alumnos reflexionan sobre el sentido de la recurrente demanda de presencialidad en un entorno virtual. Demanda manifiesta no

sólo en los encuentros presenciales académicos, sino también en el propio proceso de trabajo de los estudiantes.

En este sentido, reflexionar en torno por qué algunos grupos de trabajo realizan encuentros presenciales o mantienen contacto telefónico en relación a la propia actividad de exploración virtual, constituye un ejercicio paradigmático para no dejar de situar en el centro de la reflexión investigadora la propia presencia, así como las evoluciones y formas de interacción que desarrollamos en un entorno de sociabilidad en línea.

A modo de conclusión

“Estas dudas, estos desconciertos nos han acompañado a lo largo de toda la investigación. No podemos desligarnos de nuestro objeto de estudio. Sabemos que este objeto lo constituimos en parte nosotros mismos y esto nos genera sensaciones de inseguridad y duda...”

Del diario de campo de un grupo de alumnos

El principal objetivo de la actividad de exploración etnográfica del campus virtual es que los alumnos incorporen desde un nivel práctico una técnica de investigación, el trabajo de campo y específicamente, la observación participante, que de otra forma no conocerían de un modo tan exhaustivo en el contexto de un plan de estudios psicología.

Desde esta perspectiva, más que la “calidad científica” de los datos que en el desarrollo de los trabajos se infieren, aquello que nos interesa es que el estudiante se descubra a sí mismo librado a la consideración de una realidad conocida desde una mirada distinta, curiosa e inocente, pero no ingenua, escéptica y crítica, aunque no cínica. Una mirada que le permita sumergirse en el difícil juego de posicionamientos y dudas que implica hacer de la propia realidad, campo de operaciones para la investigación etnográfica.

En este sentido los estudiantes descubren la dificultad que comporta cualquier intento riguroso y consciente de acercarse a la consideración de los elementos sociales y culturales que conforman la *racionalidad*²⁰ con la que actuamos en un entorno a priori tan conocido como el del campus virtual. Se *sorprenden* a sí mismos observando atentamente la interacción en la “cafetería virtual” o en el “forum”, *seduciendo* a los informantes, revisando sus currículums y presentaciones, intentando entablar conversación con ellos, deviniendo el objeto de su *indeferencia* o *extrañeza*, poniendo en cuestión su propia mirada en un debate constructivo y profundo sobre la autoridad para trazar el retrato de aquello descrito. Un debate que les emplaza a descubrir en primera persona hasta qué punto la propuesta etnográfica pasa necesariamente por una reflexión en torno el significado psicológico y cultural de descubrirse “explorador” y “explorado”, “observador” y “observado”, “relator” y “relatado”, parte siempre implicada en la realidad del propio estudio.

Un aprendizaje de tales características, que enfrenta los estudiantes a la consideración de plantearse la propia “autoridad” para describir los límites y el sentido de aquello que hacen

los *otros* y uno mismo, sólo puede desarrollarse desde la implicación no intrusiva²¹ y el respeto, desde la honestidad, el relativismo y la duda creativa, desde una apuesta, rigurosa y sincera, por un proyecto dialógico²² y transversal de construcción compartida del conocimiento. En definitiva, desde la implicación de todos, docentes y estudiantes, en lo que consideramos un pertinente aprendizaje para su futura práctica como profesionales de la psicología.

NOTAS

1.- Las principales ideas expuestas en esta comunicación fueron presentadas y discutidas en el marco del IX Congreso de Antropología de la FAAEE, celebrado en Barcelona entre los días 4 y 7 de septiembre 2002. Dado que principalmente se plantean como argumentos para la discusión, se ha decidido preservar en cierta medida la estructura de algunos de los apartados ya expuestos en la comunicación "*Explorando el propio entorno. Una experiencia etnográfica en la docencia virtual de antropología*" presentada en el Simposio "Ciudadan@s de silicio, ciudadan@s del ciberespacio, ¿Un nuevo campo social para las identidades colectivas?" del citado Congreso.

2.- El autor de la comunicación es profesor-consultor de esta asignatura desde su implementación en el Plan de Estudios de la Licenciatura en Psicología, con la profesora Adriana Gil de los Estudios de Psicología y Ciencias de la Educación de la Universitat Oberta de Catalunya.

3.- El aprendizaje virtual, "*e-learning*", también es referido con la expresión "*e-education*", educación virtual. Como señalan BARBERÀ, E., BADIA, A. Y MOMINÓ, J. M. (2001) "Uno de los conceptos que se ha originado bajo este enfoque eminentemente tecnológico es la denominación de *entorno virtual*, conceptualizado como el soporte tecnológico que hace posible que exista la interacción virtual por medios telemáticos. Como complemento a esta noción, desde consideraciones próximas a la psicología de la educación, surge el término *contexto virtual*, reservado a significar aquellas características de la actividad educativa que enmarcan las condiciones en las que se desarrolla la globalidad de las acciones de enseñanza y aprendizaje virtual. A partir de la noción de *contexto virtual* es posible reflexionar sobre aspectos de la educación a distancia que pueden ser interesantes para optimizar la construcción de conocimiento de los estudiantes, como por ejemplo los diferentes *microcontextos educativos*, configurados por las diversas relaciones que se pueden establecer entre los elementos instruccionales, la naturaleza de diferentes mediadores (el profesor y el soporte tecnológico), el proceso de creación de estos contextos virtuales o las dimensiones que pueden adquirir un contexto de enseñanza y aprendizaje virtual".
<http://www.uoc.es/web/cat/art/uoc/0105018/ensapren.html>

4.- Resulta pertinente el comentario de DUART, J. M. Y MARTÍNEZ, M. J. (2001) a este respecto "No podemos emplear las mismas dinámicas o metodologías docentes del marco relacional sincrónico —presencial— en el asincrónico —virtual—. La fuerte irrupción actual de la tecnología en las metodologías educativas tiene que servir para establecer estrategias

específicas para el desarrollo del aprendizaje en los nuevos marcos que se configuran. Hacer aquello que siempre se ha hecho mediante tecnología punta es pobre y, a su vez, constituye un gran error” <http://www.uoc.edu/web/cat/art/uoc/0109041/duartmartin.html>.

5.- Como señalan DUART, J. M. Y MARTÍNEZ, M. J. (2001) “En el proceso de incorporación del uso intensivo de las tecnologías de la información y la comunicación en la educación, hay que tener en cuenta la importancia que representa el nuevo marco relacional en que se desarrolla la actividad docente y de aprendizaje: los EVA [*Entornos Virtuales de Aprendizaje*]”. <http://www.uoc.edu/web/cat/art/uoc/0109041/duartmartin.html>

Así mismo ver a este respecto :

PAGÈS SANTACANA, Anna, 2001, “Professionalització en entorns virtuals integrats” , Universitat Oberta de Catalunya <http://campus.uoc.es/web/cat/art/uoc/0103005/pages.html>

PEGUERA, MIGUEL, 2000-2002, “El *Practicum* virtual de los estudios de Derecho”, Instituto Cervantes

http://cvc.cervantes.es/obref/formacion_virtual/campus_virtual/peguera.htm

6.- Configurado técnicamente como una intranet asociada a una base de datos. Esta intranet resulta accesible por medio de diversas redes de comunicaciones (red telefónica básica, red digital de servicios integrados XDSI, Infovía, Internet, etc.). Ver [DEMO DEL CAMPUS VIRTUAL](#).

7.- Como señala M. CASTELLS (2002) si bien podríamos contraponer “sociabilidad física” a “sociabilidad virtual”, no así “sociabilidad real” a “sociabilidad virtual”, dado que ésta última también es real. <http://www.uoc.es/web/cat/articles/castells/print.html>

8.- Los materiales didácticos han sido elaborados por profesionales de los ámbitos de cada materia de estudio, y se estructuran en torno una serie de módulos, unidades básicas que guían y desarrollan el aprendizaje del alumno en una universidad no presencial. El soporte papel es actualmente el mayoritario, si bien los materiales se complementan con desarrollos didácticos en soporte vídeo, CD y web. Así mismo en la actualidad se están implementando nuevos tipos de materiales didácticos digitalizados y multimedia.

9.- Como señala A. ROS (2001) la UOC es una de las instituciones educativas con un crecimiento más rápido, contando en la actualidad con 10.000 estudiantes matriculados, el 92% de los cuales simultanean sus estudios con la actividad profesional, disponiendo ya el 54% de un título universitario.

10.- Desde perspectivas constructivistas “los procesos de enseñanza y aprendizaje confluirían en los procesos de interacción, en los cuales es produciría la construcción de significados compartidos entre profesor y estudiante y entre estudiantes” C. SIGALÉS (2001). <http://www.uoc.edu/web/cat/art/uoc/sigales0102/sigales0102.html>

- 11.- ROS, Adela, 2001, "Riscos i oportunitats de l'ensenyament virtual: l'experiència de la UOC", *Digithum*, 3, Universitat Oberta de Catalunya. <http://www.uoc.es/humfil/articles/cat/ros/ros.html>
- 12.- "En otras palabras, la tecnología progresivamente nos permite equiparar la educación a distancia con la educación presencial, con toda su riqueza y también con sus dilemas, pero la tecnología no se emplea necesariamente para cambiar el proceso de enseñanza [...] la cuestión reside en la capacidad que tengamos los docentes y las instituciones educativas para poner estas tecnologías al servicio de los procesos de enseñanza y aprendizaje" C. SIGALÉS (2001) <http://www.uoc.edu/web/cat/art/uoc/sigales0102/sigales0102.html>
- 13.- En esta fase de planteamiento de la actividad la "Guía de Bolsillo del Trabajo de Campo" (E.Ardévol, 2001), así como la consulta de diversos manuales de métodos y técnicas de investigación cualitativa, y por su puesto, de los niveles metodológicos del propio material didáctico de la asignatura, contribuyen a pertrechar a los alumnos con las herramientas metodológicas y conceptuales necesarias para entrar en el campo. Entre los manuales reseñamos TAYLOR, S. y BOGDAN, R., 1992, *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós; HAMMERSLEY, M. y ATKINSON, P., 1994, *Etnografía. Métodos de investigación*. Barcelona: Paidós; PUJADES, J.J. (Coord.), 1999, *Etnografía*, Barcelona: Estudis d'Humanitats, UOC; VELASCO, H. y DÍAZ DE RADA, A., 1997, *La lógica de la investigación etnográfica*. Madrid: Trotta; REYNOSO, C. (Comp), 1996, *El surgimiento de la antropología postmoderna*. Barcelona: Gedisa; CLIFFORD, J. y MARCUS, G. (Comps.), 1991, *Retóricas de la antropología*. Madrid: Júcar.
- 14.- LLOBERA, J. R., 2001, "Mòdul IV: La modernitat i el problema de l'individualisme: una perspectiva comparativa" en el temario de la asignatura *Fonaments Antropològics del Comportament Humà*, Barcelona: Estudis de Psicologia, Universitat Oberta de Catalunya.
- 15.- Ver TYLER, S., 1991, "La etnografía posmoderna: desde el documento de lo oculto al oculto documento", en CLIFFORD, J. y MARCUS, G. (Comps.), *Retóricas de la antropología*. Madrid: Júcar; y TEDLOCK, Dennis, 1987, "Preguntas concernientes a la antropología dialógica", en REYNOSO, C.(Comp.), 1998, *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- 16.- Declaraciones extraídas de sus mensajes electrónicos, currículums y presentaciones, intervenciones en fóruns, o participaciones en distintos ámbitos del campus.
- 17.- En este nivel resulta pertinente para los alumnos la lectura de GEERTZ, C., 1989, *El antropólogo como autor*. Barcelona: Paidós; así como de REYNOSO, C. (Comp), 1998, *El surgimiento de la antropología postmoderna*. Barcelona: Gedisa.
- 18.- Con la precisión de que los "espacios de interacción" lo son también fundamentalmente de caracterización.
- 19.- "En el que los estudiantes se concebían a sí mismos como integrantes de una comunidad que giraba en torno el interés común de encontrarse y compartir temas de discusión, informaciones y problemas que muchas veces no iban más allá del mero interés por mantener viva esta relación. Así y todo, ninguno aceptaba sentir la participación como una obligación y

en este sentido, la entrada y salida del forum estaban siempre abiertas” VAYREDA, A., NÚÑEZ, F., Y MIRALLES, L. (2001) (GIRCOM, Grupo Interdisciplinario de Investigación en Comunidades Virtuales, [IN3 \(www.uoc.es/in3\)](http://www.uoc.es/in3)).

20.- En un sentido similar ver COMAS D'ARGEMIR, D., PUJADES, J.J., ROCA i GIRONA, J., 1999, “*L'Etnografia com a pràctica de camp*”, en PUJADES, J.J. (Coord.), 1999, *Etnografia*, Barcelona: Estudis d'Humanitats, UOC; i en ARDÈVOL, E., 2001, “*Guia de Butxaca del Treball de Camp*”, Barcelona: Estudis d'Humanitats, UOC.

21.- TAYLOR, S. y BOGDAN, R., 1992, *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Paidós.

22.- Siguiendo la noción de MIKHAIL BAKHTIN (1994) presente en la propuesta de trabajo de campo dialógico de DENNIS TEDLOCK (1987), o en la apuesta por reflejar la polifonía y la heteroglosia del proyecto de evocación etnográfica de STEPHEN TYLER (1991).

BIBLIOGRAFÍA

ARDÈVOL, ELISENDA, 2001, *Guia de butxaca del treball de camp*, Barcelona: Estudis d'Humanitats, Universitat Oberta de Catalunya.

BAKHTIN, MIKHAIL, 1994, *The Dialogic Imagination, Four Essays*, Austin: University of Texas Press.

BARBERÀ, ELENA, BADIA, ANTONI, MOMIMÓ, JOSEP M., 2001, “*Ensenyar i aprendre a distància: és possible?*”, *Estudis de Psicologia i Ciències de l'Educació*, Universitat Oberta de Catalunya.

<http://www.uoc.es/web/cat/art/uoc/0105018/ensapren.html>

CASTELLS, MANUEL, 2002, *Lliçó inaugural del programa de doctorat sobre la societat de la informació i el coneixement, “Internet y la sociedad red”*, Universitat Oberta de Catalunya. <http://www.uoc.es/web/cat/articles/castells/print.html>

COMAS D'ARGEMIR, DOLORS, PUJADES, JOAN J., ROCA I GIRONA, JORDI, 1999, “*L'Etnografia com a pràctica de camp*” en PUJADES, J. J. (Coord.), 1999, *Etnografia*, Barcelona: Estudis d'Humanitats, Universitat Oberta de Catalunya.

DUART, JOSEP M. Y MARTÍNEZ, MARIA JESÚS, 2001, “*Avaluació de la qualitat docent en entorns virtuals de Aprenentatge*”, Universitat Oberta de Catalunya.

<http://www.uoc.edu/web/cat/art/uoc/0109041/duartmartin.html>

GIRCOM (UOC), 2001, “*L'èxit d'una comunitat virtual depèn més de la qualitat de la interacció que de les característiques tecnològiques de l'operatiu informàtic*”, GIRCOM, Universitat Oberta de Catalunya.

http://turquia.uoc.es/externes/in3_old/Anteriores/Novembre/cat/nota_colectius_virtuals.htm

LEWIS, ROBERT, 2001, “*Grups de treball en comunitats virtuals*”, Jornades de Treball de la Xarxa FREREF NTIC (9 i 10 de juliol de 2001), Universitat Oberta de Catalunya.

<http://www.uoc.edu/web/cat/art/uoc/lewis0102/lewis0102.html>

NOBLE, DAVID F., 1998, "*Digital Diploma Mills: The Automation of Higher Education*", *First Monday*, Vol. 3 No. 1

http://www.firstmonday.dk/issues/issue3_1/noble/#author

NÚÑEZ, FRANCESC, 2001, "*Internet, fàbrica de somnis. Claus per a la comprensió de la participació en fòrums i xats*", *Digithum*, 3, Universitat Oberta de Catalunya.

<http://www.uoc.edu/humfil/articulos/cat/nunez/nunez.html>

PAGÈS SANTACANA, ANNA, 2001, "*Professionalització en entorns virtuals integrats*", Universitat Oberta de Catalunya.

<http://campus.uoc.es/web/cat/art/uoc/0103005/pages.html>

ROS, ADELA, 2001, "*Riscos i oportunitats de l'ensenyament virtual: l'experiència de la UOC*", *Digithum*, 3, Universitat Oberta de Catalunya.

<http://www.uoc.es/humfil/articulos/cat/ros/ros.html>

SIGALÉS, CARLES, 2001, "*El potencial interactiu dels entorns virtuals d'ensenyament i aprenentatge en l'educació a distància*", X Trobada Internacional d'Educació a Distància (27-30 de novembre de 2001. Guadalajara, Mèxic), Universitat Oberta de Catalunya.

<http://www.uoc.edu/web/cat/art/uoc/sigales0102/sigales0102.html>

STONE, MARTHA, 2001, "*Arribar a la comprensió mitjançant l'ús de les TIC*", Cicle de conferències sobre l'ús educatiu de les TIC i l'educació virtual (6 de juny de 2001), Universitat Oberta de Catalunya.

<http://www.uoc.edu/web/cat/art/uoc/0107031/stone.html#3>

TEDLOCK, DENNIS, 1987, "*Preguntas concernientes a la antropología dialógica*", en REYNOSO, C.(Comp.), 1998, *El surgimiento de la antropología posmoderna*. Barcelona: Gedisa.

TYLER, STEPHEN, 1991, "*La etnografía posmoderna: desde el documento de lo oculto al oculto documento*", en CLIFFORD, J. Y MARCUS G. (Comps.), *Retóricas de la antropología*. Madrid: Júcar.

VAYREDA, AGNÈS, NÚÑEZ, FRANCESC, MIRALLES, LAIA, NÚÑEZ, 2001, "*e-comunitas?*", GIRCOM, Universitat Oberta de Catalunya.

http://www.uoc.edu/web/esp/articulos/vayreda/ecomunitas_esp.html

WHITE, FRANK, 1999, "*Digital Diaporama Mills: A Dissenting Voice*", *First Monday*, Vol. 4 No. 7 http://www.firstmonday.dk/issues/issue4_7/white/index.html

3.4.7.- La labor socializadora de una institución “cuasi total” frente al papel de sus miembros en la configuración de una cultura institucional sólida: el caso de la armada.

Juan Doncel de la Colina. De la Universidad de La Coruña.

Antes de comenzar la exposición debo aclarar que el título habla de “institución cuasi-total”, porque la Armada actualmente, al igual que los ejércitos de Tierra y Aire, tras el proceso de profesionalización en que están inmersos, no pueden ser encuadrados con total propiedad bajo la etiqueta “Institución Total” (en el sentido que E. Goffman dio al término). Más bien, correspondería con mayor exactitud al concepto elaborado por L.A. Coser de “Institución Voraz”, entendida como aquella organización “que demanda la adhesión absoluta de sus miembros y pretende abarcar toda su personalidad dentro de su círculo (...) exigen una lealtad exclusiva e incondicional y tratan de reducir los papeles y los status competidores sobre aquellos a quienes desea asimilar por completo” (pág.14). Aunque esta es una característica de las instituciones totales goffmanianas y también, en gran medida, de la que nos interesa aquí, la Armada presenta otra condición que no coincide con las primeras: su dependencia de la adhesión voluntaria de sus miembros. La Armada, como cualquier organización, debe canalizar las energías de sus miembros al servicio de sus fines, y el hecho de no contar ya con el contingente procedente del reclutamiento forzoso (cuyo acuartelamiento si podía inscribirse bajo el epígrafe “Institución Total”) le está obligando a desarrollar nuevos mecanismos de motivación para activar la lealtad y adhesión de sus miembros.

Estamos, pues, ante una Institución que debe verter gran parte de sus energías y orientar muchas de sus estrategias organizativas hacia la eficaz socialización del individuo, ya que la búsqueda de la máxima integración del individuo en el grupo y subgrupos de pertenencia, en definitiva, de su institucionalización, es el resultado de una necesidad primaria y vital para cualquier ejército: la cohesión interna y la total implicación de sus miembros en la cultura institucional. Para lograr un alto grado de motivación personal en todos los miembros, motivación que acerque la realidad institucional al ideal de un organismo perfectamente diferenciado pero ampliamente cohesionado (una cohesión que debemos contemplar a diferentes niveles: cohesión interna de cada órgano, cohesión entre órganos, cohesión global del organismo institucional...), la Institución dota al individuo, en primer lugar, de unos objetivos comunes y ampliamente aceptados y, en segundo lugar, de unos medios para lograr esos objetivos establecidos abiertamente y a los que tienen igual acceso todos los miembros de la Institución¹. Como explicó R.K. Merton para comprender cualquier estructura social y cultural es esencial diseccionar estos dos elementos. Los objetivos, entendidos por este autor como “propósitos e intereses culturalmente definidos, sustentados como objetivos legítimos por todos los individuos de la sociedad...” (pág. 210), se unificarían y ordenarían en torno a una jerarquía de valores que vamos a ir viendo a lo largo de la presente exposición. Siguiendo con R.K. Merton, los medios supondrían los modos admisibles (definidos, regulados y controlados por la estructura sociocultural) de alcanzar esos objetivos, pues “todo grupo social acopla sus

objetivos culturales a reglas, arraigadas en las costumbres o en las instituciones, relativas a los procedimientos permisibles para avanzar hacia dichos objetivos” (págs. 210-211).

El individuo, una vez que ha sido socializado y que ha aceptado los fines institucionalizados como propios² se encuentra ante un sistema de castigos y recompensas igual para todos y que supondrá el medio que adquiere presencia constante (presencia a nivel social e individual o de la conciencia) y en el que se tendrá que desenvolver, aceptando y sopesando los diversos elementos de represión (correctivos de conductas rechazadas y consideradas indeseables por la Institución) y de motivación (reforzando ciertas conductas consideradas deseables) para lograr sus objetivos (personales e institucionales, coincidan ambos o no).

En lo que se refiere a los premios, la antigüedad es considerada como uno de los principales objetos de recompensa, pues este concepto es sinónimo de una serie de valores muy arraigados en el mundo militar, tales como la vocación de servicio, de sacrificio personal en favor del colectivo (de la Armada y, por extensión, de la patria) y de dedicación y lealtad a los compañeros, a los superiores y, en definitiva, a la Institución y a España. La importancia decisiva de la noción de antigüedad³ y su papel como principal criterio para escalafonar a todos los miembros de esta sociedad radicalmente jerarquizada se refleja no solamente en la posición privilegiada que otorga a la hora de lograr un ascenso o un cambio de destino, sino en otro tipo de privilegios no tan regulados por la Institución pero igualmente efectivos.

El hecho de ser más antiguo concede, dentro de un mismo rango, una posición de poder sobre el más moderno (aunque aquí la subordinación es mucho menos acentuada que entre grados), lo cual se traduce en pequeñas concesiones al primero. Dentro del mismo grado jerárquico esta diferenciación es más marcada entre los pertenecientes a distintas promociones⁴ (la mayor antigüedad lograda por un mejor número de promoción apenas si se hace valer⁵), aunque, en todo caso, estamos hablando de una relación de subordinación cuya intensidad no permite analizarla al mismo nivel al que analizamos la relación de subordinación entre grados y entre escalas, debiendo atender aquí a un enfoque microsociológico para percibir y comprender su operatividad.

Algunos de estos privilegios de antigüedad entre promociones suponen pequeñas ventajas en las tareas menos apetecibles como puede ser montar guardia, la cual se divide en puntos de guardia (dividen las veinticuatro horas que dura en tres tramos, cada uno de los cuales debe ser cubierto, por lo menos, por un marinero), de modo que al marinero más antiguo le corresponde elegir el punto de guardia que quiere ocupar⁶. Otro ejemplo lo constituye el caso de un barco en el que el marinero encargado de lavar los platos está “rebajado”⁷ por lo que van rotando todos los marineros de la dotación en turnos para sustituirle, pero empezando siempre por el más moderno.

Aquí es importante que distingamos entre la valoración de la antigüedad aceptada y fomentada por la Institución, de las prácticas habituales entre marineros y guardiamarinas durante el periodo de formación, prácticas que muchas veces se desarrollan a escondidas de los superiores. Sin llegar a la cuestión de las novatadas (ya me referiré a ellas en otra parte) un

cabo permanente comentaba que en la época en la que él estuvo en la escuela si un marinero tres meses más antiguo le ordenase que, por ejemplo, le llevase su ropa a la lavandería, él tenía que obedecer, lo cual no respondía a ningún reglamento institucional, “no eran normas escritas pero todo el mundo lo hacía y entonces pues... cuando fuese más antiguo ya me tocaría a mi... se hacía así (...) Ahora entre la misma promoción no se suele castigar así... Con gente más antigua (...) no se si lo hay porque si lo hay no lo dicen porque saben que si lo dicen... está penado ahora mismo, se puede considerar una novatada”. Del mismo modo, un brigada recordaba que en su época de escuela (esto es, más de quince años antes del caso del cabo permanente) “uno que fuera seis meses más antiguo que ti... que tú hacía contigo lo que le daba la gana”.

Este tipo de dinámicas de grupo se reprodujeron a lo largo de los años, con más o menos variaciones, hasta que llegó el fin de los marineros de reemplazo, aunque el peso de la costumbre todavía permanece en cierta forma. En este sentido un contra maestre afirmaba que el proceso de profesionalización “está todavía en adaptación (...) Sin (marineros) de reemplazo llevamos dos o tres años (...) y eso todavía muchos de ellos (los marineros profesionales) están con la mentalidad del anterior, porque aquí hay cosas que han quedado del marinero de reemplazo, hasta que no pase un tiempo esas costumbres que se han creado no se perderán (...) lo de la antigüedad, que si “yo soy más antiguo y tengo que trabajar menos que tú” y cosas de esas, eso aún lo llevan los marineros, y al final ellos tienen que pensar que lo que yo se a nivel de trabajo... los dos, como cobran lo mismo, tienen que trabajar lo mismo (...) La antigüedad (debe tenerse en cuenta) para una serie de cosas (...) pero a la hora de trabajar todos tienen que trabajar lo mismo (....) Preferencia a la hora de elegir guardia (...) eso si (...) eso es normal (...) El más antiguo elige (el periodo de permiso)... eso está todo escrito”.

En la Escuela Naval esta jerarquización entre promociones también se da, pero no es aquí donde corresponde explicar estos mecanismos con detalle. Lo que si procede es señalar como la organización de la Escuela está pensada para manejar esta idea de antigüedad como medio de motivación a los guardiamarinas. Así, dentro de la misma promoción se prima al más antiguo⁸, potenciando la obtención de las mejores notas, a través de premios (por ejemplo, la realización de un curso de adiestramiento con la Marina francesa. Además, la antigüedad entre promociones se premia otorgando a cada una progresivamente, a medida que se asciende de curso, mayores libertades en el régimen de entradas y salidas, mayor flexibilidad del horario, menor rigidez de las normas, etc.

Más allá del periodo de formación militar, adentrándonos en las consideraciones acerca de los reglamentos que rigen la vida laboral de los miembros de la Armada, el hecho de que las supuestas violaciones, por parte de la Institución, de los criterios basados en la antigüedad generen en los que las sufren, directa o indirectamente, las respuestas más vehementes y el más alto grado de indignación confirma nuestra creencia en la amplia aceptación de esta noción como justo ordenador de la realidad jerárquica en la que todos se mueven. Así, encontramos una serie de reglas, tanto las de carácter más estructural (tal es el caso de la limitación de edad para alcanzar la escala de suboficiales, limitación que supone la baja

definitiva de aquellos que tras muchos años de servicio no lograron el ascenso a sargento) como las de carácter más coyuntural (como la reestructuración de personal y consecuente expulsión de muchos cabos primero en 1986 o el reagrupamiento de promociones para el curso de cabo primero en los primeros años setenta⁹), que chocan directamente con esta valoración de la antigüedad por lo que generan una abierta actitud de rechazo¹⁰. Veamos a continuación tres extractos de otras tantas entrevistas que ejemplifiquen lo aquí expuesto.

El problema de la limitación de edades en contraste con los intentos de primar a la nueva marinería (pues para captar y mantener los primeros años a la marinería es donde la Armada está encontrando más dificultades en el actual proceso de modernización) es visto así por una marinera: “pero ¿qué pasa?, que a ti te dicen “oye, si te quedas y firmas dos años más que sepas que aparte de tu sueldo te vamos a dar trescientas mil pelás el cuarto año” (...) pero ¿qué pasa?, que aquí hay gente que lleva ocho años y dice “oye, es que yo llevo ocho años” y que ellos dicen “es que tú ya estás atado... a ti, a ti si te quieres ir como si...” (...) no puedes echar a una persona así, y decirle “bueno, pues ya sabes, si no te gusta esto esperas a los 35 años y te vas”, ¿cómo le puedes decir eso a una persona?... (...) una de las peores cosas que yo veo aquí es que tú no puedes coger y decir “hasta los doce años de servicio o 35 años de edad”, claro, es que es muy fácil, yo me quedo con toda tu juventud, te exprimo al máximo y luego si te he visto no me acuerdo (...)”. Y desde la perspectiva de un cabo primero esta percepción no varía demasiado: “lo que veo (...) son cosas que no tiene sentido... para mi no lo tienen, yo no se lo encuentro... no veo como pueden echar a una persona que lleva doce años de servicio que conoce perfectamente su trabajo, porque lleva doce años de servicio y no ascendió a suboficial, y meter a uno nuevo, que lo tienen que volver a formar, gastarse un dinero en él... y empezar de cero”.

El siguiente testimonio es el de un cabo primero que recientemente ha conseguido el carácter de permanente que sufrió la criba de 1986 y que fue posteriormente readmitido: “(...) por circunstancias especiales que crean los que están gobernando al hacer leyes... cuando nos las aplican a nosotros pues hay unos desbarajustes muchas veces (...) aunque yo entré en Marina en el año 78 mis cursos¹¹ son brigadas muchos de ellos y otros alférez de navío (...) me echaron en el año 86... o me cesaron, se podría decir cesar, ¿no?, más que echar... y en el año 92 hicimos una prueba y se nos admitió (...) con una nueva ley, nos aplicaron una nueva ley (...) y todo lo que habíamos hecho antes... lo único que nos valía fue la categoría a la que habíamos llegado y el resto (...) se lo saltaron a la torera (...) hemos estado durante muchos años (...) como marinería y tropa, llevábamos la mayoría (de los cesados y posteriormente readmitidos) entre catorce y diecisiete años de servicio (...) La polémica que se crea con nosotros porque llevamos realizando una labor durante muchos años y muchas veces no se nos reconoce o no se nos incentiva (...) Lo de la antigüedad se está perdiendo bastante (...) la antigüedad se está respetando para ciertas cosas y en algunos momentos, en otros la antigüedad tiene su validez casi... casi mínima (...) ahora mismo (...) prevalece la categoría en la que se está encuadrado”.

En un sistema tan dependiente del alto grado de motivación de sus miembros y que, efectivamente, se compone de individuos que demandan de él un reconocimiento y una serie de recompensas al trabajo bien hecho, o más bien, a la dedicación a la Institución¹² encontraremos que el mecanismo de sanciones y recompensas que persigue lograr esta motivación es de una importancia esencial para la pervivencia de la Institución y que adquiere una presencia constante en el discurso del individuo acerca de la Institución, pues el extraordinario sacrificio personal que se le exige al individuo, lo que la Institución demanda de su tiempo y de su persona, genera una serie de expectativas que compensen esta entrega. Estas expectativas son de muy diverso orden, pudiéndose encuadrar algunas en el plano formal y otras en el informal, es decir, las resultantes de las recompensas declaradas por la Institución explícitamente y las que dependen de la concepción personal que cada sujeto tiene de su relación con la Institución.

Las recompensas económicas¹³, recompensas que en otras empresas o instituciones de diferente naturaleza suelen considerarse en mayor medida suficientes y satisfactorias en relación a lo que un empleado puede demandar de la empresa que le contrata, en la Armada son contempladas como necesarias pero totalmente insuficientes, insuficientes para satisfacer mínimamente las necesidades que el sujeto espera que le sean cubiertas por la Institución¹⁴. Los sueldos, establecidos por el Ministerio de Defensa, se dividen en sueldo base (a cada empleo le corresponde un sueldo), complemento de empleo (también en función del empleo), los trienios (incremento del sueldo cada tres años) y complementos salariales generales y específicos (concedidos por conceptos diversos –peligrosidad¹⁵, navegaciones por aguas nacionales, navegaciones por aguas de la Unión Europea, navegaciones por aguas ajenas a la UE, dedicación especial, estabilidad familiar...-, todos ellos asociados al destino concreto en el que se desarrolla el trabajo). En definitiva, lo que se prima a través de los recursos económicos es: el status, la antigüedad y la realización de todos aquellos trabajos que conlleven una mayor implicación del individuo y un mayor sacrificio personal a favor del colectivo institucional.

Otro concepto que puede ser considerado como parte de este sistema de recompensas y motivación es el de seguridad laboral¹⁶, es decir, la concesión al individuo del carácter de miembro permanente e indiscutible de la Institución. Esta seguridad es un premio que se concede principalmente en función de la antigüedad a los cabos primero que por haber rebasado el límite de edad establecido no pueden ascender a la escala de suboficiales debiendo abandonar la Armada¹⁷. De este modo, se les concede, a los diez años de servicio y tras realizar un examen, la categoría de cabos permanentes (equivalen a los antiguos cabos veteranos o “cabos chaqueta”, llamados así porque el peto reglamentario para marinería y tropa es sustituido por el uniforme de chaqueta, camisa y corbata propio de oficiales y suboficiales), lo cual se puede considerar como un ascenso informal, pues, aunque a partir de aquí se tiene un trato más cercano al mando, esto no implica un cambio de empleo ni de galón.

En definitiva, estamos ante una recompensa que supone la superación de la inseguridad psicológica y económica que conllevan las constantes renovaciones¹⁸ (cada dos años, teniéndose en cuenta para ellas los informes personales, la superación de una serie de

condiciones médicas, físicas, de psicotrópicos...), inseguridad que se presenta como una de las principales preocupaciones y motivo de descontento entre la marinería y tropa profesional entrevistados (ante este problema de se está pensando en la posibilidad de crear la figura del marinero y del cabo segundo permanentes). Además, esto implica también recompensas de orden social (pues se adquiere un status superior, reflejado simbólicamente en el cambio de uniformidad) y económico (pues el cambio de situación laboral de eventual a fijo conlleva también un pequeño aumento de sueldo).

Mayor presencia institucional adquieren las recompensas que otorgan prestigio y posición social (mayor presencia institucional y creemos que también individual, por lo menos en el discurso generalizado ante el extraño, es decir, ante el antropólogo. En este sentido, si bien es posible que en el fuero interno de cada uno la raíz principal de la motivación sea de orden económico -esto no lo podemos saber-, lo que aquí nos importa es que un discurso generalizado¹⁹ nos indica que lo que se dice y se repite constantemente es lo que se considera moralmente deseable. Dicho de otra forma: puede que no nos hablen realmente del “ser”, pero sin duda nos hablan de lo que creen que “debe ser”); nos referimos a la amplia gama de medallas, menciones y distinciones que se imponen individual y colectivamente y que suponen para el sujeto una ayuda y un acercamiento al ascenso, la auténtica recompensa en términos de prestigio, poder y status²⁰. Por el contrario, la capacidad de un determinado capital acumulado para propiciar una elevación de status es una capacidad muy limitada, dado que la rígida estratificación social que da sentido a la Institución se compone de nichos perfectamente definidos en el que no cabe la introducción de criterios nuevos que alterasen la configuración dictada por los reglamentos institucionales²¹.

De este modo, estaríamos hablando aquí, en términos weberianos, de “prestigio de poder” más que de “prestigio estamental”, por cuanto el primero se orienta al poder de la organización (o por lo menos a una posición de poder más elevada), viniendo a significar “un poder propio y un propio sentimiento de prestigio” (M. Weber; pág. 669); mientras que no presentaría la “necesidad de “ostentación” (...) de adquirir objetos que no tienen razón de ser en su “utilidad” (...) (necesidad que procede) primariamente de la exigencia del prestigio estamental, considerado como un instrumento de poder para la afirmación del dominio mediante la sugestión de las masas” (pág. 844). Por otra parte, siguiendo con terminología weberiana, si bien el tipo de dominación en la Armada reposa más sobre una autoridad legal-racional, también participa en cierta medida del tipo ideal que constituye la autoridad tradicional (asentada sobre el prestigio social de los líderes).

Volviendo al terreno de los datos concretos, vemos que según la faceta que se intenta potenciar por medio de la recompensa existe toda una gama de menciones, condecoraciones, felicitaciones, distinciones... todo ello recogido escrupulosamente en su reglamento correspondiente. En primer lugar debemos distinguir las medallas ordinarias de las extraordinarias, existiendo dos fechas inamovibles en las que se imponen las ordinarias (siempre en actos ceremoniales). Las fechas son el seis de enero (Pascua Militar, en la que se conmemora la liberación de Mahón de los ingleses) y el veinticuatro de Junio (onomástica del

Rey) y las medallas ordinarias que se imponen periódicamente en estos actos son: la Cruz al Mérito Naval (que premia al marino voluntarioso y constante en el trabajo²²) y la Orden Militar de San Hermenegildo (premia la antigüedad, concediéndose a los veinte años de servicio, siempre que el condecorado haya tenido un comportamiento aceptable para la ética institucional²³). A estas medallas ordinarias hay que sumar las de carácter extraordinario, premiándose actos de valor en tiempos de guerra, operaciones de mantenimiento por la paz... a través de medallas como la concedida por “sufrimientos por la patria” o la “laureada de San Fernando” (ésta última, concedida por un acto notable de valor, heroico, en tiempos de guerra, es la que más prestigio otorga²⁴). Además, fuera de los periodos estipulados para las medallas ordinarias también se pueden conceder cruces al mérito Naval, Militar o Aeronáutico con carácter extraordinario motivados, por ejemplo, por un trabajo excepcional y bien realizado “fuera de fechas”²⁵.

Otras formas de recompensa en esta línea son las menciones honoríficas (aunque no serán visibles en el uniforme a través de una medalla si significan un reconocimiento público, tanto por medio de su publicación en el apartado de felicitaciones del B.O.D.²⁶ como por la entrega de un diploma a manos del almirante que preside la ceremonia; además, al acumular tres menciones honoríficas se concede una medalla que también es impuesta en un acto ceremonial), los distintivos de haber participado en una misión concreta (simplemente atestiguan que el que lo porta participó en alguna misión internacional²⁷ y no tienen prácticamente valor para futuros ascensos o petición de destinos) o las condecoraciones colectivas (reflejo de la esencial necesidad de potenciar el espíritu de cuerpo en cualquier ejército) a una bandera, que representa a una unidad militar, se le puede imponer condecoraciones en un acto ceremonial²⁸.

La posibilidad de obtener alguna de las medallas ordinarias siempre pasa por el comandante de la unidad a la que pertenece cada individuo. Los pasos sucesivos que necesariamente deben ser cubiertos para la solicitud y concesión de estas medallas ordinarias son los siguientes: 1º) con motivo de la Pascua Militar y de la Onomástica del Rey se envía un escrito del Almirante Jefe de la Zona Marítima a todos los destinos para que se propongan candidatos a condecoración 2º) el comandante elige de entre sus subordinados²⁹ a los que cree que son acreedores de la condecoración y los propone a través de un escrito explicando el porqué de la propuesta³⁰ 3º) el Almirante Jefe de la Zona Marítima, dependiendo del número de condecoraciones que tiene que cubrir, propone de todas las solicitudes recibidas (de unidades bajo su responsabilidad) las que él cree más merecedoras del premio 4º) el Jefe del Estado Mayor de la Armada aprueba las condecoraciones definitivas que son publicadas en el B.O.E.

Este mecanismo por el que el comandante propone cada seis meses para menciones y medallas a algunos de sus subordinados da lugar entre estos a suspicacias generalizadas por el espacio abierto que se deja a la arbitrariedad y el paternalismo³¹. Una idea de la desconfianza generalizada en el justo reparto de medallas (por lo menos en determinado estrato social), nos la da la siguiente frase hecha que circula entre la marinería: “la medalla al

mérito naval, por pelota y buen chaval”. Esta frase en gran medida nos habla de una cierta rebeldía juvenil, una lucha aparente del individuo contra la Institución, aunque más bien es una defensa del grupo de referencia más pequeño, donde el individuo se inscribe, y un ataque contra la Institución. Así, se ironiza con el sujeto excesivamente sumiso, sumisión que también se puede leer como traición al grupo de referencia y “venta” a favor de la Institución, pero que en todo caso se traduce en una recompensa procedente de la Institución (Institución que, en cierto modo, representa al enemigo, a la opresión del individuo, lo cual se veía más claramente cuando los reclutas eran forzosos por lo que la experiencia militar era similar a un encarcelamiento y la Institución se acercaba más al concepto de Institución Total).

En este orden de cosas también cabe señalar el grado de implicación/aceptación de los medios y los fines institucionales dependiendo de la escala en la que se inscribe el sujeto varía enormemente. Así, la marinería, que ha pasado únicamente cuatro meses por la escuela, frente a los oficiales, que fueron formados como marinos durante tres o cinco años (según la escala), muestra una menor preocupación por la obtención de recompensas que mejoren su posición social³². No obstante esta preocupación existe, así como la demanda de reconocimiento del superior por el trabajo realizado. Veamos todo esto a través de dos comentarios de un comandante y de un oficial:

“El régimen disciplinario es el instrumento que tiene el comandante para el buen gobierno de la dotación, para motivar y para castigar... la motivación es diferente (entre oficiales y marineros), y es problema de cada institución tener a cada grupo motivado³³... de diferente forma (...) Entonces, probablemente en la escala superior si, la gente está más motivada (...) Pero debe estar motivado todo el mundo, la Armada debe buscar... es la Institución... debe motivar. O sea, yo el comandante del barco debo motivar a mi dotación, de diferente forma... una motivación positiva”. En esta cita podemos ver como la figura del comandante se convierte en cierta forma en la del buen padre en su faceta motivadora, tanto a través del castigo como de la recompensa, así como el tratamiento diferente que debe recibir cada estamento, pues cada uno de ellos presenta unas características, una composición y una idiosincrasia totalmente ajena a los demás.

En la siguiente cita un oficial explica como la marinería habla y actúa de forma contradictoria, lo cual en gran medida es debido a que por una parte tienen que representar el rol de compañero entre los suyos y el de buen marinero ante los superiores pues, como señala Goffman, el individuo se presenta a si mismo y presenta sus actividades ante los demás tratando de controlar la impresión que los otros se forman de él, existiendo además serias restricciones a sus acciones debido a que hay muchos tipos de actos que no puede llevar a cabo al actuar ante ellos, así como muchos otros que debe realizar. Así, no es de extrañar que surja el conflicto al presentarse el individuo en un mismo espacio ante dos colectivos que esperan de él actitudes divergentes, cuando no radicalmente opuestas³⁴. La cita, en definitiva, es la que sigue:

“(...) eso (las medallas) viviéndolo desde dentro todo el mundo le da mucha importancia, porque se ve a la gente (a los marineros) cuando tiene la medalla, la actitud

cuando no se la conceden... si se nota que le dan importancia, igual no lo reconocen pero... pero si se les nota. Se nota porque te vienen a preguntar "pero yo hice lo mismo, yo no, éste ¿que ha hecho que yo no haya hecho?"... "pero tú ¿no decías que te daba igual?" (contestaría el oficial). No da igual (...) una vez que está dentro uno si nota la importancia que tienen las medallas. Que no es nada más que una importancia de reconocimiento hacia los demás, porque ni marcan... ni por tener una medalla uno asciende y no tenerla deja de ascender, prácticamente va a ascender igual tenga o no tenga la medalla³⁵. Es simplemente reconocimiento hacia los demás".

Y es precisamente este marcado carácter de reconocimiento público implícito en la concesión de medallas lo que contribuye a reforzar esa sensación en el individuo de que es premiado no solo ante sí mismo y para mejorar su currículum personal, sino que su esfuerzo se ve refrendado ante toda la comunidad a la que pertenece, cuyos estratos se ven todos representados en las ceremonias de entrega de medallas³⁶. Este peso de la motivación orientada a la presentación del individuo frente a la comunidad a la que pertenece por contraposición a un menor peso relativo de las motivaciones de corte más individualista como son las de orden económico (ya hemos señalado que el consumo ostentoso no tiene cabida prácticamente en el seno de la Institución) nos habla de la presencia constante sobre el sujeto del otro, del compañero, del superior y del inferior, cada uno de los cuales constituye un espejo deformante en el que uno se refleja y se define (como individuo y como miembro de un colectivo, de múltiples colectivos en realidad) por contraposición y/o por comparación.

Pero la relevancia y necesidad de las recompensas no solo se desprende de su presentación ejemplar hacia el resto de la comunidad militar ni de la existencia de diferentes vías para lograr esa presentación, pues en el ámbito más privado, en el entorno laboral más cercano, la presencia ineludible de los otros permanece y la demanda de un reconocimiento también se extiende en el terreno de lo informal. Las quejas por la ausencia de apoyo informal y cotidiano de los superiores, del reconocimiento y aprobación verbal de una tarea bien realizada, así como la valoración muy positiva cuando estas tenían lugar fueron una constante en el discurso generalizado a todas las escalas. Ejemplifiquemos esto con dos brevísimas citas textuales, la primera de un oficial y la segunda de un cabo segundo: "a veces es más importante una felicitación pública, delante de todo el mundo en el momento de realizar el acto, que no decir nada y seis meses después decir uno "ah, pues me mandan una medalla, pues muy bien"; "el problema es que no te agradecen nada (...) que tú ya puedes ser el tío más eficiente del mundo (...) que no te facilitan nada".

Así, vemos como la propia naturaleza de la Institución reclama una serie de exigencias al individuo que generan en él la demanda de una compensación, de una contrapartida suficiente que hagan de su opción personal una opción deseable. Esto nos demuestra hasta que punto una necesidad bien conocida por la Institución (Institución que de hecho se asienta en gran medida sobre un sistema de recompensas que satisfaga esa necesidad de motivación extraordinaria, como también es extraordinaria la entrega y la dependencia que se le exige al individuo para el buen funcionamiento de la Institución) es de una naturaleza tan cambiante

(tanto como las necesidades y demandas de la sociedad general de la que se nutre la Armada) que reclama un sistema igualmente cambiante y que se readapte constantemente a ese cambio; el problema surge cuando nos encontramos ante una Institución que, en gran medida, encuentra su lógica interna y se cimenta sobre el mantenimiento de la tradición y de la inmutabilidad de sus costumbres.

Como ya explicó M. Foucault: “la distribución según los rangos o los grados tiene un doble papel: señalar las desviaciones, jerarquizar las cualidades, las competencias y las aptitudes; pero también castigar y recompensar (...) La disciplina recompensa por el único juego de los ascensos, permitiendo ganar rangos y puestos; castiga haciendo retroceder y degradando. El rango por sí mismo equivale a retroceder a recompensa o a castigo” (pág. 186).

Y aquí también la otra cara de la moneda de este sistema orientado a la motivación personal y a la aceptación e interiorización de una serie de parámetros normativos comunes a todos los miembros a través de la recompensa la encontramos en la existencia de numerosas sanciones que tratan de corregir o inhibir una serie de conductas que chocan o dificultan la consecución de los objetivos propios de y consustanciales a la Institución, tanto los de naturaleza operativa o funcional (es decir, las conductas que impiden directamente la eficaz acción de una unidad operativa) como los de naturaleza cultural o social (aquí nos referimos a comportamientos que no atentan directamente contra la realización de una operación militar pero sí contra los valores rectores de la Institución, los cuales creemos que, al fin y al cabo, están instituidos y orientados hacia la obtención de unos fines operativos; de hecho, el artículo primero del régimen disciplinario de las Fuerzas Armadas, artículo en el que se declara el objetivo principal de todo el régimen sancionador, incide en el mantenimiento de valores como la obediencia al superior o la ordenación jerárquica de la Institución)³⁷.

La trascendencia de la interiorización y asimilación por parte de todos los miembros de la Institución de las sanciones y de las conductas sancionadas, expuestas y definidas con gran precisión en el régimen disciplinario de las Fuerzas Armadas, se refleja en los esfuerzos de la Institución por recordar constantemente (para reforzar) los diferentes artículos del mencionado régimen. Así, vemos como una de las ceremonias que con más asiduidad se celebra es la lectura de leyes penales³⁸ (que no por casualidad suele ir seguida de una entrega de medallas y condecoraciones, de modo que en menos de quince minutos, que es lo que dura la ceremonia, se exponen en estado puro los dos aspectos opuestos pero constitutivos del sistema de (re)presión/inhibición y motivación/incentivación), o como en la “orden del día”, parte de obligada lectura diaria para todos los miembros en cada destino cuyo segundo punto se ocupa con un artículo del régimen disciplinario³⁹. Se trata, en definitiva de hacer publicidad del castigo igual que del premio, pues aparte de su finalidad correctiva⁴⁰ y reforzadora (respectivamente) de la conducta (finalidad orientada a la correcta conducta del individuo transgresor) debemos tener presente la labor ejemplificadora de premios y castigos, que se convierte en el caso de los castigos en labor preventiva (se trata de prevenir a nivel colectivo, mediante el castigo ejemplar, la conducta desviada, de evitar su realización efectiva).

Así, al igual que sucedía con los premios, vemos que existe toda una gama de sanciones que responde a la pretensión de aplicar el justo castigo en función de la gravedad de la falta. Todas las posibles faltas que se puedan cometer en un recinto militar o en un buque de la Armada están tipificadas y perfectamente definidas la conducta sancionada y la sanción correspondiente, sea para faltas graves o leves. Los mecanismos sancionadores establecidos por la Institución son, de menor a mayor gravedad: la llamada de atención a la voz (no está considerado como un castigo propiamente); la reprensión (un aviso del que queda constancia por escrito aunque no se anota en el expediente personal⁴¹; debe haber un parte del inmediato superior que se eleva al comandante de la unidad); las faltas graves las sanciona el comandante de la unidad con privaciones de salida (del recinto militar o buque en el que se está destinado) o con arrestos (en el peor caso, elevándose al almirante jefe de la zona o a la autoridad competente); finalmente, si esta falta grave es considerada delito sobrepasará el marco del régimen disciplinario y pasaría a juzgarse según el Código Penal Militar⁴².

Pero además de estas sanciones establecidas, que pueden ir desde la amonestación verbal (que se puede apuntar en la hoja de servicio y entregarla por escrito, pero que al cabo de cierto periodo de tiempo prescribe y desaparece del expediente), pasando por la privación de salida (por ejemplo, del Arsenal, pudiendo acceder a la cantina, a una sala con televisión...) o arresto hasta el encarcelamiento en una prisión militar y que además de coartar la libertad del infractor se verán reflejadas en sus informes personales (suponiendo así un handicap en su carrera militar), existen una serie de sanciones informales que aunque no están legalmente establecidas se aplican contra aquellas conductas que no se ajustan a lo que el superior encargado considera deseable (un ejemplo de este modo de proceder lo encontramos en la costumbre de algunos suboficiales de encargar los trabajos más duros y desagradables a aquellos que tienen un comportamiento más conflictivo). Asimismo, antiguamente existían los castigos colectivos (siguiendo la misma lógica que explica la existencia de premios colectivos) tales como los batallones de castigo (consisten en realizar trabajos o ejercicios físicos⁴³ muy penosos) o los quinteos (el grupo implicado en la conducta a reprender era mandado formar y se castigaba a uno de cada cinco reclutas/guardiamarinas⁴⁴). Sobre los castigos que rigen la vida de un cuartel escribió ampliamente J. L. Anta Félez, pues al estudiar una institución en la que se concentraban soldados reclutados de manera forzosa tuvo que centrarse más en los estímulos negativos que en los positivos. A este respecto escribió que estos castigos colectivos y de naturaleza física “están encaminados hacia el grupo, el cual es el único beneficiario de la integración de sus individuos, para lo que la formación, ya sea física, formal o subcultural, es un entramado de educación, formación y endurecimiento” (pág. 80).

Existe, en definitiva, una intrincada red de sanciones orientadas al mantenimiento de la disciplina pues, como afirmó Foucault: “las disciplinas establecen una “infra-penalidad”; reticulan un espacio que las leyes dejan vacío (...) Se trata a la vez de hacer penables las fracciones más pequeñas de la conducta y de dar una función punitiva a los elementos en apariencia indiferentes del aparato disciplinario” (pág. 183). Así, existen sanciones informales, al igual que vimos que existían recompensas informales, representando estos dos instrumentos

para el control social dos dimensiones totalmente interdependientes y necesitadas la una de la otra, de tal modo que “el castigo, en la disciplina, no es sino un elemento de un sistema doble: gratificación-sanción” (Foucault; pág. 185).

NOTAS

1.- Inicialmente se presupone que este acceso es igualmente abierto para todos, motivo por el que no nos debe extrañar que numerosos entrevistados aludan a la igualdad (y a otros valores propios de un régimen democrático) reinante en el seno de la Armada, a pesar de que es claro que nos encontramos ante una institución cuyo gobierno es distribuido, organizado y ejecutado de acuerdo a valores que responden en mayor medida a los de un régimen meritocrático.

2.- Decir que “ha sido socializado” o que “ha aceptado” nunca debe entenderse en términos absolutos, pues resulta evidente que no existe en ninguna sociedad, ni en la más pequeña comunidad, la total socialización o la total aceptación de las normas y valores propuestos/impuestos por la colectividad al individuo; como resulta también evidente que el peso de la Institución, de su cultura y sus normas, sobre el sujeto (es decir, la presión normativa que éste soporta), aún estando presente en la propia naturaleza social del hombre y tratándose siempre de una cuestión de grado, en el caso de una sociedad de carácter militar es especialmente marcado y determinante a la hora de la comprensión antropológica de esta realidad.

3.- Noción que va más allá de la mera medición de la temporalidad englobando aquí también aspectos como el expediente militar, pues, en función del número de promoción –dado por la nota media obtenida en la escuela-, se consideran más antiguos o más modernos a los componentes de una misma promoción, es decir, a aquellos que llevan el mismo tiempo en el ejército; también otorgaba al individuo antigüedad, en tiempos pretéritos, la antigüedad de la especialidad de pertenencia.

4.- A este respecto un oficial afirmaba que “une más la promoción que el empleo (...) no es lo mismo dentro de un empleo militar, la gente más antigua sigue siendo más antigua aunque tenga el mismo empleo (...) (...) no es lo mismo un teniente de navío antiguo que un teniente de navío moderno (...) para la gente de fuera (se refiere al que no es teniente de navío) es indiferente (...) me refiero entre ellos (...) En una promoción si somos compañeros y normalmente la promoción anterior, la siguiente... o sea, se va relajando a medida que van entrando más juntas”.

5.- “Depende del carácter de cada uno (...) del compañerismo (...), pero no se suele aprovechar la gente de estos privilegios de antigüedad”, me comentaba un marinero con tres años de servicio.

6.- Un oficial: “el más antiguo... “a ver, yo elijo de nueve a doce de la noche, tú que eres el más moderno te toca cuatro a siete de la mañana” (...) cuando vaya siendo... cuando pase un año o dos años, que venga otro por detrás (...) “ya subiré yo mi peldaño...” ¿no? “...en vez de quedarme siempre de cuatro a siete de la mañana a partir de ahora entro de nueve a doce...””.

7.- Esto es, que está de baja por algún problema de salud.

8.- Recordemos que es a través de la nota media como se escalafona a los compañeros de promoción, con los cuales se competirá durante toda la carrera militar por ocupar los mejores destinos y por lograr el ascenso según van surgiendo las plazas (todo lo cual se consigue, en gran medida, en función de la antigüedad). La antigüedad y escalafonamiento dentro de la promoción “es la forma de que no haya un grupo homogéneo en el que no se sepa quién es el líder. No es que se fuerce un líder, pero si se forma... el más antiguo es el que debe ir conduciendo al resto. Y la forma de... el que manda la formación es el más antiguo... aunque luego en el primero (en primer curso) se hace que se rote, para que todo el mundo sepa mandar formaciones, pero siempre que esté en estructura piramidal, siempre, desde un primero a un último. En la escuela la forma de clasificarlo (es) por notas, el que mejores notas saca”. En esta cita encontramos latente una pareja de valores opuestos e implícitos en la lógica organizacional de una escuela militar: la competitividad frente al compañerismo.

9.- Como consecuencia de la escasez de personal que produjo la contratación masiva a cargo de las nuevas centrales térmicas de Ferrol aprovechando el contingente humano que la Armada envió a Estados Unidos a aprender el funcionamiento del nuevo sistema de calderas (con controles automáticos).

10.- Esta indignación, por regla general, acaba convirtiéndose en una cierta desidia o apatía, como es el caso varias generaciones de suboficiales desencantados cuyos ascensos se ven constantemente aplazados por el taponamiento que sufre la pirámide jerárquica a la altura de la escala básica, motivo por el que muchos han frenado su carrera militar casi definitivamente cuando todavía les quedan diez o veinte años hasta alcanzar la edad de jubilación. Este enfado lo mostraba un suboficial afirmando que “no se te motiva... la motivación la tienes con dieciséis años. Una vez que vas conociendo la idiosincrasia de esta empresa ya se llama desmotivación (...) aquí es desmotivación total y bestial”.

11.- Se refiere a los miembros de su promoción.

12.- En definitiva, según lo que se acerquen con su actitud y comportamiento a ese ambiguo e ideal concepto por el que son calificados periódicamente que es el llamado “espíritu militar”.

13.- Hablamos de recompensas económicas a pesar de que según los reglamentos de la Armada se trata de retribuciones (responde a la ley de retribuciones), es decir, que no encuadran el incentivo económico dentro de sus planes de motivación a través de premios y castigos. No obstante, en numerosas entrevistas los complementos salariales y el interés económico personal eran colocados entre los elementos que contribuían a la motivación y bienestar del individuo en el seno de la Armada. Por este motivo he decidido integrar los aspectos económicos en el sistema de recompensas que ofrece la Institución. Idéntica lógica he aplicado con la consideración de la estabilidad laboral como otro elemento del sistema de recompensa, al que me referiré más adelante.

14.- En todo caso, este tipo de recompensas supone una de las principales bazas que el Ministerio de Defensa está poniendo en juego para lograr captar un mayor número de marineros profesionales; pero no solo forma parte de la estrategia institucional para atraer y

mantener a un sector que dadas las actuales circunstancias no ha sido sometido tan intensamente al proceso de socialización como el resto de miembros (me refiero al periodo de formación, que dura tan solo cuatro meses), por lo que inicialmente la motivación económica es la que mejor resultados creen que les puede dar, sino que los complementos salariales (por estar embarcado, por navegar por aguas peligrosas, por navegar en un submarino..., entre otros muchos conceptos a tener en cuenta) se han venido incrementando con los años (esto empezó a suceder previamente al proceso de profesionalización, hecho significativo tras el que vislumbramos una posible progresiva desidentificación/desimplicación del sujeto con la Institución, lo cual obligaría a ésta a adoptar estrategias alternativas más cercanas al mundo de la empresa privada y del mercado capitalista donde impera la libre competencia, junto a la preocupación por los recursos humanos, por la fuerza de trabajo y no solo por la búsqueda de clientes).

15.- El complemento por peligrosidad se paga, por ejemplo, por ir destinado en fragatas que participan en conflictos internacionales, siendo lo suficientemente elevado para que haya muchos profesionales de la escala de marinería que soliciten ese destino movidos principalmente por el incentivo económico.

16.- Aunque oficialmente en el Armada esto no se considera "recompensa".

17.- Antiguamente la permanencia se obtenía automáticamente al alcanzar el grado de cabo primero, lo cual solía suceder a los tres años de servicio.

18.- La inseguridad de no tener un trabajo estable se refleja en la imposibilidad de planificar el propio futuro.

19.- Este discurso que antepone los premios simbólicos al comportamiento ejemplar o a la antigüedad que otorgan prestigio por encima de los económicos está más extendido entre la escala de oficiales, siendo menos unilineal entre la escala de suboficiales y entre la marinería. Un ejemplo de este discurso generalizado, sobre todo entre los oficiales, lo representa el siguiente fragmento: "lo máximo que puedes conseguir como militar (es) participar ahí y trabajar lo mejor que puedas (...) ese es el fin que se tiene que tratar de buscar. Es mucho mejor el no haber ganado dinero y tener muchas más medallas, que el decir "bueno, soy rico" (...) mucho más reconocimiento tiene aquél que tiene más medallas que aquél que por circunstancias de la vida haya conseguido más dinero". En todo caso, el hecho de que ciertas medallas acarreen ventajas económicas no permite desligar totalmente la motivación puramente económica de la motivación asentada sobre el deseo del reconocimiento social.

20.- Por ejemplo, una medalla como la cruz al mérito naval concede un punto y medio adicional para un examen de ascenso a suboficial y una mención otorga 0,3 puntos.

21.- De hecho, la estricta organización/estratificación al alcanzar a los aspectos más materiales, como puede ser la uniformidad que define en todo momento la posición que cada miembro ocupa en relación al resto de la comunidad, no deja ningún espacio para prácticas o estrategias de elevación de status como puede ser el consumo ostentoso (otra cosa es lo que sucede cuando cada día el miembro de la Institución atraviesa sus muros y se libera, en gran medida, de su control y de la hipernormatividad que impone; hemos de recordar que aunque existen

muchos puntos en común con la lógica interna de las instituciones totales en la actualidad la Armada no se puede definir como tal.

22.- Está dirigida a cualquier escala, premiando (en palabras de un oficial) “el día a día, sin ser una labor destacada en algo (...) el trabajo silencioso (la labor callada), el tesón”. En la misma categoría encuadramos la Cruz al Mérito Aeronáutico y la Cruz al Mérito Militar, concedidas a los miembros de los ejércitos de Aire y Tierra (y a los de Infantería de Marina).

23.- Dentro de esta condecoración existen diferentes categorías: a los veinte años se concede una cruz, a los veinticinco una encomienda, a los treinta una placa y finalmente la gran placa (esto último únicamente para los oficiales generales).

24.- Tanto es así que el trato que corresponde a cada grado jerárquico, indicador de claridad meridiana del prestigio institucional, se ve alterado con la concesión de esta medalla, elevando el trato del que la recibe hasta el correspondiente al grado jerárquico inmediatamente superior al que ostentaba en el momento de la realización de la acción merecedora de la condecoración. Parece lógico que en tiempos de guerra las recompensas deban incrementarse en número e intensidad, pues la necesidad de motivar al individuo hasta el punto de que sacrifique su vida se convierte en preocupación básica y absolutamente prioritaria de la Institución. La importancia de una elevación de trato se desprende del siguiente comentario realizado por un oficial: “por eso se le da tanta importancia ahora al mantenimiento de las formas, porque él (el condecorado) ve que el trato que puede obtener proporcionalmente es alguien muchísimo mayor de lo que es en ese momento (...) es una gran recompensa que a uno le reconozcan un trato diferente”.

25.- Se trata, en definitiva, de recompensar un sentido del cumplimiento del deber más allá de lo que imponen los reglamentos. Un ejemplo de esto lo constituye el proceso de alistamiento y adiestramiento de la dotación de un portaaviones tailandés. Los encargados de esta tarea fueron condecorados por lo extraordinario del trabajo y por la dificultad y capacidad de sacrificio que entrañaba (dificultad por el desconocimiento del idioma y de la cultura tailandeses y sacrificio personal por tener que trasladarse y vivir una temporada en Tailandia).

26.- Boletín Oficial de la Defensa.

27.- Por ejemplo, existe un distintivo de haber participado en la Operación Libertad Duradera.

28.- Estas condecoraciones se materializan en unas corbatas de colores que se cuelgan de la bandera que representa a la unidad a condecorar. La última condecoración colectiva fue la medalla al mérito aeronáutico que se impuso a una unidad del Ejército del Aire que participó en determinada operación en la ex-Yugoslavia.

29.- Un porcentaje máximo para cada escala.

30.- A su vez, el comandante pedirá candidatos a sus oficiales o suboficiales (a unos o a otros en función de las dimensiones de la unidad que manda, pues según este tamaño los oficiales conocerán al personal de marinería lo suficiente para proponerlos para la condecoración o no). En este sentido el segundo comandante de una patrullera (esto es, un destino relativamente pequeño en el que los componentes de todas las escalas conviven estrechamente) me comentaba que se proponen medallas “a quién tú creas que lo merece (...) este señor pues

todos los días es puntual (...) le dices una cosa y se desvive por hacerla”, de donde se deduce que el contacto directo y cotidiano entre el propuesto a condecoración y el superior que propone se hace imprescindible.

31.- Todo padre tiene un hijo preferido, posiblemente en función de lo que éste se parece a aquél, es decir, en la medida que se acerca más o menos a su concepto ideal de lo que debe ser un hombre/un militar, concepto a su vez aprendido de su propio padre, y así es como se van configurando y adquiriendo consistencia conceptos ideales tan ambiguos como “el espíritu militar” (a pesar de que en la guía de informes se intenta definir con exactitud y objetividad lo que se debe entender por espíritu militar lo cierto es que cada uno interpreta este concepto desde su propia subjetividad).

32.- Y lo cierto es que por regla general cuanto más tiempo se vive bajo las premisas institucionales la gente se identifica más con ella y asimila progresivamente las normas institucionales haciéndolas suyas, de modo que cuanto más tiempo transcurre las probabilidades de abandonar la Institución cada vez son menores.

33.- Tanto es así que en el momento presente la Armada está elaborando un nuevo Plan de Motivación Marinería y Tropa incidiendo en las máximas preocupaciones que expresa la nueva marinería, sobre todo en el aspecto de protección social (estableciendo la obligatoriedad de que en caso de matrimonio entre marinos uno de los dos debe tener un destino en tierra, construyendo guarderías de Marina...) y en el sentido de reducir las distancias sociales entre grados extendiendo ciertas costumbres o señas de identidad que denotaban una serie de privilegios (se habla de la creación de un club de marinería, de la uniformidad de chaqueta para la marinería...). El espíritu general del plan pretende facilitar el diálogo con la marinería, el conocimiento del porqué de las órdenes frente a la obediencia ciega, la obediencia por convicción frente a la obediencia por temor a la represalia. Se trata de que el subordinado se implique en la Institución, que conozca su funcionamiento y que asuma más responsabilidades. Del mismo modo, está previsto desarrollar otro plan de motivación, éste dirigido a los mandos (sobre todo a la escala de suboficiales) con el fin de subsanar los problemas de apatía y desmotivación generalizada que ya comenté más arriba.

34.- Esto lo explica Goffman a través de la metáfora teatral de la acción social, la cual, si bien tiene muchas deficiencias, en este caso nos vale para explicar la situación de conflicto de roles.

35.- Aunque esto no es vivido así por ejemplo por una cabo primera cuando se refería a las medallas al mérito naval: “como dicen que hay que repartir... yo que se, quince medallas en un año, si te toca la potra pues... tienes eso, un punto más para el examen del día de mañana (examen de ascenso, se entiende)”. Aquí vemos varias constantes entre la escala de marinería, unas más generalizables que otras. Las más extendidas que se desprenden de esta cita son la convicción de que este tipo de medalla se concede o aleatoriamente o en función de criterios totalmente injustos y el generalizado desconocimiento de los innumerables reglamentos que rigen la vida institucional (en lo que se refiere a la valoración de la medalla únicamente como ayuda para el ascenso social es una consideración más personal,

dependiendo habitualmente esta valoración de las expectativas personales del individuo en relación a la Institución).

36.- El papel de las ceremonias rituales como agentes de motivación e integración de todos los miembros es importante en la configuración institucional; no obstante, ya hemos visto que éstas no son la única vía de reconocimiento público de los méritos alcanzados por un sujeto, pues además de la imposición de medallas en medio de actos ceremoniales (por ejemplo, la cruz al mérito naval, que es entregada siempre que se celebra una lectura de leyes penales) también se difunden los nombres de los premiados a través de su publicación en el B.O.E.

37.- Concretamente se establece en este artículo que “el régimen disciplinario de las Fuerzas Armadas tiene por objeto garantizar la observancia de las Reales Ordenanzas y demás normas que rigen la Institución Militar, el cumplimiento de las órdenes del mando y el respeto del orden jerárquico (...)” (pág.5).

38.- Tanto en barco como en tierra nos suele transcurrir mas de un mes sin que se celebre. En los barcos grande se celebra con más frecuencia (siempre en la toldilla, o cubierta de proa) pues el contacto entre marineros y oficiales es mucho menor, con lo que el subordinado no tiene oportunidad de recibir ese reconocimiento informal que comentábamos más arriba. Un oficial comentaba que en la lectura de leyes penales “se leen los premios y los castigos que han pasado en un periodo de tiempo (...) quince o veinte días o una vez al mes (...) aquí (en la patrullera que está destinado) tienen menos razón de ser porque el comandante tiene mucha más relación con toda la dotación... o sea, lo ven todos los días, todos los días se cruzan con él. No es igual que en una fragata que prácticamente un marinero a lo mejor no ve al comandante en ocho meses (...) no tiene acceso a él ¿no? hay mucha más separación” (los aspectos emanados del clasismo y de las distancias sociales, tales como la idealización del mando, es algo que veremos en otra parte).

39.- Detrás de un primero dedicado a una efeméride relacionada con el pasado de la Armada, detalle también muy significativo, para explicar la configuración de las identidades a través del aprendizaje de un pasado común.

40.- En palabras de Foucault: “el castigo disciplinario tiene por función reducir las desviaciones. Debe, por lo tanto, ser esencialmente correctivo” (pág. 184).

41.- El expediente personal también incluye cursos, reconocimientos psicofísicos, colección de informes personales, currículum académico...

42.- Pasa a manos del Cuerpo de Jurídicos de las FFAA y a un juzgado de ámbito territorial con mecanismos jurídicos propios, de modo que también sobrepasa nuestro campo de análisis (lo que más nos interesa aquí son aquellas sanciones que no salen de la jurisdicción de la unidad militar en la que el individuo está destinado: la reprensión, la privación de salida y el arresto; pues adentrarnos en el conflicto y la desviación social más marginal llevaría a adentrarnos en un terreno que ya presenta una lógica y una coherencia interna suficiente por si mismo para prestarle atención de una forma autónoma).

43.- El tema de los castigos físicos será tratado en otra parte.

44.- La finalidad de esto, a parte de crear “espíritu de cuerpo”, era conseguir que el culpable de un acto sancionable o el cabecilla se entregase.

BIBLIOGRAFÍA

ANTA FÉLEZ, J. L. 1990. ***Cantina, garita y cocina. Estudio antropológico de soldados y cuarteles.*** Madrid. Siglo veintiuno ed.

COSER, L.A. 1978. ***Las instituciones voraces.*** México, D.F. Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, M. 1990. ***Vigilar y castigar.*** Madrid. Siglo veintiuno ed.

GOFFMAN, E. 1987. ***La presentación de la persona en la vida cotidiana.*** Buenos Aires. Amorrortu.

MERTON, R. K. 1992. ***Teoría y estructura sociales.*** México, D.F. Fondo de Cultura Económica.

Régimen disciplinario de las Fuerzas Armadas, Ley Orgánica 12/1985, de 27 de Noviembre.

WEBER, M. 1969. ***Economía y Sociedad.*** México, D.F. Fondo de Cultura Económica.

3.4.8.- La solidaridad de un pobre. (La *Caridad* en la vida y en los escritos¹ de s. Juan de la Cruz)

Manuel Hodar Maldonado. (Granada)

Introducción

Situarnos en el ayer y el hoy de san Juan de la Cruz nos ayudará a descubrir sus enseñanzas.

“El ayer”

Es un fraile carmelita del lejano siglo XVI. Reformó la rama masculina de dicha orden por invitación de santa Teresa, y contribuyó, con ésta, a la profundización de esa tarea en la rama femenina. Escribió unos poemas –Cántico Espiritual- estando en la cárcel, que su orden tenía en el convento de Toledo, y que continuó escribiendo en su laboriosa vida posterior. A la obra en verso añadió una parte en prosa, en la que explica los versos. También tiene otros escritos breves, que no están relacionados con su poesía, aunque sí con su tarea de acompañamiento espiritual a otras personas: frailes, monjas y seglares, cultos o ignorantes.

“El hoy”

También es importante reconocer que este fraile es hoy muy valorado e influyente entre los artistas y entre los místicos. Entre los artistas, por ejemplo, el recientemente fallecido Eduardo Chillida (1924-2002)². Entre los místicos, los actuales maestros católicos de zen: el jesuita Enomiya-Lassalle, el benedictino alemán Willigis Yäger y la española Ana María Schlüter Rodés, entre otros.

I. Biografía y caridad

Juan de Yepes Álvarez, es hijo de Gonzalo y Catalina, a quien conocemos por Juan de la Cruz. Este nombre lo adoptó al iniciar la reforma de la rama masculina de la Orden carmelitana. Hasta entonces fue conocido en su vida de fraile como fray Juan de san Matías.

Castellamo del siglo XVI (1542-1591). Su infancia transcurre entre Fontiveros, donde nació, Arévalo y Medina del Campo. Los cambios de domicilio de este niño con su familia, están motivados por la miseria económica en la que ésta vive, que le obliga a buscar mejor situación. Fueron tres hermanos: Francisco, el mayor, de quien todos los biógrafos coinciden en resaltar una cierta simpleza, sólo Gerard Brenan dice que “era retrasado mental”³. Luis, el segundo, murió siendo niño. Sobre su muerte queda la cuestión de si no fue a causa del hambre. Juan, el menor, cuyo padre enfermó gravemente a los pocos meses del nacimiento de aquel y murió dos años después. Toda su infancia estará marcada por esta pobre orfandad. Unos datos familiares nos parecen significativos, a la hora de que los conceptos concreten y tomen vida.

1. La pobreza de su familia era extrema; aunque algunos autores la califican de “familia modesta”⁴, sin duda por respeto a este gran autor, considerando deshonra su miseria económica y social, que no humana.

No impidió este alto grado de indigencia, que en su casa hubiera siempre algunas personas recogidas, compartiendo con ellos los míseros haberes.

En la casa de Catalina viven, Juan, Francisco y la esposa de éste Ana Izquierdo. Formando una familia bien compacta en convivencia e ideales caritativos. Francisco, entregado en cuerpo y alma a obras de caridad. Recoge a los niños expósitos en las puertas de las iglesias, a unos les busca ama que los críen, a otros los lleva al Hospital de la Concepción, donde presta ya servicio su hermano Juan, y a otros se los lleva a su casa para que vivan en familia, compartiendo hogar y hambre.

Este ambiente de tan extraordinaria y natural caridad viene a ser la escuela en la que Juan asimila el valor caritativo de la pobreza compartida⁵. Es una caridad de igual a igual, de pobre a pobre. Es el espíritu solidario vivido espontáneamente, sin estructuras.

2. La caridad vivida en su familia durante la infancia, la prolongó fuera de ella. Primeramente en el Colegio de la Doctrina⁶, donde su madre lo internó para que comiera y aprendiera un oficio. En este orfanato había ejercido el oficio de limosnero, por mandato de las monjas de la Magdalena.

Del Colegio de la Doctrina, Juan pasa al Hospital de Nuestra Señora de la Concepción de Medina del Campo, destinado a “curar pobres de bubas y males contagiosos”. También en este nuevo destino “ejerce como colector de limosnas para los pobres del Hospital”, recorriendo las calles de Medina pidiendo, “para cubrir los gastos del Hospital, que ascendían a más de ochocientos ducados, incluidos los que se empleaban en boticas, médicos, comida, capellán y ropas de camas⁷”. Además hace las tareas de enfermero, que en palabras de Juan López Osorio, historiador de Medina, y Pedro Fernández Bustillo, “le ven moverse solícito atendiendo cariñosamente a los enfermos en servicios humildes, lleno de caridad y de paciencia”. Pronto fue descubierto y valorado por el administrador y demás personas del Hospital, que admiran su virtud, y favorecen la tercera de sus tareas, que llenan el día del adolescente Juan de Yepes: el estudio.

3. No institucionalizó cauces para que los bienes y acciones de los pudientes redundaran en beneficio de los necesitados. No funda Orden alguna dedicada a la caridad. Todo lo que en su vida pueda leerse en clave de caridad, será como acción de un pobre caritativo.

Claves que ayudarán a comprender el fondo personal de san Juan de la Cruz, Especialmente importante en un autor, cuyos escritos tienen mucho de testimonio:

a) La pobreza familiar: Su pobreza merece una explicación, pues antes de ser huérfano ya era pobre. Gonzalo de Yepes, el padre de san Juan de la Cruz, era un joven bien acomodado y culto, que llevaba la administración de los bienes de su familia en Toledo. En sus frecuentes viajes a las grandes ferias de Medina, paraba en la casa de una conocida señora

de Arévalo, donde trabajaba Catalina Álvarez, una pobre huérfana. Se enamoró de ella de tal manera que, ni con consejos ni con amenazas de desheredarlo, pudieron hacerle desistir. De manera que, al casarse, el joven administrador se convirtió en aprendiz de tejedor, el oficio de su esposa. Trabajando ambos para la dueña de la casa, hasta la muerte de ésta.

b) Su profunda religiosidad: Vivida primeramente en su familia, materializada con su ingreso en los Carmelitas, y queda patente la profundidad de ésta, cuando después de ordenado sacerdote, tuvo la intención de abandonar dicha orden carmelitana para hacerse cartujo, donde, se supone que esperaba vivir más radicalmente su religiosidad contemplativa. Desistió de este último proyecto, cuando por consejo de santa Teresa se decidió a la reforma de la rama masculina del Carmelo, igual que ella lo estaba haciendo en la rama femenina. Relacionando religiosidad, pobreza y vocación, es importante remarca su renuncia a la propuesta de ser capellán del Hospital, en el que trabajaba, con cuya aceptación hubieran sido cubiertas todas estas aspiraciones, pues, como capellán, además de realizar su vocación religiosa, hubiera resuelto las necesidades de su pobre familia.⁸ Nunca pensó en promocionarse para dejar de ser pobre.

c) Su categoría intelectual: Vocación al estudio a la que fue fiel, sin abandonar ninguno de los dos datos apuntados anteriormente. Estudió latín, griego y retórica, con los Jesuitas de Medina del Campo, por su propia insistencia. Estudió en Salamanca por contar con una buena preparación en humanidades. Y sin abandonar nunca su vida pobre y religiosa, vino a ser, como por casualidad, el literato más grande de la lengua castellana⁹.

II. La caridad en sus escritos

De dos fuentes distintas llega a san Juan de la Cruz la palabra caridad: La primera, sin duda, del Nuevo Testamento. La Biblia que él utilizaba era la Vulgata latina. Los escritos atribuidos al Apóstol Juan, traducen la palabra griega agape (•••••) por la latina caritas (charitas, que escribe la Vulgata).

La palabra amor llega a sus poesías, en gran parte, de la poesía y de los cancioneros populares¹⁰. Amor con el sentido normal de estas canciones, al que él vierte el contenido religioso.¹¹

¿De qué manera se explica el salto del amor humano al amor divino, de manera que éste trascienda a aquél? La explicación está en la inspiración bíblica tan fuerte que encontramos en sus escritos. En su manera de enseñar está la utilización de la Biblia. “Es su costumbre –dice Federico Ruiz- empezar sus charlas por una lectura de la S. Escritura”.¹²

El Cantar de los Cantares es el libro preferido del AT. Al que más veces se refiere para hablar de la *caridad*, ocho textos en total¹³, citado explícita o implícitamente. El contenido de dicho libro, según Luis Alonso Schökel, es: “Colección de canciones para una boda, diálogos de los novios, recordando y esperando. Durante la semana que sigue a la boda, los novios son rey y reina; si él es Salomón, ella es Sulamita, si él es ‘pastor de azucenas’, ella es ‘señora de los jardines’. Amor efusivo, que canta el encuentro de los dos. Cantos con dos protagonistas

por igual. Él y ella, sin nombre verdadero, son todas las parejas de la historia que repiten el milagro del amor".¹⁴

Con el libro del Cantar en la mano, san Juan de la Cruz sitúa la *caridad-amor* en el fondo de la persona. Y a este fondo lo llama *cela vinaria* (traducción espontánea de quien lee directamente la Biblia Vulgata en latín, que dice: *Inroduxit me in cellam vinariam*), que Nacar-Colunga traduce: "Me ha llevado a la sala del festín"¹⁵ y Luis Alonso Schökel y Juan Mateos¹⁶ traducen: "me metió en su bodega".

Para san Juan de la Cruz quien introduce en la *cela vinaria* es el Rey¹⁷ y el Esposo,¹⁸ y ambos, Rey y Esposo, representan a Dios. Hecho este salto, queda trascendido el amor humano por el amor religioso.

Dos cualidades principales poseen la *caridad-amor* que brota tan del interior, según sus comentarios al Cantar de los Cantares:

1. Es como bebida que da felicidad: El interior es la bodega y el amor es la bebida y como consecuencia natural la dicha del que ama: ...que la voluntad beba allí amor, dícelo también la Esposa en el dicho libro de los Cantares, diciendo: 'Metióme dentro de la bodega secreta y ordenó en mí caridad' (Cant 2,4), que es tanto como decir: díome a beber amor metida dentro en su amor, o más claramente, hablando con propiedad: Ordenó en mí su caridad: lo cual es beber el alma de su Amado su mismo amor, infundiéndoselo su Amado (CB 26,7; 26,1).¹⁹

2. La caridad-amor es la cumbre de todos los valores, pues todas las riquezas del hombre, están matizadas por la caridad, y en ella se edifican: ...porque todas las virtudes, riquezas y bienes de él se sustentan y florecen y se gozan sólo en caridad y amor del Rey del cielo, sin el cual amor no podría el alma gozar de este lecho y de sus flores. Así, todas estas virtudes están en el alma como tendidas en amor de Dios, como el sujeto en que bien se conservan, y están como bañadas en amor, porque todas y cada una de ellas están siempre enamorando al alma de Dios, y en todas las cosas y obras se mueven con amor a más amor de Dios. Eso es estar en púrpura tendido[...]. Porque las virtudes y dotes que Dios pone en el lecho del alma, que son significadas por los maderos de Líbano y las columnas de plata, tienen su reclinatorio y recuesto de amor, que es el oro; porque, como habemos dicho, en el amor se asientan y conservan las virtudes; y todas ellas, mediante la caridad de Dios y del alma, se ordenan entre sí y ejercitan, como acabamos de decir (CB 24,7).

III. Análisis de la palabra caridad en los textos

En la amplísima bibliografía que existe sobre san Juan de la Cruz, rara vez aparece abordado el tema de la *caridad*²⁰, con ser éste tan importante en sus escritos. *Caridad-amor* ha venido a ser considerado como una de las Virtudes Teologales: Fe, Esperanza y Caridad. Y tomadas las tres como unidad, sí hay una abundante bibliografía.

La palabra *caridad* aparece en sus escritos 89 veces distintas. Normalmente unida con las otras dos virtudes teologales y con su valor teologal, obviamente. No situándola entre las virtudes morales, que es el peso conceptual que normalmente se le da.

En tres bloques hemos reunido sus enseñanzas sobre la caridad: 1. Es la principal de las tres; 2. Sus enseñanzas sobre la caridad las basa directamente en textos bíblicos; 3. Otros enfoques y otras fuentes.

1. La *caridad* en bloque con las tres virtudes teologales:

El mayor número de veces en que aparece la *caridad* está junto a las otras dos virtudes, la fe y la esperanza²¹, pero no siempre están las tres. En ocasiones aparece en relación con la fe²², y otras con la esperanza.²³ A cada una de las virtudes, ocasionalmente le atribuye cualidades, colores, necesidades... Así: la fe (es oscura, de color blanco, el entendimiento sufre, porque no ve), la esperanza (es cierta, su color es verde, la memoria muere), la *caridad* (es entera, colorada, y padece pena la voluntad).²⁴

La *caridad* es más excelente que las otras dos²⁵. Esta superioridad sobre las otras dos virtudes la encontramos ya en la primera epístola a los Corintios, que al final del capítulo 13 dice: “Ahora permanecen estas tres cosas: la fe, la esperanza, la *caridad*; pero la más excelente de ellas es la *caridad*”. Esta coincidencia nos permite afirmar el influjo de las enseñanzas paulinas de la primera epístola a los Corintios, sobre el pensamiento de san Juan de la Cruz, ya que lo cita en ocho ocasiones diferentes²⁶.

“San Juan de la Cruz ha encargado a las virtudes teologales –dice Federico Ruiz Salvador- la interpretación del mundo y el establecimiento de las actitudes que debe tomar el hombre frente a él. Se hacen cargo de la vida moral, ética, cultural, social... Por la introducción de la fe, la esperanza y la caridad, como formas globales de la persona, formas convergentes y complementarias, con raigambre y amplitud de categoría espirituales, el hombre supera la fragmentación en que ordinariamente vive sumido. La unidad personal trasciende luego la conducta [...]. Convierte las virtudes teologales en programa de vida moral. En lugar de atender al análisis y ejercicio detallado de cada virtud moral, acentúa las actitudes básicas teologales, que hacen practicar las virtudes morales de manera más excelente y sin necesidad de conocerlas todas”.²⁷

Como afirma Bergson de los grandes místicos, entre los cuales cuenta como el primero a san Juan de la Cruz, que son personalidades integradoras, encarnadas, de intensa actividad dentro del modo de vida elegido²⁸.

Por dos veces sale la palabra *caridad* en *Monte de Perfección*: Una vez la escribe en la cumbre del Monte, a la derecha. La primera de una lista de doce virtudes. Así: *charitas*, *Gaudium*, *Pax*, *Longanimitas*, *Patientia*, *Bonitas*, *Benignitas*, *Mansuetudo*, *Fides*, *Modestia*, *Continentia*, *Castitas* (Mp). La otra vez *charitas* la escribe en la cumbre y en el centro del Monte. A la derecha *fides*, a la izquierda *spes*, y en el centro, pero, además, en un lugar más elevado *charitas*. De donde se concluye espontáneamente, que la *caridad* está en la consideración más alta de todos sus valores, y en el centro de las tres teologales.

Sitúa una relación simétrica entre las tres virtudes teologales y las tres potencias del alma: memoria, entendimiento y voluntad. Dichas virtudes son la aportación de Dios, por eso el nombre de teologales, y las potencias que es la aportación del hombre. Continente y contenido: la fe en el entendimiento, la esperanza en la memoria y la caridad en la voluntad.²⁹

Concluimos esta referencia con la ponderación, que sobre esto hace Crisógono de Jesús, uno de sus mejores biógrafos: “No hay cosa que más grande me parezca en el sistema de san Juan de la Cruz que ese reducirlo todo a las tres virtudes teologales: fe, para la inteligencia; esperanza, para la memoria; caridad, para el corazón”.³⁰

2. Cualidades de la caridad: En este apartado nos detenemos por separado ante las enseñanzas que saca del Antiguo y en el Nuevo Testamento.

Del Antiguo Testamento:

1) Excluye el gusto sentimental como fundamento de la *caridad*³¹, ésta se fundamenta en vacío de sentimientos, que equivaldría a decir que es buscada por sí misma.

2) La caridad y la fe aparecen como vasos comunicantes: a más caridad, más luz (que hace referencia a la fe). La caridad es el agua que da vida a la fe. Con el texto tan conocido de la epístola de Santiago, fe y caridad se quedan selladas de manera indeleble: *sin obras de caridad, la fe es muerta* (Sant 2,20).³²

3) El hombre religioso tiene en el texto siguiente una buena síntesis de lo que es vivir en religión. Como el cruce de dos coordenadas, la línea que representa la relación del hombre con Dios (temeroso de Dios) y la que indica la relación con los demás (caridad): ...Y así, cuando la Escritura divina quiere llamar a uno perfecto en caridad, le llama temeroso de Dios. De donde profetizando Isaías la perfección de Cristo, dijo: ‘Replebit eun spiritus timoris Domini (11,3). Que quiere decir: Henchirle ha el espíritu del temor de Dios’³³.

4) Une³⁴ la caridad con la esperanza. Y afirma la necesidad de que sean purificadas las dos potencias –la memoria (potencia propia de la esperanza) y la voluntad (potencia propia de la caridad)- para que la esperanza y la caridad sean perfectas³⁵. Si la memoria queda limpia de recuerdos, que por definición éstos pertenecen al pasado, la dejan libre para vivir en el presente. Igualmente la voluntad, si se queda libre de otros afectos, la dejan disponible para amar por lo que en sí significa amar.³⁶

5) El Cantar de los Cantares, del que deduce que la caridad queda bien situada en el fondo de la persona y el amor del que trata es un amor personal, muy cercano y feliz.³⁷

6) Todos los valores humano: sean virtudes, riquezas o bienes están matizados por la caridad, y en ella se edifican, se asientan y conservan, se ordenan entre sí y se ejercitan.³⁸

7) La persona humana viene a ser símbolo de la paz, por identificación con la paloma, que es considerada símbolo universal de la paz. Así como la mano de Noé recoge y cobija en su caridad a ésta, que cansada ambulaba sin tierra firme donde posarse, así para la persona reclama la *caridad* de ser acogida en sus apuros, como expresión de paz y de amor, para que el hombre cansado no acabe perdiéndose.³⁹

Del Nuevo Testamento:

Sobre cinco textos del Nuevo Testamento fundamenta san Juan de la Cruz sus reflexiones sobre la caridad. Uniendo la vivencia amorosa interior y la manifestación exterior en obras de caridad con el prójimo.

1) El principal es 1ª Corintios 13, 1-7. Incluso una vez refiere su contenido sin poner la referencia. A tres asuntos diferentes aplica el mensaje, que sobre la *caridad* tiene la primera

carta a los corintios: La *caridad*, como dice san Pablo, “no comprende para sí sus cosas” (1Cor 13,5), sino para la persona a la que se ama (*el Amado*).⁴⁰ La caridad con su nota de ingenuidad, que *espera* y *cree* (1 Cor. 13,4-7).⁴¹ De este texto saca lo absoluto y lo relativo en la vida: Dios y la caridad son lo primero, lo demás: lenguas, profecía, conocimiento de todos los misterios y toda ciencia, y de todos los poderes... *si no tuviere caridad, nada soy*” (1Cor 13,1-2).⁴² Y una última cualidad que extrae del texto: *‘se goza de la verdad’*.⁴³

2) De la epístola a los Colosenses 3, 14, en la que dice san Pablo: “Tened esta caridad, que es vínculo de la perfección”, san Juan de la Cruz afirma que la caridad es como el *aire* para respirar y la *altura* que eleva a la persona; al mismo tiempo que convierte a quien tiene caridad en *fuerza de amor*[...] *como las aguas frescas hacen venir al ciervo sediento y llagado a tomar refrigerio*.⁴⁴

3) De la epístola a los Efesios 3,18: *Que por eso san Pablo amonestaba a los de Efeso que ‘no desfalleciesen en las tribulaciones’, que estuviesen bien fuertes y ‘arraigados en la caridad,...*’. Para soportar las dificultades y los sufrimientos es necesario ser como un árbol, cuya raíz está plantada en la caridad.⁴⁵

4) De la epístola de Santiago 2,20: *‘sin obras de caridad, la fe es muerta’*. Este documento es de un lenguaje abierto y directo sobre el valor de toda la vida espiritual. El test que patentiza lo que el hombre vive por dentro son las acciones de caridad. Y este mismo es el sentido que le atribuye san Juan de la Cruz.⁴⁶

5) De la primera epístola de Juan.4, 18: *la caridad echa fuera todo temor*. La razón que aduce es que todo lo que le trae la vida lo recibe como venido de quien lo ama.⁴⁷

6) Del evangelio de Lucas: Afirma que quien, como el epulón de la parábola, vive centrado en el disfrute, brota entre otras cosas negativas la falta de caridad, con lo que se actualizaría la parábola por el olvido del prójimo en situación extrema de necesidad: *Del gozo en el sabor de los manjares, derechamente nace gula y embriaguez, ira, discordia y falta de caridad con los prójimos y pobres, como tuvo con Lázaro aquel epulón que comía cada día espléndidamente* (Lc 16, 19).⁴⁸

7) Del evangelio de Juan: *Esto es lo que dice San Juan: ‘Que da gracia por la gracia que ha dado* (1,16). La *caridad-amor* tiene su origen en Dios. De donde se puede concluir que ama quien primero ha sido amado, y que con el amor que se da se crece en amor⁴⁹, desarrollándose así como una espiral del crecimiento en el amor.

Otros contenidos y valoraciones de la palabra *caridad*:

1. Lo que en nuestra vida no fructifica en *caridad*, no vale la pena hacerlo⁵⁰.
2. El desprendimiento que conlleva el vivir la *caridad*, es liberador de la propia persona.⁵¹
3. La *caridad*, mientras que caminamos en esta vida, es imperfecta, pues la perfección está en la otra vida.⁵²
4. La *caridad* hace humilde a quien la tiene, posponiéndose a sí mismo a favor de los demás.⁵³

5. La *caridad* con el prójimo, cuya motivación la pone en Dios y excluye el gusto personal como referencia, tiene para él un imperativo especial.⁵⁴ No importa que aquello que se comparta sea espiritual o temporal⁵⁵:

6. También aparece empleada en otro contexto de menos importancia. *Vuestra caridad: Tratamiento entre frailes.*⁵⁶

IV: Conclusión

Como un gran iceberg, la *caridad* ocupa más por dentro que por fuera de la persona, con ser aquella tan importante en el comportamiento concreto.

En comportamiento personal de san Juan de la Cruz, la *caridad* aparece como la espontánea manera de compartir lo que es y tiene. No podemos olvidar que estamos hablando de un pobre de cuna y de opción.

En sus escritos la *caridad* está en la cumbre de los valores y echa sus raíces en el interior más profundo del hombre.

La *caridad*, puesto que la voluntad queda en vacío, deja patente que vivirla no depende del gusto que reporta ejercerla, sino que lo que importa es el otro: Dios y la persona humana a la que se ama.

NOTAS

1.- Abreviaturas que aparecen en este escrito: C = Cántico Espiritual (A y B); L = Llama de Amor Viva (A y B); S = Subida del Monte Carmelo; N = Noche oscura; Mp = Monte de la perfección; Ep = Epistolario; 4 A = Cuatro Avisos a un religioso; Ct = Cautelas.

2.- CHILLIDA, EDUARDO: Extracto de su conferencia "*Trastornos del estado de ánimo y su espiritualidad en los artistas del siglo XX*", en Barcelona, mayo de 1993.

(<http://www.terra.es/arte/articulo/html/art4333.htm>).

También: SORIA HEREDIA, FERNANDO, "*Chillida y San Juan de la Cruz*". En "*San Juan de la Cruz*", 21(1998/I) 115-119.

3.- BRENNAN, GERALD (1973), *San Juan de la Cruz. Poesía*, Barcelona, Orbis, p.12.

4.- ARMIÑO, MAURO (1980), *Historia de la Literatura Española e Hispanoamericana*. Barcelona, R. Sopena, p.205.

5.- JESÚS, CRISÓGONO DE (1991), *Vida de San Juan de la Cruz*, Madrid, BAC, (12ª ed.) cc 1-2

6.- *Ibidem*, p.30.

7.- *Ibidem*, pp 31-33.

8.- JESÚS, CRISÓGONO DE (1991), op cit p..33

9.- BRENNAN, GERALD, op cit, p. 7, dice: "ningún poeta de ningún otro país había alcanzado unas cimas tan altas de expresión lírica".

10.- Cf RICO, . FRANCISCO (al cuidado de) (1980). *Historia y crítica de la literatura española. Siglos de Oro: Renacimiento*. Barcelona. Grijalbo.

- 11.- ÁLVAREZ-SUAREZ, ANIANO, en PACHO, Eulogio (dir) (2000), *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Burgos, Monte Carmelo, p. 278, afirma: "No es un 'amor-pasión' o un 'amor-apetito', sino un 'amor-personal', que tiende a la unión con el amado'.
- 12.- RUIZ SALVADOR, FEDERICO (1986), *Místico y Maestro, San Juan de la Cruz*, Madrid. Espiritualidad, p32.
- 13.- 2S 11,9; CB 24,7; 26,1; 26,7; LB 3,50. Los tres textos siguientes se refiere al *Cantar de los Cantares*, aunque no lo expresa: CB 37,2; CA 15,1; 23,4.
- 14.- Los libros sagrados(1969), *El Cantar de los Cantares*, Madrid, Cristiandad, p. 14.
- 15.- Nacar-Colunga, *Sagrada Biblia*, Madrid, BAC, 9ª ed.
- 16.- *Nueva Biblia Española*, Madrid, Cristiandad, 1ª ed.
- 17.- LB 3,50.
- 18.- 2S 11,9.
- 19.- La *Nueva Biblia de Jerusalén* en nota a pie de página dice que la traducción literal de "cella vinaria" sería: *la casa del vino*, que también se podría traducir por *sala del banquete* y que según Jr 16,8-9, puede encontrarse una referencia a las fiestas del matrimonio.
- 20.- DIEGO SÁNCHEZ, MANUEL (2000). *San Juan de la Cruz. Bibliografía sistemática*. Madrid. Espiritualidad, cita en la pág. 442: SANDERLIN, DAVID, *Chrity according to St. Hohn of the Cross. A desinterested love for interesting spcecial relationships, including marriage*, en The Journal of Religious Ethics 21(1993) 87-115. También refiere en la pág. 441: GUARDINI, FABIO, *S. Giovanni della Croce, maestro nella carità*, en RivAscMist 60 (1991) nn. 399-300.
- ÁLVAREZ-SUAREZ, ANIANO, en PACHO, Eulogio (dir) (2000), *Diccionario de San Juan de la Cruz*, Burgos, Monte Carmelo p 227, afirma: "La caridad es tema central en toda la síntesis sanjuanista, tan reciamente cristiana. No importa que no desarrolle específicamente en determinadas páginas, está presente de alguna manera en la mayoría de ellas. Más que disertar sobre el concepto teológico, le interesa analizar el papel decisivo y determinante de la caridad en el proceso espiritual. No deja de ser sintomático que para designar esta realidad básica de la vida teologal prefiera el término 'amor' al de 'caridad'. Acepta, de hecho, la identidad sustancial de ambos vocablos porque asume la doctrina tradicional sobre la virtud de la caridad" .
- 21.- 2N 7,7.
- 22.- 1S 2,3; 3S 16,1; CB 26,8.
- 23.- 3S 1,1; 3S 1,tit .
- 24.- Ep 19; 2N 21,3; 21,10; CB 2,7; 3S 32, 4.
- 25.- 2N 21,10; 3S 32,4.
- 26.- 3S 9,4; 3S 30,4; 1N 7,1; 2N 20,2; CB 13,12; CA 12,11; LB 1,27.
- 27.- RUIZ SALVADOR, FEDERICO (1968), *Introducción a San Juan de la Cruz. El escritor, los escritos, el sistema*, Madrid. BAC, op.cit. p. 472.
- 28.- Citado por FEDERICO RUIZ SALVADOR (1968), op.cit., p. 473.
- 29.- 2S 6,1.
- 30.- Federico Ruiz (1968), op. cit., p. 443. El capítulo 16 de este libro está dedicado a *las*

virtudes teologales.

31.- 1N 13,5; Ep. 13.

32.- 2S 29,6; 3S 16,1.

33.- CB 26,3.

34.- 2S 29,6; 3S 16,1.

35.- 3S 1,1; 3S 1,tit.

36.- Cf. MORENO, ALFONSO, *El gemido de la esperanza en San Juan de la Cruz*, en "Escapulario del Carmen", Jerez de la Frontera (Cádiz), 9(1991) 293-295.

37.- CB 26,1; CB 37,2; CA 15,1; CA 23,4.

38.- CB 24,7.

39.- CB 14,1; 34,3; 34,4; CA 33,3.

40.- LB 1,27.

41.- CB 13,12; CA 12,11; 2N 20,2; 3S 9,4.

42.- 3S 30,4; 2S 22,19.

43.- 1N 7,1.

44.- CB13,11; 30,9.

45.- CB 36,13.

46.- 3S 16,1.

47.- CB 11,10.

48.- 3S 25,10.

49.- CB 32,5.

50.- 2S 29,5.

51.- 2N 20,1; 21,11; 2S 6,2; 2S 6,4.

52.- 3S 23,1; 30,5; 1N 2,6; CB 25,2; Ct 13; (LB 1,14; 1,16; 4,13.

53.- 2S 24,8; 3S 28,9; Ep 8.

54.- 1N 3,2.

55.- 1N 13,5; 13,8; Ct 11; Ep 2; Ep 12.

56.- 4A 1; 10.

BIBLIOGRAFÍA

SAN JUAN DE LA CRUZ, *Obras Completas*, Madrid, Espiritualidad.

CRISÓGONO DE JESÚS (1991), *Vida de San Juan de la Cruz*. Madrid. BAC.

FEDERICO RUIZ SALVADOR (1968), *Introducción a San Juan de la Cruz. El escritor, los escritos, el sistema*. Madrid. BAC.

GERALD BRENAN (1983), *San Juan de la Cruz*, Barcelona. Laia.

3. 5.- Antropología de la empresa

Ponencias

3.5.1.- La gestión de la cultura de la empresa.

Ángel Aguirre Baztán. De la Real Academia de Doctores de Barcelona

1. Consideraciones previas.

El antropólogo trabaja con la cultura, bien en situaciones de aislamiento geográfico e histórico (“pueblos primitivos”, comunidades rurales, etc.), o bien, en situaciones de agrupamiento psicológico y sociológico (grupos, organizaciones e instituciones urbanas), como es el caso de las empresas.

Frente a la unicidad de la cultura de los “pueblos primitivos” (una sola religión, una sola lengua, una intrahistoria, etc.), la realidad urbana incluye tantas culturas como agrupamientos (“no hay grupo sin cultura”, dirá Schein). En el contexto urbano-industrial, cada individuo pertenece por “autoadscripción” (psicológica) y por “heteroadscripción” (sociológica) a tantas culturas como en grupos se incluye, aunque eso sí, esta pluralidad es asimétrica (desigual intensidad participativa) y mutante (la pluralidad y la asimetría pueden cambiar).

Afrontar una “etnografía activa” de las culturas significa, que “emic” (“portador del problema”) confía a “etic” (“científico de la cultura”) la interpretación y resolución del problema cultural (gestión de la cultura, gestión del cambio cultural, etc.). La “respuesta etic” debe ser siempre aceptada por el “paciente emic”, pues éste es el “propietario del problema” (y el que paga por el trabajo etnográfico de diagnóstico).

Pero, no es posible una “etnografía activa” sin que “etic” se inmersione profundamente en la cultura “emic” y la comprenda (su historia, sus creencias, sus valores, sus lenguajes y sus productos). Un antropólogo que quiera trabajar la cultura de una empresa, tiene que comprender desde dentro la empresa y trabajar como un “consultor exterior” que posee un gran conocimiento del interior. No se trata de hacer “elucubraciones” académicas, adaptando conceptos a realidades imaginadas. Para trabajar la cultura de la empresa es necesario “compartir significados” con la empresa.

2. El liderazgo y la cultura.

Un texto programático de Schein nos abrirá al problema: “Las culturas empresariales son creadas por líderes, y una de las funciones más decisivas del liderazgo bien puede ser la creación, conducción y --siempre y cuando sea necesario-- la destrucción de la cultura. Cultura y liderazgo, examinados de cerca, son dos caras de la misma moneda, que no pueden ser entendidas por separado. De hecho, existe la posibilidad --poco considerada en la investigación del liderazgo-- de que lo único realmente importante que hacen los líderes sea

la creación y conducción de la cultura, y que el único talento de los líderes esté dado por su habilidad para trabajar con la cultura” (Schein, 1988: 20).

Las empresas funcionan mal, a menudo, porque están sobredirigidas y sublideradas, dirá Kotter. Los líderes gestionan “visiones” (de negocio) y “misiones” (rumbos y metas finales), mientras que los directores generales gestionan “planes” (estratégicos). La cultura de una empresa cambia poco, mientras que la adaptación en la planificación estratégica es constante. Lisa Slupp, gerente de Hewlett-Packard, declaró en 1990: “encontramos útil distinguir estos aspectos básicos de la cultura, que eran más fundamentales y menos susceptibles de cambiar. Si usted analiza nuestra historia, verá que nuestro valores básicos cambian poco a través de los años. Lo que nosotros denominamos como objetos corporativos cambian algo en cada década, pero nunca de forma importante. Pero, cuando entra en el área de las estrategias y prácticas específicas, encontrará una gran cantidad de cambios. Esto no se produce necesariamente con facilidad, pero sucede cuando las circunstancias hacen que sea necesario” (Kotter y Heskett, 1995: 97).

La “misión” es la “razón de ser” de la empresa, la “cultura” es el “modo de ser” de la empresa, ambas son los elementos “ontológicos” de la empresa. Por eso, no podemos estar de acuerdo con los autores que dicen que la empresa “tiene” una cultura, como algo adjetivo, que puede cambiarse con facilidad, como se cambia de vestimenta.

En los momentos fundacionales, de liderazgo carismático, la cultura es un “efecto” del liderazgo emergente que interacciona con los colaboradores; pero cuando ya se ha consolidado la cultura en una empresa, sobre todo en los periodos de liderazgo administrativista, la cultura pasa a ser una “causa”, pues conduce la actividad de la empresa e incluso, condiciona de algún modo, la orientación de la acción del liderazgo.

3. ¿Qué es la cultura de la empresa?

El término “cultura” que significa etimológicamente “cultivo” (Catón habla de agricultura, y Cicerón de cultura animi), tiene una significación “adjetiva” entre los siglos I-XVIII (lo cultivado y refinado, frente a lo agreste, rústico, salvaje, etc.), tomando el equivalente de “educación” (como es patente en L. Vives o J.J. Rousseau). La cultura alcanza “sustantividad” (como civilization o Kultur) en el siglo XIX, al referirse a las nacionalidades.

Hoy, consideramos la cultura de la empresa como algo “sustantivo”, como un sistema de conocimiento que nos proporciona un modelo de realidad, a través del cual damos sentido a nuestro conocimiento. La cultura es un constructo mental que responde a una realidad sustantiva (una empresa “es” una cultura), que interpreta y da sentido a la conducta del grupo o comunidad. La cultura es un modo de pensar organizado que analiza coherentemente la realidad y la hace inteligible.

En este sentido, podemos definir la cultura (y la cultura de la empresa) como: un conjunto de elementos interactivos fundamentales, generados y compartidos por la organización como eficaces para alcanzar sus objetivos, que cohesionan e identifican, por lo que deben ser transmitidos a los nuevos miembros.

Un líder tiene una “visión” de negocio y formula una “misión” como meta a alcanzar. El camino que va desde la visión a la misión está marcado por un “roce interactivo” que crea una cultura y que programa planificaciones estratégicas.

La cultura se forma, pues, en ese “roce interactivo” del líder con los colaboradores, en la tarea de buscar soluciones a los problemas que comporta alcanzar la misión: “si puede demostrarse que un grupo dado de personas ha compartido una cantidad significativa de experiencias importantes en el proceso de resolución de problemas internos y externos, puede asumirse que tales experiencias comunes, con el tiempo, han originado en estas personas, una visión compartida del mundo que les rodea y el lugar que ocupan en él” (Schein, 1988: 24).

La cultura son, por consiguiente, “elementos interactivos fundamentales”, “significaciones compartidas” sobre la realidad, que se generan en la “interacción” de la tarea organizacional. En este sentido, la formación del grupo y la construcción de la cultura organizacional, son dos procesos idénticos.

La cultura crea identidad diferencial autoasumida (“somos un grupo”) y heteroafirmada (“son un grupo”), y cohesiona internamente (como una membrana contiene un ser vivo, con espacio y tiempo propios), defendiendo a los miembros de la organización de la ansiedad interna que produce la incertidumbre exterior.

Al tratarse de “significados compartidos”, que son “eficaces”, y que producen “identidad”, deben ser transmitidos (enculturación) a los nuevos (sin compartir la cultura no serían grupo).

El concepto de cultura debe completarse con los conceptos de “supracultura” y de “subcultura”. Por un lado, las culturas están inmersas en unas capas concéntricas (símil de las “hojas de cebolla”), como cuando una empresa de Pamplona está inserta en la “cultura occidental judeocristiana”, en la “cultura europea”, en la “cultura nacional y regional”, en la “cultura urbana”, etc., de referencia. Así, una empresa japonesa, al instalarse en España, debe abandonar de alguna manera, su forma “sintoista” de entender la fidelidad al trabajo, su concepto de huelga, etc., para contextualizarse en los círculos concéntricos culturales que definen la nueva realidad en la que ha de insertarse su empresa.

Por otro lado, debemos referirnos a las “culturas de contacto” (fronterizas) que reciben una mutua influencia aculturadora (en situación de equilibrio, o de supremacía/ sumisión asimétricas). En las culturas en contacto se forma una “franja cultural mestiza”, un mercadeo de mutuas influencias, debido a que las culturas, como seres vivos, poseen una membrana que, además de proteger e identificar, se abre en una porosidad vital hacia el exterior que permite la comunicación interactiva.

Calificamos de “subculturas”, aquellas unidades culturales que no tienen autonomía propia y que anidan en las culturas organizacionales (por ejemplo, las subculturas de los vendedores, de los contables, etc.). No se trata de infraculturas (cultura inferiores), sino de formas subculturales primarias, de relación directa, que se forman en las bases de la organización, y que poseen gran vitalidad. Cuando el liderazgo cultural no dialoga con ellas,

las subculturas se insularizan, creando reacciones contraculturales. Es importantísima, para el liderazgo, la gestión de las subculturas.

4. Los elementos de la cultura de la empresa.

Para establecer cuáles son los elementos básicos de la cultura de la empresa, debemos tener en cuenta, en primer lugar, la distinción entre comunidades aisladas y monoculturales, y comunidades abiertas o pluriculturales.

En efecto, los antropólogos que etnografiaban “culturas primitivas” (aisladas geográfica e históricamente, en valles, islas, selvas, montañas, etc.) solían estudiar nueve indicadores étnicos principales:

- *infraestructura étnica (demografía, territorio, economía)
- *estructura étnico-social (parentesco, organización social, sistemas de poder)
- *superestructura étnica (historia, religión, lengua)

Pero en las sociedades urbano-industriales (Barth, 1969), los elementos básicos pueden reducirse a cinco:

- * Etnohistoria (y etnoespacio de “apropiación”)
- * Creencias (mitos, religión, filosofía, ideología, ideario, etc.)
- * Valores y normas
- * Lenguajes y rituales comunicadores
- * Oficios y productos

Los cinco elementos son portadores de la “identidad cultural” de la empresa, sin embargo, podemos distinguir en ellos tres niveles:

1. Nivel exterior (productos)
2. Nivel organizador (valores y comunicación)
3. Nivel fundante (etnohistoria y creencias)

Schein afirma que la esencia misma de la cultura son las “presunciones básicas” (etnohistoria y creencias), mientras que las otras tres, serían su “reflejo”, es decir, derivaciones de la cultura. No obstante, creemos que si bien las presunciones básicas son profundas e inobservables (parte hundida del “iceberg”), y las demás son las partes “emergidas”, no obstante, las cinco son fundamentales, en diverso grado, porque son portadoras de la “identidad cultural”.

4.1. Las presunciones básicas.

Sin un “yo” no puede construirse un “mundo”. Una biografía es un proceso diacrónico que va sedimentando un “yo” (a lo largo del decurso, no se es lo mismo, pero sí se es el mismo). Desde la biografía (tiempo), se construye el “mundo” (cosmovisión, Weltanschauung) como espacio de interpretación. Yo y mundo (sujeto y contexto) constituyen las dos unidades básicas de fundamentación de la cultura.

De la misma manera, en la empresa existe una etnohistoria que va desde la “visión” (del negocio) del líder fundador, hasta la consecución de la “misión” (meta a alcanzar). La

cultura, decíamos, surge en el roce interactivo que organiza las tareas tendentes a alcanzar la misión.

La etnohistoria nos habla de la construcción de identidad cultural de la empresa. No se trata de una “crónica” (res gestae, to ellenikon) donde el presente constantemente se está haciendo pasado (archivos, museos, vitrinas, etc.), sino de una “istoría” (lo que llega a saberse preguntando) que piensa la historia desde un presente que interroga al pasado para construir futuro. La etnohistoria de la empresa no son esos volúmenes “documentados” que se editan con ocasión de aniversarios, verdaderos cementerios de datos y documentos, sino la vivencia que obtienen los trabajadores de ser “sujetos actuales” de una historia de la empresa en la que están inmersos y que tratan de construir cada día (implicación en la historia).

La historia parte del acto creador del líder (“visión del futuro”) y de una “larga marcha” (éxodo, camino, movimiento, etc.) en la que se consolida un pueblo (o una organización empresarial) a través de una cultura y de un proyecto trascendente. Así, al goce “cosmogónico” de la creación, y al liderazgo “soteriológico” de la larga marcha, se añade “tensión escatológica” para la conquista de la misión.

La utopía (paraíso perdido, proyectado en un lugar que no ha tenido lugar) y la ucronía (edad de oro perdida, proyectada hacia un tiempo por-venir) no son etnohistoria, sino regresión al matriarcado infantil, arcádico y bucólico. Las utopías que se realizan son verdaderos “enclaustramientos”, pasión por el sistema, racionalismo social (como puede verse en la pasión por el racionalismo y el control de la obras de Moro, Campanella, Fourier, etc.). La etnohistoria es tiempo lineal (más allá de la cosmogonía del “eterno retorno”) y firmeza en la conquista del futuro.

Las creencias (mitos, religión, filosofía, ideología, etc.), por su parte, son construcciones ideativo-emocionales que nos proporcionan un “mundo de interpretación” de la triple realidad básica (Naturaleza, Dios, Hombre) desde la cual se interpreta la realidad y proporciona la fundamentación de obrar humano.

Los mitos son narraciones “histórico-sagradas”, pero en sí, son interpretaciones de la realidad. De la misma manera la religión “gestiona” la trascendencia, y la filosofía se pregunta por las “causas últimas”. Las ideologías (políticas popularizadas) pueden tener más radicalismo, pero son albergan menos consistencia.

Este cúmulo, pues, de ideas y creencias (“las ideas se tienen, en las creencias se está”, decía Ortega), que a veces se codifican en “credos” que fundamentan una “ortodoxia”, sirven al líder de punto de partida para fundamentar la cultura de la empresa. Son muy difíciles de cambiar, hasta el punto de que se puede decir que, para cambiar la cultura de una empresa hay que cambiar al líder y a su formulación de misión.

4.2. Los organizadores (valores y lenguajes).

Conocer es valorar y valorar es seleccionar (criterio estratégico de acción). Los valores, como criterio de lo deseable como “bueno”, surgen de las presunciones básicas y en

ellas se fundamentan. Hoy asistimos a un relativismo axiológico, fundamentado en las culturas particulares, que defiende que los valores sólo tienen relevancia en el ámbito cultural que se producen. No obstante, en todo encuentro entre organizaciones (entre empresas, entre empresa y clientes, por ejemplo) existe una tendencia a flexibilizar el valor para llegar a “valores compartidos” de diálogo.

La dirección por valores se fundamenta en distinguir entre valores finales (que se confunden con la misión) y valores instrumentales (acciones éticas comunes, privilegiadas por el liderazgo como eficaces: honradez, disciplina, etc.), ha desembocado en la concepción de la empresa como un valor dominante: la calidad total orientada hacia el cliente.

El valor, como herramienta instrumental del liderazgo, debe acabar implicando (valores compartidos) y siendo una práctica, una acción alineada en la conquista de la misión. El líder comunica e implica en los valores, bien sea de una manera explícita (declaraciones fundacionales, circulares y discursos, publicidad institucional, normas y decálogos, etc.), bien de una manera implícita (selección de dirigentes y de personal en general, sistema de premios y castigos, orientación de presupuestos, sistema de evaluación de resultados, etc.)

Por su parte, la comunicación en la empresa representa la nervadura interna a través de la cual se comparten “significados” y se crean urdimbres afectivas.

La comunicación a través de los lenguajes, en los que el emisor envía un mensaje a través de un medio a un receptor, el cual devuelve al emisor el contramensaje, tiene su expresión máxima en los lenguajes orales, sobre todo en sinergia con los paralenguajes. Los lenguajes escritos son mucho menos comunicativos. En general, los grupos subculturales en la empresa utilizan lenguajes orales y paraverbales, mientras que el liderazgo descendente utiliza los escritos formalizados, como formas canónicas de mando (*scripta manent*).

Los lenguajes internos cohesionan (sobre todo si están apoyados por la urdimbre afectiva que produce la oralidad afectiva), lo mismo que los lenguajes externos dirigidos hacia el cliente exterior (a través de la publicidad, los símbolos, los logotipos, etc.). Mandar es comunicar y comunicar es implicar.

Sin embargo, la forma más dinámica y participativa de comunicación son los rituales. Los rituales son actos pautados y repetitivos, de naturaleza simbólica, que cohesionan y vertebran al grupo, y de cuya ejecución se derivan actos de afirmación identitaria y de eficacia social. El ritual, en su doble dimensión, celebrativa (memorial) o anticipativa (creativa), proporcionan eficacia comunicativa.

En el mundo de la empresa, los rituales de comunicación más importantes son: los de entrada (enculturadores, iniciáticos), los de fiesta (inversión y caos, para crear un mayor orden), los de poder (gestión de la supremacía en los espacios y tiempos), y los de salida (jubilaciones, despidos, etc.).

La eficacia comunicativa de los rituales (son más ortopráxicos que ortodoxos) está orientando hacia la creación de “ingenierías de rituales”, adaptadas a las coyunturas comunicativas,

4.3. Productos y marcas.

Los productos, lo que produce la empresa, pueden ser materiales (“cosas”) o formales (“relaciones”). Los productos materiales son “artefactos” culturales, que sirven como objetos de consumo, como identificadores simbólicos, etc. Los productos formales son “formas de relación”, como pueden ser las instituciones, la gestión, las marcas, etc.

El producto material está sometido a una caducidad temporal (fecha de eficacia) y a una obsolescencia (fecha de competitividad). El producto material es un objeto cultural de la empresa que la une con el cliente exterior, pero que además, identifica en el exterior a la empresa a través de su calidad.

Una de las formas de producción formal es la “marca” (brand), portadora de un alto componente de identidad cualitativa. El concepto de marca es poliédrico: publicitario, legal, identitario, económico, fiscal, etc., pero el primer requisito para que una marca sea “fuerte” es que tenga una potencialidad interna sólida. Muchas veces, la marca es un producto más costoso que el propio producto físico, adquiriendo éste consistencia de venta a través de la marca.

5. La identidad empresarial.

“A pesar de los años transcurridos y de los esfuerzos realizados, son muy pocas las empresas que gestionan su identidad (o mejor, deberíamos decir, sus identidades). Aunque la identidad (de empresa, de marca, de producto) constituye más que nunca un activo, un recurso estratégico de gran valor y un factor clave en la ventaja competitiva, sigue siendo un concepto mal comprendido...y peor gestionado (...) Sinceramente, ¿cuántos directores generales citarían la identidad como uno de los temas que más les preocupan?” (Arranz, 1997: 15).

La identidad está presente y se expresa a través de los cinco elementos fundamentales de la cultura de la empresa, tal como hemos expuesto. No hay que confundir identidad con “manifestaciones visuales de identidad” (logos, conductas, etc.), relativamente fáciles de cambiar. La identidad profunda, duradera y fundante surge de las presunciones básicas y se manifiesta en los valores, lenguajes y productos. Esta identidad profunda, que produce “calidad total” es percibida por el cliente que compra y hace pervivir la empresa.

Cuando se producen “fusiones” de empresas (a veces, meras “confusiones”) debería nacer una nueva cultura, resultante de la fusión de las anteriores. En este “conflicto de identidades” se alumbraría una nueva cultura de empresa. Esto hace que las fusiones apenas prosperen (se habla de un escaso 25% de éxitos), transformándose en meras adquisiciones, donde una cultura de empresa fagocita a la otra hasta ahogarla y destruirla.

6. Una conclusión operativa.

En unas breves páginas no puede abordarse la inmensa complejidad que significa la cultura de la empresa. Por eso hemos apuntado algunos de sus principales rasgos.

Ahora como conclusión, propondremos algunas reflexiones que supongan un punto de partida para el trabajo antropológico en las empresas.

6.1. Para realizar una “etnografía activa” (acción aplicada sobre la cultura empresarial) hay que, en primer lugar, conocer las herramientas conceptuales básicas (las de la antropología y las de las organizaciones empresariales); en segundo lugar, hay que inmersiónarse plenamente en la cultura de la empresa, donde se va a realizar el trabajo de campo.

6.2. Si liderazgo y cultura son dos caras de la misma moneda, si la tarea fundamental del líder es la de crear y conducir la cultura, entonces, el antropólogo debe estar preparado para “situarse ante un coloso que se llama líder”, culto y de larga experiencia, que detecta inmediatamente al que viene a entrevistarle con un libro medioaprendido, y que se mueve con dificultad en un mundo empresarial que le es extraño.

6.3. El líder, portador del problema (“emic”) no llama al antropólogo (“etic”) para que le explique “los nuer” o algunas teorías ingeniosas sobre la cultura, sino para que le resuelva su problema (cambio cultural, ingeniería de rituales, etc.). El antropólogo debe poseer ciencia (capacidad de diagnosis) y técnica (capacidad operativa de resolución).

6.4. El antropólogo debe compartir mesa redonda de diagnosis, con psicólogos de Recursos Humanos, ingenieros, técnicos en ventas, etc., que son personas preparadas, con carreras y masters, con criterios de concreción y de operatividad a corto y medio plazo. El antropólogo debe argumentar con autoridad científica y técnica su posición para “convencer” al líder que es el que destina los fondos para la acción, de que sus soluciones sobre la cultura de la empresa son las adecuadas.

6.5. Para que el antropólogo entre “por la puerta grande” y sea considerado como un “consultor de primera” (incidir directamente en el liderazgo), debe estar preparado para hablar con dirigentes. Porque otra cosa muy distinta es, pretender situarse como antropólogo en escalas inferiores, de escasa influencia, en donde la acción se programa desde arriba, sin posibilidad alguna de capacidad decisoria. Un “gestor de la cultura de la empresa” debe actuar a nivel de dirigentes, pues el tema de la cultura está situado en la empresa en el nivel máximo, en el área del liderazgo.

6.6. Abordar el tema de la cultura de una empresa (un cambio cultural en profundidad es cosa de unos cinco años de trabajo en equipo) requiere grupo de trabajo, precisa equipo. Además, el trabajo debe estar orientado a los cinco elementos de la cultura o a alguno de ellos en particular. Pongo como ejemplo de trabajo antropológico, algunas tesis doctorales (algunos de los doctorandos, veteranos consultores de empresa), y algunos trabajos de consultoría realizados por mí en los últimos meses:

--La trasmisión ritual de la misión de la empresa a los ejecutivos (empresa de transportes

“Mercurio” de Brasil, como modo de enculturación ritual permanente)

--Las presunciones básicas de los fundadores en la empresa (empresa RHONA de transformadores, de Chile, a propósito de la transición generacional).

- Los rituales festivos en una empresa de Autobuses del norte del Brasil (el bajo salario no justifica la permanencia de los trabajadores en la empresa, sino el clima festivo cultural, creado en la empresa)
- La evaluación de la cultura de un grupo de PYMES (como hacer competitivas las pequeñas empresas a través de sus “culturas fuertes”)
- La transición cultural generacional en la empresa “Cavas Formosa” (nombre simulado).

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE, A. (1999) ***Cultura Organizacional***, México DF.: Inespo/ Univ. de León.
- AGUIRRE, A. (2000) ***La cultura de las organizaciones, Anthropologica*** (núm mon.) 5-6.
- ARRANZ, J.C. (1997) ***Gestión de la identidad empresarial***, Barcelona: Gestión 2000.
- KOTTER, J. P./ HESKETT, J. L. (1995) ***Cultura de la empresa y rentabilidad***, Madrid: Díaz de Santos.
- SCHEIN, E. H. (1988) ***La cultura empresarial y el liderazgo***, Barcelona: Plaza y Janés.

3.5.2.- Hacer antropología aplicada en México.

Marisol Pérez Lizaur. De la Universidad iberoamericana

El objetivo de este trabajo es el presentar un panorama de las experiencias de antropólogos realizando proyectos de Antropología Aplicada en México, con el fin de analizar los factores que influyen en su quehacer. Considero como tales, la concepción social de la disciplina, así como la posición estructural del antropólogo frente a sus usuarios, tanto en la definición del problema por investigar, como en el éxito del proyecto, entendiendo como tal, la aplicación de los resultados del mismo.

Entiendo por Antropología Aplicada el empleo del conocimiento y métodos de la Antropología Social para la comprensión y manejo de problemas sociales específicos. La cual considero como una disciplina científica cuyo compromiso social se lleva a cabo a través de la investigación, con el fin último de explicar los fenómenos socioculturales (Cfr. Palerm, Ángel, 1987: 36-37).

En otro trabajo (Pérez Lizaur, M.2000), encontré que el concepto social que de la disciplina se tiene, así como que la posición estructural del antropólogo frente a sus usuarios, condicionan en gran manera la posibilidad de realizar la práctica de la misma. Dicho en otras palabras, como en México la Antropología es una disciplina cuyo desarrollo se encuentra muy ligado con los intereses del Estado y dedicada a estudiar y favorecer a los grupos menos favorecidos de la sociedad, especialmente a los grupos rurales, incluidos los indígenas, se entiende con mucha dificultad que el conocimiento derivado de nuestro trabajo pueda ser una herramienta útil para otros sujetos sociales, incluyendo entre ellos a la empresa privada. Asimismo encontré que las posibilidades reales de generar proyectos y de que nuestro conocimiento tenga repercusiones concretas en el contexto, dependen, en gran medida, de la posición del antropólogo frente a los tomadores de decisiones y del poder de los mismos.

A raíz de ello, decidí realizar trabajo de campo entre colegas que han participado en proyectos de Antropología Aplicada, a fin de comprobar hasta qué punto estas afirmaciones correspondían con sus experiencias en el ejercicio de la profesión.

Con ese fin, entrevisté a siete antropólogos que han participado de una u otra manera en proyectos de Antropología Aplicada e incluyo mi experiencia. Las entrevistas fueron abiertas y algunas de ellas las realicé a través del correo electrónico, de manera que la información no es constante. Sin embargo, la información recabada permite realizar una muy breve etnografía sobre la práctica de la Antropología Social en México, así como el hacer algunas comparaciones, que confirman en gran medida, lo encontrado en el trabajo anterior.

Los antropólogos

Como mencioné en párrafos anteriores, la antropología en México es una disciplina ligada con el Estado. Como tal, se enseña y desarrolla en instituciones de educación superior financiadas por el Estado, para alimentar sus propias instituciones con especialistas.

Solamente existen tres universidades privadas en donde se enseña, aparentemente con la misma finalidad. De acuerdo con lo anterior, para la mayoría de los antropólogos mexicanos hablar de Antropología es hacerlo de una disciplina aplicada. La discusión entre una y otra es nueva y está muy ligada con la discusión vigente en la comunidad académica norteamericana, así como con el gran desarrollo que ha tenido la investigación de índole netamente académica en México. Así, independientemente de la vocación aplicada de la disciplina en México, se empieza a hacer la distinción entre Antropología Aplicada y académica entre la comunidad de antropólogos investigadores, entre los cuales elegí a mis informantes. De este grupo, tres tienen doctorado, tres maestría y la última tiene licenciatura con estudios de maestría. De ellos, tres hombres y cuatro mujeres, seis pasaron en algún momento de su formación por alguna institución privada, aunque trabajen o lo hayan hecho para el Estado.

Al momento de la entrevista, dos trabajaban en una universidad pública regional, uno en una escuela pública de ámbito nacional, dos en institutos de investigación dependientes del Estado, en ciudades de provincia, una de ellas tiene un despacho de consultoría privado y finalmente estoy yo, quien a lo largo de mi carrera profesional he trabajado en la Universidad Nacional, en una universidad privada, en el Estado y en un despacho propio como consultora. Es decir seis de los siete se dedican a la Antropología de corte académico, aunque los siete han trabajado para el Estado en distintos momentos de sus carreras, bien sea federal, estatal, como empleados, investigadores o consultores. Las trayectorias académicas de mis entrevistados indican que la discusión acerca de la distinción sobre la disciplina como aplicada o no, está ubicada en el ambiente académico, así como ligada con la antropología que se enseña y desarrolla en las universidades privadas, mas independientes de la que se desarrolla en las estatales.

¿Qué es la Antropología Aplicada?

De las entrevistas, aunque cambia de investigador a investigador, se desprende que hay un acuerdo general de que hacer Antropología Aplicada implica generar información a través de la investigación académica a fin, de que ésta sirva para orientar la toma de decisiones para influir en el entorno social para promover cambios en el mismo. A diferencia de lo socialmente esperado de la disciplina por la sociedad mexicana, así como por un gran número de colegas, el grupo coincide en que la disciplina es una herramienta que puede ser empleada para entender y solucionar problemas de grupos, instituciones u organizaciones (incluidas las empresas) distintas a los grupos menos favorecidos. Diferencia fundamental de lo que ocurre entre la generalidad de los antropólogos formados en las instituciones estatales. A su vez, todos coinciden en la necesidad de ampliar el campo de la Antropología Aplicada, mas allá de los espacios en donde tradicionalmente se ha practicado, es decir en dependencias del estatales..

Sin embargo, aquí es importante señalar que en varias instituciones de educación superior estatales –La Escuela Nacional de Antropología, la Universidad del Estado de México, la Universidad Autónoma Metropolitana y el Centro de Investigaciones Superiores en

Antropología Social- se ha empezado a desarrollar la discusión acerca del tema. Aparentemente, esta discusión está muy ligada con la disminución de las oportunidades de trabajo en el gobierno.

La información recabada también indica una experiencia generalizada, ligada a cierta desilusión de los investigadores, de que las propuestas derivadas de los proyectos de investigación no son empleadas por los agentes contratantes y que en muy pocos casos inciden en la realidad estudiada. Para los siete entrevistados, aparentemente es claro, que la preparación del antropólogo y su trabajo le colocan en el papel de investigador y de consultor, no de tomador de decisiones. Las palabras de uno de ellos fueron: "Siempre he sido exitoso en desarrollar políticas, pero no en llevarlas a cabo".

Los usuarios o clientes

De los siete entrevistados, solamente tres de ellos reportaron haber sido contratados como consultores independientes, el resto lo ha sido como investigador de las instituciones para las que trabajan. Inclusive las dos consultoras privadas han trabajado para instituciones estatales en algún momento de sus carreras, una de ellas se ha mantenido independiente, la otra prefirió dejar la consultoría privada y trabajar en una universidad privada, a través de la cual es contratada.

Dicho en otras palabras, seis de los antropólogos entrevistados han realizado sus proyectos de Antropología Aplicada como parte de su trabajo como investigadores en universidades o institutos de investigación dependientes del Estado para solucionar problemas del mismo, en sus distintos niveles y dependencias. De los proyectos que reportaron haber realizado, nueve fueron demandados por gobiernos locales y cuatro por el federal. Tres reportaron haber realizado proyectos para organizaciones no gubernamentales (ONG), uno para un partido político y solamente dos de los entrevistados dicen haber trabajado para empresas o corporaciones privadas.

Los entrevistados reportaron un total de treinta y dos proyectos de investigación realizados con fines de aplicación directa. Catorce de ellos fueron elaborados por demandas de distintas instancias gubernamentales a las universidades en donde laboran, solamente uno fue para atender un problema presentado en una gran corporación industrial de capital privado. En el caso de una investigadora que labora en un instituto de investigación, en provincia, que reporta seis proyectos, tres de ellos fueron realizados como parte de su trabajo de investigación de orden académico, los otros tres fueron encargados y financiados por distintas instancias: La Fundación Ford, el CONACYT, el gobierno estatal y el gobierno federal. La consultora independiente ha realizado un proyecto para una empresa de carácter estatal.

De los 32 proyectos reportados, a decir de los entrevistados, solamente seis fueron encargados por empresas privadas, nacionales y extranjeras. De los cuales cinco fueron solicitados a los investigadores trabajando como consultores, al mismo tiempo que trabajaban en universidades o centros de investigación. Sobre este punto es interesante mencionar que según la apreciación de una de las consultoras, las empresas, especialmente las extranjeras

prefieren contratar los servicios de antropólogos trabajando en instituciones universitarias que a consultores privados, por el respaldo que significa trabajar en un centro de investigación.

Dos de los entrevistados reportaron haber realizado proyectos como consultores independientes a empresas, ONG y un partido político al mismo tiempo que laboraban en universidades.

En resumen, podemos decir que el principal usuario de proyectos de Antropología Aplicada en México, realizada por académicos, coincide con el patrón tradicional de la disciplina. Dicho en otras palabras es el Estado, bien sea el federal o los estatales. Sin embargo, llama la atención el hecho de que a diferencia de lo que siempre había sucedido en México, en vez de contratar a los antropólogos como funcionarios, actualmente se empieza a dar la tendencia de contratar su servicio como investigadores académicos. Esta circunstancia puede indicar, por un lado, un cierto encogimiento del Estado, al mismo tiempo que una mayor independencia de los investigadores respecto al mismo. De acuerdo con mi información, después del Estado, los principales usuarios de los proyectos de Antropología Aplicada son, en orden de importancia, las fundaciones, ONG y las empresas, lo cual significa una diferencia mas en la Antropología mexicana.

Tipo de proyectos demandados

Los datos muestran cierta variedad entre el tipo de proyecto demandado. Sin embargo, de 32 proyectos reportados, 18 de ellos se refirieron al desarrollo rural y fueron contratados por el Estado en sus diversas instancias. Según mis entrevistados los mas numerosos son los de evaluación de proyectos. Por lo que refieren los investigadores, tres de ellos consistieron en aplicar instrumentos elaborados por funcionarios estatales y solamente en cuatro casos, los antropólogos pudieron sugerir otro tipo de instrumentos de evaluación, mas acordes con la metodología de la disciplina. En orden de importancia le siguen los proyectos de diseño de políticas públicas y de proyectos específicos de desarrollo. Este dato indica que frente a los usuarios, especialmente para el Estado, la especialidad de los antropólogos es el desarrollo rural. Este perfil incide en el mercado de trabajo, ya que cuando un antropólogo se acerca a otro tipo de cliente, ofreciendo otro tipo de investigación, es poco comprendido o creído de que tenga la capacidad para realizarlo.

En orden numérico sigue el diseño de universidades. Aunque quizá esto no sea tan representativo del trabajo realizado por los antropólogos, porque existe la distorsión de los datos de que una de las investigadoras, trabajó en el diseño de universidades estatales. Sin embargo, es un ejemplo del tipo de trabajo que puede realizar un antropólogo, utilizando herramientas de investigación y de planeación. Finalmente aparecen cinco proyectos sobre políticas de organizaciones privadas. Uno fue sobre asimilación de tecnología, dos sobre políticas de retención de personal y dos acerca de la diversidad en las empresas.

La iniciativa para realizar los proyectos

En este punto es necesario distinguir entre usuario o cliente, como organización que demanda un proyecto y la persona, funcionario o ejecutivo, dentro de la misma que lo considera necesario para el buen funcionamiento de la institución. Dicho en otras palabras, una cosa es que el cliente sea el gobierno federal y otra, que la iniciativa para realizar un proyecto provenga de un subsecretario o de un director de proyecto, trabajando para el gobierno. Lo mismo podemos decir de las empresas, es muy distinto que el cliente sea una gran corporación y otra, que la iniciativa para realizarlo provenga del dueño, director general o de un subordinado.

Este punto es importante, porque aunque teóricamente las organizaciones (empresas, ministerios, universidades) funcionan en bloque a fin de alcanzar sus objetivos y sus funcionarios o empleados son los responsables de llevar a cabo las acciones necesarias para alcanzarlos, la realidad es distinta. La experiencia indica que las posibilidades reales de instrumentar las decisiones de los ejecutivos, dependen del poder de los mismos. Y dicho poder está muy relacionado con la posición del empleado dentro de la institución (Pérez Lizaur 1994, Pérez Lizaur y Gándara, 2001).

La información de campo confirma, hasta cierto punto, esta afirmación teórica. Cuando los antropólogos son contactados por un funcionario de alto nivel, con capacidad de decisión dentro de la organización los proyectos son llevados a cabo y en muchos casos, instrumentados. De los proyectos mencionados, dos de ellos, fueron encargados por la máxima autoridad de la institución involucrada, en un caso el subsecretario de un ministerio y en el otro, el director general de una gran empresa. Los dos proyectos fueron realizados con facilidad, la información fluyó y los resultados fueron instrumentados por los interesados, a fin de alcanzar los objetivos de sus respectivas organizaciones. Varios casos reportados de posibles proyectos, solicitados a los investigadores, por ejecutivos de bajo nivel, quienes que a su vez tenían que convencer a sus superiores de su importancia, no pudieron ser instrumentados. Asimismo, los resultados de varios de los proyectos realizados por los investigadores, por iniciativa de funcionarios de nivel medio, con poder para financiarlos, fueron ignorados o dejados de lado en el proceso de toma de decisiones de las instituciones involucradas.

Algunas reflexiones finales

La información presentada hasta el momento estimula el planteamiento de numerosas preguntas que se tienen que contestar con mas investigación de campo y un análisis que considere otros factores. Aquí me limitaré a indicar algunas consideraciones que, a raíz de este análisis, llaman la atención.

La primera es el ¿por qué algunos funcionarios solicitan el trabajo de los antropólogos para solucionar ciertos problemas de sus organizaciones? Los datos de campo disponibles no son suficientes para hacer generalizaciones, sin embargo, indican ciertas tendencias. Dichos tomadores de decisiones tienen conocimiento acerca del trabajo de los antropólogos y del alcance de la disciplina. En muchos de los casos aquí analizados, los funcionarios

contratantes habían tenido contacto con antropólogos o habían leído algo relacionado con la disciplina. Este dato puede ser muy importante para la promoción de la Antropología Aplicada. Si queremos generar una demanda a nuestro trabajo tenemos que publicarlo en medios y en el lenguaje, al alcance de nuestros posibles clientes.

La segunda, tiene un carácter teórico mas complejo. Y aquí me refiero a un problema de vinculación de la disciplina con la práctica. O bien, a un problema que me recuerda la discusión sobre las relaciones entre la ciencia y la tecnología. En otra investigación sobre los procesos sociales implícitos en el desarrollo tecnológico en dos plantas químicas (Pérez Lizaur, 1994), observé cómo los ingenieros, administradores, químicos y trabajadores de planta empleaban los conocimientos generados por científicos para instrumentar procesos de producción, así como para diseñar productos para el mercado. Allí encontré que la problemática de ellos, los que generaban tecnología, se gestaba en el diario quehacer, a diferencia de los problemas planteados por los científicos en la investigación básica en el laboratorio.

Con esta idea en mente pedí a los antropólogos entrevistados que me dijeran cómo se habían planteado las preguntas de investigación que habían guiado sus proyectos. Aquí haré mención especialmente al caso de una investigadora que reportó haber realizado seis proyectos sobre desarrollo rural. De ellos, en tres, ella se planteó la pregunta partiendo de una problemática teórica. Las preguntas que guiaron los otros tres fueron planteadas en colaboración con los usuarios: los funcionarios, los agricultores y los ganaderos involucrados.

Al parecer los resultados de los proyectos cuyas preguntas fueron planteadas conjuntamente por la investigadora y sus usuarios fueron los únicos cuyos resultados fueron aplicados exitosamente. Por otro lado, la investigadora comentó que para sus colegas antropólogos compañeros en su de su centro de investigación, su trabajo “ya no es Antropología”, aunque para ella sí lo es. O sea que, para la comunidad académica su trabajo, el que es aceptado por los usuarios, no presenta las características reconocidas de un trabajo científico.

Estos datos me hacen plantear la siguiente pregunta: ¿hasta dónde la Antropología Aplicada, si queremos que sea aceptada y considerada como herramienta para generar cambios en el contexto social, deba seguir operando como ciencia o como tecnología? Es decir, ¿si los antropólogos, al aplicar la disciplina, tenemos que plantearnos las preguntas de nuestros proyectos de la misma manera como lo hacemos cuando hacemos investigación básica, que cuando hacemos proyectos aplicados? Considero que una respuesta tentativa es que si queremos que nuestro trabajo sea apreciado y demandado tenemos que plantearnos las preguntas en colaboración con los usuarios, teniendo muy en cuenta los problemas del diario quehacer, tal como lo hacen los ingenieros en una planta.

La tercera consideración, es de carácter ético. En el sentido de que el código moral, al menos en México no escrito, prevaleciente entre los antropólogos es que nuestro trabajo tiene que estar comprometido con los grupos menos favorecidos de la sociedad y con nuestros informantes. El plantear preguntas de investigación, acordes con los funcionarios y ejecutivos

encargados de llevar a cabo los objetivos de las organizaciones, puede resultar en contra de los intereses de los grupos con los que consideramos tener un compromiso. ¿Podremos plantear proyectos que cumplan con los requisitos de los tomadores de decisiones y que al mismo tiempo respondan a nuestro código ético?

Sinceramente creo que sí. Con dos condiciones: La primera es que la investigación cumpla con el rigor científico que caracteriza la disciplina y la segunda, que las preguntas que guíen la investigación sean planteadas en colaboración con los usuarios.

En fin, considero que todavía hay un largo camino por andar. Y que este se inicia elaborando un análisis crítico de nuestro propio quehacer.

BIBLIOGRAFÍA

BABA, MARIETTA. 2000. ***"Theories of Practice in Anthropology: A Critical Approach"*** In ***The Unity of Theory and Practice in Anthropology: Rebuilding a Fractured Synthesis***. NAPA BULLETIN, No. 18 pp. 17-44

BARNES, BARRY AND DAVID EDGE. 1982. ***Science in Context***. Milton Keynes: The Open University Press

DE LA PEÑA, GUILLERMO 1996. ***"Debates antropológicos en las crisis mexicanas: globalización, hegemonía y ciudadanía étnica. La Palabra y el Hombre"***. No. 97, March: 9-32.

LOMNITZ, CLAUDIO. 1996. ***"Descubrimiento y desilusión en la antropología mexicana"*** in Fractal September.

PALERM VICH, Ángel. 1987. ***Teoría Etnológica***. Querétaro: Universidad Autónoma de Querétaro.

PÉREZ LIZAU, MARISOL. 1994. ***El empresario, la tecnología y el poder. Dos casos de cambio estructural en la industria petroquímica***. Mexico: UIA. Tesis doctoral.

GÁNDARA, LETICIA 2001. ***"Corporación, carrera y familia: Los ejecutivos de alto nivel"***. Estudios Sociológicos. México: COLMES.

VÁZQUEZ LEÓN, Luis. 1998. ***"Ángel Palerm y la institucionalización de la antropología social en México"***. *Alteridades*. 8(15):167-184.

3.5.3.- Liturgia de hombres, cultura de piedra. Los efectos de la drástica modernización de la cantería del granito en la ritualidad laboral de los canteros miñotas y en los referentes de la sociedad aldeana.

Enrique Couceiro Domínguez. De la Universidade da Coruña.

Es un principio metodológico cardinal y difícilmente controvertible para cualquier intérprete de los mundos vividos por los humanos, el afrontar éstos (siguiendo a Austin, 1962) no como entornos plenamente constituidos por procesos geológicos u orgánicos, sino principalmente como realidades concebidas simbólicamente, y establecidas a través de acciones performativas. De este modo, puede señalarse que toda concepción, entre otras la de la identidad en cualquier de sus campos referenciales - colectivo, categorial, personal, local, etario, de género o gremial – resulta reificada, convertida en “una cosa real”, a través de acciones sociales dependientes del lenguaje, pero también de otros códigos concurrentes e inextricablemente interconectados, como el proxémico, el gestual y sobre todo –por su radical importancia para la consolidación de las “certezas colectivas”-, dependientes del código ritual. Aquí concibo la ritualidad como un factor o cualidad expresivo-ejecutoria implicada –con mayor o menor formalidad- en todo tipo normalizado de práctica colectiva. De este modo, la presencia de ritualidad no es, paradójicamente, privativa de esos tipos de acción que denominamos rituales, sino que se extiende, en disímiles grados y con desigual importancia, a otros tipos: incluso a esas prácticas que denominamos “laborales”, que convencionalmente asociamos a una orientación fundamentalmente “material” o “tecno-instrumental”. La perspectiva clásica diferencia rigurosamente las funciones litúrgico-ritual y tecnológica, como características respectivamente de los rituales, de un lado, y del trabajo, la actividad productiva o las “empresas colectivas”, de otro. Así, Turner, cuya definición de ritual alude a toda “conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas”. Rappaport, en cambio, si bien asocia el ritual al establecimiento de “lo sagrado”, y considera una de los rasgos definitorios del mismo –a mi juicio de modo reduccionista- la formalidad frente a “eficacia física”, en el sentido de acción “no funcional”, avanza sin embargo mucho más allá en la exploración de la ubicuidad del ritual, desvelando que éste asume una función “realizadora” o ejecutoria, mucho más que simbólico-representativa, y considerándolo “el acto social básico” (Rappaport, 2001: 207-208).

En otro lugar, he propuesto distinguir entre “el ritual” y “la ritualidad”. En “los rituales” (ritos, celebraciones y ceremonias) la ritualidad adquiriría una condición de faceta central y prevalente; un sentido destacado por encima de objetivos materiales accesorios (aunque tampoco éstos suelen quedar totalmente desplazados). En contraste, entiendo, que “la ritualidad”, caracterizada por las cualidades que Rappaport propone para definir los rituales, constituye una propiedad de diversas formas de acción colectiva; y también de las acciones laborales, donde aunque predomine el horizonte de la eficacia productiva, interactúa con el aspecto técnico en un sentido complementario. Considero, en suma, que todo tipo normalizado de acción colectiva -

independientemente de que se perciba como “laboral” (la jornada cotidiana en el tajo), o como “ceremonial” (la boda o el entierro), y a parte del grado en que la dimensión “litúrgica” que desarrolla haga, o no, uso y referencia al simbolismo de “lo sagrado”- comporta necesariamente, en el núcleo mismo de su despliegue práctico, un ejercicio de ritualidad.

Además de la citada seña de “formalidad frente a eficacia física” -cuya connotación excluyente cuestiono-, los principales trazos –resumidos por Rappaport- que convergen en caracterizar la ritualidad, se encuentran plenamente presentes también en la constitución de los estándares habituales de toda práctica laboral: (1) La codificación previa de las acciones, casi refractaria a manifiestas iniciativas personales de innovación; (2) la formalidad, entendida como recurso continuo y ajustado a pautas de comportamiento, espacios, tiempos, categorías y objetos estereotipados, relegando la peculiaridad de las expresiones espontáneas a un segundo plano de importancia o a la insignificancia; (3) La mayor o menor inmutabilidad, identificable en la llamada “rutina”, y que inercialmente minusvaloramos con la connotación de “anodina repetición, semánticamente estéril”. Pero esta desestimación es diametralmente errónea, pues tal invariabilidad constituye un importante rasgo, vinculado a la formalidad, y prodigado a través de la cíclica y permanente reiteración; repetición que es índice en sí misma, y contribuye a generar y demostrar la “realidad y autenticidad” de cada proceso concreto, así como la certeza, vigencia y solidez de los sentidos, metas y valores que implica. Rappaport (1994: 160) lo expresa de la siguiente forma:

“Si el ritual es un modo de comunicación, lo es, en términos teóricos de información, de un modo peculiar. En la medida en que un orden ritual es invariante, su puesta en ejecución no reduce incertidumbre alguna. Y puesto que la información (...) es aquello que reduce la incertidumbre, esto supone decir que el ritual está desprovisto de información. Pero decir que carece de información no es decir que carezca de significación, porque el significado de la falta de informatividad (...) es la certidumbre .”

En otras palabras: puesto que si los mensajes corrientes persiguen reducir incertidumbres cognitivas o morales, el mensaje inmutablemente repetido comunica plena certeza sobre lo que declara, ya que no hay traza de incertidumbre que reduzca. (4) Otro rasgo relevante de la ritualidad es su ejecución activa, que conlleva para todos los congregados involucrarse físicamente como participantes: éstos no pueden negar un orden del que forman parte, cuando pública y efectivamente están actuando en su ejecución, pues resulta contradictorio, con lo que la ejecución participativa supone otra de las bases de incuestionabilidad de la realidad que instaura la acción ritual. Además, más allá de la afirmación de Rappaport en el sentido de que “Sin ejecución no hay ritual”, cabe decir que sin puesta en práctica no hay posibilidad de algo más genérico, como es la “ritualidad”, entendida como “factor o propiedad de la acción que afecta a la realización – por regeneración, transformación y sanción pública - de específicas tramas de relaciones sociales”.

Prestando atención exclusivamente a los procesos laborales, estos últimos se desarrollan principalmente en pos de un objetivo funcional: la producción. Pero este objetivo técnico, y su correlativo de garantizar en el tiempo la operatividad de la estructura grupal que lo ejecuta

(cuadrilla, empresa o unidad doméstica), sólo son posibles realizando e inculcando activamente, constantemente y a través de la emisión de mensajes autorreferenciales y canónicos, la organización humana del trabajo. Esta organización consiste en un marco de escalas y asignaciones, oposiciones e identidades categoriales; una síntesis de relaciones “piramidales” y a la vez –y paradójicamente- de *communitas* (gremial, doméstica, vecinal). Un marco perceptible y avalado por todos los partícipes, que se observan a sí mismos, debido al carácter indexal de su misma intervención participativa, refrendando con su presencia activa, la consistente realidad de tal modo organizativo –por más que esta percepción y aceptación de la realidad de tal organización no implica simple sumisión personal o ausencia de intereses enfrentados-. Un marco que permita experimentar tanto (1) la autorreferencia colectiva -los fenómenos de variación y permanencia acaecidos en el tiempo (ingresos y salidas en la cuadrilla; ascensos y cambios en la categoría profesional y sus atribuciones)- como (2) los cánones - las estructuras, normas y valores permanentes-.

Pues bien; esta organización humana del trabajo se realiza en virtud del ejercicio, inherente al desarrollo de la tarea cotidiana, de dicho aspecto de ritualidad. Esto es así porque: (a) el componente ritual activado asegura una organización funcional de las tareas, con división de potestades decisorias y competencias ejecutorias de las que depende simplemente la eficacia técnica del proceso. Dicho de otro modo, los requerimientos técnicos del proceso de producción involucran los aspectos organizativo-rituales y expresivos, empleándolos para alcanzar la eficacia programada. Y (b) los aspectos organizativo-rituales de la acción se entrecruzan y funden continuamente con los aspectos propiamente técnicos utilizando éstos ejecutiva y significativamente, de modo que una misma acción conlleva, ipso facto e inherentemente, ambos sentidos: el poñer un tiro, o utilizar explosivos para barrenar un roquedal es una acción técnicamente precisa para explotar grandes lajas de granito; pero a la par, el que unos manipulen los explosivos y otros se aparten, es un acto que ritualmente demuestra y actualiza la específica, estratégica, responsable y compleja cualificación de los artilleros sobre otros canteiros que sólo alcanzan a ser pinches, peóns u oficiales sin esa capacitación.

Considero, entonces, que la ritualidad también comporta un específico pragmatismo; que posee una peculiar eficacia, distinta a la “eficacia en la transformación física de la materia”. Así, es posible afirmar que uno de los principales cometidos de la ritualidad de las acciones colectivas es el de la efectiva (auto-) intervención en la organización de las relaciones sociales mediante la realización y normalización de sus códigos y fundamentos experienciales e interpretativos. Paradójicamente, en este sentido podría homologarse la ritualidad a la técnica, aunque como una “técnica” muy especializada: una “técnica de intervención, generadora - regeneradora y transformadora- de los fundamentos experienciales y preceptivos de estructuras y procederes sociales”. Señalo que se trata de intervención regeneradora y transformadora porque acostumbra a asumir la alambicada tarea de acrisolar los dos aspectos a la vez, dados los dos tipos de mensaje, autorreferencial y canónico, que la acción ritual comunica: demuestra vigencias estructurales, normativas y axiológicas, e indica y establece materialmente, a través de presencias y ausencias, inclusiones, omisiones y variantes, los cambios que hayan

experimentado en el tiempo personas, facciones, condiciones e incluso –con sigilo formal, generalmente- anteriores nociones, reglas y valores.

Identidades y diferencias colectivas y jerárquicas trazadas “ergológicamente” -según motivos laborales-, y la misma organización del proceso productivo son realizadas, reproducidas y transformadas mediante su formal, reiterada, precodificada y ejecutiva puesta en práctica cotidiana. Por ello, resulta imprescindible adoptar un método estructural-hermenéutico centrado en el análisis de los esquemas de ritualidad laboral, para abordar antropológicamente tanto la experiencia local de lo sentidos, las tensiones, conflictos, adhesiones y líneas de continuidad y variación inscritas en los procesos de trabajo, como las mismas ideas y vivencias locales de las relaciones entre clases e identidades categoriales implicadas en la estructura social, habida cuenta de la centralidad que las adscripciones ocupacionales suelen ¿universalmente? ocupar en el edificio de dichas concepciones ideáticas y tramas interactivas. La idoneidad de esta orientación fue algo que ya precisó Pierre Bouvier (Bouvier, 1990:133) hace más de una década: “El estudio de los rituales y de su carga heurística constituye un sujeto clásico para los antropólogos. Eso puede permitir así mismo, en el contexto del aparato de producción, comprender las actitudes y las representaciones que, de otro modo, quedarían opacas. Así, por ejemplo, la importancia de los hábitos internos en los distintos oficios, pero igualmente la de aquellos [hábitos] que conforman las sociabilidades intercategoriales o las actitudes que implican ‘el paso’ (Van Gennep) de la ejecución a los cuadros de mando”.

En mi opinión, esta mención de Bouvier a los “hábitos” en los distintos oficios, pone sobre la pista del sentido que Pierre Bourdieu propone para el “schème”, Sherry Ortner para el “esquema cultural”, o incluso Victor Turner para el “paradigma raíz”. En otros lugares, he sugerido el desdoblamiento de estos términos en dos: la noción más concreta de “guión pragmático”, asociada a la más general y subyacente de “radical pragmático”. Así, existe un “guión pragmático” distintivo “de la jornada laboral cantera” -que determina su específico y habitual encadenamiento de fases de trabajo, descanso, jerarquía y comensalidad -, otro del “ciclo productivo cantero”, y otro del “año laboral cantero”, en contraste, respectivamente, con los guiones “de la jornada laboral de los cortadores de madera” o “del ir ó peixe (descarga del pescado en el puerto de Vigo)”, más sus correspondientes “guiones pragmáticos” especificadores del encadenamiento de secuencias que componen sus propios procesos productivos y ciclos anuales. Y también existía un “guión pragmático” especificador de las “jornadas de malla” que impedía confundirlas con las de “sacha” de los campos o de la “matanza do porco”. Pero asimismo encontrábamos “guiones pragmáticos” caracterizadores y activadores de las romerías, de los velorios-enterrros o de los casamentos. Con tales guiones pragmáticos me refiero a los procedimientos formales, conscientemente reconocidos y reconocibles, que como recursos normales singularizan y tipifican la práctica de cualquier acción colectiva habitual. Y con el “radical pragmático”, al radical procedimental o estructura procesual subyacente, no conscientemente percibida, que comparten ‘familias’ de diversos “guiones pragmáticos” asumidos por el mismo colectivo humano, homologándolos más allá de sus evidentes diferencias procesuales, y aunque pertenezcan a dispares órdenes de la experiencia (laboral, ceremonial,

festivo-celebrativo, doméstico, vecinal, empresarial), para dotarlos de sentido local, o como propongo, de la propiedad de la “consistencia cultural” o “coherencia sistémica”. Así, aunque pueda resultar chocante, encuentro que, en el sur de Galicia, un común radical pragmático, el “del esfuerzo y la comensalidad”, dirigido a fomentar la vivencia de la *communitas* por encima de – aunque reconociendo la tensión estructural con- sus parcialidades, informa tanto la añeja cooperación vecinal en faenas agrarias, como el “guión” de las romerías o el de los casamentos; pero también, ese mismo “radical” viene a concertar la práctica global del actual ciclo anual cantero –como asimismo del de los albañiles y otros gremios-. Y ello contraponiéndose y sometiendo formalmente, al “radical” subyacente al “guión pragmático de la jornada cantera”, un “radical de confirmación estructural” generador y potenciador de diferencias, tensiones y jerarquías intercategoriales de índole organizativo.

Considero la antedicha “consistencia cultural” una importante característica añadida de la ritualidad en general, y de la ritualidad de los guiones pragmáticos en particular, incluidos los laborales, esencial para entender la centralidad y aceptabilidad de éstos en la formación de la práctica colectiva, de su experiencia y memoria. Esta consistencia deriva precisamente del hecho de que diversos guiones respondan a un mismo radical pragmático genérico, presentando una inherente analogía secuencial y sintagmática, más allá de las especificidades y pertinencias contextuales. Consiste en que, a través de su sistemática puesta en práctica, los guiones pragmáticos refuerzan sinérgica y congruentemente el particular sentido ético que pueda programar su común radical pragmático. Y lo refuerzan por reiterar coherentemente ese genérico mensaje canónico acerca de vínculos sociales, valores relacionales, etc. Pero aludo en este caso a una reiteración sincrónica a través de acciones rituales diversas, aunque similares en su común radical; y no a esa reiteración diacrónica que se suele subrayar como propia de cada tipo de acción ritual. Es decir, al obrar los guiones pragmáticos en concordancia formal unos respecto a los otros, sinérgicamente contribuyen a transmitir la congruencia del sentido que a la postre persiguen en conjunto; y por tanto a multiplicar la certeza y la pertinencia moral de lo que cada uno de ellos comunica y defiende. El problema es que el sentido de unos radicales puede ser opuesto al de otros, tanto en el tipo de relación social que imponen, como en los valores morales que generalizan lanzándolos al terreno de la práctica –así, el “radical del esfuerzo y la comensalidad” se contrapone al de “confirmación estructural”, jerarquizante y propio de la organización de la actividad laboral cotidiana en los ámbitos de trabajo-. Sin embargo, aún oponiéndose, los “radicales” también se jerarquizan localmente entre sí, supeditándose unos a otros en su práctica, en torno al eje moral e ideático que configuran el *ethos* colectivo y el “sentido común” de una población.

Ritualidad como factor de intervención, generador de los fundamentos experienciales y preceptivos de estructuras y procederes sociales; “guiones pragmáticos” y “radicales pragmáticos” constituyen conceptos fundamentales del armazón metodológico que empleo para el examen de los procesos laborales en la cantería, y sus dinámicas de transformación y permanencia histórica. En adelante, entro a bosquejar la cantería extractiva del pasado, para concluir brevemente en qué han consistido las transformaciones experimentadas, especialmente

en los contrastados “guiones pragmáticos” que han gobernado en distintas épocas la organización del trabajo de las cuadrillas, en el área del sur de Galicia. Ello mostrará las consecuencias, en el dominio de los referentes de la sociabilidad aldeana, del auge de la ocupación canteril y de sus condicionantes organizativos.

En el área de Salceda de Caselas y O Porriño, entre las comarcas de O Condado y el Baixo Miño, al sur de Pontevedra, la labor de los canteiros ha adquirido a lo largo de los tiempos una importancia económico-adaptativa, sociológica y simbólica destacada dentro de la escueta gama de oficios que ha ejercido una porción de casas aldeanas de escasos recursos en tierras. Oficios que casi invariablemente -hasta la década de los setenta-, se han limitado a representar un suplo de la producción agropecuaria “de mantenimiento”. El panorama substancialmente campesino, donde el policultivo microfundario y la pequeña ganadería domésticas constituían el pilar económico de la práctica totalidad de las casas aldeanas, tornaba al escueto repertorio de oficios entonces existente (para la parroquia rural de Entienza, que tomo como referente etnográfico básico, principalmente la cantería, la construcción, el ir ó peixe al puerto de Vigo, y la carpintería) en actividades “satélites” cuya demanda, viabilidad y concepto mismo pivotaban en torno al horizonte subsistencialista campesino, sólo despuntando la cantería como alternativa significativa en las contadas poblaciones conocidas como as parroquias de canteiros – Budiño en Porriño, Atios en Mos, o Parderrubias en Salceda de Caselas-. Pero incluso en tales poblaciones, no es sino mediada la década de los sesenta cuando comenzaría atisbarse la conversión de los procesos laborales vinculados a tales actividades (y otras más recientes como el transporte o la mecánica) en factores adiestradores en fórmulas de grupalidad no dependientes moral y territorialmente de las relaciones vecinales de aldea.

El acceso tradicional a dichos oficios se franqueaba bajo el filtro y vehículo de los vínculos paterno-filiales y de amistad (incluyendo aquí la orientación clienteral); cosa que parcialmente continúa siendo así. E implicaba en aquellos que requerían trabajo en equipo, el tránsito a través de secuencias de capacitación y responsabilización en la misma práctica, que constituían per se un proceso ritual de incorporación al grupo, atravesando sencillas escalas de veteranía: *“Aprendíase polo pai ou pola vida, polos anos traballando; pero aquí, na aldea, non hai isa preparación que hai agora”*. En todo caso, se trataba de otras prácticas rituales y argumentos integrativos simultáneos, divergentes y complementarios a los campesino-vecinales, pues convertían en categoría pertinente de grupalidad a una de directa denotación laboral: os compañeiros u os do tajo (los que comparten esfuerzo, riesgo e intereses colaborando en la misma cantera). Eran prácticas que instituían dinámicas específicas de oposición y afinidad intercategorial, potencialmente conflictivas, en virtud de la cierta estructura jerárquica de la toma de decisiones en el seno del grupo de canteros –no ya de la casa o del vecindario-, y en virtud de la asimetría de los recursos productivos y el control de los cauces de influencia.

Sin embargo, la pauta de identificación y adhesión gremial no sobrepujaba en absoluto la radical vinculación aldeana entre vecinos. Todavía el panorama ocupacional de principios de la década de los sesenta nos muestra que el restringido repertorio comarcal de sectores de actividad proveedores de oportunidades de empleo asalariado para los habitantes de Salceda de

Caselas y Entienza se constreñía prácticamente a la albañilería más ciertas actividades dependientes de la demanda agraria, ejercidas artesanalmente como oficios familiares (carpinteiros) y generalmente vinculadas también a la construcción. Y por encima de todo, el empleo se concretaba en la extracción canteril a pequeña escala: canteiros, que asimismo trabajaban los bloques de granito (pastas, perpiaños, etc.) para construir viviendas y dependencias en tanto que picapedreiros. En conjunto, y para la población masculina de Entienza, quienes declaraban ocupaciones no agrarias ascendían apenas al 45% del total. En aquél entonces, el polo de desarrollo Vigo-Porriño aún no se había instituido en ámbitos generadores de oportunidades ocupacionales, si exceptuamos el *ir ó peixe* –descarga, clasificación y procesado de pescado en el puerto–, que brindaba, por otra parte, la única oportunidad de empleo remunerado no agrario para numerosas mujeres jóvenes del hinterland rural. Dada la orientación subsistencialista de la ocupación campesina, la carencia de opciones ocupacionales remuneradas era mínimamente capeada, para los más, mediante la versatilidad pluriactiva que llevaba a aprovechar toda fuente de recursos y rentas al alcance de la mano o de las relaciones; pero ello comportaba de un lado una escasa o nula calificación profesional, una gran eventualidad e inestabilidad en las ocupaciones ejercidas, una baja remuneración, y falta de seguridad en tareas a menudo duras o arriesgadas. Generalmente se trataba de trabajos de poca monta, denominados chancas, cuando no ocasionales choios que para el cabo de casa o su hijo rendían estimables pero episódicas rentas. En las décadas de los ochenta y noventa, aún *ían ás changas* los más jóvenes desempleados, o personas de edad con magras o nulas pensiones, cuando no parados de larga duración. Las *changas* no eran consideradas verdaderos *traballos*. Esa temporalidad de los empleos no agrarios resultaba algo alentado y previsto por los empleadores, pero en buena medida también era característica asociada a la primacía de la agricultura doméstica, que exigía el concurso de todos los efectivos domésticos en los tiempos fuertes de las cosechas. El resultado era que los empleos, sobre todo en la construcción, no solían pasar de ocupaciones como pinche o peón. Si a la falta de bases de producción y oferta de empleo no agrario añadimos el infradesarrollo de la red viaria, que hacía que Salceda de Caselas aún no se hubiese convertido en un “alrededor” de la todavía inconstituida conurbación Vigo-Porriño, transfigurada por la industrialización y el crecimiento demográfico desde hace cuarenta años, entenderemos el por qué de la concentración de expectativas laborales y relacionales de la población en la aldea, la agricultura y los “oficios” asociados a los requerimientos campesinos. La opción: emigrar a Argentina, Brasil o Suiza. El ámbito de relación habitual y de desarrollar las labores cotidianas, tanto para los homes como para las mulleres, coincidía con el territorio de la feligresía, sus lugares agrarios y su inmediata periferia.

Pero hay otro factor que fortalecía la vinculación entre veciños por encima de identidades de oficio: los canteiros, albañiles, etc., eran al mismo tiempo campesinos que no desatendían sus leiras, y menos en los momentos críticos de la labranza, colleita, etc.. Como, además, las canteiras se ubicaban en la mayoría de las ocasiones en la misma feligresía a la que pertenecían los canteiros u otra inmediata, seguía siendo asiduo el contacto con el resto del vecindario: generalmente se explotaban a baja escala pequeños o medianos penedos o

bolas (peñascos redondeados por la erosión) de las inmediaciones, para extraer piedra para encargos locales de construcción; la explotación de grandes canteras se limitaba a las explotaciones de Atios, junto a Porriño. Además, los canteiros generalmente encabezaban casas campesinas de modestos recursos; se trataba de gente pobre precisada a obtener la base del sustento, como tantas otras, de las propias veigas.

Podría parecer que los canteiros de antaño, dentro de la modestia de sus capitales agrarios, al contar con las ganancias obtenidas del oficio, podían situarse en posición social más autónoma, escapando parcialmente al sistema de dominación en el que se veían involucrados otros paisáns, o aldeanos exclusivamente agricultores, con mínimos recursos propios en tierras; campesinos que debían complementar sus míseras leiras entrando acaso a ser caseiros, o tomando en arriendo o a medias fincas de propietarios de casas fortes, con unas contraprestaciones no limitadas al pago de la renta anual, sino concurrendo periódicamente o xornal, cuando les requerían los propietarios de esas casas fortes, quintas o pazos, trabajando por una parca retribución de algunas pesetas o, a menudo, a mantidas –sólo por la comida-. Pero también los canteiros que trabajaban en el medio aldeano se veían forzados a asumir forzosamente lealtades asimétricas. Sólo unos cuantos –más frecuentemente en Porriño, Pontevedra y otras localidades, que en Salceda de Caselas- migraban a corto o medio a Lugo, Ourense e incluso Madrid, donde era afamada la destreza de los canteiros pontevedreses. Pero quienes permanecían, si bien la ocupación siempre estaba garantizada, dependían estrechamente, en su mayoría, de los encargos realizados por los terratenientes, por a xente rica. Estos encargos, aún siendo ajustadamente retribuidos, constituían las verdaderas oportunidades de obtener algún recurso significativo:

A vida do canteiro, antes era moi fastidiada. Case non quitaban máis que para ire tirando: vivían dos encargos de casas que quixeran facer, ou se querían plantar viñas, pois prós postes. Traballo nunca faltaba, pero a pedra pagabase... daban catro perras: ou tiñas iso, ou saías afora buscala vida polo mundo adiante...

La rebajada, casi marginal condición de vida del colectivo, sufrió un particular agravamiento entre las décadas de los treinta y cincuenta del pasado siglo, hasta el punto de que dedicarse a la cantería difícilmente permitía alcanzar un mínimo nivel subsistencial, en unas condiciones de trabajo casi brutales:

Inda agora cando o penso, non sei cómo traballabamos o que traballabamos entón, nada máis que có pico e milo pau de monte. E por un duro ou catro pesetas. O mundo cambea que non se lle conoce. Antes, os canteiros, o que dicían era que “O canteiro gaña có pico o que come có bico” [Ganaba con su pico de trabajo, apenas lo que podía comer con los labios] Iso era fijo, home (...) Porque non daba o traballo pra máis nada (...) Hoxe dai pra todo, pero en aquél tempo, no ano carenta e antes, o que era canteiro tiña que valer ben pra iso; pero non daba pra nada, pra gañala vida e ás veces nin iso. Había compañeiros (...) que levaban somente unha codiña [corteza] de pan para comer... E o que é a vida... o que é a vida de antes e de agora: todo o que era codia de pan tiña así... unhas migas ó farlle sair aquél polvillo [al desmigajarla] ... E había que ire buscar un cacharro de auga... no casco dun cabazo, porque

era onde sabía mellor... Mesclabamos iso, a codia con auga, e íamos a un charco, e bebíamos aquel agüiña non anaco de cabazo (...) Iso era cando non había viño (...) No verán acababase o viño, e iso era no vrán. (...) Hoxe hai máis fartura, pero claro, naquela... a canteira daba como moito pra comer unha arenca; para comer un... o que gañaba có pico non daba máis nada.

La penuria abocaba a una postrada dependencia clienteral, que retroactivamente la reproducía en el tiempo; una situación de pronunciada heteronomía socioeconómica en la que el recurso a los ricos —a esos propietarios de casas fortes con amplio capital agrario-prácticamente resumía las opciones de subsistencia. La siguiente información pone de manifiesto el acto escénico que formalizaba plástica e inequívocamente la sumisión, mediante la solicitud de entrar en una relación de débito: acto y situación asimétrica mantenida que aportaban sólida consistencia a la vieja estructura clienteral aldeana, incluyendo dentro del estrato subordinado también a los canteiros y otros oficios:

Antes do ano trinta e dous, eu xa traballaba na canteira, que foi o ano da miña quinta. E despois foi a cousa vindo, e despois cando foi a guerra había que ire axunto aquél [un propietario rural acomodado] e dicirle “E ¿non me podes dar un chaviño a conta de... para facela braza de pasta? [Un duro anticipado a cuenta de labrar las losas de un “valado de pasta”], que eran duas varas de liña por dous de alto; pois a trinta pesetas naquela, entón. Hoxe vale máis de cinco mil pesetas a braza. Era a trinta pesetas para ter de comer. Pero quen facía iso eran aqueles ricos; aqueles ricos eran, entón, os que facían que lles fixeran os traballos e, os pobres, os pobres non chegaron morrer de fame, porque con aquél pouquiño remediábanse e... tomar un caldiño; levar unha codia de pan; unha codiña de pan ¡cando había!.

A ello se sumaba la particular aspereza del trabajo, su particular insalubridad y grave siniestralidad, cuya mención aflora en cualquier referencia al mismo, y que si todavía hoy existe, en otros tiempos resultaba desmedida:

E sempre foi un traballo bruto; tragas polvo... polas orellas; un polvo abafante; e hai accidentes, hainos. Brazos rotos, cabezas rotas, ou problemas no ollo. E cousa do oficio. Hai que aturar. E logo o máis de todo son os tiros... Algúns teñense quedado inútiles...

Con estos objetivos condicionantes negativos y siniestralidad, aunados a la mala retribución asociada a las específicas relaciones de producción, la consideración social del oficio y de quienes lo desempeñaban, su imagen social, resultaba hace tres o cuatro décadas decididamente desaventajada, aduciendo para ello atributos estereotípicos de “insalubridad”, baja capacitación profesional de quienes en la cantería “se empantanaban”, y bajo nivel retributivo. E incluso, dudosa capacidad intelectual de la persona. Estas caracterizaciones, a la par que acentuaban retóricamente la sensación de alteridad de los canteiros y sus familias respecto a quienes sólo se dedicaban a la labranza, tendían a infravalorar y degradar tal identidad profesional, inscribiéndola en una situación social subalterna; un ejercicio tópico de sutil recelo ideológico, manifiesto también en las conocidas coplas que previenen y piden cuentas a quienes viven del pico y la piedra. Ciertamente es, de todos modos, que ello no alentó

marginación relacional frente a estos veciños de la parroquia cuyas familias vivían como las otras también de apañalo millo y de alindalas vacas por los caminos:

Non, a canteira non se miraba como un traballo bó; antes, porque o que é agora, cambea moito a cousa (...) De canteiro ía o que non tiña outro sitio ónde ire, a traballar no mesmo que o seu pai... porque o máis corrente era que o fillo de canteiro, pois fora canteiro. Pero era iso: dicíase dun fulano que “Ise non val máis que pa canteiro”, como dicindo que a cabeza non lle daba para máis. Porque é un traballo bruto, e moi duro... Era, e é, un mal oficio. un traballo danoso, enfermizo e dificilísimo. Hai que sabere, e hai que aturare có duro que é. E inda por riba, anque agora o pagan moito mellor –onde vai- pois logo, pró que é, non está moi pago, non. Terían que pagare moito máis porque a canteira estraga moito a saude, o corpo. Sempre sain alí con problemas da espalda, e con fracturas, e feridas, e... Prós osos é malísimo de todo... colles artrite á carreira (...) E logo problemas nos pulmóns [silicosis], por respirare a fariña isa que solta a pedra... ¡Bó! Diso, moito... Agora acordo otra copla de canteiros que dicía “Non te cases rapariga / có canteiro que ben canta / E a fariña de pedra / que se lle mete na garganta”.

El motivo de prevención aludido por la copla se repite en el cancionero gallego respecto a un buen número de profesiones itinerantes o de bajo prestigio social en el medio aldeano: es la cuestionabilidad del matrimonio con canteiros por parte de –tácitamente sobreentendido- las casas de los labradores. Ello no implica, según me consta, una evitación de tales matrimonios en el pasado, pues en la práctica éstos eran habituales (a fin de cuentas los canteiros, aún modestos, también eran campesinos); pero sí invita, más bien, a una cierta homogamia de estrato, definida por un criterio laboral. Tales peyoraciones estereotípicas parecen sugerir una prevención frente a la “desventajosa” unión hipogámica que resultaría, generalmente, de la alianza matrimonial entre un vástago de canteiro y una hija de casa forte acomodada, o al menos con cierta prosperidad que le brindara vivir de seu. Previsiblemente –y ello ilustra la baja condición pasada de los canteros- tales matrimonios supondrían, cuando menos una opción desaconsejable de cara a las estrategias de ascenso de condición: en el contexto de un sistema de herencia por partijas y pequeña mejora, el matrimonio “mixto” resultaría inconveniente para esas casas fortes, pues cabría esperar incorporar una reducida extensión de ferrados de labradío a la parte cedida a un cantero por sus padres, separada de su generalmente modesto capital doméstico. Visto de otro modo, en el juego de la competencia por la posición social en la aldea, organizado mediante medidos movimientos matrimoniales, el matrimonio entre labriegos hacendados y herederos de cualquier tradicional oficio manual aldeano, vendría a resultar más desventajoso que el matrimonio con otros labriegos. La posición y la base material del “capital simbólico” dependía directamente del nivel de apropiación de recursos agrarios. Además de que convivir con un canteiro conllevaba diferente modo de atribución conyugal de tareas, correspondiéndole a la mujer la labranza a menudo en solitario.

Pero una vez referido el status del oficio en los viejos tiempos, voy a perfilar en qué consistía su ejercicio, su despliegue tecno-organizativo, comenzando por el aprendizaje. El

oficio de cantero siempre ha implicado un proceso de aprendizaje cuya admisión y transmisión estaban estrechamente asociados al vínculo paterno-filial (o a la mediación paterna) y al reducido grupo de compañeiros. Era un aprendizaje que con la incorporación de ciertas prácticas y restricciones estandarizadas dispensadas a los neófitos, revela palmariamente su doble orientación ritual y técnica. Los hijos de canteiros acompañaban a sus padres a pié de explotación, no accediendo a la bancada, y limitándose primeramente a aleitar, avivar y picar los perpiaños y los pequeños sillares (desbastando, labrando las caras y aprestando pequeños bloques para la construcción) o aprendiendo a escuadrar los bloques; adiestrándose así en el empleo del pico, la bugarda, la maceta y el punteiro mediante una labor modesta y repetitiva, y además en la coordinación del trabajo en equipo:

Eles, para aprender, puñanlles alí có pico, un a un lado do perpiaño, e outro ó outro lado, có pico “Toc, tac, toc, tac, toc, tac”... así, para ire picando (...) A los aprendices llamabaselles pinches y aprendían así, a recalar para poñer los pinchotes.

Sin embargo, estas tareas se reservaban para los momentos en que al pinche no se le encomendaba lo que era el grueso de su misión, y de su caracterización como aprendiz: atender y auxiliar el trabajo de los hombres, acercando la herramienta, llevando agua o limpiando con el legón el cascallo y la tierra:

Dicían “Oi, rapaz, trae pa acá isa ferramenta, leva auga pa alá”. Pero ó principio, é como en todo... non pintábamos nada, é o normal. Levabanos tolos de arriba para baixo dos penedos, a cavare có legón; a carrexar pedras e bolsas que logo, ó mellor non podíamos coelas. E tamén a riirse de nos por iso. Tiñamos que espabilar. Pero logo nós tamén facíamolo ós novos. Eramos pinches, e andabamos ó que nos dicían, ó que mandaba o pai, ou outros canteiros xa, con experiencia.

También experimentaban los pinches guiños y novatadas que les remarcaban lo comparativamente precario, indefinido y ambiguo de su identidad categorial, corroborando simétricamente a los veteranos en un estado seguro, definido y neto –se les encomendaban tareas pesadas e inútiles, como cargar con una bolsa cerrada con piedras diciéndoles que llevasen esa ferramenta a otra parte; o absurdos opacos a su ingenuidad, como mandarles a buscar por aí a pedra de afiar picos. Tales burlas se aunaban a mortificaciones y significativas limitaciones espaciales y de actividad – representando auténticas inversiones provisionales del carácter y atribuciones que se pretende conferirles para el futuro-, para que los pinches fuesen soltando amarras de su condición de rapaces bisoños, pero escamoteándoles todavía un reconocimiento integrativo como canteiros. Confinando a los pinches en esa molesta liminaridad, no obstante la eventual vinculación de parentesco, amistad o vecindad, los veteranos –peóns, oficiales y barrenistas- se confirmaban como tales en su superior status. A certificar esta liminaridad y provisional negación de identidad, contribuía asimismo la ausencia inicial de remuneraciones, cuya progresiva libranza en pequeñas cantidades, materializaba, aunada a la adquisición de nuevas habilidades técnicas como el recalar, o el escuadrar eficazmente el progreso de conversión del aprendiz en peón:

Logo, máis adiante, xa empezábase có pico, cortamos as pastas dos bancales, meter guillos e tal. Pero para iso xa tiñas que sere profesional e sabelo facer, ¡Pa gañalos cartos! O primeiro ó mellor, de pinche non cobrabas nada... axudabas ó teu pai. Logo de peón, xa uns duros ¡Se os cobrabas, que o normal era ir só pra aprender e pa traer algo de comida pa casa!; pode, ó mellor pa pagar algunha rolda [ronda de vinos] Eramos rapaces e non tiñamos de canteiros nin a sombra, inda.

Ya he señalado que el oficio era percibido, hoy como ayer, como duro y exigente, y a la par de gran precisión técnica; aspectos selectivos que, añadidos al discurso valorativo de los canteiros acerca de su profesión, sirven implícitamente para encumbrarla –aún contradiciendo el reconocimiento general de su bajo prestigio en el pasado-, justificando asimismo la duración del proceso de aprendizaje y las dificultades y servidumbres a las que quedaba expuesto el aprendiz. Cabe decir de los canteros lo que den tantos otros colectivos laborales oprimidos en todo el mundo: remodelan los peligros y privaciones de su faena en una fuente de orgullo (Haenn, 2002: 10)

En la laboriosa y difícilmente adquirible experiencia técnica es donde los canteiros veteranos depositaban su orgullo de especialistas; la misma devenía palpablemente axial en el edificio de la identidad personal. Y es la destreza adquirida en dos tipos concretos de tarea, realmente arriesgados y decisivos para la adecuada explotación de las bancadas de piedra, la prueba diacrítica que certificaba la promoción del peón en canteiro en sentido estricto. La experiencia por antonomasia se demostraba en saber poñer un tiro correctamente – saber colocar y explotar un barreno con utilidad y seguridad; tarea especializada y peligrosa que promovía al canteiro, además, en la prestigiada categoría de barrenista o artillero; pero sobre todo en el saber buscalo andar –la correcta línea de corte de un roquedal, para explotar conveniente y con mayor facilidad la piedra-, después de haber descubierto su perpendicular norte -la orientación, generalmente Norte-Sur de las vetas de cuarzo, que da la clave de la dirección del primero-. En este último cometido, difícil pero totalmente determinante, se singularizaba el canteiro experto y veterano; el canteiro oficial frente al peón inexperto. Tras descubrir el andar, el que era canteiro debía ser solvente en tirá-la liña –trazar la línea de fractura a practicar en la roca-. De esta capacitación dependía la economía de tiempo y esfuerzo. Por ello, tal veterano solía ser, aunque no necesariamente, o jefe de la cuadrilla –en la jerga de otrora, o buxa-; una figura que, amén de poseer la concesión sobre la explotación, trataba de desplegar su personaje conciliando, no sin ambigüedad, los papeles de compañero y patrón; paternalista y exigente para con los jóvenes. En todo caso, ponía en juego y reforzaba cotidianamente su prestigio como especialista reservándose este tipo de tareas. La proxémica y la cinesia también contribuían, tenuemente, a marcar a grandes rasgos la simple jerarquía organizativa entre las categorías. La siguiente información se refiere a la actualidad, pero salvo la alusión a técnicas actuales, refleja la dicotomía espacial y ergológica que también predominaba antaño:

Nas canteiras hai dous tipos de traballos: os que están por riba do penedo, a barrenar, e os que están abaixo, a escuadrar. A barrenar pa facelo burato e movela pedra cun tiro, e os de abaixo que xa miden e cortan o granito; fan a liña e cortan. Todo con máquinas, sí...

La dicotomía arriba da bancada /abaixo da bancada no se traduce en una oposición entre canteiros-oficiales y peones ejercitados, pues ambos trabajaba en uno u otro lugar. Pero sí entre los canteiros y los pinches o los peones nuevos: el ámbito de éstos bien se limitaba a picar abajo de la bancada, o a las “secundarias” y liminares tareas de asistencia y transporte de agua o herramientas de abajo arriba.

Sin embargo, en las canteiras de antaño era frecuente que salvo los pinches y los peones nuevos, todos los canteiros, incluidos peones veteranos –siete, nueve en el tajo- fuesen capaces de tira-la liña, y realizar autónomamente el resto de faenas, aunque sólo alguno fuese práctico con la dinamita. Ello llevaba a una gradual y matizada transición –siendo por lo demás poco significativa para los propios canteiros- entre peóns y canteiros-oficiales, por más que los primeros, junto a los pinches, también se ocupasen de trabajosas y enojosas tareas de preparación que los canteiros veteranos no asumían personalmente; limpiar de cascallo y de xabre, aunque todos colaboraban en cavar en torno al penedo:

El cantero de antes, quien más quien menos, pues todos sabían buscar el andar y tiraban la línea, porque conocían más la piedra, porque costaba mucho más trabajo abrir un penedo, y sacarla bien. Había que tener mucho más cuidado, porque no había las máquinas de ahora. Pero ahora el conocimiento de la piedra está más limitado al jefe, al encargado. Y al cantero ya viejo. Esos son los que saben hacer la línea y a lo mejor poner un barreno, y mover la piedra, no la juventud que empieza ahora.

El conocimiento de la totalidad del proceso, la capacitación, le era reconocida gradualmente al peón. La veteranía aprobada –y había de pasar años trabajando y mostrando la destreza- le promovía en canteiro sensu stricto, y como tal era corroborada, a partir de un buen día, en aumentos en la paga. Tal reconocimiento no sólo conllevaba emplearse en tareas de responsabilidad y exigirse de él autonomía en la colaboración con conocimiento de la totalidad del proceso productivo, sino también el abandono de aquellas tareas consideradas subalternas y propias de aprendices y peones.

Non: preparar a ferramenta e limpalo cascallo e... Nada. Iso é cousa de peóns e... O canteiro traballaba na bancada a picare e barrenare; pero isas cousas, xamáis puñase facelas él.

Hay que destacar que el reconocimiento de la veteranía al nuevo canteiro, aún viniendo informado y basado argumentalmente en su comprobada competencia técnica, no era determinado sin más por ésta, de forma mecánica: el jefe ‘llamaba’, llegado el momento, al todavía peón y le comunicaba vouche subir a paga. Nunca ocurría cuando todavía era considerado un rapaz, un pinche. A menudo acontecía al poco de tornar de cumplir el servicio militar. También era vehiculado tal reconocimiento, encomendándole de forma expresa una tarea de responsabilidad. El ritual efecto, estribaba aquí en el reconocimiento público de su

competencia –a partir de la experiencia compartida en innumerables bancas viradas y convenientemente explotadas-, y en una lógica maniobra por parte del canteiro – jefe:

Se non lle subías a paga cando xa era práctico na canteira, cando podía levar o asunto él solo, mover pedra e tal... pois él xa sabía, e entón mirabas, e tiñas que procurar que quedara traballare na canteira, cando xa rendía... Se lle pagabas mal, collía e marchaba axunto doutro... E normal. E entón, subirle a paga era como darlle un ascenso; xa non era un peón calquera, xa era canteiro-canteiro.

Las tareas que propiamente realizaban oficiales y peones diestros, estaban directamente vinculadas a la extracción de los grandes volúmenes de granito y su posterior corte en pastas y postes. Consistían, inicialmente, en el picar unos buratos o agujeros a lo largo de la línea de fractura previamente trazada por el canteiro (escurrir en jerga), con objeto de que se desprendiese convenientemente toda una banca para a continuación recalar o ampliarlos con punteiro y martillo de asiento. A continuación, procedían a cuñar o mete-los pinchotes o guillos: cuñas biseladas, antaño de madera, que se iban golpeando en varias vueltas o tandas. En la primera, el pinchote se afirmaba con un leve toque –achegar- seguido de otro más seco. Con las vueltas se trataba de que la enorme banca de piedra abriese a la mayor brevedad y sin provocar grietas. Por fin se escuchaba el esperado choco o sonido hueco que señalaba la apertura definitiva de la grieta y el desprendimiento calculado de la banca. Era un momento de máxima expectación, riesgo y coordinación escrupulosa de movimientos:

Quando se va pegando a los pinchotes, hay que escuchar el ruido que hacen. Es un ruido diferente; suena diferente ya, el golpe; suena...choco; es el choco. *E entón, xa, ¡coidado! ¡Veña todos! ¡Apartaos todos! ¡Que vai abrilo penedo!*

Era entonces cuando llegaba la crisis; el momento culminante de la sinergia de esfuerzos entre todos los concurrentes –sinergia que los homologaba conscientemente como un continuo gremial y existencial de compañeiros-. Esta crisis consistía en la tarea de desgajar definitivamente la banca del penedo mediante paufferros, cuñas y un esfuerzo colectivo unánime, sinérgico y coordinado. Se trataba de una faena análoga a la posterior de vira-la bancada, igualmente necesitada de fórmulas de coordinación, de elementos de ritmo y de procedimientos de sincronización del pulso grupal por la síntesis del pulso de todos los colaboradores. Es significativo que en la rememoración del trabajo por los viejos canteros, éste de racha-lo penedo sea uno de los episodios siempre sacados a colación:

E xa, todos a puxare, pa botar abaixo a bancada, cando xa abría a racha. Puxaban cós ferros, e tiñan que empurrare a un tempo todos, e pa iso, pa organiza-la cousa, o canteiro berraba “¡Veña rapaces / Aaupa! / ¡Todos con forza! / ¡Ai vai! / ¡Veña con ela! / ¡Aí vai! / ¡Non afrouxade! / ¡Aaarriba! / ¿Non afrouxade! / ¡Veña, que racha...!. E ¡¡Raaaas!!, abaixo.

Un procedimiento alternativo al recalar consistía en poner un tiro, para lo que una pareja de canteiros , antaño, barrenaba orificios en la piedra, acometiendo el andar de la mole y coordinándose cuidadosamente: uno sostenía con ambas manos un pistolo o barreno de hierro, mientras el otro, con energía y gran precaución, lo batía con un martillón hasta barrenar

en la profundidad requerida. Era entonces cuando entraba en acción el artillero o barrenista, para cargar un tiro. La responsabilidad era grande: situar correctamente el tiro para que la fisura causada fuese suficiente; prever que la explosión no hiciese que los fragmentos de roca no choutaran, proyectándose con riesgo de herir a alguien, y por encima de todo, manejar la dinamita con destreza, conocimiento de cantidades, medida de las mechas, etc.. Así, el barrenista introducía un cartucho de explosivo, conectado a una mecha y a una caja, en el fondo del barreno; rellenaba el agujero cuidadosamente, taponándolo con un taco de fentos y colmándolo con arenilla. Para finalizar, se comprimía con una vara de metal. El cometido del barrenista, y su misma figura, resultan altamente prestigiados, admirados y a menudo ambicionados por los restantes canteiros. Se trataba, tal como hoy, de canteiros que habían obtenido la capacitación y licencia oficiales para el manejo de explosivos. Ello les situaba en una posición notablemente descollante, dentro del oficio, no sólo porque con tal especialización y licencia podían comenzar a trabajar para cualquier canteiro como destajistas autónomos, y más retribuidos que cualquier otra categoría, sino que contaban con todos los requisitos de experiencia y capacitación como para dirigir autónomamente una canteira propia en cuanto que jefe:

El que sabe cargar los tiros, el que es barrenista bueno, ese gana pasta de sobra (...) tiene una chea de trabajo, todo seguro. Y está fijo. Si se cansa de donde está, cambia a otro cantero cuando quiera, donde sea (...) No; es que para poner bien los tiros no vale cualquiera. Si no sabes, mejor ni intentarlo; te puede llevar un brazo o... la cabeza. Y además, hay que saber ponerlos para que caiga entera la bancada donde tenga que caer. Hay que ser... profesional. Para eso hay que quitar el carné de explosivos.

Eventualmente, existía aún una tercera forma de *rachar o penedo*, también mediante barrenos, practicando una hendidura que recorriese no su andar, sino su norte. Era el trinque. Este corte muy especializado, se practicaba cuando no había otra opción debido a la desventajosa posición del penedo, por haber rodado. No facilitaba la tarea posterior de los trabajadores.

Pero cualquiera que fuese el procedimiento, tras el desplome de la banca de piedra el trájín cambiaba de emplazamiento, descendiendo a la bancada o *abaixo do penedo*. Entonces tenía lugar la segunda de las tareas realmente críticas, peligrosas y de equipo: vira-lo pastón para su correcto y cómodo desmantelamiento en postes y pastas. Esta labor, voltear la gran mole pétreo desplomada, precisaba, hasta la década de los setenta, del intenso, indiferenciado y sinérgico esfuerzo de todos los canteiros, valiéndose de ferros y rolos: sencillos instrumentos manuales paleotécnicos, hoy totalmente sustituidos por sirgas de acero, palas mecánicas, camiones con brazo de grúa, etc. De nuevo exigía procedimientos de coordinación de esfuerzos... unanimidad tras un mismo y costoso propósito:

E logo viña vira-lo pastón, a pulso; a pura forza humana, cós brazos; só a forza dos brazos, e mailos ferros de monte pra meterlle por debaixo. Iso reventaba a calquera, e moitas veces non se daba feito, e por eso tiñan todos que estare de acordo. Todos á orden pra levanta-la xuntos (...) Todos a empurrar á vez. Cando viraban con ferros un pastón, había unha

canción que era “¡Oooump! ¡¡Oooump!! ¡¡¡Oooump!!1 /¡¡Aí vai!! / ¡¡Aí ven!! /¡¡¡ Entra tí!!! / ¡¡¡E eu tamén!!!”. Era unha canción para entrare todos de acordo e xuntar todas as forzas no mesmo momento. E logo, así viraba o pastón. E o jefe ¡¡Veña rapaces puxade!! ¡¡Puxade que xa vira!!.

El breve motivo versificado, además de cumplir evidentemente la función técnica de sincronizar esfuerzos marcando el ritmo del concurso para lograr la precisa sinergia, establecía, ipso facto, una conjunción práctica entre acción colaborativa y empleo de elementos simbólico-organizativos. Estos, el ritmo, la versificación, el crescendo, el contraste y fusión entre pronombres *ti* y *eu* –simétrico a la medida de la oscilación dinámica *aí vai*, *aí ven*– contribuyen a polarizar la acción para intensificarla, controlarla y, por fin, resolverla en un concurso a la vez eficaz y unificador (el... *tamén*) que por añadidura recibe el refuerzo verbal de la autoridad del *canteiro jefe*; un *primus inter pares* plenamente implicado en la acción física colectiva, pero simultáneamente supervisor y guía del proceso. Incluso en este momento de igualdad de todos los operarios por el trabajo, el guión matizaba discretamente la prevalencia del dirigente. Pero la conjugación de acción y expresividad simbólica añadía una dimensión ritual sobre el mero valor instrumental del *vira-lo pastón*; una dimensión que, impregnando facetas de la más sobria y ordinaria rutina laboral, trabajaba con solvencia en la amalgama emotiva y moral del grupo de *compañeiros canteros*.

Ahora bien; el *vira-lo pastón* no sólo desplegaba en la práctica el canon de apoyo mutuo y metas comunes, y la autorreferencial constatación de la unidad de los *compañeiros* del mismo tajo, sino que frecuentemente ponía en hechos la consistencia vinculativa e identitaria de los *canteiros* como gremio. Y es que, a menudo, la amalgama de siete u ocho operarios no bastaba para *vira-lo pastón*. Entonces, el recurso habitual consistía en acudir a solicitar la ayuda complementaria de otros *canteiros* que se encontrasen trabajando en tajos próximos. Esta ayuda constituía una práctica recíproca controlada, rigurosamente concebida dentro del marco de identificación gremial, y prueba-índice de la consistencia social y moral del mismo, de la vigencia de su *ethos* corporativo, independientemente de consideraciones tales como la covecinda, la fragmentación en cuadrillas o la exigua competencia que por aquél entonces se diese entre unos y otros *canteiros*. La ayuda recibida hoy, se devolvería cuando fuese preciso. El desoír o excusar el apoyo a otro *cantero* que lo necesitase, repercutiría en la quiebra del intercambio de ayudas entre ambos –aunque no respecto a otros *canteiros* conocidos de las inmediaciones-. Por eso se trataba de una reciprocidad controlada; vinculaba, pero al mismo tiempo alimentaba una discreta tensión y “marcaje” estructural entre *canteros*, basados en la conciencia del saldo de apoyos, y que preservaba el equilibrio relacional y la autonomía de cada cuadrilla. Esta material extensión de la solidaridad gremial a las otras cuadrillas de *canteros* generaba una convivencia y un *esprit de corps* hoy abandonado. Obsérvese, por otro lado, cómo la cooperación y la crisis eran coronadas, a su término, compartiendo un vino –una escueta manifestación de comensalidad, resumida en una libación-:

E cando era unha banca grande non podíamos virala, e entón tiñas que pidirle axuda a outro que houbera por aí; a outro canteiro que houbera cerca, a traballar nunha canteira; e viña axudare... él e os que fixera falta. Naquela era outra cousa. Era costume. Na canteira eramos poucos, e traballabase a man; e cando non chegaba a forza pra virala, botabache unha man o outro (...) E logo tomabase un viño, e volta cada un pró seu sitio. E cando él necesitaba, pois tí tamén ías axudare, e así tirabase pra adiante no que fora. Se non, non o dabas feito, e sempre vaía máis axudar pra que logo te axudaran. Se non, non darías voltada a banca, e ninguén botaríache unha man. Antes había esa unión. Non faltaba quen axudara. Agora todo é diferente. Cada un vai ó seu, e os canteiros traballan a toda máquina, sen querer saber nada dos outros.

Tras *racha-lo penedo* y *vira-lo pastón*, si la mole de piedra era de masiva y su obtención y colocación habían resultado exitosas, no era raro que el canteiro celebrase el logro junto a su cuadrilla, al modo distendido, hedonístico y festivo con el que la tradición campesina pone el broche a las empresas colectivas cooperativas: con una gran comida, abundante en viandas y bebida. Este tipo de celebración, tratándose de grandes pastóns o bancas las obtenidas, y también en algún caso, cuando os do tajo habían sobrepasado sobradamente la cantidad de metros cúbicos contemplada en el destajo preacordado con el canteiro propietario, todavía se ha venido desarrollando, al parecer, hasta los años ochenta. Tras el gran esfuerzo, llegaba el momento de la comensalidad :

Cuando sacaban una mole de piedra toda entera, y caía derecha ¿no?, pues entonces pagaba la empresa una cena a todos, para celebrarlo. Ir, iba el que quería, pero ahí había de todo: cocido, marisco, vino, whisky, a cuenta de la empresa.

... Era como un premio para todos por *sacare a cousa adiante*.

Es evidente que la ocasional celebración de la opípara cena expresaba la alegría y el orgullo de todos por la difícil tarea realizada. Pero, por un lado, suponía una maniobra paternalista, por parte del jefe, en el seno de una estructura de relaciones clienterales del patrón hacia sus empleados. En este sentido, la cena ofrecida se parangona con minuciosidad estratégica y formal a las comilonas ofrecidas antiguamente por los terratenientes de las casas fortes a quienes les era menester *traballar ó xornal* para ellos. La celebración, jalonando los momentos épico-críticos de la empresa, suscitando adhesiones, y reduciendo fácticamente hasta la insignificancia latentes conflictos mediante el hedonismo lúdico-alimentario y la confraternización entre compañeiros independientemente de que fuesen peóns o veteranos, renovaba los vínculos de dependencia y fidelidad. Para el canteiro, el bienestar y –con él- la adhesión de sus trabajadores, siempre ha resultado un aspecto crucial, pues el trabajo en ambiente enrarecido, o la disconformidad con el trato o la retribución provocan, antes o después, la marcha a otra explotación de los empleados realmente capacitados. Por otro lado, y como es patente, la comensalidad ponía poderosamente de relieve, y convertía en vivencia, la unidad de la cuadrilla; su carácter de unitaria communitas: ese presupuesto virtual, corrientemente cuestionado por los roces y las diferenciaciones entre categorías y rangos, machaconamente recaladas por el árido proceso laboral cotidiano en la cantera.

Obtener adecuadamente la banca y luego virar, eran logros colectivos que representaban un importante jalón en el proceso productivo pues repercutían, fecundos, en la elaboración, a pico y pinchotes, de pastas, perpiaños, postes y demás materiales. Pero además, ese desplazar la tarea de *arriba a abaixo da bancada*, en un plano ideático representaba la tangible y drástica superación del orden natural; difícil y épico acto demiúrgico, creador y organizador, intencionalmente buscado, que otorga protagonismo de campeones a los canteros, e indicaba su coraje y dignidad profesional. Y más aún: tales acciones constituían, en un plano ritual y relacional, la manifestación práctica de la crisis agonística en que llegaba a su paroxismo, antes de la culminación, el recurrente “guión pragmático del ciclo productivo cantero” tradicional. Este “guión pragmático” se ajustaba antaño -a diferencia del procedimiento actual de la cantería extractiva a gran escala- al “radical del esfuerzo y la comensalidad” que informaba el conjunto de los procedimientos laborales colectivos en la agricultura, el protocolo del trato de ganado en las ferias e incluso otras suertes de acción colectiva de índole no laboral, como bodas, romerías... o incluso el “guión pragmático” del ciclo anual doméstico en su conjunto. El “radical del esfuerzo y la comensalidad” consiste en un encadenamiento que se abre con un (1) “introito congregativo”, seguido por (2) una fase analítico-particularizadora –o disgregadora- donde progresivamente se van contrastando, polémica y competitivamente, a través del esfuerzo y /o el juego, las diferencias entre categorías y/o personas partícipes del proceso; esta fase se exagera en, (3) un lapso crítico-agonístico donde el esfuerzo, o la competencia, o la tensión lúdica, o todo ello junto, se intensifican hasta el clímax; ahí, la tensión llega a colapsar, y se invierte en (4) una fase sintético-unificante, de sentido diametralmente opuesto a la anterior analítica, pues en ella, mediante la distendida comensalidad y el exceso de libaciones se desdibujan los perfiles categoriales, generando la congregación, la vivencia liminar de la *communitas*; y la estructura procesual concluye en (5) una fase- epílogo recíprocitario, que a menudo consiste en la repetición de todo el proceso, aunque invirtiendo los papeles (los beneficiarios del trabajo ayudarán a quienes actualmente les prestan colaboración; los anfitriones en una celebración o ceremonia serán mañana huéspedes, y así sucesivamente). El “guión pragmático del ciclo productivo cantero” tradicional se ajustaba sensiblemente, en tiempos pasados, a este esquema general, presentando, así, la siguiente concatenación de fases:

-
- 1) Vuelta al trabajo a la cantera
 - 2) Tensión y análisis categorial. Proceso de cuñar, *face-las pastas*, avivar, etc.: particularización y jerarquización de las diferentes categorías mediante la diversificación y ordenación de competencias, espacios y tiempos....
 - 3) Crisis en el proceso: racha-la banca y (a) vira-lo pastón entre todos los de la cuadrilla, o (b) vira-lo pastón recurriendo a la solidaridad de otros canteros. Fusión

agonística de esfuerzos: indiferenciación fáctica de categorías (salvo, parcialmente, el jefe) y de contraposiciones de cuadrillas.



- 4) Distensión y síntesis grupal. Comensalidad, bien (a) compartiendo un vino –entre cuadrillas cooperantes-; bien (b) con una cena señalada y abundancia de bebida. Unión hedonística y liminar de las personas en communitas cantera.

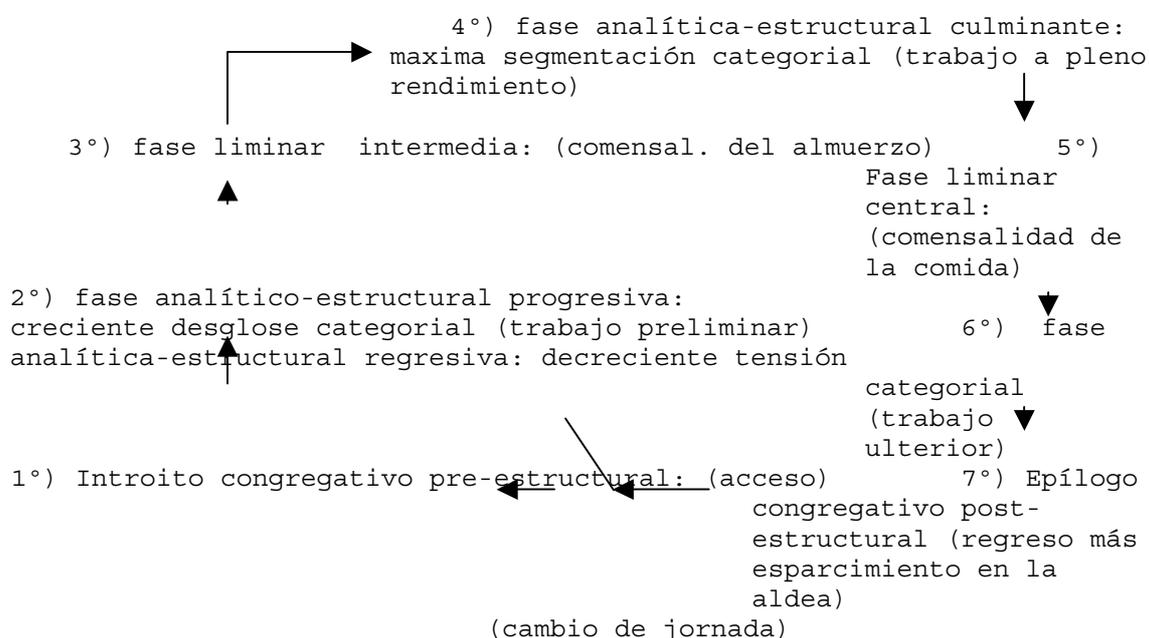


- 5) Reciprocidad (enlazando este ciclo con otro nuevo): (a) adhesión de los trabajadores al canteiro-jefe (continuidad en su cantera); y (b) devolución recíproca de la ayuda recibida, cuando las otras cuadrillas lo precisen.

Este “guión pragmático del ciclo productivo” comenzaba por practicar la “disgregación” de las identidades parciales (las categorías profesionales) autonomizándolas, para exagerar su otredad, y a continuación subsumirlas, unificarlas en la “comensal” unidad del grupo, de la cuadrilla. Con ello –como ocurre con todo guión regido por el “radical del esfuerzo y la comensalidad”- mostraba el carácter incompleto, fragmentario de cada categoría partícipe; pero asimismo el carácter compuesto, precario, de una unidad global precisa del concurso de todos sus constituyentes. Ciertamente es que en la puesta en práctica de dicho “guión pragmático”, coincidiendo con sus fases 2ª y 3ª, se insertaba otro “guión” de más corto alcance temporal, el “g. p. de la jornada laboral cantera”, que respondía –y sigue respondiendo hoy en día, mucho más poderosamente - a otro “radical pragmático” contrapuesto al del “esfuerzo y la comensalidad” y al que denomino “radical de confirmación estructural”. Este último pone de manifiesto y acredita, con machacona reiteración cotidiana, los vínculos de autoridad-subordinación que cimentan la organización del proceso de producción. Así, la puesta en práctica ordinaria de dicho “g. p. de la jornada cantera” obra rigurosas e ingratas consecuencias: contraposición y tensiones entre aprendices y veteranos, entre jefes o encargados y subordinados, roces entre compañeros; todo ello aderezado y magnificado por el esfuerzo y la tediosa rutina, o las discriminaciones competenciales y en relación a la disponibilidad del tiempo. Afirmación de la jerarquía y disociación de intereses categoriales y personales. Ciertamente es que el recuerdo del antiguo trabajo en la cantera suele insistir sobre la concordia existente entre los compañeros, pero se trata más bien de un modo de contrastar el menor distanciamiento intercategorial de entonces, con las grandes diferencias actualmente existentes en las grandes canteiras (... Allí era todo unidad; no había diferencias; todos estábamos ó mesmo, porque era gaña-la vida... non é coma agora, que todos teñen paga segura cada mes, non; antes era pago por obra contratada. lamos de destajistas). Las diferencias entre categorías existían, pues eran día a día alimentadas, como digo, “multimedíaticamente”, mediante desigualdades en la atribución de competencias técnicas, en discrecionalidad en cuanto al tiempo dedicado al trabajo, en las retribuciones, en el trato personal...

El “g. p. de la jornada cantera” hacía alternar asimétricamente, en un monocorde ciclo diario, largos tiempos de trabajo y “dispersión competencial”, con más o menos breves paréntesis de descanso, comensalidad y liminal “suspensión” de las diferencias entre categorías (el almuerzo y la comida de mediodía; la concurrencia al tajo a la mañana, y el regreso a la aldea al anochecer). Realmente la puesta en práctica, con fatigante reiteración, de este guión “oscilatorio”, no “transformaba” nada, si no es para remachar la prevalente realidad y necesidad del trabajo productivo, así como de las jerarquías organizativas que éste precisa, sobre el carácter complementario del descanso y de la unitaria *communitas* grupal que amalgama el conjunto de participantes.

Puede expresarse según el siguiente esquema:



Su ordinario despliegue en la práctica queda convenientemente resumido en la siguiente información. Nótese cómo el informante obvia los breves intervalos liminares (almuerzo, etc.), pues lo significativo es el aspecto “estructural” (en el sentido turneriano, como contrapuesto a “antiestructural”) del proceso :

Para organizar el trabajo, ahora llevan al capataz, pero antes, cada uno sabía ya lo que tenía que hacer; Luego de venir a la mañana, enganchaban y hacían la línea, y entonces ya todos sabían lo que había que ir haciendo. Conforme botaban abajo una banca, pues luego se viraba y se ponían a lo que se dice “*face-las pastas*” abajo... a abrir postes y tal. Y luego, cuando acababan vuelta a cuñar, e a mover otra banca y... Era todo continuo, y cuando se acababa una cosa, pues otra vez vuelta a empezar. Y al día siguiente se empezaba donde se dejaba (...) El trabajo que se organizaba... Más o menos todos hacían de todo.

Sin embargo, como he dicho, tal “guión pragmático”, aún cultivando la erosión vinculativa y el conflicto, resultaba supeditado y subsumido al anteriormente descrito “guión pragmático del ciclo productivo cantero”, conformando las fases ‘particularizadora’ y ‘crítica’ de

este último. Recibiendo la contrarréplica de los ágapes comunes, resultaba limado de asperezas: sus fatigas y rudezas cobraban un sentido integrativo, incluso épico.

Pero aún siendo uno de los principales procedimientos, el banquete celebrativo de estos logros laborales no constituía el único modo de activar la convivencia en *communitas* cantera. En el panorama temporal canteril, se contaba con dos períodos de más amplia envergadura que la jornada: uno de ellos era el del trabajo-paga, y el otro el año cantero.

1. El primero era notablemente irregular en los viejos tiempos: habida cuenta que los canteros obtenían piedra para emplearla a renglón seguido en la construcción de casas o el levantamiento de valados, sucacos, etc., se cobraba a obra hecha o a encargo satisfecho –trabajaban al destajo-. Más adelante, cuando desde la década de los setenta – como veremos- los canteros pasaron a dedicarse exclusivamente a la extracción de piedra y áridos, a menudo trabajando al destajo para propietarios de grandes explotaciones, la libranza de a paga a los empleados pasaba a ajustarse a un plazo regular, coincidente con la semana: el feliz y celebrado día da paga era el sábado. Más adelante, y ya en la actualidad, pasó a instaurarse el ciclo mensual como en los restantes oficios, cobrando a paga a finales del período. Pues bien, fuera cual fuere el intervalo temporal, la velada de o día da paga representaba, y representa, ante todo para los trabajadores solteros, una singular ocasión de celebración, en la que una parte mayor o menor de lo cobrado se liquidaba en una verdadera competencia de unos compañeros con otros en invitarse mutuamente a abundantes libaciones, antaño de viño, hoy de güisquis y cubalibres, dando rienda suelta a un derroche y excesos verdaderamente liminares, y generadores de un contexto netamente ‘antiestructural’. Los convites y los gastos se rarificaban hacia fines de mes, en una modesta crisis motivada por aprietos económicos: el día da paga todo se invertía, en una modesta reiteración del “radical del esfuerzo y la comensalidad”.

2. El año cantero, en el aspecto técnico, comportaba dos períodos claramente diferenciados, o invierno y, o verano. Las diferentes tendencias laborales en cada estación muestran a las claras la dependencia de la vieja cantería comarcal respecto a las demandas campesinas:

Luego, en invierno, conforme viniera el trabajo, si había que trabajar en una obra, pues se trabajaba. Pero lo normal es que en invierno se hicieran más postes para las viñas, porque ese era el momento de hacer los cordóns, cavar y poner viñas novas. Y también piedra para los socialcos; y luego, allí eso movía mucha piedra. Para eso y para vallados, pastas para vallados. En cambio, en el verano era más perpiaño, para construcción, porque el verano es el buen tiempo para darle marcha a las casas en construcción; para ir adelantando.

También el clima condicionaba estrechamente la organización de las tareas de la jornada, y marcaba los contrastes estacionales, teniendo en cuenta la doble faceta, extractiva y constructiva, del quehacer cantero del pasado:

Ahí sí había diferencias de verano a invierno, porque durante el invierno abrir la piedra, hacer las pastas y tal, no se podía a la mañana, con el hielo, cuando había xiada, porque es muy peligroso andar por la piedra con hielo... resbalones y batacazos... pues no se podía...

Había que esperar a que calentara un poco, y era mejor por la tarde. Y luego, cuando llovía bien, pues lo único, sacar postes y tal; no puedes andar por la bancada.

Pero las prácticas colectivas del gran ciclo anual se organizaban según un “guión pragmático del año cantero” ajustado de nuevo, en lo sustancial, al “radical del esfuerzo y la comensalidad”: a) en este caso, la fase ‘particularizadora’ -el ‘esfuerzo’-, más la fase crítica -los momentos de intensificación del esfuerzo- abarcaban la práctica totalidad del año, compuesto por rutinarias jornadas entregadas al trabajo, con independencia de las diferencias estacionales en dedicación e intensidad; éstas sólo eran tenuemente contrarrestadas por festejos antiestructurales como las citadas veladas del día da paga, o por las fiestas y romerías aldeanas, sin que existiese la idea, ni mucho menos la práctica mucho más reciente de las vacaciones. No obstante, b) el verdadero contrapunto ‘unificador’ -la comensalidad-, tenía y tiene su contrastado momento el día de Santa Lucía, mediado el mes de diciembre, constituyendo un vigoroso colofón y cierre del año. El día de Santa Lucía, Patrona dos canteiros, convocaba una doble celebración: de carácter litúrgico a la mañana, y de carácter lúdico-gastronómico a la noche. Por la mañana, todos los canteiros, de cualquier rango, y con independencia de su personal devoción, o falta de ella, debía juntarse junto a los de su cuadrilla, encabezados por o xefe, y concurrir con otros grupos de compañeros a oír a Misa Mayor de Santa Lucía. Ya a la noche, se reunían en torno a una mesa con bacalao asado, cocido, marisco u otras viandas, ampliamente regado de *viño novo*, para participar de un espléndido ágape pagado polo jefe, y al que todos debían concurrir *xunto ós seus compañeiros*. Estaba mal considerada la renuncia a participar.

Este colofón netamente liminar, en el que intencional y conscientemente se buscaba la fusión desenfadada generando un *contiuum de compañeiros* y eclipsando suspendiendo categorías, límites morales y correspondientes vectores de tensión relacional, se ponía en práctica “... *cunha cea ó grande, que non faltaba o viño nin a copa e o puro*”.

Nótese el contraste cultural / hedonístico de las acciones colectivas de la jornada; pero también el común horizonte moral de todas ellas: la actualización ritual de la síntesis y unificación de la cuadrilla y -más aún- de todo el colectivo de canteiros como un continuo gremial opuesto a otros oficios... que no celebran Santa Lucía (hay que precisar que los “distinguidos” barrenistas celebran su propia Santa Patrona, Santa Bárbara, también en el mes de Diciembre). Liturgia de la misa, confraternización y exceso de alimentación, libaciones tienen, por otro lado, un mismo sentido: el de “salir” de la habitual estanqueidad de las parcialidades de categoría, de cuadrilla, e incluso de persona, para proyectarse en una fecunda fusión antiestructural ampliada a todo nivel existencial: trascendente y solemne, en el primer caso, y hedonística y mundana, en el segundo.

Pero hay un aspecto de esta celebración que quizá resulte más relevante aún: el que es plenamente armónica con el general contexto celebrativo de las postrimerías del año en la aldea. Durante diciembre, no sólo otros gremios -los albañiles en la zona- celebraban su cena de confraternización; sino asimismo tenían lugar concurridas y animadas tardeadas juveniles, y *la festa das solteiras* que congregaba a la población juvenil parroquial. Y es más:

en Noiteboa cada casa, cada grupo doméstico celebraba su hogareño festín de bacalao con coliflor, reuniéndose incluso los miembros emigrados para poner broche comensal a un año también cuajado de esfuerzos familiares, de separación y distanciamiento, e incluso de roces y conflictos conyugales o paternofiliales más o menos acentuados. Por otro lado, la vuelta de la esquina del año, la madrugada del *Ano Novo* convocaba a la *Noite dos Manolos*: las visitas de grupos de rapaces a todo vecino de la parroquia llamado Manuel –prácticamente cualquier vecino, ante la frecuencia de tal nombre-, exigiéndole con coplas que les proporcionase el aguinaldo de castañas asadas e *viño con mel*. Comensalidad, incluso forzada, y a cualquier nivel de integración social, por tanto. Con todo ello, subrayo que tal cierre del año cantero, mediante una apoteosis de comensalidad, no sólo sometía las severidades relacionales del férreo “guión de confirmación estructural” vigente durante el año adelante, sino que estableciendo su contrapunto ritual dotaba de sentido, de consistencia cultural o coherencia sistémica al propio trabajo e identidades canteras, al sintonizarlas y homologarlas con todos los restantes “guiones pragmáticos” de los ciclos anuales de la población aldeana en general; campesinos, albañiles, jóvenes, unidades domésticas, etc. Guiones pragmáticos que contemplaban en cada ocasión una u otra forma de distinguida celebración festivo-gastronómica, al encontrarse informados todos ellos por el prevalente “radical del esfuerzo y la comensalidad”.

Dejando de lado la cantería a pequeña escala de otros tiempos, voy a señalar en qué ha consistido su variación a lo largo de aproximadamente tres décadas. Básicamente, la explotación del granito en la comarca ha cursado un neto desarrollo y una sustancial transformación tecno-instrumental, organizativa, y de objetivos y escala productiva, que la convierte en irreconocible respecto a su antigua concepción. Además, ha experimentado tal proceso de especialización, que puede decirse que donde antaño los canteiros desempeñaban una actividad unitaria, desde la extracción a la construcción de infraestructuras rurales, pasando por la elaboración de pastas, perpiaños, postes y otros materiales, ahora encontramos tres oficios autónomos, aunque estrechamente asociados en el plano local: el de los canteiros (la cantería extractiva); el de los cortadores (los talleres de serrado para elaboración de bloques y losas para la construcción); y el de los pedreiros-albañís dedicados a la construcción de viviendas en granito. Las empresas de cantería extractiva comenzaron a mecanizarse y a magnificar su capitalización y escala productiva desde la década de los setenta, ante el rápido y continuo incremento de la demanda de granito para la construcción (especialmente en las variedades rosa Porriño y gris Mondariz), tanto por parte del mercado nacional, como para la exportación (Italia y Japón, principalmente; para lo cuál los azucarillos o grandes bloques de varios metros cúbicos se vienen embarcando en el puerto de Vigo). Algunos propietarios comenzaron incorporando compresoras y taladros neumáticos, junto a conexiones eléctricas. La mayoría manifestó en un primer momento reticencias a tal capitalización, pero pronto se precipitaron a entrar en la vía de la tecnificación cuando progresivamente se entabló la competencia entre empresas por controlar la mayor calidad y variedad de filones; cuando aumentó la escala productiva, y la actividad comenzó a generar un ingente flujo de capitales. A

las compresoras siguieron las carroquetas y los camiones dotados de brazo de grúa para mover pastas y postes. Todavía a mediados de los ochenta, había quien seguía empleando el sinfín para izar bloques; pero a pesar de que en mayor o menor medida continuaron en uso clásicas herramientas manuales combinadas con la nueva maquinaria (picos, guillos y cuñas; punteiros y macetas, etc.), además de la colocación de barrenos cuando éstos son precisos, el sinfín y los procedimientos manuales de obtención y manipulación fueron entrando en declive por ser considerados “*un atraso moi grande*”. Otra de las nuevas técnicas para *racha-la pedra* y obtener bancas de grandes dimensiones, consistió en la utilización de sopletes de gas para dilatar las grietas; pero se trata de un costoso procedimiento que a su vez resultó sustituido en la década de los noventa por el rápido, más cómodo y calculable corte de grandes bloques mediante grandes sierras de hilo de diamante. Entre mediados de los ochenta y finales de los noventa, la actividad se había mecanizado casi totalmente en las principales explotaciones, y sustancialmente en todas las empresas, incluso aquellas que se limitasen a trabajar al destajo para las primeras. Grandes camiones, maquinaria de izado de bloques; palas excavadoras, fruto de una inusitada capitalización de la empresa canteril, transformaron el paisaje de la comarca –apenas queda afloramiento rocoso alguno sin explotar o prospectar-, junto la estructura económica de la población (mediante concesiones a cambio de un canon por m³ extraído, las comunidades vecinales de montes o los concellos obtienen la parte del león de ingresos que emplear en la financiación de infraestructuras y todo tipo de proyectos públicos). Y por descontado, transformaron el panorama mismo del oficio. Una lógica evolución correlativa fue, a medida que se fue aprovechando localmente el mayor valor añadido del granito elaborado, la escisión de la antigua cantería en tres sectores, extractivo, transformador y construcción; disociación que implicó una proliferación de industrias indirectamente dependientes de la cantería de tajo. Si bien algunas grandes empresas canteriles (Granisa, Granitos de Atios, Granitos del Louro), abordan íntegramente todo el proceso, tanto la fase de extracción y selección como la de aserrado, tratamiento del granito, embalaje y distribución, otras muchas restringieron su actividad, o retornaron a la simple extracción (Marcelino Fernández S.L., Blokdegel, S.A., Graniblok S.A.; Granitos Martínez S.A.; o Lemos Romero S.L). Pero el valor final de la producción de estas empresas extractivas, comercializada en bruto, fue sobrepasado a lo largo de la década de los noventa por la alcanzada por el conjunto de talleres dedicados al serrado, pulimentado y elaboración de la piedra (altamente tecnificados mediante telares, serradoras de hilo de diamante, pulidoras, etc) que emergieron durante los años ochenta (Grupimar; R.E.C.S.A, Euro-Roca, s.a. Eurobandas, Granitos de Atios, Granitos del Louro, entre muchas otras). Esta singular tendencia de desarrollo, que ha implicado el estancamiento e incluso cierto declive de la extracción y comercialización en bruto durante la segunda mitad de los años 90, se debe al muy superior valor añadido y rentabilidad de la producción de elaborados. Basta decir -según datos en Galicia 2010, Asociación Proyecto de Investigación Galicia 2010; Santiago, 2000- que el metro cúbico de granito elaborado alcanza en el mercado exterior un precio aproximado de 212.000 ptas, mientras que el mismo volumen de granito en bruto, menos de la quinta parte de esa cifra (apenas 42.000 ptas); y que a escala

gallega, en el año 1999 el valor de las exportaciones del sector granitero (unas 109 empresas), ascendió a 14.047 millones de ptas; 5.122 millones del granito en bruto, y 8.925 de granito elaborado, respectivamente.

Las consecuencias laborales de estas profundas transformaciones han sido profundas. Paralelamente a la casi total desaparición del trabajo agropecuario por cuenta ajena (salvándose únicamente la vendimia en temporada), la cantería extractivo-transformadora se convirtió inicial y vigorosamente en la principal fuente de empleo masculino en la comarca, junto con la construcción –inicialmente ante la demanda constructiva de Vigo, más tarde extendida a la conurbación Vigo-Porriño-Tui; y finalmente, y con pujanza, a todas las villas comarcales y áreas de influencia: Salceda-Vendanova; Ponteareas; Salvaterra-. Posteriormente, los talleres de serrado del granito alcanzaron e incluso sobrepasaron a las canteras como generadores de empleo entre peóns y aprendices, por más que la actividad de los canteiros se encuentre incomparablemente mejor retribuida, y por tanto resulte mucho más ambicionado el empleo. Asimismo hay que destacar el efecto multiplicador de la actividad económica generado por la industrialización canteril; decenas de empresas auxiliares y centenares de puestos de trabajo indirectos, dependientes de la producción de granito (almacenistas, transportistas, venta, mantenimiento y alquiler de maquinaria; procesado de áridos para la construcción) asentadas en las inmediaciones de las principales canteras (Atios, Gándaras de Budiño, polígonos de Cerquido y A Granxa, en Porriño)-. Pero además, las mejores retribuciones, junto a la acelerada especialización técnica del trabajador que ha impulsado la escala productiva y la radical mecanización del sector, han motivado y argumentado una neta y radical mejora en el concepto y evaluación locales del oficio del cantero. Así, aunque éste sigue siendo ambivalentemente percibido como un trabajo bruto y duro, y a pesar de que se achaque a la actividad cantera, aludiendo a su destructor impacto sobre el paisaje, que *“andan a desfacelos montes por todo aquí ó redor... non miran de coidalos nin, nada”*, sin embargo cualquier habitante afirmará sin ambages que *“Las canteras es la principal riqueza nuestra; si aquí hay trabajo para quien quiera trabajar, es por las canteras, porque mueven muchísimos millones”*. Todo ello ha invertido el status y prestigio sociales del oficio, hasta hacerlo el más ambicionado:

“ Traballare na canteira é dos mellores traballos que hai agora, sí... Depende: os que traballan alí por Atios ou en empresas grandes, e lle pegan, poden quitar unha paga ó mes, que viven como queren. Esos son os mellores traballos que se poden atopar por aquí. Pero eses son os que valen, os que lle pegan porque saben funcionare; conocen ben o asunto, e... son profesionales, e saben levar maquinaria de... fenómenos que pesan unha chea de toneladas... e moven os metros cúbicos que teñen que sacare, fijo... E logo collen fama, e entón os canteiros procuran terlles no tajo... Eles mesmos fan por gañare, e se lles convén máis outro canteiro, pois cambean, pero eso, se saben poñer tiros, ou manexa-la pala e tal... E logo estamos os que traballamos así, en canteiras máis pequenas... Pero inda que sexa que a empresa é pequena, se hai traballo, o canteiro aquí é dos que mellor viven, dos que máis quitan. Na canteira sempre hai

diñeiro: e ... ou se move moito negocio, e se non, non tira para adiante. Como traballo, é dos mellores, iso agora..

El acceso al oficio de los aprendices continúa realizándose por directa vía paterno-filial sólo parcialmente, pues la mayoría de aquellos hoy en día comienzan siendo admitidos por canteiros con quienes no les unen vínculo de parentesco. Sin embargo, y en vista que el trabajo exige estrictamente un pleno rendimiento y dedicación de cada operario, al plantearse al destajo (“*O que vale, colleno e queda có canteiro, pero ó que non lle pega, botano afora, porque non das sacada a produción*”), es frecuente que los rapaces en un primer momento se inicien en un pequeño taller con telar de serrado y elaboración de losas y piezas de granito, y que si les llega la ocasión no duden en dar el paso a una empresa de cantería extractiva. De todos modos, quienes se forman a través de la práctica profesional directa, en el seno de pequeñas cuadrillas, suelen seguir contando indirectamente con la mediación paterna, de un pariente (hermano, primo, tío) o vecino, que solicite a un canteiro conocido, y eventualmente amigo, la admisión a prueba del joven; este flujo de favores puede situar a los canteiros –como también a los contratistas de obras locales- en una aventajada posición, dentro de una más o menos desarrollada trama de relaciones asimétricas, respecto a cierto número de hogares aldeanos –relaciones que con el tiempo se tornan en clienterales-. Con ello, el canteiro entre otras cosas puede así asegurarse la diligencia y el acatamiento de un neófito cuya implicación laboral comporta poliádicamente un compromiso parental o amical –algo similar ocurre en otros procesos de ingreso, como en la abogacía con los “mazanillos”-.

La vía directa paterno-filial sigue siendo, eso sí, el modo habitual de acceso al oficio de los hijos de los canteiros propietarios de capital productivo; aquellos contarán con concesiones de explotación, maquinaria y empresa, y formación técnica y en dirección. Quien no es hijo de un canteiro capitalista, será difícil, e incluso improbable, que llegue a su vez a convertirse en propietario de una gran explotación, pues deberá esperar a poder formar una cuadrilla autónoma de destajistas; a hacerse con una maquinaria con elevadísimos costes de adquisición y mantenimiento, y posteriormente –lo que es tanto o más engorroso- obtener los derechos de explotación de canteras rentables.

Por lo demás, en la actualidad, formalmente se sigue distinguiendo entre aprendices, peones y oficiales de cantería, la mayor parte de los cuales se trata de oficiales de 2ª. En la práctica, generalmente se reconoce que todos fan de todo, pero de todos modos, la disociación entre categorías es proyectada en el tajo mediante atribuciones de competencias entre veteranos y principiantes. La necesidad de mover una cantidad determinada de m³ de granito a la semana fuerza a cada cuadrilla y prácticamente a cada operario a adquirir rápidamente una gran versatilidad en destrezas técnicas; los peones habrán de saber no sólo cuñar las bancas, sino emplear el barreno neumático, manejar la pala mecánica para limpiar de cascallo el terreno a explotar, utilizar el soplete para *racha-la pedra*, o *quita-lo carnet* para emplear el camión. Un peón es promovido a canteiro-oficial cuando el jefe le adjudica un sensible aumento en las retribuciones, reconociéndole así la veteranía, la competencia profesional, y con ello –como ya señalé- motivando su lealtad al grupo. Habitualmente, por su

parte, el canteiro ascendido de categoría, celebrará la mejora con sus compañeros mediante una invitación a beber. De todas formas, el ascenso no sólo requiere la adquisición de competencias técnicas por parte del obrero, sino también un prolongado tiempo de ejercicio en el que se simultanean experiencias prácticas en tales nuevas habilidades, con el núcleo de obligaciones (limpiar de cascallo, etc.) atribuidas a los peones. Se trata de un “tiempo” social de transición a la veteranía, suficientemente contrastado por el jefe y los restantes miembros de la cuadrilla. Es decir: la “veteranía” no sólo comporta fiable capacitación técnica, sino el transcurso de un tiempo convencional de experiencia y trabajo en conjunto. Simétricamente, el “ascenso” de categoría no sólo se verifica con el reconocimiento salarial, o se corrobora con la celebración junto a los compañeros –aspectos protocolario-celebrativos en sí mismos adyacentes a la actividad productiva per se-, sino que también los cambios perceptibles en la práctica laboral cotidiana “realizan” y actualizan tal tránsito: el jefe confía y exige del recién veterano tareas de canteiro oficial, “*traballos de arriba da bancada*” como tira-la liña, barrenar adecuadamente, e incluso cortar có fío la piedra; y por su parte, el canteiro se desentiende puntualmente, en lo sucesivo, de realizar faenas características y caracterizadoras de las subordinadas categorías de aprendiz o peón. Hay que añadir que, reticentes o desinteresados por adquirir nuevas habilidades tecnológicas, pero eficientes en lo suyo, hay operarios del tajo que permanecen siendo peóns durante toda su vida laboral.

Por su parte, una ulterior promoción la consigue el canteiro que “quita o carnet de artillero”; que se especializa como barrenista, o que llega a adiestrarse en el manejo del fío de diamantes para cortar grandes bloques directamente en la bancada –existen incluso cursillos proporcionados por las empresas de venta de máquinas de corte, para adiestramiento de quienes las emplearán en el tajo-. Generalmente éstos oficiales alcanzan la máxima categoría dentro del tajo –entre quienes se encargan directamente de la actividad extractiva- pues además de encontrarse sobradamente mejor retribuidos que los restantes compañeros, están ya en disposición, por competencia técnica, de independizarse de la empresa y dedicarse a trabajar como destajistas autónomos para las grandes explotaciones – algo habitual-. Y ello cuando no forman su propia cuadrilla, convirtiéndose en jefes de la misma, y eventualmente adquirir y explotar alguna concesión por cuenta propia. En el caso de las grandes explotaciones –empresas que corrientemente disponen de varios tajos o canteras, alguno de los cuales explotan directamente, y otros mediante subcontratas a los destajistas-, el canteiro propietario puede asegurarse el trabajo de estos cotizados especialistas, claves en la tarea de “*mover moita pedra*”, mediante la estrategia de faceles fijos por contrato en su propia empresa, y generalmente como encargados; capataces, supervisores de que los obreros de plantilla cumplan la tarea asignada cotidianamente, y responsables de controlar que se alcance la producción semanal prevista y preacordada (una figura ambigua, mediadora entre los trabajadores y el capital, desde el lado de éste, y que puede eventualmente adquirir influencia clienteral, al ser clave a la hora de forzar la admisión o el rechazo de trabajadores). En el caso de las pequeñas empresas, con recursos, instrumental, capacidad y carga productiva sensiblemente inferiores, es arduo fijar la permanencia de los barrenistas mediante siempre

gravosos aumentos retributivos (aumentos que, por otra parte introducen un riesgo de generar discordia en el seno de la propia cuadrilla), siendo frecuente que comiencen a trabajar como autónomos. En significativa correspondencia con la singularidad de su especialización, así como su ambiguo status de élite cantera –el de alguien que siendo un compañeiro esté abocado a trabajar como autónomo y mucho mejor retribuido-, los barrenistas o artilleros celebran a una Santa Patrona, Santa Bárbara, distinta de la del resto de canteiros, Santa Lucía.

El canteiro-jefe de una pequeña empresa, por su parte, actualmente constituye una figura crucial en el proceso productivo y en el cuadro de las relaciones laborales de la cantería. Como ya he señalado, el grueso de la producción lo obtienen equipos autónomos encabezados por un canteiro jefe. Los objetivos de éste consisten suelen consistir en conseguir, a medio o largo plazo, la concesión de una cantera productiva, dotarse de la costosa tecnología precisa para acometer la totalidad del proceso a gran escala, y en definitiva controlar autónomamente una parte del mercado. Sin embargo, como reconocen, “Os canteiros grandes controlan as mellores canteiras, e non as soltan”. Es más, los principales empresarios compiten sordamente entre ellos por hacerse con los filones más productivos y de diversas calidades de veta, pues con ello estarán en posición aventajada ante las oscilaciones de la demanda de una u otra variedad. Ese acaparamiento coloca a los modestos –generalmente canteiros aún jóvenes- en una situación desaventajada: o bien trabajan ó destajo para los grandes, en alguno de los tajos que estos controlan –con lo que se sitúan en una posición técnicamente autónoma, aunque dependiente de lo acordado en última instancia-, o bien, si optan por un trabajo independiente, les desplaza a una situación periférica, al verse obligados a limitarse a la explotación de bolas: roquedales superficiales de mucha menor productividad que las canteras. La opción alternativa, seguida por muchos pequeños productores en las últimas décadas, por suponer mejor oportunidad de negocio, consiste en tratar de explotar una cantera fuera de la comarca; en Portugal, Orense, o en lugares tan distantes como Madrid, Avila o Zamora, y desplazarse por períodos de varios meses. Pero al mismo tiempo, el canteiro-jefe es el responsable de los hombres de su cuadrilla; el mediador que debe abrirles las oportunidades de trabajo, quien libra sus salarios y cubre sus seguros, quien dispone de instrumental y apalabra con los grandes las cantidades y las condiciones de producción de los destajos (generalmente se compromete una determinada cantidad de metros cúbico a la semana, y se acuerda asimismo que el contratante del destajo aporte maquinaria pesada, mientras el destajista pone compresoras, taladros neumáticos e instrumental de mano). El jefe, por tanto, debe asumir tácticamente la muy tensa y dinámica obligación de hacer presión en diversas direcciones: es representante y valedor de sus trabajadores ante el mercado de trabajo; precisa constantemente negociar e informarse sobre las oportunidades de negocio; se encarga de la capitalización de la empresa; pero simultáneamente asume el rol de dirección, controlando que el destajo se cubra en tiempo y forma, o que incluso se supere, para lo que –al igual que el encargado frente a los operarios contratados en las grandes empresas- apremia firmemente a los peones cuando es preciso. Su figura, por tanto, es ambigua, combinando la identidad y proximidad moral y vinculativa de un compañeiro (él “*dai o callo no tajo*” tanto o más que sus

asalariados), y la distancia jerárquica, severa e incluso contrapuesta de un patrón. Este último rasgo pasa a prevalecer con exclusividad en el personaje ya descrito del encargado, quien explícitamente defiende los intereses de la empresa, controlando y exigiendo sistemáticamente a los trabajadores –en ocasiones, la estrategia de la empresa consiste en desdoblar los roles de controlador riguroso, y de patrón paternalista, desarrollando el primero el encargado y el segundo el mismo canteiro-propietario, quien de modo populista invita ocasionalmente a sus operarios a cenas de confraternización-. Hay que señalar que es la pequeña empresa canteril que opera mediante subcontratas al destajo, la piedra angular de la estrategia productiva actual, y el canteiro destajista el resorte crítico en torno al que pivota el conjunto del sistema: además de responsabilizarse de la cuota de producción apalabrada, él asume los gastos de salario y seguridad social de los empleados que están bajo su dirección y protección; en su cuadrilla se forman los aprendices; fomenta la expansión y consolidación de la empresa. Y al mismo tiempo es la clave de la integración de la población aldeana en el sistema productivo, puesto que si la actividad que dinamiza su iniciativa empresarial ofrece un nuclear valor adaptativo y socializante para los aprendices, peóns y sus familias –además de una notable certeza de continuidad, disipando precariedades-, la trama de relaciones y lealtades que teje en torno a su persona y equipo garantiza una notable subordinación de los trabajadores al inclemente ritmo del trabajo al destajo. Los trabajadores que contratan suelen provenir de feligresías próximas, sino de la del propio cantero, aunque la covecinda no represente un criterio necesario ni suficiente ante la dedicación y la productividad. Empero, este sistema permite desplegar a los grandes canteros una evidente forma de explotación del trabajo: maximizar el volumen de negocio, sin deber responder directamente de los gastos y requisitos legales referentes a buena parte de la mano de obra empleada en la extracción directa (cosa que sólo le obliga respecto a los canteros que tenga directamente contratados; al encargado y a otros empleados tales como la secretaria).

El sistema actual de la cantería ha agrandado notablemente las distancias intercategoriales y la jerarquía organizativa. Ello se demuestra y remacha en el día a día de la cantera, donde además de la consabida asimetría establecida entre los trabajos de arriba da bancada / abaixo da bancada, los barrenistas veteranos disponen de mayor capacidad de movimiento y disponibilidad temporal que los peones; donde el control severo del encargado presiona para que se cubra la producción diaria, despersonaliza la actividad y no admite réplica de los destajos. También las desiguales atribuciones en cuanto al albedrío en la disposición del tiempo establecen netas asimetrías entre unos operarios que han de ser estrictamente puntuales y no dar de más en el trabajo hasta que se cumple el cupo establecido para la jornada; un encargado que si bien basa su eficacia en la presencialidad puede ausentarse brevemente cuando lo considera preciso; y –mostrando en ello su plena supremacía- un propietario que *“deixase caer pola canteira un día sí e outro non”*, limitándose durante veinte minutos a transmitirle al encargado los objetivos de producción, y a despachar asuntos en la secretaría. Otros fenómenos son destacados por los trabajadores como referentes habituales de la distancia de status: si entre los operarios de un tajo, cantero

destajista incluido, comparten asiduamente tiempo libre, reuniéndose a comer o consumiendo bebidas conjuntamente en un mismo establecimiento —e incluso reuniéndose los sábados a la noche para ir de farra-, a xente do tajo no compartirán barra con los encargados o con el cantero propietario de una gran explotación; encargados y canteiros propietarios consumirán “un whisky de doce anos” mientras los operarios simples cubalibres... El dueño acudirá a pié de cantera en su propio flamante todo terreno, mientras que los trabajadores accederán en grupo, en un todo terreno puesto por la empresa, o en sus propios vehículos; los canteiros de recursos residirán en casas grandes o chalets dotados de amplio lugar, y así sucesivamente. La notable desigualdad categorial, despersonalización y mecanización del trabajo se acompañan asimismo de la desaparición de las prácticas colaborativas solidarias entre cuadrillas de canteros, ya que *“...agora a cada canteiro só lle importa pegarlle ó seu, e non andan os uns polos outros”*. La communitas gremial no se cultiva ya en el mismo proceso laboral. Y esa despersonalización y estanqueidad “de tajo”, son derivados de la puesta en práctica de un “guión de la jornada cantera industrial” productivista y jerarquizante, mucho más estrictamente ajustado al “radical de confirmación estructural” que el del pasado. Un “guión” por el que (1) dilatados y prevalentes períodos de intensa actividad laboral, mañana y tarde, son brevemente interrumpidos por (2) fugaces momentos de descanso, comensalidad y diálogo entre os do tajo (media hora del almorzó, y la hora de la comida al mediodía); a todos los cuales sigue (3) un liminar y marginal período de descanso nocturno en la aldea (el trabajo en la cantera está limitado a las horas de luz, y es impensable operar en horas extra nocturnas).

Las actividades habituales de este último periodo extra-laboral aldeano, marginal por quedar reducido al intersticio de tiempo entre dos jornadas, sin embargo desarrollan, a mi juicio, un importante papel socio-cultural, pues además de suponer el reencuentro de los trabajadores con sus respectivos medios doméstico-familiares, es habitual que los mismos se reúnan a pasalo rato con otros veciños en las tabernas aldeanas, donde entre partidas de truco y recíprocos pagos de roldas de bebidas, confraternizan, se distienden bromeando e intercambian información y comentarios sobre los acontecimientos del día; acuerdan actuaciones, etc... Es decir; precisamente el principal momento de esparcimiento de la jornada, se alza como un contrapunto antiestructural y vecinal frente a la estructura y la identidad corporativas que ocupan el grueso del día. Pero no son de por sí los compañeiros quienes se reúnen, sino los veciños, en una escueta comensalidad de libaciones y juegos de cartas. Puede decirse, por tanto, que el ciclo diario es parcialmente “corregido” del rigor del desigualitarismo, jerarquización, disgregación y asimetría moral instilados por el carácter estructural de la jornada cantera, mediante el efecto equiparador, integrador y moralmente unificante, alentado por el carácter liminar y antiestructural del crepuscular pasalo rato entre vecinos. Tarde tras tarde, la comensalidad sale al paso del esfuerzo, la taberna aldeana se contrapone a la cantera —y a aldea como tal a o tajo-, la identidad vecinal a la gremial de cantero.

El imperio de la interacción laboral estructurada, por lo demás, apenas resulta moderado o matizado por el concepto moderno del ciclo anual cantero, pues aquella

prepondera abrumadoramente sobre una fase de asueto, el mes de *as vacacións*, para la que no existen turnos y que implica vivencias individualizadas de la misma, no compartidas en communitas, y ofreciendo un carácter más “liminoide” que “liminar”. Sin embargo, como ocurría en el pasado, los canteiros esperan de sus jefes el que les paguen *unha cea*, generalmente en las postrimerías del año, la noche de Santa Lucía, como colofón e inverso desquite de un año de distancia jerárquica, esfuerzo y subordinación. Los patronos generalmente están bien dispuestos a ello, si no son quienes lo hacen a iniciativa propia; a fin de cuentas, los canteiros son bien conscientes de que retener a los trabajadores capacitados implica cuidar su satisfacción, no meramente –aunque sí principalmente, como es lógico- en lo referente a salario y vacaciones, sino también mostrándose prácticamente pródigo en consideraciones ceremoniales como la cena, que de cualquier modo actualiza con equiparación y gratas viandas la idea y vivencia de la unidad de la cuadrilla y –a mayor nivel- de la unidad del oficio. Es decir: hoy en día sigue esperándose –y exigiéndose más o menos abiertamente- la “domesticación” de la árida rutina del trabajo industrial cantero mediante su inserción en un “guión pragmático del año cantero” instruido por el “radical del esfuerzo y la comensalidad”. A pesar de la aparente irrelevancia de la cena –o del acto litúrgico matinal en honor de Santa Lucía, al que las cuadrillas siguen asistiendo conjuntamente- en comparación con la abrumadora realidad de once meses de intenso esfuerzo laboral y uno de vacaciones, en realidad aquella desarrolla un crucial papel integrativo y culturizador. Es por ella como el año cantero se humaniza, cobra sentido local y desarrolla y afirma sus “anclajes morales” con los restantes órdenes de la existencia habitada por el cantero (anclajes que, modesta aunque rutinariamente, también han ido reforzando los reencuentros cotidianos con los veciños al caer la tarde, o la participación en las festas parroquiales de cada cuál, significativamente vistosas y bien financiadas en *as parroquias de canteiros*). Es decir, celebrándose un año más la cena de confraternización de la cuadrilla o la empresa, el año cantero adquiere “consistencia cultural”, homologándose con los ciclos anuales del panorama aldeano (bien sean de otros oficio; bien domésticos; bien vecinales).

El desarrollo en el contexto comarcal de importantes focos de empleo no agrario, en especial vinculado a la cantería y la construcción, junto a diversas ramas del sector industrial (en Cerquido o As Gándaras de Budiño), prácticamente ha desplazado desde la década de los setenta a la población activa masculina fuera del panorama de la interacción vecinal diurna en el medio aldeano. En ausencia de un trato asiduo emplazado en unos camiños rurales hoy transmutados en carreteras transitadas por vehículos; con el declive de la cooperación agraria entre *veciños estremeiros*, o del ocasional saludo intercambiado entre quienes llevaban las *vacas á herba*, la interacción cotidiana en el ámbito aldeano, como la labranza, han quedado en manos de mujeres ya de cierta edad, y de os vellos. Se podría decir que ello ha contribuido a matizar, si no a relativizar sustancialmente, la centralidad moral y socializadora de los vínculos de veciño entre la población masculina, potenciando a cambio el ámbito de las relaciones laborales entre compañeiros como referente axial de integración, identidad personal y lealtades colectivas. En parte, eso es real, ya que el ejercicio del oficio,

casi invariablemente fuera de la localidad de origen o residencia, conlleva la puesta en práctica, a lo largo de la mayor parte de la jornada, de relaciones endo-gremiales o en todo caso exo-locales; y por tanto la reiterada actualización ritual de una autorreferencia y unos cánones bien canteros, bien de la albañilería, de la mecánica, etc... pero no ya prevalentemente campesinos. Sin embargo, la estructura de la convivencia actual es más compleja porque la sociabilidad vecinal de los varones, aún desplazada hasta un intersticio espacio-temporal por no ser ya campesina, por no estar atada al efectivo trabajo en las leiras, no obstante permanece operativa en la actualidad, contrarrestando moral e integrativamente los efectos alienantes y los marcados desequilibrios derivados del ejercicio laboral cotidiano. La estructura de la sociabilidad aldeana actual se erige, por tanto, sobre los ejes, en tenso contraste, del oficio y de la vecindad. Así, el reencuentro vespertino o de fin de semana con los veciños, sigue labrando habitualmente la regeneración de la base vinculativa aldeana. Y si a él añadimos la más intensa e importante interacción en ocasiones no cotidianas, como las xuntanzas de las asociaciones de vecinos o de las comunidades de montes parroquiales, junto a la convivencia en las romerías y festas locales, observaremos que la comensalidad en sus variadas formas - específicamente la xuntanza en torno a unas bebidas-, junto a la reunión asamblearia, marcan el contrapunto del trabajo industrial, tendiendo a la tarea -inalcanzable en última instancia- de “subyugarlo” formalmente, forzando su integración en una estructura procesual global, prevalente, conciliadora de opuestos, de signo integrativo y comunitario, e instruida y vehiculada por el “radical del esfuerzo y la comensalidad”. Un “radical” que desactiva tensiones y otorga sentido local y aceptabilidad a los procesos convivenciales, habiendo regido en última instancia, y ya de antiguo, los procedimientos de acción colectiva en la aldea. Pero una fórmula que, del otro lado, perpetúa, en las actuales condiciones, el sistema de explotación canteril basado en el sistemático recurso al trabajo a destajo.

BIBLIOGRAFÍA

- AUSTIN, J.H. (1962) *How to do Things with Words*. New York. Oxford U.P.
- BOURDIEU, P. (1991) *El sentido práctico*. Madrid. Taurus
- BOUVIER, P (1990) “*El trabajo de todos los días: una aproximación socioantropológica al trabajo*”, en *Sociología del Trabajo*, nº 10
- COUCEIRO, E. (1996) “*La consolidación de la pluriactividad laboral y la crisis del modo aldeano-vecinal de relación social en el ambiente rural gallego*”, en PALENZUELA, P. (coord..) *Antropología del trabajo*. Zaragoza. Instituto Aragonés de Antropología – F.A.A.E.E – Ministerio de Cultura
- “ (--) “*Jornadas de esfuerzos, crisis y festines: el canon ritual de las prácticas y de la experiencia colectiva en la aldea gallega*” (en curso de publicación en Anales de la Fundación Joaquín Costa.)
- GOODY, J. (1961) “*Religión and ritual: The Definitional Problem*”, en *British Journal of Sociology*. Vol 12.

- HAENN, N. (2002) "**Nature Regimes in Southern México: a History of Power and Environment**", en *Ethnology*. Vol. XLI, nº 1
- LEACH, E. (1977) "**Ritual**", en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*. V.9. Madrid. Aguilar
- ORTNER, SH. (1990) "**Patterns of History: Cultural Schemas in the Founding of the Sherpa Religious Institutions**", en OHNUKY-TIERNEY, E. *Culture Through Time*. Stanford U.P. California
- TAMBIAH, H.S.J. (1985) *Culture, Thought and Social Actino. An Anthropological perspective*. Cambridge. Harvard U.P.
- RAPPAPORT, R.A. (1994) "**Humanity's Evolution and Anthropology's Future**", en BOROFSKY, R. (ed.) *Assessing Cultural Anthropology*. Mc Graw-Hill
- “ (2001) *Ritual y religión en la formación de la humanidad*. Madrid. Cambridge U.P.
- TUNER, V (1980) *La selva de los símbolos*. Madrid. S.XXI
- “ (1988) *El Proceso ritual*. Madrid. Taurus.

Comunicaciones

3.5.4.- Sociabilidad, redes y modelos identitarios en el entorno de la gran empresa Astano y el municipio de Fene.

Divina Arnosó Romero. De la Universidad de La Coruña.

La presente comunicación se elabora dentro del marco de mi tesis doctoral "Valores y símbolos en la cultura empresarial: Astano", dirigida por el catedrático D. José Antonio Fernández de Rota, que forma parte del I+D Dinámicas ciudadanas de Ferrolterra dirigido, asimismo, por dicho profesor.

El tema de la tesis es la vida dentro de la gran empresa, el entorno empresarial como generador de valores, jerarquías, símbolos y modelos identitarios y la interacción entre éstos y el mundo no industrial.

El objetivo principal de la comunicación es la elaboración de una síntesis comprensiva sobre algunas de las actitudes, valores y elementos simbólicos e identitarios que genera la pertenencia a una gran empresa como Astano, analizando los distintos niveles de interacción social y los juegos de conexiones ideológicas, así como la resistencia y contestación de Astano, concebido como grupo, frente a otros colectivos. Este análisis se aplica dentro del contexto urbano en el que se inserta la empresa, el municipio de Fene, atendiendo especialmente a las relaciones que se establecen entre ambos.

1.- Breve historia de ASTANO

Astilleros y Talleres del Noroeste, S.A. (ASTANO), fueron fundados en el año 1941, como una sociedad de responsabilidad limitada, con un capital privado de 1.600.000 ptas, tras la compra del pequeño astillero de ribera ubicado en Perlío (Fene). Su objetivo era la construcción y reparación de toda clase de buques de acero y de madera, así como de toda clase de artefactos flotantes. Se dedicaba, también, a las construcciones metálicas de maquinaria, trabajos de fundición y accesorios. En el año 1944 se transformó en sociedad anónima y amplió el capital social a 20.000.000 de ptas. Tras sucesivas ampliaciones, dicho capital alcanzó los 1.000.000.000 en el año 1963 y los 2.000.000.000 en 1973.

Las instalaciones están situadas dentro de la ría de O Ferrol, en el municipio de Fene.

Durante los tres primeros años, estos astilleros se dedicaron a la construcción de buques pesqueros de madera de hasta 30 metros de eslora. También iniciaron la habilitación de unos talleres para trabajar acero destinado a barcos pesqueros y pequeños costeros. Como actividad auxiliar de la construcción naval, pensando fundamentalmente en los astilleros de Bazán¹, situados en Ferrol, instaló por aquella época un pequeño taller de maquinaria y otro de fundición.

A partir de 1944, esta sociedad siguió una política de expansión que redundó tanto en ampliaciones de las instalaciones como en aumento de tamaño de los buques construidos.

Durante algunos años realizó trabajos auxiliares para los astilleros ferrolanos e incluso construyó algunos buques conjuntamente con Bazán.

El año 1963 marca el inicio del moderno desarrollo de Astano, con importantes ampliaciones en sus gradas, diques e instalaciones, en general, adecuado todo ello para la construcción de petroleros de gran tonelaje, actividad a la que se dedicaron estos astilleros casi de una forma exclusiva durante su etapa de esplendor. En 1966 Astano cuenta con un cuadro de 2.000 productores y de su actividad constante dan fe las más de treinta compañías auxiliares que emplea.

La expansión de Astano se basó fundamentalmente en el apoyo que le prestó el grupo financiero del Banco Pastor, pero la especialización de estos astilleros en la construcción de grandes petroleros llevó aparejadas importantes necesidades de financiación: la construcción de un gran petrolero da lugar a la inmovilización de elevadas cifras de dinero durante el periodo de duración de las obras, lo cual le planteó a Astano importantes problemas de liquidez. Esto dio lugar a la entrada del Instituto Nacional de Industria en la empresa, como partícipe en su propiedad, en el año 1972.

El índice que mejor mide la expansión seguida por estos astilleros es sin duda su cartera de pedidos, en unión del crecimiento del tonelaje de los buques construidos. Por lo que se refiere a la segunda, evolucionó del modo siguiente:

- 1942: 2.400 toneladas
- 1965: 250.00 toneladas
- 1974: 4.373.456 toneladas

En esta última fecha la cartera de pedidos de Astano significaba alrededor del 30% de la cartera total de pedidos de los astilleros españoles. Dicha cartera, unida a la de Bazán², convirtieron a la ría de Ferrol en el centro naval más importante de España, tras la ría de Bilbao, y consolidaron a Ferrol como una de las ciudades más importantes de Galicia. De la cartera de pedidos de Astano formaban parte, a mediados de 1974, quince petroleros de gran tonelaje, con un total de 1.791.423 toneladas de peso muerto y su producción siguió creciendo hasta situarlo, en 1977, entre los 18 astilleros más grandes del mundo

La plantilla laboral de Astano, en estos mismos años, alcanza su máxima expansión lo que lo convierte en uno de los centros de ocupación más importantes de Ferrol y su comarca.

Años	Empleados
1975	6724
1976	6749
1977	6650
1978	6545
1979	6223

A estos empleados hay que añadir los que trabajan en las compañías auxiliares (unos 6000 aproximadamente), que convierten a Astano en el lugar de trabajo directo de más de 12000 personas.

2.- El impacto de ASTANO en el ayuntamiento de Fene.

El binomio Fene-Astano resulta indisoluble, notándose el efecto de la instalación de los astilleros en Perlío ya desde el primer momento, en los años 50. El factor más indicativo de dicha fusión es el índice de crecimiento demográfico: el incremento de población es del 186,5% pasando de 5.388 habitantes en 1900 a 15.540 en 1986. Esto, obviamente se relaciona con el fuerte proceso de inmigración que conoció el municipio, sobre todo en el periodo que nos interesa, los años 60 y 70, con el apogeo de la industria naval³. En la década de los sesenta la población de Fene se incrementa en 1846 habitantes y en la de los setenta en casi 5000, como podemos observar en el siguiente cuadro:

Años	Población
1940	7.671
1950	8.110
1960	9.267
1970	11.101
1981	15.040

Los datos demográficos nos hablan de un núcleo que casi duplica su población en veinte años. Veamos cuál es el punto de partida de dicho núcleo:

El ayuntamiento de Fene, antes de la creación del astillero, se caracterizaba por la existencia de un sistema agrario tradicional, orientado al autoabastecimiento de las familias campesinas (como todo el mundo rural gallego de la época) y la venta de sus escasos excedentes agrarios en el mercado urbano de Ferrol. Esta economía agrícola se complementaba con una actividad pesquera cuya fin último era, también, el mercado urbano de la ciudad vecina. El minifundismo imperante en la zona, junto con la escasa orientación mercantil de las explotaciones existentes y el consiguiente bajo rendimiento económico favorecerán el trasvase de trabajadores desde las parroquias de la zona hasta el astillero que, asimismo, se convertirá en un irresistible polo de atracción para los habitantes de los municipios próximos a Fene que contaban con las mismas características económicas. Toda esta gente, que proviene mayoritariamente de la aldea dará lugar a un tipo de hábitat caracterizado en su base económica por los ingresos mixtos: los procedentes del trabajo en la construcción naval y los procedentes de un sistema agrícola de subsistencia, llevado a cabo por aquellos que tenían vedado el acceso al trabajo industrial: las mujeres y los más viejos de

la casa. No será hasta el proceso de urbanización de las décadas de 1960-70, momento de la creación de las “casas de Astano” en Perlío y San Valentín, cuando una parte importante de los trabajadores de Astano (más de 2.000) se desvincularán de las faenas agrícolas, distinguiéndose claramente, por su ocupación exclusiva en Astano, de una parte importante de la población fenesa.

Exceptuando la permanencia de algún tipo de agricultura complementaria y de una actividad aún menos importante del sector pesquero, toda la actividad económica del municipio va a estar íntimamente ligada, directa o indirectamente, a la industria de los astilleros de Astano⁴, llegando a existir en los años setenta una monodependencia casi absoluta de dicha empresa: el extraordinario desarrollo del área no fue aprovechado para crear una red industrial diversificada sino que, al contrario consolida las bases de un sistema de industrialización monofuncional en torno al cual girará toda la vida económica de Fene⁵, incluyendo a aquellos sectores, como la hostelería o el pequeño comercio, que dependían de los sueldos industriales.

3.- La creación de la identidad obrera.

La primera gran oleada de inmigrantes que llegan a Fene lo hacen desde los municipios más cercanos⁶. Todos estos municipios tienen una característica en común: son áreas rurales, zonas en las que la economía es agropecuaria. Este hecho tiene como consecuencia que los recién llegados adopten modos económicos mixtos, manteniendo alguna forma de cultivo (huertas, patatas...) y algún animal (cerdos, gallinas...) como elementos complementarios de los sueldos de Astano. Esta persistencia de lo que los ferrolanos caracterizarán como “aldeanidad” es el primero y uno de los grandes rasgos que va a caracterizar a los obreros de Astano en su conjunto frente a los trabajadores del otro gran astillero de la Ría de Ferrol: la Empresa Nacional Bazán, cuyos operarios tiene una mayor relación con el núcleo urbano y con el estamento que en ese momento tiene un mayor prestigio en la ciudad: La Marina.

“Os que viñeron traballar a Astano era todos do monte (...) eu penso que algún se che veu hasta coas galiñas. E non sabían mais que as catro regras... escribir un pouco...eso o que sabía porque outros..” Los de Astano son por tanto, siguiendo el estereotipo que se crea al otro lado de la Ría, “aldeanos”, gente casi o totalmente analfabeta que viene del monte, gente cerrada y sin formación que huye de la ladea para no morir de hambre. Esta imagen peyorativa es el primer gran estereotipo general que tenemos sobre Astano, sobre todo mientras no está controlado por el INI, ya que como empresa privada generaba menor seguridad futura que Bazán, empresa estatal. De hecho, cuando llegaba la hora de realizar los exámenes de aprendizaje, el astillero de Fene solía ser la segunda opción, lo cual redundó en la mala imagen de Astano en Ferrol

Esta situación se mantuvo hasta la botadura del Arteaga, en su momento (1972) el superpetrolero más grande del mundo que “*fixo cambiar as tomas*”, al convertir a Astano en ejemplo de empresa, hiperensalzada, además, por el franquismo. Los “aldeanos” pasaron a ser el modelo a seguir y los “ferrolanos” de Bazán tuvieron que rendirse ante tanto poderío. La

entrada del INI aseguró la estabilidad de la empresa, y la grúa puente, de 75 metros de altura con el nombre ASTANO en lo alto, pasó a convertirse en el símbolo de identificación no sólo de Fene, sino de todo Ferrolterra.⁷

Vemos, por tanto, cómo se crea un marco de referencia global en el que la frase “yo soy de Astano” va a estar cargada de significados, pero no es solamente el marco de referencia lo que actúa como generador de identidad, sino que nos vamos a encontrar con toda una serie de procesos internos y externos al lugar de trabajo que refuerzan esta génesis. Son los siguientes:

3.1.- La asimilación de la pertenencia a la empresa a través del proceso de aprendizaje⁸.

El examen que capacitaba a los varones para ser aprendices de Astano se convirtió en la meta para los hijos del 90% de las familias de Fene. Dicho examen tenía que ser superado entre los catorce y los dieciséis años y suponía el inicio de una fase de aprendizaje, siguiendo un plan establecido, que duraba cuatro años. Ser aprendiz significaba combinar el trabajo teórico con el práctico; estudiar, pero también tener un sueldo⁹. Quien aprobaba el examen pasaba a formar parte de la plantilla y a tener una formación que le aseguraba su utilidad en la empresa, ya que las convocatorias se hacían en función de las necesidades sectoriales y los aprendices estaban desde el principio asignados a un área en la cual “eran imprescindibles”. La estabilidad en el empleo y la permanencia en la empresa eran valores clave ya desde el inicio de la vida laboral.

Una vez superado el proceso de aprendizaje, entre los 18 y los 20 años, los estudiantes pasaban a ser oficiales de tercera: habían madurado, desde el punto de vista humano, social y laboral. El fin del aprendizaje y la incorporación definitiva a los distintos talleres suponía la continuidad en y de la empresa y el inicio de una nueva etapa laboral que se celebraba como un verdadero rito de paso. En esta etapa se podía optar, asimismo por toda una vía de formación y promoción interna que incidía en la incardinación del individuo en la empresa.

3.2.- El sentimiento de oposición con respecto a las compañías auxiliares¹⁰.

Desde el mismo momento en que Astano comienza a crecer, se ve en la necesidad de contratar compañías auxiliares. Sus trabajadores, frente a los de plantilla, tienen contrato temporal, es decir, carecen de estabilidad en el empleo; comparten con “los de Astano”¹¹ el espacio laboral pero no son partícipes de la misma cultura del trabajo¹²: estabilidad versus precariedad en el empleo, tareas “mayores”(soldadura) frente a tareas “menores” (chorreo, pintura, limpieza...). Puede haber miembros de las compañías auxiliares que sean soldados, pero no hay hijos de Astano que se dediquen a barrer los talleres, con lo cual la categorización y jerarquización de las tareas incide en la separación entre ambos grupos y, de hecho, la percepción mutua acostumbra a ser notablemente peyorativa.

Los trabajadores de las compañías auxiliares trabajan más horas, sobre todo horas nocturnas, frente a los miembros de la plantilla, que ya en 1968 consiguen la jornada continuada. Muchos de estos últimos tienen la posibilidad de tener dos trabajos, algo imposible para los primeros, que trabajan por el sistema destajista *“iban a trabajar de noche y a las dos horas estaban durmiendo, así al día siguiente podían trabajar de albañiles o de lo que les diera la gana, pero nosotros trabajábamos toda la noche, (...) no íbamos a dormir como ellos.”*

A las desigualdades en las condiciones y horarios laborales se suma la inseguridad económica frente al permanente apoyo que la estabilidad y la política subsidiaria de la empresa ofrece a los miembros de la plantilla. Los de Astano tienen pagas extras, paquete por Navidad (“la ración”), ayudas de todo tipo (estudios, familias numerosas, fondo de previsión social, subsidio de vejez...), economato, cooperativas de viviendas... La gente de las compañías muchas veces está en manos de gente que quiere sacar partido de la bonanza y crea empresas ficticias para escapar con las manos llenas en el momento propicio *“después de trabajar en la compañía, cuando terminamos de chorrear el barco, me enteré de que no habían cotizado por mí... ¡y eran tres años! (...) Ahora a los que hacen así los meten presos”*.

El Fondo de Previsión Social surgió, a modo de “banco obrero” para atender a las necesidades de los trabajadores. Su función consistía en aportar a éstos ayudas económicas a fondo perdido o a devolver en unos plazos estipulados y en contribuir a los gastos médicos ocasionados por enfermedades que supusieran la necesidad de una consulta a la medicina privada. Sus beneficiarios se garantizaban esta posibilidad sin que les supusiese un apuro económico, lo cual incidió en las diferencias ya citadas entre personal fijo y personal eventual: a las distancias laborales se unieron las económicas, incrementadas por las existencias del economato, situado en la barriada de San Valentín¹³.

El economato marca la definitiva agrupación de los obreros fijos de ASTANO con los grupos socialmente importantes dentro del concello de Fene. Los precios de los productos a la venta eran tan interesantes que las colas a primera hora de la mañana se hicieron proverbiales, pero eran colas socialmente determinadas: en primer lugar por el género (sólo iban las mujeres) y en segundo lugar por el origen ya que al economato sólo tenían acceso los trabajadores de ASTANO, los miembros de la Guardia Civil, los trabajadores del Banco Pastor (principal accionista de la empresa hasta su entrada en el INI) y los empleados de Unión FENOSA, la gran compañía eléctrica de Galicia. Todos estos grupos tenían en común la estabilidad en sus trabajos, el prestigio y la subsidiaridad de sus “empresas”, su fuerte cohesión grupal y su identificación con los principios y valores de sus respectivos lugares de trabajo. Todo lo contrario que los auxiliares, excluidos del Fondo, del economato, del convenio... y con la de la insolidaridad existente entre ambos grupos, que no asumieron nunca reivindicaciones en conjunto¹⁴.

3.3.- Las relaciones con Fene. Interacción con el exogrupo

La bonanza económica que ASTANO supuso para Fene no tuvo precedentes y un sinfín de pequeños comercios e instalaciones de hostelería de todo tipo (desde bares hasta hoteles,

cines o salas de fiesta) crecieron al socaire del gran astillero *“Nosotros no éramos de Astano, pero nos fue bien gracias a Astano”*. En estos espacios de sociabilidad, las diferencias entre los de ASTANO y “los otros” también se hicieron notar¹⁵:

- a) En el pequeño comercio, se estableció la posibilidad de que las mujeres de los operarios de ASTANO pudieran comprar a cuenta, como ya lo hacían en el economato. Comprar a cuenta, pagando a fin de mes o en varias veces llevó las diferencias al género femenino, ya que a las esposas de los miembros de las compañías no se les fiaba. Además se dio el caso que hubo un considerable número de negocios regentados por mujeres con maridos en ASTANO que incidieron en la creación de una imagen generalizada de los operarios fijos como una pequeña burguesía obrera que se comportaba de manera despectiva con los ajenos a la empresa y constituían un grupo cerrado individualizado por sus “privilegios”. Para éstos últimos, sus condiciones de vida eran fruto de su buen hacer que, asimismo, lo era de su empresa *“Una gran empresa como la nuestra tenía que tener buenos trabajadores, no podía ir palante a base de vagos. Los vagos eran ellos, que se bebían lo que ganaban y se tiraban dos o tres días sin aparecer por el taller. como trabajo había de sobra... cambiaban de compañía y ya está (...) Si en la buena época no entraron por algo sería, porque aquí entró todo el mundo que quiso”*.
- b) Los años de esplendor son también los de mayor desarrollo del sector hostelero feneño, que se convierte en uno de los más importantes de la zona. La Sala de fiestas “Perla” era una de las más famosas de la provincia y los grupos musicales más importantes de la época vinieron a actuar a Perlío. Junto a la Sala Perla prosperó el cine del mismo nombre y Fene se llenaba los fines de semana de gente joven con ganas de divertirse. Los habitantes de Fene palpaban la prosperidad, y esa prosperidad se debía a la fuerza económica del astillero que, asimismo colaboró en la mejora de las infraestructuras viarias y de servicios, asumiendo un claro papel protagonista dentro del municipio¹⁶, papel que incorporaba aspectos tanto de liderazgo como de patrocinio de todo tipo de actividades.

En definitiva, hay una primera fase de génesis de identidad en la cual todos los trabajadores de Astano, como conjunto, se oponen a la visión peyorativa de Bazán, y una segunda en la que se observa un doble proceso: la incorporación de los valores de la empresa a través del proceso de aprendizaje, y la reafirmación de esos valores a partir de la oposición con los operarios de las compañías (tanto dentro como fuera de la empresa) y la interacción con los habitantes del municipio que, aún teniendo una relación indirecta con Astano (todo el área la tiene), no participan directamente de su fuerte imputa simbólica. Esta inevitable y forzosa interacción supuso la producción y reelaboración constante de lo que significaba “ser de Astano” en un proceso de interpretación continua de los juegos de valores y significado

existentes en el complejo entramado social en el que se integraron los individuos y que fue intrínsecamente cambiante hasta la entrada de Astano en el INI.¹⁷

4.- El barrio de San Valentín: las concreción de la identidad obrera

San Valentín, primera parroquia urbana exclusivamente, pero integrada dentro del municipio como parroquia a pesar de ser un barrio urbano creado ex novo para los obreros de Astano..

La creación del barrio de San Valentín marca la definitiva escisión espacial de los obreros hijos de Astano, al constituirse como una cooperativa de viviendas separada físicamente del núcleo urbano fenés, a la que exclusivamente podían pertenecer los obreros de plantilla del astillero. El precio de las viviendas (más baratas de lo habitual), su enajenabilidad¹⁸ la calidad de las mismas y el atractivo diseño del barrio, marcaron las diferencias ,(que ya eran notables desde la implantación del economato), con los obreros de las compañías y los residentes en Fene que no vivían directamente del astillero, concretándose de este modo, un segundo tipo de escisión: la mental-simbólica.

El barrio de San Valentín se caracterizaba por la gran homogeneidad de sus residentes, que compartían el mismo entorno laboral, la misma zona de residencia doméstica y los mismos lugares de sociabilidad en horas no laborables. Los únicos mandos que habitaban en el barrio eran aquellos que tenían un contacto directo con los operarios, como por ejemplo los maestros de taller *“los jefazos nunca han vivido aquí... siempre han tenido sus buenos chalets en Cabañas o en Ferrol...”*, lo cual incrementaba aún más la homogeneidad y la reproducción de los grupos masculinos establecidos previamente durante las horas laborables, grupos humanos que se consideraban a sí mismos *“los que chollamos”*¹⁹, frente a una dirección muchas veces difusa con la cual no se tenían relaciones directas. Esta situación de confluencia de casi todos los ámbitos espaciales posibles en los que se movían los individuos (la misma empresa, la misma taberna, el mismo barrio...) favoreció la formación de grupos de vecindad muy compactos para los cuales Astano se configuró como principal y casi exclusiva referencia material y simbólica, incrementada por el hecho de que la empresa actuó como patrocinador de todo tipo de eventos sociales, deportivos y culturales, colaborando, asimismo en la dotación de las infraestructuras más importantes del barrio.²⁰

“ Cuando sonaba la sirena los hombres que iban andando al trabajo, vestidos con el buzo de Astano, eran como un río azul oscuro, como un río muy grande que iba desde las casas a la empresa o desde allí hasta aquí. (...) Los de Maniños, Barallobre..., los de Ares o Mugardos, o el Seijo, o incluso de Ferrol, porque aquí trabajó mucha gente de Ferrol, no creas, venían en bicicleta, porque sólo había tres o cuatro coches y eran de los jefazos, ya sabes, ...pero los nuestros iban a pie (...). ... y cuando oíamos la sirena poníamos la comida a calentar porque ya venían”

Como vemos la presencia de la fábrica influía no sólo en la configuración humana del barrio contiguo sino en las costumbres cotidianas, en las imágenes de identificación²¹ y en los ritmos vitales de sus habitantes. Todos los habitantes del barrio participaban de unas

condiciones de vida y de trabajo comunes que se plasmaron en un tipo especial de solidaridad vecinal y en la existencia de unos valores compartidos, el más importante de los cuales era la estabilidad en el empleo: los habitantes de San Valentín no contaban, como los de gran parte de Fene, con la posibilidad de recurrir a la economía mixta, con lo cual su referente económico es casi exclusivamente el astillero²².

Tipos de redes²³:

- familiares: basadas en el parentesco directo, tienen como finalidad la colaboración en los primeros momentos para garantizar la subsistencia a los recién llegados (alimentación, pequeñas ayudas económicas, etc.), ayuda mutua de todo tipo, intervenir para favorecer la entrada de algún familiar en la empresa cuando la pertenencia a alguna red vertical lo permite²⁴, solidaridad y apoyo moral (ante el trauma inicial que supone para muchos operarios la ruptura con los organizados y estables modos de vida de la aldea gallega y el sistema de solidaridad campesina imperante en la misma), contacto y cooperación recíproca, etc. Son horizontales y se basan en la reciprocidad
- vecinales: no parentales, basadas en la amistad surgida del contacto diario en los espacios de trabajo y en los de sociabilidad “cando salíamos de chollar íbamos a tomar un vino ó Novo²⁵ (...) home, tamén había os que iban para a casa, pero no bar sempre había xente”, tenían como base la ayuda mutua y el establecimiento de un tipo de parentesco no basado en la consanguinidad sino en la participación conjunta en una serie de momentos vitales significativos (bodas, bautizos, etc.), en los cuales la comensalidad, la reunión familiar compartida y el intercambio de presentes juega un papel muy especial. La máxima expresión de este tipo de “parentesco” es el compadrazgo, que ratifica ritualmente la intensidad y la importancia de la relación, convirtiéndose en una red similar a la familiar, es decir, basada en la reciprocidad y la horizontalidad. Son, asimismo estructuras abiertas, susceptibles de incorporar a las redes respectivas de cada uno de sus miembros de tal manera que empiezan siendo relaciones entre individuos y acaban siendo relaciones entre grupos de individuos .
- De género: se establecen en función de los lugares de sociabilidad fuertemente divididos en función del sexo:
 - a) masculinos (tasca y empresa sobre todo).
 - b) femeninos (casa, comercios cotidianos y vecindad femenina inmediata)
- Verticales: entre los obreros y sus mandos inmediatos, que conviven con ellos en el barrio y de los que obtienen recomendaciones aplicables sobre todo a la mejora de las condiciones en el lugar de trabajo y/o a la entrada en el astillero de miembros de la familia

San Valentín no es un núcleo absolutamente cerrado ya que mantiene relaciones, sobre todo económicas pero también sociales, con el resto del municipio; sin embargo, la gran homogeneidad presente en los ámbitos social y laboral lo convirtieron en el espacio en el que

se manifestaron más claramente los valores propios de los trabajadores de plantilla de Astano²⁶.

NOTAS

1.- La Empresa Nacional Bazán es, por su facturación, la segunda industria militar de España. En sus astilleros se fabrican patrulleros, fragatas, submarinos, etc., con la consiguiente dependencia de los pedidos militares

2.- Entre ambos astilleros absorbían el 92% de todo el empleo registrado en la zona de Ferrolterra (Ferrol y comarca), empleo que se localizaba casi exclusivamente en Fene y Ferrol.

3.- A partir de los años 80, en concreto en 1984, se inicia el proceso de reconversión del sector naval, como consecuencia de la crisis del sector, con la consiguiente paralización del flujo de inmigrantes.

4.- Es obvio que el excepcional desarrollo del astillero supone un cambio radical en la funcionalidad del espacio, que, a partir de los años sesenta se caracterizará por la concentración de la población en torno a Astano. Este cambio es especialmente significativo en el caso de las viviendas de San Valentín, separadas de la fábrica tan sólo por la carretera que enlaza Fene y Ferrol.

5.- Esta monodependencia agravará de forma dramática la crisis abierta con el proceso de reconversión naval, por lo que supone de pérdida de referencia para el municipio.

6.- En el proceso de llegada de inmigrantes a Fene juega un papel muy importante el parentesco: en una inmensa mayoría de los casos se trasladaron al municipio todos los hermanos varones de la familia excepto aquel que tenía asegurada la mejor parte de la herencia ("millora"). Muchas familias no propietaria se mudaron en su integridad alentados por la época de prosperidad sin límites que parecía avecinarse.

7.- Aún hoy es la imagen que identifica a Ferrol en los informativos territoriales de TVE.

8.- Proceso de adopción de valores por identificación. GREENWOOD, D. Y GONZÁLEZ, J. L. **Culturas de Fagor**. San Sebastián, 1989.

9.- De hecho las malas notas se penalizaban con descuentos en nómina.

10.- Proceso de afirmación de valores preexistentes que se refuerzan por oposición.

11.- Todos trabajan en Astano, pero los miembros de las compañías no se identifican con el nombre del astillero, aún en el caso de llevar más tiempo trabajando allí que algunos miembros de la plantilla.

12.- PALENZUELA, P. **Las culturas del trabajo una aproximación antropológica**, en **Sociología del trabajo. Nueva época**, nº 24. 1995. Pp 3-28.

13.- Constaba de tres bajos, dos de los cuales vendían productos de alimentación ("el de la comida") y un tercero dedicado a todo tipo de productos textiles ("el de la ropa").

14.- Las huelgas incrementan la escisión ya que, debido a las distintas tareas realizadas, las huelgas de loa de plantilla suponían el cesa de la actividad total del astillero, sin embargo con

las de los auxiliares la factoría seguía funcionando. De hecho las compañías auxiliares “participaron” en las jornadas reivindicativas de ASTANO sin beneficiarse nunca de los logros obtenidos.

15.- No podemos entender el universo del grupo de obreros de Astano sin tener en cuenta cuál era su situación social dentro del ayuntamiento. ESTEVA FABREGAT, ***Antropología Industrial***. Barcelona, 1984.

16.- El campo de fútbol, por ejemplo llevaba el nombre ASTANO, lo cual es bastante significativo.

17.- GEERTZ, C. ***The interpretation of Cultures US***. BasicBooks, 1973.

18.- Podían transferirse a los hijos mediante herencia, pero no venderse a terceros.

19.- “los que trabajamos”.

20.- Esta labor de patrocinio se hace extensiva a la totalidad del municipio de Fene, en el que Astano tiene una presencia constante a través de todo tipo de actos públicos.

21.- Utilizo el término en el sentido de P. Palenzuela como “conjunto de construcciones ideáticas que sobre la realidad social elaboran determinados sectores sociales que, apoyándose en hechos reales o mixtificados, pretenden velar o , en su caso, enfatizar los procesos de jerarquización social, e integrar a la colectividad o a parte de ésta, de tal modo que a través de estos referentes de identificación puedan reconocerse los individuos que ocupan un territorio determinado” . La definición de Palenzuela se adapta a la determinación espacial que se vive en la barriada de San Valentín y a la fuerza que como referente, cargado de mixtificación, tiene Astano. PALENZUELA, P. y HERNÁNDEZ, J. ***Estudio antropológico de un proceso de transformación cultural. (Poner Monachil en el mapa)***. Granada, 1995.

22.- El 99% de las familias de San Valentín dependen principalmente del sueldo que el cabeza de familia recibe de Astano.

23.- LOMNITZ, L.A. ***Redes sociales, cultura y poder: Ensayos de antropología latinoamericana***. México, 1994.

24.- Es muy habitual que las redes estén interconectadas entre si.

25.- O Novo era y es el lugar de sociabilidad más importante de la barriada de San Valentín, tanto por su posición espacial central dentro del barrio, como por la cantidad de personas que en él se reúnen.

26.- De hecho la implantación del economato en San Valentín supone que toda la plantilla del astillero pase en repetidas ocasiones por la barriada, con lo cual se da un proceso de agrupación simbólica que individualiza aún más al barrio.

BIBLIOGRAFÍA

BANTON, M. ***Antropología social de las sociedades complejas***. Alianza Editorial. Madrid, 1980

ESTEVA FABREGAT, C. ***Antropología industrial***. Barcelona, 1984.

- GREENWOOD, D. Y GONZÁLEZ, J. L. ***Culturas de Fagor: estudio antropológico de las cooperativas de Mondragón.*** Txertoa. San Sebastián, 1989
- HERNÁNDEZ RAMÍREZ, J. ***El Cerro del Aguila e Hytasa: Culturas del trabajo, sociabilidad e imágenes de identificación.*** Diputación de Sevilla. Sevilla, 1999
- LOMNITZ, L.A. ***Redes sociales, cultura y poder: ensayos de antropología latinoamericana.*** Porrúa ed. México, 1994.
- PALENZUELA, P. y HERNÁNDEZ, J. ***Estudio antropológico de un proceso de transformación cultural.*** Universidad de Granada. Granada, 1995
Anthropos. Barcelona, 1984
- GIDENS, A. ***La estructura de clases en las sociedades avanzadas.*** Alianza Universidad. Madrid, 1979
- GODELIER, M. ***Lo ideal y lo material. Pensamientos, economías, sociedades.*** Taurus. Madrid, 1990

3.5.5.- Valores y símbolos en la cultura empresarial Bazán: actitudes ante el conflicto y el cambio.

Mº José Carballeira Dopico. De la Universidad de La Coruña

La presente comunicación parte de un proyecto de tesis doctoral que viene siendo desarrollado en la antigua Bazán, hoy Izar - Ferrol. Izar es fruto de la fusión de astilleros civiles y militares, y actualmente se encuentra en situación de liderazgo y fuerte competitividad en el mercado europeo, sobre todo a nivel tecnológico en el desarrollo de buques militares (fragatas tipo F-100), y turbinas (para buques y parques eólicos), con una expectativa para finales del presente año, de más de 112.000 millones de pesetas de facturación y 5000 puestos de trabajo.

Izar Ferrol, más conocida como Bazán, vivió un proceso de profundo cambio y conflicto que tiene como punto álgido la fusión de astilleros civiles y militares a principios del año 2000. Hoy día sigue siendo denominada Bazán, e incluso "la constructora", es un término que se utiliza para designar a los trabajadores de la empresa: "bazaneros", muchos de los cuales utilizan o hablan de "cultura bazanera", haciendo alusión a una forma de trabajar, a una formación y a una convivencia que traspasa el lugar de trabajo y marca una forma de ser, de vivir y de pensar.

Sin duda alguna, estos términos y otros poseen una semántica cuya problemática no escapa a una terminología tan simbólica que de alguna forma explica mapas o esquemas conceptuales cuya acción es explicada e interpretada en clave de identidades y readaptación ante conflictos y cambios.

Hay un antes y un después a partir de la fusión y de la reorganización tanto en el entorno laboral como en términos de productividad, y por lo tanto a la forma de conocimiento y al modo de trabajar de los trabajadores junto con su entorno socio-cultural. Por tanto ha habido un antes y un después tanto dentro como fuera de la empresa.

Esto refleja por un lado en lo que para los trabajadores significaba y lo que creían que significaba ser, y por otro lado lo que ahora significa y creen que es ser de Bazán y/ o bazanero.

Bazán, el astillero nace en el Siglo XVIII desde entonces ha ido evolucionando dentro del conjunto ferrolano, movimientos de población (formado barrios enteros), y un continuo acontecer a lo largo del tiempo.¹

El momento que a nosotros nos ocupa comienza en un proceso de fusión, reorganización de plantilla y producción: contratación de personal procedente de la empresa auxiliar en similares condiciones al de la plantilla fija, desplazados, y cono no, prejubilaciones, lo cual ha dado lugar a una fuerte intersección de identidades.

A partir del 31 de marzo de 1999 se comienzan las prejubilaciones y continúan sucesivamente hasta el 31 de Diciembre de 1999.

Dichas prejubilaciones obedecen a una reestructuración de plantilla como solución a una situación de mercado desfavorable, al existir una carga de trabajo, y una fuerte caída de los precios (más del 20 % entre 1995 y 1998, en prácticamente todos los tipos de buques), unido a una fuerte competencia con productos de altas demandas de los constructores asiáticos.

Principales motivos que hicieron realizar un análisis en los últimos meses de 1999, y primeros del año 2000, por parte de la SEPI, de la situación de las compañías de construcción naval militar y civil, Bazán y DCN, para llegar a tomar la decisión de fusionar ambas compañías dando lugar a IZAR.

Las compañías auxiliares que trabajaban para Astano y Bazán, se fueron incorporaron sucesivamente, y tras diversos convenios, a la plantilla fija, e igualmente se incorporaron a Bazán obreros procedentes de Astano.

Desde entonces ha sido habitual la convocatoria de plazas por examen, y la entrada de nuevos trabajadores.

En todo el proceso ha sido vital el papel de los sindicatos, aunque muchas veces las discusiones tienen como principal marco el político, y con continuas luchas internas.

La prejubilación en un primer momento se hace bajo la óptica de que existen unas ventajas económicas, y a los 65 años se sigue manteniendo.

En un principio la causa se debe a una necesidad de la máxima reducción de plantilla posible sin tener que recurrir a los despidos. Se van más de 2000 trabajadores y a cambio aparece un número de plazas de ingresos.

En un primer momento (a partir del 31 de marzo de 1999) se incluyen en expediente de prejubilaciones a todos los trabajadores de la E. N. Bazán, nacidos antes del 31 de Diciembre de 1947, y que trabajaban en cualquiera de los centros de trabajo de la empresa. Dichos trabajadores causaron baja definitiva en la empresa en diferentes fases:

- ⇒ El 31 de Marzo, los que tenían cumplidos en esta fecha los 52 años de Edad o más.
- ⇒ Los restantes trabajadores, lo hicieron el último día del Mes en que cumplían los 52 años o como Fecha tope el 31 de Diciembre de 1999.

A partir de ese momento se les garantiza la percepción de unos ingresos mensuales en garantizados y un sistema de cotización a la seguridad social similar a la que tendría si hubiese continuado trabajando.

Por lo tanto tienen la misma protección que otorga la seguridad social para los trabajadores en activo, y el Derecho a percibir de la seguridad social a los 65 años de edad, una pensión de jubilación similar a la que habrían obtenido de continuar trabajando

Jubilaciones y prejubilaciones muy en relación con desplazados y empresas auxiliares.

La prejubilación para una gran parte de los entrevistados, dicho en palabras de algunos de ellos, fue un “Referéndum aprobado por los sindicatos y los trabajadores.”, aunque sin embargo muchos trabajadores se vieron empujados “Prejubilados obligatoriamente”

Se puede decir hay una parte importante que transmite la idea de que la jubilación anticipada no es bien aceptada, aunque no es algo que se reconozca explícitamente.

Se veía como algo deseable desde el punto de vista de que mantienen unas buenas condiciones económicas sin tener que seguir en activo en la empresa, con una edad en la que se podía permitir una mayor dedicación al entorno personal y familiar. Sin embargo en el momento actual que dicha actividad es desplazada no sólo al ámbito doméstico, o labores agrícolas sino que también hay una parte importante de trabajadores que utilizan como lugar de encuentro y comensalidad las asociaciones culturales, e incluso en visitas a antiguos compañeros en la empresa (En talleres y en los sindicatos.)

En los sindicatos también hay una continuidad, sobre todo en relación con la asbestosis que afecta a trabajadores en activo, en situación de incapacidad o jubilados.

Un antiguo sindicalista hace referencia a otras jubilaciones en el pasado con condiciones mal retribuidas: “Los primeros jubilados se quedaron en la calle en la miseria más tremenda. Hace 21 años se retiraban a los 63 años. Los anteriores a los 60. Algunos querían salir, otros no, pero sin tener conocimiento ni garantía. Después hubo gente muy disgustada. A partir de estos se han ido mejoras en sucesivos convenios.” (Julio Aneiros)

Una crítica a los sindicatos se hace en este punto, pues e les acusa de no haber realizado lo “debido”: “La defensa de los puestos de trabajo tenía que haber sido llevado con más fuerza”.

“El motivo de las primeras jubilaciones anticipadas se puede situar en el momento en que tanto Astano como Bazán sufren su mayor Crisis (después de la mayor demanda provocada por el cierre del estrecho de Suez), y necesitan eliminar plantilla fija. Por ello “La mano de obra bien hecha está en la calle con 50 años, pero con una capacidad muy superior a la de los jóvenes”.

Los “desplazados”.

A raíz de un convenio colectivo Bazán encontró la alternativa a aquellos trabajadores que por razones de salud no podían seguir desempeñando su trabajo. Esto daba pie a tener gente en distintos tipos de trabajos, creando en muchos casos una variopinta variedad de oficios que han ido desapareciendo, quedando sólo los tradicionales, al igual que ha venido ocurriendo con los mandos intermedios, muchos de los cuales nacieron a partir de esa creación de puestos de trabajo.

Sin embargo esto fue ayuda para “enchufados”.

Ha habido una reestructuración de gremios y oficios sobre todo a partir de la regulación temporal de empleo excepto en 1967. En este punto cabría recalcar la invención de la construcción modular integrada que engloba muchos oficios en una espacio muy concreto e instalación adecuada, de una parte del barco, algo que parece ser que surge no por la “negativa a descolgarse del ámbito diario de trabajo: con quien come, con quien trabaja...” (A.T.S. 1ª entrevista)

-Se pueden apuntar a una tipología no necesariamente reconocida, que en principio habría que dividir en dos:

1.- Primero estarían los desplazados formados en la empresa_y que se ven desplazados en función a diversas razones, dando lugar a la siguiente subdivisión:

1.2. Desplazados por enfermedad

1.3. Desplazados por Libre designación / Ahora por examen y trabajo.

1.3. Desplazados por razones de producción:

2.- A continuación estarían aquellos desplazados que provienen de empresas auxiliares: entran unas 500 o 600 personas, con una formación laboral de procedencia distinta y con horarios distintos, lo cual da lugar a una intersección de identidades, y se hace incidencias en diferencias: "De este modo desaparece la gran empresa, y hay otro tipo de obrero: otro tipo de valores y conciencia de la empresa. La "cultura bazanera" es distinta".

Es por ello que los obreros procedentes de compañías auxiliares, merecen una atención al detalle.

La contratación de personal de compañías auxiliares, se viene realizando para aquellas labores o carga de trabajo que "no realiza" el personal en plantilla de Bazán: " la limpieza y chorreado lo hacían las compañías auxiliares porque su coste-hora era más bajo que el coste-hora de un obrero de Bazán. Es un trabajo "penoso", que se rechaza desde el comité de empresa, y hay compañías que están especializadas en estas labores"

Esas pequeñas empresas con personal que trabajan puntualmente se contratan a más bajo precio, lo cual sumado a la mejora técnica actual tenemos una mayor rentabilidad.

Sin embargo en un momento dado se les contrata en plantilla, según los sindicatos, para mejorar las condiciones de contratación del obrero: Cubrir eventualidad, mejoras en condiciones de trabajo y salud (seguridad), y por otro lado se eliminan a los intermediarios.

Se continúa contratando a personal de compañías auxiliares aunque los obreros que entran como aprendices "reciben formación Polivalente".

Para hablar del paso de personal temporal procedente de compañía auxiliar a plantilla fija, se utiliza con asiduidad la expresión "saltar la muralla", mientras que aún hoy se utiliza el término "los patas negras", para designar a este personal, como algo no propio, aunque cabe indicar que son términos empleados en su mayoría por obreros de mediana edad.

La utilización de estos términos resulta sumamente interesante, y su análisis se hace esencial para la comprensión del tema analizado.

La muralla, y lo que significa para Ferrol en cuanto a que es uno de los elementos simbólicos más importante.

Tenemos que la muralla nace como sistema de defensa en una zona de enclave estratégico militar para la armada española, y dentro de la misma se encuentra la marina y la construcción de buques militares, y separa esta zona del resto de la ciudad, y que aún hoy permanece realizando esta función.

El hecho de haber derribado una parte y dejar alambrada en su lugar, no deja de ser un intento de romper con antiguos esquemas pertenecientes a una empresa y a una situación sustancialmente distinta de la actual: ahora Bazán no es "construcciones militares", pertenece a

lzar, y por tanto se encuentra unido a astilleros civiles. A su vez ha habido una continúa desmilitarización de la zona, lo cual da lugar a una readaptación del espacio, en un intento de hacer público un espacio que es reclamado como tal, por parte de la población y sectores intelectuales y políticos, (al igual que se ha conseguido trasladar la estatua de Franco, a una zona restringida de la muralla y por tanto militar, relegada a un lugar que se le supone más apropiado: Menos público y si más propio de tiempos pasados.)Se puede deducir que el espacio público posee una democratización y que es el que se encuentra de cara de la muralla hacia fuera y no a la inversa.

Por tanto, la expresión de “saltar la muralla”, posee una gran carga simbólica y que expresa el sentimiento del obrero de plantilla fija que ha entrado a su vez “Por la puerta grande”: El sentido de pertenecer a una empresa en la cual se ha formado con un claro carácter paterno-filial y un fuerte sentimiento de pertenencia positivo, de identificación a nivel laboral y personal, dentro y fuera, marcado por ese sentimiento de haber entrado en una “gran empresa” con todo lo que “significa “ (ver esquema adjunto):

1) Ser obrero de una empresa de prestigio. La identificación dentro del ámbito del prestigio representa prestigio para el que es trabajador de Bazán

- ⇒ **Una empresa con reconocimiento internacional**
- ⇒ **Marcado por una forma de ser o de pensar procedente de la escuela obrera**
- ⇒ **Influencia inglesa en el producto, productor y en el modo de producción. Se refleja en la conocida diferenciación traje-buzo y empleado-obrero.**

2) Ser obrero con garantía de seguridad en un puesto de trabajo. Identificación entre compañeros, dentro de la empresa y fuera.

- ⇒ **Garantía y seguridad en un puesto de trabajo (salarios fijos al mes)**
- ⇒ **Formación-aprendizaje profesionalizada**
- ⇒ **Entorno laboral positivo, de fraternidad, solidaridad y compañerismo, en una empresa de carácter casi familiar.**

3) Ser obrero de Bazán supone un reconocimiento para el obrero en general y la empresa de poseer obreros excelentemente formados. La identificación del grupo frente a otros

- ⇒ **El obrero de Bazán se tiene en alta consideración, y cree que posee cierta posición de prestigio social: Buen sueldo y seguridad laboral, por un lado, y alto grado de profesionalización, y procedencia “ De buena familia”.**

Ubicación geográfica dentro de Ferrol cuando muchos procedían de un entorno rural disperso considerado menos “favorecido” y con menor consideración social.

El que “Salta la muralla”, entra de una forma no consentida, no aceptada. Ni tan siquiera es la puerta de servicio, lo cual no deja de remitir al que salta un muro de propiedad ajena, de algo que no le es propio.

Sin duda todo ello refuerza esta idea de identidad, unido a una clara delimitación espacial señalada por una muralla, con toda su carga y fuerza simbólica.

El otro, “ellos”, entran mediante una forma que no es la establecida. Realiza una carga de trabajo que se sitúa en el ámbito de la “suciedad”, lo no deseable. Dicotomías que conocemos, y que se utilizan a la hora de organizar el mundo que nos rodea.

A través del trabajo se genera una identidad: Identidad laboral.²

Los estereotipos con los que necesitamos clasificar el mundo (todos nos parecemos y todos a la vez somos distintos), la forma de agrupar, es artificial. Destacamos características de una cultura y las volvemos estáticas. Una vez que superamos este nivel acrítico de estereotipos ajenos, nos encontramos que la artificialidad de estas clasificaciones y ya no nos ocupamos de las formas. La fluidez es entonces mucho mayor. Nos encontramos con una forma de vivir inmensamente dispar.

La identidad de una persona es la duración a través de la memoria y la duración a través del cuerpo. Proyectamos nuestra propia experiencia, y por ello, la memoria es fundamental para la identidad colectiva. En la identidad tenemos lo personal y lo colectivo. El nosotros supone un grupo colectivo, un nosotros que incluso gramaticalmente tiene sus diferencias. En algunos idiomas hay dos nosotros distintos (el nosotros del que está hablando conmigo, y el nosotros de aquellos que no están hablando.)

Para aquellos cuyo ingreso en la organización en Bazán coincide con este momento de cambio, las anteriores condiciones laborales no forman parte más que de un legado generacional y de la memoria; en cambio para aquellos que tuvieron que afrontarla supone una ruptura y marca, en muchos casos, la línea divisoria en su recuerdo, entre el antes y el después, en el trabajo en el astillero.

Por lo tanto tenemos que una diferencia entre trabajador formado y en plantilla fija en Bazán, o por lo menos que no procede de compañías auxiliares, y el que sí procede de compañías auxiliares: formación. Diferenciación que se mantiene también a la hora distinguirse del trabajador de la antigua Astano, hoy Izar Fene.

Esta diferenciación como forma de marcar líneas divisorias entre un nosotros y un ellos, y entre un antes y un después (como se puede ver en el esquema), muestra que lo que en un principio funda la identidad cambia con respecto a lo que la mantiene, o que incluso la echa abajo.³ mientras otros elementos perduran como puede ser el de la formación en la empresa, y más aún en la antigua Escuela Obrera.

Endogrupo y exogrupo: relaciones Bazán / Astano.

En relación con Izar-Fene, se puede apreciar una delimitación y un sentimiento general de rechazo, separación, puesto que se considera que “ASTANO” (hay un rechazo del nuevo nombre de la empresa “ Izar”) es sustancialmente diferente de Bazán:

- Supone una doble inversión y eso repercute negativamente: “Recibía ayudas tanto en el ámbito de personal como en material de Bazán. Eso había que sumarlo al hecho de que ASTANO, como astillero no privado, tenía ciertas ventajas”.
- La unificación busca una empresa única, se crea empleo pero se prejubilaba a gente útil y bien formada (La prejubilación como algo negativo)
- No poseen sentido de la organización y tampoco de la disciplina
- No “entra gente con formación ni tampoco se encuentra allí”
- No se conocen antes de formar parte de la empresa.
- No se facilita material, incitando al robo de herramientas entre compañeros: Insolidaridad, falta de compañerismo

Todo ello apunta a la principal diferenciación: no hay una formación previa.

No son obreros especializados, Profesionales, y realizan el trabajo de forma poco profesional “chapuzas”. Una diferencia que también se refleja a la hora de definir y diferenciar a aquellos obreros que procedente compañías auxiliares.

Izar en su conjunto tiende hacia ese tipo de empresa:

“Izar es política en el ámbito internacional, europea, de competencias. Monopolios y luchas por el mercado, competencias desleales. Ahora los técnicos que salen no conocen el trabajo práctico y no se ajusta a lo que es la industria y se cometen fallos. Esto era lo que suponía la escuela obrera: conocimiento práctico”.

- posiblemente otras zonas como Narón u otras zonas de residencia desde las cuales se desplazan a su lugar de trabajo.

Bazán como referente formal e informal.

La empresa supone un motivo de orgullo por múltiples razones:

- Formación y educación, material
- Situación de seguridad. (El despido se da en raras ocasiones y se ejemplifica con casos que “demuestran” que Bazán posee unas consideraciones hacia los empleados casi paterno-filiares. Permitiendo la permanencia en situaciones que otras empresas jamás tolerarían
- Bazán se percibe como la “madre” de otras empresas y puestos de trabajo y personal como fue el caso de ASTANO.
- Empleo bien remunerado (no sólo actualmente, puesto que se suponía deseable en una época en la cual era difícil encontrarlo, sobre todo para los que provenían del campo)
- Reconocimiento nacional e internacional (habría que destacar en este punto la importancia que se da a la formación y sobre todo a la escuela obrera, pero también a la cultura “subterránea”, sobre todo en lo que se refiere a las lecturas prohibidas”. El modo en como se supone que era Bazán percibida en el

exterior se presenta como una especie de evolución, en donde se pasa de una baja consideración, con calificativos como “lefe” o “morralla” al trabajador de Bazán, por su origen mas que humilde, que se reflejaba en las expectativas matrimoniales, hasta llegar a casi equipararse con la marina debido a lo que suponía un empleo bien remunerado con las garantías y prestaciones que tenía el trabajar para Bazán: hay ya en este punto un reconocimiento social positivo, incrementado por la posibilidad de ascenso y movilidad. Durante la emigración a otros países, los trabajadores de Bazán, afirmaban tener un gran reconocimiento social, y poseían ventajas a la hora de encontrar empleo.

Ese sentimiento e orgullo provoca una motivación e incentivación, las relaciones sociales se ven fortalecidas entre compañeros, y surge la AUTODISCIPLINA. Por un lado se trata de la “satisfacción y orgullo por el trabajo bien hecho”, y por otro la disciplina que se hace propia, se interioriza, reforzando un alto nivel competitivo, eso produce una manera de ser distinta : “ Eso iba dentro de nosotros mismos”.

Los operarios mantenían una autoridad casi paterno-filial con los aprendices, que se mantienen hoy, cada vez menos, entre antiguos obreros y los nuevos.

“ Los operarios te trataban como si fueses un hijo, había que fumar con permiso e incluso recibir si hacía falta una bofetada”.

Por lo tanto, el sentido de la disciplina se percibe dentro del ámbito de la educación, que se interioriza a lo largo de los años, e influye a la hora de realizar servicios profesionales. La formación forjó con estos principios el bienestar físico. La confraternización surge de la convivencia, fortalecida por esa disciplina y ese carácter paterno-filial.

A continuación se presenta un esquema del mapa conceptual de todo lo expuesto:

Personal en <u>plantilla fija</u> (que no procede de compañías auxiliares), Formados en <u>Bazán</u> .	Personal que procede de <u>compañías auxiliares</u> <u>eventualidad</u>
Profesionalidad.	“trabajos sucios” /suciedad
Especialización	“chapuzas”

Situación previa a la contratación en plantilla fija del personal procedente de compañías auxiliares	
Para el personal que ya es fijo	Personal de compañías auxiliares
Ámbito de prestigio	Frete a la eventualidad se suma la “suciedad”
Más estabilidad	Menos estabilidad frente a eventualidad
Más seguridad	Menos protección
Mejores condiciones de trabajo	peores condiciones de trabajo
Mayor formación y profesionalidad	Menos profesionalidad: “Chapuzas”
Situación de contratación en plantilla fija del personal procedente de compañías auxiliares	
Para el personal que ya es fijo	Personal de compañías auxiliares
Personal formado en Bazán	Es personal que acaba de llegar, por lo tanto se encuentra en una situación de liminalidad.
Personal procedente de compañías auxiliares más antiguo	

Los motivos de ascenso o movilidad se pueden dividir en:

EXPLÍCITOS	IMPLÍCITOS (*)
Problemas de salud	Menor esfuerzo físico
Examen	Prestigio
Libre designación	económicos

(*)En los motivos implícitos tienen como intermediarios a los sindicatos: viéndose desde este punto como una forma de evadirse o un complemento.

Por tanto la valoración de los desplazados en una parte es de actitud de favoritismo en la mayoría de los casos.

Para no extenderse en los límites de la comunicación, nos centramos a continuación en el análisis del factor desencadenante de esta serie de reacciones derivadas que parten del proceso de cambio:

1) Cambio en el producto:

- **Se pasa de construcciones militares a militares y civiles, con nueva tecnología. Diversificación industrial**
- **Ello exige personal con formación específica procedente de astilleros civiles y de compañías auxiliares, en nuevas condiciones.**
- **El modo de trabajar: en cuadrillas varía, y pasa a ser polivalente**

2) Cambia la forma de producción:

- **Se utiliza la construcción modular integrada**
- **Utilización de nuevas tecnologías y patentes propias**

- Todo ello conlleva a nuevos contratos: suscripción de alianzas tecnológicas con socios internacionales: Mitsubishi, y más demanda
- 3) Varía el productor:
- En función de nuevos criterios en el modo de trabajar y como trabaja
 - Nuevos productos que en origen supone un cambio de la nueva empresa
 - Y una nueva tecnología, con características diferentes a las tradicionales, aunque Bazán siempre procuró mantenerse a la cabeza de las innovaciones tecnológicas (por ejemplo tenemos la División de Negocio: energía y propulsión, con la fabricación de turbinas, la cual nace hace 75 años, y está especializado en turbinas de vapor, gas y eólicas), lo que hizo multiplicar por cuatro su producción.

Hay un cambio parcial en cuanto a naves y condiciones materiales y laborales. Hay corrientes renovadoras, sobre todo se incide en la prevención de riesgos laborales, que mediante convenios colectivos consigue mejoras en las condiciones de trabajo y salud laborales.

Izar supone actualmente uno de los motores de la industria naval complementaria de la comarca ferrolana. Un gran número de firmas se ha iniciado o desarrollado en el segmento eólico de la mano de esta unidad, como talleres Cachaza o Ventogal.

La planta contaba ya en el 2001 con un censo de 500 trabajadores, en este grupo se incluían los 70 operarios de la antigua Imenosa.

Las sucesivas convocatorias tienen lugar con el fin de renovar plantilla, con obreros de formación específica y polivalentes, sin que merme la plantilla ya existente.

Esta constante que mantiene la directiva a través de los medios de comunicación, y que viene dándose en los últimos dos años, encuentra contradicción con las continuas afirmaciones por parte de los informantes que mantiene que dicho personal “nuevo”, carece de “formación”, frente al personal formado en Bazán, y en sobre todo si procede de la antigua escuela obrera.

El “espíritu de Bazán”, es sobre todo palpable en estos trabajadores formados en la empresa, la cual inculcaba unas actitudes que primaban sobre otras, lo cual establecía un orden de valores, que ahora se ven alterados, por un nuevo orden de valores más acorde con la nueva empresa.

Se ve todo ello reflejado en la trama de relaciones sociolaborales adaptados a una forma de trabajo que pasa del trabajo social en cuadrillas, con aprendices y maestros, a una forma totalmente distinta, donde el obrero que se requiere ha de ser polivalente.

Todos estos cambios forman parte de una trama, y por tanto de una renovación de la forma de entender la producción, marcada por unos objetivos en términos de reducción de costes, aumento de productividad y mantenimiento de plantilla.

La empresa que nos encontramos ahora no fabrica desde el primer al último tornillo, antes cada gremio realizaba su parte y no se montaba como ahora. Para la fabricación de una pieza eran necesarios varios obreros “especializados” en cada una de las partes: corte, soldadura, pintado, ensamblado...

De las diferentes máquinas existentes en las décadas 80 y 90: tordo; mandrinadoras verticales y horizontales, máquinas de barrenar, se pasan a centros de producción con cabeza múltiple.

La propia máquina es “polivalente”, al igual que el operario que pasa a no saber cual es su lugar en la escala de salarios-profesional, y quien sobre todo, ha de cambiar de conocimientos y actitudes. Han de ser polivalentes y han de saber diferentes partes de oficios tradicionales.

Es una especie de Revolución Industrial en la cual se crea un nuevo perfil de profesional, cuando en un principio había sido formado durante toda su vida laboral dentro de un gremio y una especialización.

La categoría y profesión tiende a desaparecer a favor de niveles dentro de los cuales figuran las actitudes.

El antiguo esquema de distribución de los operarios por oficio ha variado sustancialmente: calafates, soldadores, barrenadores, rectificadores, armadores, tiende hacia un profesional de construcción naval que se mueve por actitudes dentro de niveles. En las tablas salariales figura una vieja nomenclatura que no se adapta a la realidad, y que deriva hacia 3-4 grandes profesiones.

Las estructura de Bazán pasa de talleres y gremios a divisiones de negocio. Se construye en las naves y se monta en grada como un gran mecano. La tecnificación elevada y la gran maquinaria utilizada reduce costes, personal y tiempo de elaboración en busca de mercados y competitividad.

Todo ello tiene su efecto inmediato en las formas de concebir la organización de las redes socio-laborales en la empresa, y que se adaptan a un cambio en la unidad de trabajo.

Todos estos cambios encadenados a las prejubilaciones previamente, y a la reorganización de plantilla con desplazados y contratación de compañías auxiliares, repercuten en el modo de entender la organización de la empresa

Cambia tecnológicamente el producto, pero sobre todo el modo de producción. Las fragatas, portaerones, buques, turbinas, son construidas siguiendo la construcción modular integrada, clave que consigue contratos con fragatas de la marina noruega y parques eólicos, acuerdos de cooperación con industrias europeas: Francia, EEUU...

El producto por tanto viene determinado por contratos, y ya no depende de lo que designe el estado.

Los bazaneros han de cambiar su modo de trabajo, y adaptar sus conocimientos al producto y tecnología requerida. Se aplican, por tanto, nuevos modos de hacer y de

saber hacer, y con ello se provoca en el trabajador un cambio en sus esquemas laborales.

Nos encontramos por tanto con unas señas de identidad dentro de lo que se puede denominar cultura del trabajo, y que por todo lo ya planteado es distintiva y “autóctona” y en continuo proceso de cambio y readaptación.

El dilema de la identidad en una institución como Bazán analizada en su intersección con las identidades incorporadas, y las nuevas formas de producto y producción presenta una zona o enclave que es poseedora de una dimensión espacial de un aquí, en comparación con un allí, puesto que muchos entrevistados tienen como procedencia Astano y compañías Auxiliares. Por otro lado hay una dimensión espacial, de un antes y un después, que ha sido y sigue siendo percibida por los trabajadores, incluso los más veteranos y ya jubilados, y por supuesto, una dimensión puramente identitaria, de un nosotros y un vosotros, o un ellos, que posee un período de tránsito, espacial y temporal, en el cual, se podría encontrar similitudes con una forma de liminalidad, puesto que no deja de ser un proceso de readaptación casi ritual, por el cual, se deja de ser para pasar a ser, hay un paso de tránsito de un desde con dirección a un hacia.

Se podrían establecer, por último un esquema de los niveles de identidad a través de los que para los informantes significa ser obrero de Bazán.

NOTAS

1.- Es todo un capítulo que esta siendo tratado en el proyecto de tesis doctoral titulada “Valores y símbolos en la cultura empresarial: Bazán”, coordinada y dirigida por el Catedrático José Antonio Fernández de Rota y Monter. Se atiende a la diferente bibliografía sobre el tema y a la memoria y la historia vivida que nos adentra en el mundo de la identidad colectiva. La bibliografía que hace referencia a la influencia del astillero en Ferrol es variada, y extensa.

Se sigue la línea de E. Hobsbawny sobre la Invención de la tradición y de Maurice Halbwachs, quien ha prestado gran importancia a cómo la memoria se construye socialmente. Citando a Comte nos plantea que la relativa estabilidad de lo que nos rodea nos permite redescubrir el pasado en el presente, además es cierto que conservamos nuestros recuerdos refiriéndonos al medio material que nos rodea.

2.- Por identidad laboral podemos entender que es la identidad que se genera a través del trabajo y que encontramos como parte central de la cultura empresarial, modulando valores y representaciones sociales de los sujetos.

Esto sin olvidar que hay distintos niveles de Identidad en cada persona y son dinámicos, creándose jerarquías de niveles. Identidad entendida (según Carmelo Lisón Tolosana) como una forma de agruparnos y de rivalidad. Por un lado tenemos la rivalidad, que crea barreras dentro de un colectivo, y por otro lado tenemos la solidaridad ante un enemigo común.

3.- Siguiendo la línea de Comaroff en “Etnicidad y violencia”

BIBLIOGRAFÍA

- ESTEVA FABREGAT, C., 1984, **Antropología industrial**, Anthropos, Barcelona.
- GREENWOOD, DAVID Y JOSÉ LUIS GONZÁLEZ, 1989 , **Culturas Fagor. Estudio antropológico de las culturas de Mondragón**. Edita Txertoa, San Sebastián.
- LISÓN TOLOSANA, C., 1983 **Belmonte de los caballeros: Anthropology and History in an Aragonese community**, Princeton University, Princeton.
- PALENZUELA CHAMORRO, PABLO, 1995, **“Las culturas del trabajo: una aproximación antropológica”**, de la Revista: **Sociología del trabajo**, nueva época, Número 24, pp.3-28.
- PALENZUELA CHAMORRO, P., (coord.), 1996, **Antropología del trabajo**, III Simposio. VII Congreso de Antropología social, Zaragoza.
- ROCA, JORDI, 1998, **Antropología industrial y de la empresa**. Ariel Antropología, Barcelona. **“Reorganización productiva en los puestos de trabajo. Estrategias de acción y relación laboral”**, primavera 1977 en la **Revista Sociología del Trabajo**, Nº 30, pp.71-95
- TRICE, HARRISON M. AND JANICE BEYER, 1993, **The Cultures of work organizations**, Prentice Hall, Englewood Cliffs, New Jersey.

3.6.- Cooperación internacional

Ponencias

3.6.1.- La antropología aplicada a la cooperación internacional.

Ángel Espina Barrio. De la Universidad de Salamanca

Se desarrollan en la ponencia los problemas y situaciones negativas a las que pueden conducir la introducción inadecuada de cambios culturales en la vida de los pueblos, especialmente refiriéndonos a los iberoamericanos. Se resaltan los peligros de distorsión de identidad y de autodesvaloración motivados por un desconocimiento o desprecio de las culturas autóctonas o por una sobrevaloración de modelos foráneos que a veces se imitan de manera compulsiva. El conocimiento antropológico ayuda a paliar estas situaciones colaborando en la formación y el buen desempeño de los cooperantes, desestimando jerarquías entre las culturas y realizando una crítica profunda de las pautas pretendidamente modernizadoras. Asimismo se notifican las principales dificultades que se encuentran los campesinos e indígenas actuales de Latinoamérica: pérdida del territorio, deterioro del medio ambiente, monocultivos forzados, emigración a los suburbios, desarraigo y descomposición cultural.

La cooperación internacional sólo puede ser efectiva si realmente llega a mejorar no sólo la situación estrictamente económica sino también la calidad de vida de los pueblos del planeta. Tal objetivo supone que a la par que se realizan puentes, escuelas, hospitales o letrinas se de una promoción o por lo menos un respeto a los valores del grupo, a la identidad de los pueblos y a las peculiaridades arraigadas en las colectividades donde se realiza la acción cooperativa. Si esta dimensión cultural que tienen todas las sociedades, por muy primitivas que nos parezcan, es desconocida o despreciada por los cooperantes pueden desencadenarse reacciones que a la postre hagan estéril toda la acción, y, lo que es peor, pueden provocar sentimientos de inferioridad seguidos de odio o incluso violencia hacia todo lo extranjero, todo lo occidental, etcétera. De poco le sirvió al ilustrado Esquilache, con toda su buena voluntad, modernizar y llenar de farolas Madrid cuando sin respetar las modas populares ordenó cortar las capas. El resultado fue el famoso motín que acabó con la modernidad, las farolas y su ministerio en la corte borbónica. Pues bien, desgraciadamente en la actualidad existen muchos modernizadores de pueblos; ilustrados cooperantes que quieren salvar de sus identidades obsoletas a indígenas o nativos; pequeños esquilaches que imponen lo pretendidamente bueno a la fuerza. Todo para el Tercer Mundo pero sin el Tercer Mundo. El resultado no puede ser más desastroso: tareas y prácticas tradicionales que se abandonan y olvidan, remedios botánicos que se pierden, formas de obtener alimentos respetuosas con el medio ambiente (1) que se ven sustituidas por una dependencia casi mendicante del extranjero; de las Organizaciones No Gubernamentales que son así vistas como gigantescas

vacas de leche que, si después de un tiempo vienen a faltar, sumen al nativo en la inoperancia, la indigencia, el desarraigo y el marasmo absolutos.

Muchas veces la ayuda que viene de los países desarrollados, a pesar de ser bienintencionada, logra unos resultados escasos o, como estamos viendo, contraproducentes. ¿Por qué ocurre esto? ¿Cómo podemos evitarlo? Espero poder contestar en detalle a estas preguntas a lo largo de estas páginas pero, en resumen, podría decir que fundamentalmente falla muchas veces la cooperación internacional por los siguientes motivos:

a) Se desconoce la realidad socio-cultural del país donde se trabaja.

b) Se consideran las prácticas tradicionales como obstáculos para el progreso y por lo tanto se las desvalora en favor de los ideales occidentales considerados como esencialmente superiores.

c) Se descuida o no se fomenta la acción de los autóctonos muchas veces para resaltar el valor de la propia ayuda coartando la actividad autógena, perpetuando así una dañina actitud parasitaria o una violenta reacción fundamentalista en el más amplio sentido de la palabra.

Todos estos malos planteamientos cooperativos derivados primordialmente del prejuicio etnocentrista, podrían evitarse si los dirigentes, expertos y personas que llevan a acabo la labor de ayuda estuvieran suficientemente formados para su tarea especialmente teniendo acceso a los conocimientos que aporta la ciencia humanístico-social que estudia las culturas, la Antropología socio-cultural. El saber etnológico aporta no sólo información sobre las variables culturales de todos los pueblos de la tierra sino también un abierto relativismo cultural que, sin ser dogmático, puede marcar la pose que el cooperante ha de adoptar a lo largo de su trabajo. La misma metodología de campo antropológica es de extraordinaria utilidad, sino imprescindible, para quien quiera trabajar en el Tercer Mundo: las cautelas que hay que tener en cuenta para introducirse en la comunidad, la observación participante, las entrevistas no dirigidas, etc. No juzgar a priori, no rechazar lo extraño sin más, aprender del otro, dejarle hablar, respetar su religión, sus valores, su ideología... Todas estas consideraciones y otras muchas referentes al análisis crítico de las ideas de modernidad, progreso, humanismo o racionalidad a ultranza, son aspectos que hay que tratar antes de realizar intervenciones y modificaciones en países que no son el nuestro. Estamos en un campo de debate claramente antropológico en el que no está tan claro que los ideales, costumbres o formas de ver la vida de una cultura sean superiores a las de otra. No pongo en duda que nuestra sociedad industrializada tenga unos adelantos tecno-económicos, sanitarios, de comunicación, etc., como nunca en la historia de las civilizaciones se han logrado; y que a este tipo de adelantos tengan derecho todos los seres humanos de cualquier latitud. Pero lo que sí pone en duda la Antropología es que:

a) A los adelantos tecnoeconómicos vayan siempre asociados adelantos concomitantes psico-sociales, éticos, vitales, comunitarios.

b) Que los mencionados adelantos puedan extenderse a todos los países. Mas bien parece que sólo se pueden conseguir en unas naciones privilegiadas a costa del deterioro

medio ambiental del planeta y del atraso estructural y cíclico de los países del llamado Tercer Mundo.

¿Hay salida para esta situación o estamos condenados, los dedicados a la cooperación, a ser meramente los calmantes de la mala conciencia occidental poniendo parches a un colador?

Desde luego si existe una salida sólo la podremos encontrar todos juntos en un diálogo intercultural igualitario en el que intercambiamos conocimientos, ideales, técnicas y materiales. Quizá el aporte de los industrializados sea el menos importante y menos meritorio (pues muchas veces no es más que una restitución mínima de lo expoliado previamente) y porque las culturas no industrializadas suelen ser ricas en valores humanísticos, relacionales y espirituales. Según esto tampoco está tan claro quien es el que ayuda y quien el ayudado; quien es superior o inferior, el salvador y el salvado.

En efecto, la afirmación de que los valores, las pautas de uso, las creencias y los gustos alimenticios, o de cualquier otro tipo, son relativos a cada cultura y que no puede hacerse un juicio sobre la adecuación de estos extremos desde una cultura particular por muy privilegiada que esta sea, constituye uno de los pilares del saber antropológico. El relativismo cultural es el polo opuesto al etnocentrismo que, como hemos dicho, es la tendencia a considerar el modo de vida propio preferible y superior al de los demás. La conducta de los "otros" es juzgada, no en referencia a las normas de su cultura, sino de acuerdo con las propias y, por ello, aquellas normas parecen incoherentes, inadecuadas e inferiores. El etnocentrismo es patrimonio de todas las culturas y casi consustancial a la mayor parte de los individuos. Todos los pueblos valoran su propia cultura por encima de las demás. Esto puede observarse fácilmente cuando se analiza el nombre común con el que designan los nativos su propia etnia, en muchos casos el nombre viene a significar: "hombre", "verdadero hombre", la "gente", etc. En los pigmeos, tanto como en los yanomamis, barí, etc., tal es el significado de esos términos. Ellos son los verdaderos hombres y el resto pertenece a una especie afín aunque inferior.

También en la mitología etiológica puede observarse algo parecido pues los mitos sobre el nacimiento del hombre suelen diferenciar casi siempre el origen de la propia etnia (que suele ser elevado) del de otras razas o culturas (más inferior). Cada cultura pretende descender en línea directa de su Adán (hombre) sin querer darse cuenta que nuestro origen, y quizá nuestro destino, es común.

El relativismo cultural entraña un aspecto altamente positivo cuando trata de medir con un mismo rasero todas las formas de vida y cuando afirma que toda costumbre es válida en su propio marco cultural pero que es difícil extrapolarla a otras culturas pues perdería su sentido original, su conexión con el resto de las normas, pudiendo resultar en el nuevo contexto inadecuada. Tal ocurre por ejemplo con el consumo de hojas de coca entre los quechuas. Útil para ellos; inadecuado en su brutal transformación (cocaína) para nosotros. Cada cultura tiene sus propias diversiones, sus propias drogas, sus propios remedios, sus propias opiniones sobre la vida y la muerte; todo está conexionado y cumple una función normalmente cohesiva

y conservadora (en el más amplio sentido del término) de las estructuras sociales. La poligamia que se daba entre pueblos dedicados al pastoreo no podría exportarse a otros pueblos que se dedicaran a la caza sin graves problemas. Los tanala de Madagascar no pueden organizarse, dado el tipo de sus cultivos en la selva, en familias nucleares, o tener una propiedad privada estilo de la nuestra, o disponer de residencias postnupciales nuevas cada matrimonio, etc.

Toda pauta cultural es digna de respeto y es tan válida como lo puedan ser otras, ahora bien, el relativismo cultural también tiene sus límites. No todo en las culturas funciona bien, existe la injusticia, la enfermedad, la mala planificación, etc. Esto ocurre tanto en nuestra cultura como en las que se llaman "primitivas". Los saberes controlados (tales como pueden ser la economía, la medicina, la química, etc.) nos imponen, por encima de constelaciones culturales, una forma explicar y predecir lo que acontece que debe llegar a todo tipo de sociedad. Los avances tecnológicos, en lo que tienen de positivo (técnicas de cultivo, medicinas, etc.), deben llegar a todos los rincones del planeta y no por mor de preservar un pueblo en su genuina forma de ser se le aísla y prive de medios para su desenvolvimiento autónomo. Desgraciadamente lo que suele ocurrir es una ingerencia inaceptable por parte de los colonizadores en la vida de los pueblos, que les aporta lo peor de nuestro estilo de vida y de producción y les priva de sus materias primas degradando hasta límites insospechados su medio natural. (2)

Trataremos ahora de esos cambios que están sucediendo en el planeta y de cómo no es fácil saber si llevarán a una uniformización general y también de si esa posible uniformación es deseable. Pero antes quisiera poner de manifiesto un notable paralelismo existente entre la labor y la metodología empleadas por los antropólogos cuando realizan sus investigaciones de campo (3) y la que deberían utilizar los cooperantes en sus tareas de ayuda. En concreto deberán ambos, sobre todo al principio de su estadía, cuidar que no:

1.- Se les asignen roles indebidos, sobre todo los relacionados con la administración (inspector económico, político, etc.), los aspectos religiosos (misionero, evangelizador...) o cualquier actividad relacionada con el colonialismo.

2.- Exista gran diferencia de posición social y de ostentación económica con respecto a sus anfitriones. Las visitas frecuentes a los más potentados y a los jefes locales (que muchas veces son imprescindibles) pueden resultar negativas.

3.- Se den presiones indebidas a los nativos para que realicen actividades prohibidas o mal vistas por sus vecinos o para que den informaciones secretas o fuertemente tabú.

4.- Se consignent indiscreciones en la redacción de los informes posteriores. Juicios peyorativos sobre personas concretas o sobre aspectos tradicionales o religiosos. No sólo por elementales motivos deontológico sino también porque cada vez con más frecuencia los estudiados o los ayudados tienen acceso a esos informes y cualquier descortesía del estudioso o del cooperante puede perjudicar a los que vienen después.

Lo cierto es que tanto el antropólogo como el cooperante están muy relacionados con un hecho que está marcando la vida planetaria en el siglo XX como ninguno otro: el cambio socio-cultural acelerado. Las culturas cambian principalmente mediante dos tipos de procesos:

la difusión y la innovación. Cuando dos culturas entran en un contacto prolongado, transforman de manera importante sus estilos, normalmente adoptando posiciones más o menos sincréticas, dándose entonces el fenómeno denominado por los antropólogos como aculturación. Por cierto que siempre, incluso cuando existe una cultura dominadora y otra dominada o cuando el contacto se hace por la fuerza de las armas, son las dos culturas las que cambian. Por supuesto que en apariencia y para los símbolos más superficiales políticos y religiosos, se adoptan las directivas de los vencedores pero tarde o temprano aflora la base popular, esa intrahistoria que dicen que tienen los pueblos, esa venganza de lo reprimido. Las costumbres que conforman lo que se llama la cultura popular -tan despreciada por algunos- cambian con el tiempo aunque, en su aspecto profundo, menos de lo que podría pensarse. El pueblo guarda con íntimo cariño sus formas de vida por encima, o por debajo, de dominaciones y conquistas aunque éstas sean muy duraderas. La historia está llena de ejemplos de sincretismos, conversiones forzosas, retornos de lo reprimido, cripticidades culturales... Recuérdese sino el sincretismo mudéjar y el hispanoamericano.

No hay peor posición para el desarrollo armónico de un pueblo que la distorsión de su pasado, la negación de las raíces y de la identidad, la represión de parte del propio ser. Esa postura, tanto en las colectividades como en los individuos, sólo crea desarraigo e inferioridad.

Es verdad que la cultura cambia lenta pero constantemente. El tradicionalismo a ultranza, propio de posturas románticas, es inadecuado y tan perjudicial como la pérdida de memoria. La tradición, que nunca debe ser sagrada, incluso los ritos y moralidades derivadas de la religión -que en este aspecto, al margen de la dimensión teológica, no son más que cristalizaciones culturales- tienen su evolución y sus cambios espontáneos que no deben escandalizar a nadie. El hombre tiene que servirse del símbolo pero no servir al símbolo.

Como estamos viendo el hecho del cambio no es exclusivo de la época actual pues siempre se ha dado aunque quizá no con la especial fuerza y extensión con la que sucede en nuestro tiempo. De hecho es sólo una ilusión "óptica" la que nos lleva a ver en nuestra cultura muchos cambios y en las restantes muy pocos (es el mismo efecto por el que consideramos que todos los chinos se parecen o que existen pueblos en los que durante siglos no ha pasado nada, pueblos sin cambios y sin historia). Pero los pueblos no entran en la historia cuando entran en contacto con Occidente. Para comprender esta diferencia de perspectivas culturales resulta bastante útil la distinción realizada por Lévi-Strauss entre pueblos de historia "fría" y pueblos de historia "caliente". Existen culturas, muchas de ellas de organización tribal, que guardan la ficción de no cambiar. Integran rápidamente las evoluciones en la estructura tradicional y sitúan los eventos, incluso los nuevos, en el tiempo primordial de los mitos. Todo estaba ya programado en los inicios y la organización social responde a la prevista en el origen.

Otras sociedades, como la nuestra, hacen del cambio un valor supremo y explican la situación presente por el relato de los acontecimientos anteriores. No se relatan mitos fundacionales sino que esa función la cumple el relato histórico. Sin embargo aquí la Historia funciona como Mito, pues naturalmente del pasado se seleccionan unos acontecimientos que

se consideran importantes relegando otros. Cuáles se consideran y cuáles no es una cuestión que varía no sólo con el tiempo sino también con la extracción social o ideológica del narrador. En todo caso en las culturas de historia "caliente" se resalta el cambio y la evolución, mientras que en las de historia "fría" se minimiza, pero ello no quiere decir que no se den en ambos sitios difusiones, innovaciones y aculturaciones de todo tipo. (4)

La cultura que se deriva de la industrialización se está extendiendo por todo el Globo y, para algunos autores, especialmente en décadas anteriores, amenaza con uniformizar las formas de vida humana. Sin embargo no todas las culturas tradicionales han sido igualmente afectadas por sus contactos con Occidente, ni las reacciones han sido idénticas. En algunos casos las culturas nativas se han desintegrado pero en otros surgen movimientos de revitalización, como en Melanesia (cultos cargo, gente de la costumbre) o en el integrismo islámico, en los movimientos indigenistas americanos (ej. los otavalos, shuar, inuit), etc. Además, los cambios no afectan a toda la población de la misma manera. Hay que tener en cuenta en este tema la naturaleza de las relaciones de una cultura con su ambiente, la localización física de esa cultura, el arraigo e integración de la cultura tradicional, etc. Todas estas variables hacen que la cultura pueda o no resistir su desintegración aunque no evitan, en ningún caso, el cambio que, por otra parte, no siempre tiene por qué ser negativo. La modernización, entendida como la adopción de la tecnología y los sistemas característicos de los países industrializados (urbanización, maquinaria avanzada, educación, medicina moderna, etc.), es algo a lo que, según hemos dicho, todos los pueblos tienen derecho. Ahora bien, no se pueden imponer estos avances de manera inadecuada, drástica o a la fuerza. En las sociedades que llamamos "tradicionales" existe una resistencia al cambio y una serie de valores arraigados que hay que respetar. El ingreso en el mercado mundial de una sociedad, hasta entonces más o menos aislada, hace que existan mayor número de bienes de consumo disponibles en el mercado interior pero no mejora el nivel de vida necesariamente. Recuérdese que las sociedades tribales han sido las primeras sociedades de la "abundancia" y del "ocio" pues en ellas bastaba el trabajo de tres o cuatro horas diarias para cubrir las necesidades más importantes. En la actualidad, insertas en un mercado general del que no tienen control alguno, muchas sociedades del que se llama "Tercer Mundo" viven en una indigencia casi absoluta, de tal manera es así que en nuestra mente civilizada hacemos a veces la inadecuada asociación indígena-indigente. Además los cambios hacia la modernidad no siempre se producen juntos lo que produce problemas: existen casos de industrialización sin urbanización e viceversa. El deterioro ambiental, la aglomeración en los suburbios de las grandes ciudades, la guerra tribal, las enfermedades infecciosas son los resultados de la imposición de las costumbres foráneas en unos países convertidos por nosotros en tristes trópicos.

Ciertamente el conocimiento científico aporta grandes beneficios, aunque no absolutos, a la humanidad y parece que la mayoría de las sociedades actuales tienden a aplicar este saber para transformar la naturaleza y acceder a mayor número de bienes, pero esto lo hacen, o lo tratan de hacer, respetando en todo caso sus tradiciones, ideologías e identidades culturales. Felizmente cada vez con mayor frecuencia se da una colaboración respetuosa en

diversos campos, por ejemplo en el de la medicina, en el que médicos occidentales completan y refuerzan la acción de chamanes y curanderos. El enfrentamiento resultaba estéril y muy dañino para la población, mientras que la colaboración reparte los esfuerzos y enriquece tanto a los médicos -que aprenden de los chamanes remedios naturales, beneficiosos efectos psicosomáticos y eficaces curas para las psicopatologías- cuanto a los curanderos que aceptan las prácticas asépticas, la quimioterapia y la quirúrgica occidental en los casos adecuados. (5)

Hemos visto como la mejor educación y ética que un pueblo considere, puede tener, al ser trasplantada a otro pueblo unos efectos desastrosos: individuos desarraigados, pérdida del gusto por la vida, suicidios, etc. No falta quien piense que una de las actividades más valiosas que el antropólogo puede hacer es preparar a los pueblos que estudia para recibir de forma adecuada la aculturación de la sociedad industrial que tarde o temprano les sobrevendrá. Tal es la posición de la llamada "Antropología de la acción", corriente que considera que la investigación etnológica tiene que ayudar y ser útil no sólo para el conocimiento, sino también para el contacto y el diálogo entre los pueblos. Que a su vez debe ser un coloquio igualitario (hay que trascender de la tercera persona de los trabajos clásicos y de la primera persona de los iniciales postmodernos, a la segunda persona, la del diálogo). La participación es tan importante como la observación y lo teórico no tiene sentido sin lo aplicado. La Antropología debe servir para algo y, en algún momento, debe ser práctica.

La "Antropología de la acción" subraya esta dimensión aplicada y comprometida con los pueblos objeto de estudio, que suelen ser indígenas marginados, explotados y, a veces, perseguidos por los sectores de población no indígena. Sin esta acción, que sin duda acerca el saber etnológico a la cooperación internacional, la Antropología podría llegar a ser un saber hueco, un último vestigio del colonialismo, un lujo erudito.

Claro que, por lo mismo, la Antropología también puede emplearse mal y convertirse en un mero instrumento de los gobiernos para apoyar medidas políticas o para guiar ciertas propagandas, programas de "concientización", etc. Lo cierto es que todavía no ha terminado del todo la época de las colonias, los protectorados, etc., y que detrás de la retórica del tutelaje se pretenden esconder unas intenciones estratégicas y una explotación económica que podemos llamar salvaje.

Los antropólogos tienen que abandonar definitivamente posturas nostálgicas del pasado al ver que las sociedades tribales van desapareciendo, y mirar el hecho del cambio cultural como una oportunidad para hacer nuevos estudios sobre los efectos positivos y negativos de la aculturación. Los indígenas están pasando a utilizar productos nuevos para ellos, nuevas herramientas, nuevas formas de ganarse la vida, etc. Estos cambios plantean multitud de problemas, como son: la dependencia de monocultivos (café, hule, henequén, etc.) que tienen el riesgo de la bajada de precios en el mercado internacional, sin alternativas posibles para afrontar tal descenso de ingresos. Otros problemas son: la progresiva reducción del territorio que se deja a los indígenas para que subsistan, la competición de emigrantes no

indios -ej.: garimpeiros, seringueiros- en la explotación de los recursos de esos ya reducidos territorios, la introducción inadecuada de los indígenas al mercado de trabajo, etc.

Por poner algún ejemplo concreto voy a referirme brevemente a dos casos bastante distantes. Uno referido al problema quizá más grave que es el aludido de la pérdida de territorio, que para los indígenas es si cabe más sangrante que cualquier consideración económica pues la mayoría de las veces la tierra es sagrada, no puede ser objeto de propiedad y sus vínculos con ella son profundos y de naturaleza afectivo-religiosa (arcaicos acervos ctónicos). (6) Y el otro caso es el motivado por la emigración forzada a la que se ven impelidas muchas personas, especialmente en África.

De la misma manera que los guaraníes en Paraguay, y que otros muchos indígenas de América, los suhar (jíbaros) de la frontera ecuato-peruana han perdido gran parte de su territorio. Al ser tradicionalmente cazadores-recolectores necesitan de extensiones amplias de selva para conseguir alimento pues tal hábitat, contrariamente a lo que se piensa, no abunda en caza de manera ilimitada. En estas zonas puede distinguirse fácilmente entre los shuar del interior de la selva sin apenas contactos con los mestizos y blancos y los que están en el límite de esa selva, límite que cada vez avanza más hacia el interior, y que impone una transición entre la vida tradicional y la "modernidad" a los jíbaros que lo habitan. Estos últimos se enfrentan a nuevos problemas que no saben resolver de manera satisfactoria quedando como parias o pedigüeños de las organizaciones de cooperación. Por ejemplo empiezan a tener envidia de los bienes que antes desconocían y que ahora ven a los colonos, como linternas, radios-reproductoras, etc. El problema es que para adquirir esos productos no puede funcionar el trueque -los productos típicos de la selva no valen nada en el mercado- y sólo tienen la posibilidad de vender una vaca o su propio territorio, o recibir regalado dinero externo. Las tres posibilidades son nefastas para su vida futura ya que las dos primeras terminan con la selva y su manera ordinaria de obtener alimentos, medicinas, etc., y la última, con su vida independiente y digna.

En la zona subsahariana existen multitud de jóvenes que trabajan como asalariados a enormes distancias de sus poblados familiares a los que no vuelven en años, lo que suscita que no tengan contacto con su familia, no se enculturen debidamente, no se casen, etc. Cuando vuelven traen ideas nuevas que chocan con el quietismo de sus aldeas, lo que provoca, a su vez, disputas con sus familias y que todo el sistema cultural entre en desintegración. Los emigrantes no solamente lo pasan mal en los países foráneos sino que ya casi de por vida se convierten en unos desarraigados e incluso los pocos que pueden volver tienen las dificultades descritas. La emigración forzada es otro de los dramas de nuestro mundo.

En conclusión, existen muchas formas de introducirse los cambios sociales, pero no todas son buenas. Puede darse el cambio:

- a) De manera voluntaria
- b) Por normativas gubernamentales
- c) Por introducción de nuevas técnicas y herramientas

d) Por introducción de la moneda y los salarios (7), etc.

En todo caso, la participación de los nativos en las innovaciones es esencial así como la no desvaloración de lo propio de cada pueblo pues de lo contrario los efectos reactivos pueden ser, con el tiempo, radicales (recuérdense los fundamentalismos). Cada vez se van conformando más movimientos indigenistas -especialmente en América no así en África donde la situación es mucho más dramática- y ya se trate de yanomamis, esquimales o aimaras, procuran representar a sus respectivas etnias ante los gobiernos nacionales que ya no pueden legislar sin tenerles en cuenta. En todos estas nuevas posiciones políticas, emigraciones, cambios, etc., el antropólogo puede y debe desempeñar un papel positivo ya que su misión no es la de coleccionar costumbres que van a perderse, o la de conservar como en museos-reservas pueblos hasta ahora semi-aislados, sino la de estudiar los pueblos tal como son, con sus contradicciones actuales, y ayudar en lo posible para que las variaciones se introduzcan racionalmente y causando el mínimo de disfunciones posible.

Resumiendo, la tarea de ayuda no es una tarea simple y fácil. Ya avisa el adagio castellano que quien se mete a redentor suele salir crucificado. Para ayudar sin causar envidias internas, desasosiego, inferioridad es necesario no sólo tener una gran generosidad y humildad sino también conocer exhaustivamente la cultura profunda del país donde se va a trabajar, ser flexible ante los convencionalismos, paciente ante los atavismos y lúcido para respetar lo extraño. Todas estas cualidades las puede cultivar el cooperante si se impregna del saber antropológico, el único que durante largos años se ha preocupado por estudiar los pueblos lejanos, el único que nos da una imagen cabal del hombre.

En conclusión y utilizando palabras del director de la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de Paris, Marc Augé: "en una época en la que se habla simultáneamente de 'mundialización de la cultura' y de 'respeto de las diferencias', la antropología es hoy más que nunca necesaria y posible. Es necesaria para analizar la crisis del sentido social de todo el planeta. Y es posible, en la medida que su tradición, sus procedimientos y su objeto le permiten adaptarse a los cambios de escala que acompañan la aceleración de la historia, el encogimiento del planeta por la anulación de las distancias, y la individuación de los destinos"(8). Y, por mi parte añadiría que es también imprescindible para que la convivencia interétnica, la cooperación internacional y los cambios humanos se den lo más humanamente posible.

NOTAS:

1. CERÓN SOLARTE, B., *El manejo indígena de la selva pluvial tropical. Orientaciones para un desarrollo sostenido*, Eds. Abya-Yala (Quito, 1991).
2. A este respecto puede consultarse: JUNQUERA RUBIO, L.C.R., *Indios y supervivencia en el Amazonas*, Amarú (Salamanca, 1995). Y el libro de: KIMERLING, J., *Crudo amazónico*, Eds. Abya-Yala (Quito, 1993).
3. ESPINA BARRIO, A.B., *Manual de Antropología cultural*, Amarú (Salamanca, 1992)39-40.

4. Véase esta distinción lévi-straussiana en: CHARBONNIER, G., *Entretiens avec Claude Lévi-Strauss*, Unión Général d'Éditions (Paris, 1961). Y en: LÉVI-STRAUSS, C., y ERIBON, D., *De cerca y de lejos*, Alianza editorial (Madrid, 1990)171-172.
5. El campo de la Antropología médica y el de la Etnopsiquiatría ha tenido un importante desarrollo en las últimas décadas. Como mera muestra pueden consultarse: BRUNELLI, G., *De los espíritus a los microbios*, Eds. Abya-Yala (Quito, 1989); DEVEREUX, G., *Ensayos de Etnopsiquiatría general*, Barral (Barcelona, 1973); LAPLANTINE, F., *La Etnopsiquiatría*, Gedisa (Barcelona, 1986).; LEVIRA, A., y otros, *Los espíritus aliados. Chamanismo y curación en los pueblos indios de Sudamérica*, Eds. Abya-Yala (Quito, 1991), etc.
6. Véase: CONFERENCIA DE GINEBRA, *El indígena y la tierra*, Eds. Abya-Yala (Quito, 1992) y ANDERSON, A.B., y otros, *Los guardianes de la tierra. Los indígenas y su relación con el medio ambiente*, Eds. Abya-Yala (Quito, 1992).
7. Para calibrar los problemas motivados por la introducción de la moneda en sociedades indígenas puede consultarse: FERICGLA, J.M., *Los jíbaros, cazadores de sueños. Diario de un antropólogo entre los shuar*, Integral (Barcelona, 1994)129.
8. AUGÉ, M., *Hacia una Antropología de los mundos contemporáneos*, Gedisa (Barcelona, 1995).

3.6.2.- La antropología ante los movimientos étnicos: reflexiones metodológicas

Gunther Dietz. De la Universidad de Granada.

Desde ya hace algunas décadas se vislumbra a nivel mundial un "revivir étnico" (Smith 1981). Las antiguas estructuras supranacionales e incluso algunos Estados-naciones se disgregan en unidades delimitadas regionalmente y definidas en base étnica, o sea, a través de una identidad colectiva supra-familiar (Elwert 1989). Estos grupos étnicos desafían no sólo a las instancias nacionales, sino asimismo a la antropología, cuyo clásico "referente etnográfico" y "objeto de estudio" privilegiado constituían precisamente dichos grupos. En lo siguiente, y basándome sobre todo en los movimientos indígenas mexicanos (Dietz 2000) y en mi propio trabajo de campo etnográfico sobre el movimiento purhépecha del occidente mexicano (Dietz 1999), me propongo reflexionar acerca de las implicaciones metodológicas que este novedoso tipo de movilización étnica conlleva para el quehacer etnográfico y antropológico en general.

Desde la publicación en 1986 de dos "hitos" ya paradigmáticos de la reflexión meta-etnográfica en antropología - *Anthropology as a Cultural Critique* (Marcus & Fisher 1986) y *Writing Culture* (Clifford & Marcus, eds. 1986) -, la discusión en torno a las bases del quehacer antropológico parece bifurcarse en dos direcciones diametralmente opuestas: por un lado, hacia una etnografía experimental y auto-referencial de cuño supuestamente "postmoderno", y, por otro lado, hacia una antropología militante que pretende "liberar" o por lo menos fortalecer - en el sentido del *empowerment* o "empoderamiento" - a los grupos que estudia. Sin embargo, como se expondrá a continuación al contrastar dichas corrientes, sostengo que ambas fracasan en su intento de reaccionar metodológicamente a la creciente auto-conciencia y reflexividad de los actores étnicos contemporáneos¹. Por ello, este trabajo concluye con el esbozo de una propuesta metodológica alternativa para el estudio etnográfico de los movimientos étnicos.

¿Crisis? ¿Cuál crisis?

Tanto el proceso de descolonización e independización administrativa de lo que se ha dado por llamar el *Tercer Mundo* como el surgimiento de movimientos étnicos en el contexto de los nuevos Estados-naciones desencadenan una crisis de "identidad disciplinaria" de la antropología. Definida desde su canonización malinowskiana por el "clásico" trabajo de campo etnográfico, estacionario y realizado en territorios ajenos², la "experiencia colonial" (Grillo 1985) se torna en herencia problemática. Mientras que en países como México la ciencia auxiliar de la administración colonial rápidamente es re-funcionalizada por las nuevas élites nacionales, en otros países despierta el rechazo abierto por parte de estas mismas élites. A ello se suma la crítica que los emergentes actores sociales lanzan *in situ* contra quienes tan sospechosamente "husmean" en sus comunidades y regiones (Huizer 1973).

En este contexto, el canon metódico del "realismo etnográfico" - basado en la objetividad del dato, la integralidad del relato y la monopólica ubicuidad del relator (Marcus & Cushman

1982) - es desafiado por un "objeto" científico que comienza a moverse y a convertirse en "sujeto" político. Expuesto a reivindicaciones cada vez más heterogéneas, el etnógrafo - en esta época aún casi exclusivamente masculino -, acostumbrado a traducir desde lo "ajeno" hacia lo "propio", padece una "crisis de representación" (Marcus & Fisher 1986) en cuyo transcurso pierde el referente unidireccional de su investigación:

"Since the 1970s, indigenous communities and organizations have been openly questioning the purpose and consequences of anthropological study in relation to their own projects for self-determination. Under these circumstances, anthropologists find themselves faced with two ethical and political obligations which were eluded by classical ethnography, but are unquestionable nowadays: on the one hand, being accountable in their work to people who were traditionally only the 'objects' of their studies; on the other, assuming the responsibility their knowledge entails for these peoples' resistance strategies vis-a-vis the dominant nation-states' discriminatory and despoiling policies" (Albert 1997:56).

La primera consecuencia derivada de estas crecientes críticas "desde el campo" consiste, paradójicamente, en la ampliación del mismo "campo" de estudio. Acelerado por la pérdida del monopolio interpretativo ante la emergencia de nuevos actores, la antropología vuelve su mirada hacia contextos más "cercaños". La importancia metodológica de este giro hacia el estudio de las llamadas "sociedades complejas" - no sólo el prototipo occidental industrializado, sino "todas las sociedades estatalmente organizadas, socialmente diferenciadas y a menudo multi-étnicas" (Jensen 1995:3) - reside en su impacto metódico. La mirada desde la *otredad* comienza a ser descolonizada de sus originales contextos exotistas para ser reasumida como un recurso metódico que des-esencializa la distinción entre lo "propio" y lo "ajeno". Esta distinción se convierte en categoría relacional, que operacionaliza la oposición de enfoques *emic* y *etic*.

La creciente complejización de los referentes y las audiencias del quehacer antropológico (Brettell 1993) inicia un proceso de "reducción de complejidad" por parte del etnógrafo. Desde finales de los años setenta y comienzos de los ochenta, las "estrategias etnográficas" se vienen polarizando entre una vertiente dedicada al relato testimonial de la experiencia etnográfica, por un lado, y otra vertiente que pretende ser útil a sus objetos-sujetos de estudio, por otro.

La trampa de la auto-referencialidad

La "etnografía experimental" (Marcus & Cushman 1982) deserta de las reivindicaciones políticas planteadas por sus "objetos" de estudio centrándose en descolonizar no el trabajo de campo en sí ni sus asimétricos condicionantes externos, sino su materialización posterior en el relato etnográfico. La nueva tarea de una antropología que se auto-proclama "post-moderna" (Marcus 1995) consiste en de-construir y desenmascarar los géneros etnográficos

convencionales como recursos retóricos únicamente destinados a convencernos "de haber, de uno u otro modo, realmente `estado ahí'" (Geertz 1989:14). Para superar este tipo de "prosa aseverativa e inocencia literaria" (Geertz 1989:34), el foco de atención se desplaza del trabajo de campo en sí a su estetización cuasi-testimonial, para con ello sustituir los usuales relatos "análogos" por un discurso "dialógico":

"A dialogical anthropology would be a talking across, or alternatively, which is something we all do in the field if we are not purely natural scientists. There is no reason why this dialogue must stop when we leave the field" (Tedlock 1979:388).

Según este replanteamiento de la etnografía como testimonio de un diálogo, el trabajo de campo se auto-limita a una empresa hermenéutica de auto-reflexión frente a la experiencia del otro (Crapanzano 1977, Marcus & Cushman 1982). El clásico recurso a la observación participante es reinterpretado como "dialéctica entre experiencia e interpretación" (Clifford 1983) que en el relato etnográfico se plasma en "una utopía de autoría plural" (1983:140). Aquí se evidencian los límites metodológicos del "giro estético" que pretende realizar la etnografía experimental: sus representantes admiten que por muy dialógico que resulte el relato, la misma relación de campo dista de ser simétrica (Dwyer 1979). Por consiguiente, ante estas asimetrías de la "realidad" externa, su afán de auto-reflexión puede convertirse en mera "auto-obsesión" (Kearney 1996).

Para evadir las posibles responsabilidades políticas que puedan surgir del trabajo de campo, los etnógrafos-autores acaban reduciendo su audiencia a la academia, a los etnógrafos-lectores. Mediante esta estrategia, la antropología experimental resuelve la crisis del referente etnográfico convirtiéndose en un quehacer auto-referencial de tipo academicista. En vez de relativizar la "autoridad" del etnógrafo - que caracteriza la historia de la antropología desde sus inicios (Clifford 1983) - acaba afianzándola e inmunizándola contra cualquier crítica extra-académica (Grimshaw & Hart 1994). Así, mientras que la narración de la experiencia etnográfica se vuelve cada vez más sofisticada, la práctica del trabajo de campo se deslegitima aún más:

"If the focus is upon the experience of the ethnographer, the native may enquire why ethnography should serve as an exotic accompaniment to the psychotherapy of the Western self" (Kuper 1994:543).

Ante esta crítica, reiterada frecuentemente por antropólogos provenientes del Tercer Mundo (Gordon 1991), algunos representantes de la corriente experimental reaccionan cambiando de "campo" y de objeto de estudio. Al trasladar el trabajo etnográfico a la propia sociedad o incluso a la propia clase social, presuntamente se evita la exigencia de "'dar la voz' a grupos dominados o marginalizados" (Rabinow 1985). Sin embargo, este afán de refugiarse en temas y "objetos" menos comprometedores y más asépticos no modifica en absoluto el carácter asimétrico de la relación de campo. Dicha relación únicamente puede ser redefinida si la antropología se "posiciona" de una forma u otra ante las exigencias de "compromiso" formuladas por el objeto-sujeto de estudio:

"The solution of anthropology's dilemma over how to re-invent itself as a vital activity on the eve of the twenty-first century surely cannot be found in increased specialization, in the discovery of new areas of social life to colonize with the aid of the old professional paradigm; nor can it be found in a return to literary scholarship disguised as a new and open dialogical form. It requires new patterns of social engagement, extending beyond academic boundaries into the widest reaches of world society" (Grimshaw & Hart 1994:256).

Participar, concienciar, liberar

Reflejando este postulado, la vertiente opuesta a la experimentación literaria y estetizante en antropología insiste en la necesidad de descolonizar no sólo la representación etnográfica, sino asimismo los usos que la "dominación imperialista" (Harrison 1991b) ha estado haciendo del conocimiento adquirido por la antropología desde sus orígenes decimonónicos. Dado que desde entonces el quehacer antropológico es político por antonomasia, una "antropología de la liberación" (Huizer 1979a) se enfrenta tanto a la voluntarista auto-referencialidad de la corriente experimental como al enfoque "conservador-humanitario" (Bodley 1981) que predomina en la antropología aplicada a las políticas de ayuda al desarrollo.

A diferencia de la etnografía experimental, que acaba retirándose de sus implicaciones "en el campo", la antropología de la liberación opta, al contrario, por convertir estas mismas implicaciones en su interés central. El trabajo de campo etnográfico es re-conceptualizado y explícitamente instrumentalizado como activismo político:

"Intellectual production which is not instrumentalized through praxis has no liberating effect. The knowledge and truths unveiled by critical intellectuals in conjunction with the community must be assimilated by the people, turned into concrete strategies and ultimately into activities which move the collectivity towards liberation. An emphasis on activism - on the instrumentalization of liberating intellectual production - is the crucial feature or which separates a merely decolonized anthropology from an anthropology of liberation" (Gordon 1991:155).

Para convertir la observación participante en una especie de *participación militante*, la metodología empleada por esta corriente retoma y combina elementos de dos enfoques de diferente origen, pero entrelazados en la práctica: la "intervención sociológica", por un lado, y la "investigación-acción participativa", por otro lado.

Como los antropólogos-activistas buscarán siempre la colaboración estrecha con un determinado movimiento social y/o político, a menudo recurren al método de la "intervención sociológica" desarrollado por Touraine (1981) para el estudio de los nuevos movimientos sociales³. Aunque Touraine hace hincapié en que su propuesta metódica está diseñada para comprobar "hipótesis teóricas" y no para "fundirse con el movimiento" (1981:144), en la práctica el investigador acaba continuamente oscilando entre esta "actitud clínica" del observador

externo y una "actitud misionera" de apoyar activamente - como un "partero" - el surgimiento o la consolidación del movimiento que estudia (Giménez 1994).

El segundo enfoque metodológico que de forma más generalizada nutre la antropología de la liberación proviene del ámbito de la intervención pedagógica y más concretamente de la educación de adultos aplicada a contextos de marginación socioeconómica en países del Tercer Mundo. La "educación popular", desarrollada por Freire (1973) y que se propone concienciar al educando acerca de las causas de su condición marginal y de sus capacidades de liberación, ha de desembocar en movimientos sociales capaces de impactar en las condiciones estructurales que generan dicha marginación (Bengoa 1988). Por ello, se precisa una metodología pedagógico-política que afiance la "conciencia de clase" de los marginados:

"El objetivo de fortalecer la conciencia de clase de los sectores populares, no puede significar otra cosa que impulsar una educación educativa liberadora, desde dentro de la misma práctica política liberadora, como una dimensión necesaria de la actividad organizada de las masas. La educación popular no busca conocer o contemplar la realidad social desde fuera, sino que pretende descifrar desde el interior del movimiento histórico su sentido, interviniendo activa y conscientemente en su transformación. Haciendo de la actividad espontánea de las masas una actividad transformadora, revolucionaria, es decir, una actividad teórico-práctica" (Jara 1989:56).

La correspondiente metodología de *investigación-acción participativa*⁴ exige no sólo una explícita toma de partido, sino una militancia prolongada en un determinado grupo al que se pretende movilizar (Huizer 1979b). Esta movilización se realiza mediante "encuestas concientizantes" y "autodiagnósticos" grupales (Schutter 1986), destinados a formar y a capacitar a dirigentes de futuros movimientos sociales y/o políticos (Jara 1989). Aquí se evidencia el principal problema que surge de este tipo de metodología: la direccionalidad del cambio intencionado es determinada de forma exógena, puesto que es el pedagogo-antropólogo externo al grupo quien como "experto" occidental importa conocimiento estratégico a sus destinatarios. Paradójicamente, tanto la pedagogía de la liberación como la antropología de la liberación dependen de la persistencia de una situación colonial en las relaciones de campo: aunque el enfoque esbozado pretenda poner la investigación "al servicio de los grupos y clases dominadas, sometidas y explotadas" (Mies 1984:12), para que el investigador-militante sea útil al movimiento que apoya, nunca podrá renunciar ni a su conocimiento privilegiado de origen externo ni a su papel protagónico de "asesor". Como ilustra el destino de muchos movimientos y organizaciones impulsadas por investigadores-asesores externos⁵, la supuesta transferencia de conocimientos o no llega a realizarse del todo o sólo se realiza de forma inmedatista, según las exigencias del momento, con lo cual el grupo perpetúa su dependencia del asesor (Schneider-Barthold 1992).

¿Quién "empodera" a quién?

La solución propuesta desde la propia metodología participativa a esta persistente situación colonial consiste en sustituir al antropólogo externo por un antropólogo originario del mismo grupo. Retomando modelos de investigación feminista, en los cuales la relación asimétrica de campo es "corregida" por la condición de "mujer" compartida entre la investigadora-movilizadora y la persona estudiada movilizadora (Mies 1984), se propone descolonizar la actividad antropológica partiendo de la "cohesión orgánica" existente entre el antropólogo-miembro-de-una-minoría y la minoría-sujeto-objeto de estudio:

"Anthropologists with dual and multiple consciousness have a central part to play in constructing an authentic science of humankind based upon the premises of equality and justice. These anthropologists have an advantage in forging relationships of organic cohesion with the populations and communities anthropologists typically study. This advantage stems from their experiences and statuses as members of social groupings oppressed along lines of race, ethnicity, nationality, class, and/or gender" (Harrison 1991b:104).

Este intento de equiparar una supuesta antropología "nativa" con la promovida descolonización de la disciplina antropológica, no obstante, hace caso omiso del origen propiamente (neo-)colonial de los protagonistas de esta nueva antropología. Como en otro lugar se analizó detalladamente para el caso purhépecha (Dietz 1999), el surgimiento de una *intelligentsija* nativa *per se* no significa que se esté desencadenando un proceso de descolonización. El *indigenismo* practicado en varios países latinoamericanos - y que desde sus inicios recurre a antropólogos como "voceros" de los indígenas (Arizpe 1988) - genera una elite indígena encargada de agilizar y prolongar el *indirect rule* sobre sus comunidades. Por consiguiente, las cada vez más vigorosas "antropologías del sur" no son por definición contra-hegemónicas ni pueden ser conceptualizadas como necesariamente opuestas a la "antropología del norte" (Krotz 1997).

La pretensión de sustituir el "personal" protagónico en la disciplina - cambiar los antropólogos forasteros por antropólogos nativos - acaba primordializando y esencializando nuevamente los "objetos" de estudio y con ello los conceptos básicos de la antropología: surge el "antropólogo-indio" especializado en estudiar a "los indios". La estrategia del *empowerment*, del fortalecimiento de grupos subalternos, marginados o simplemente culturalmente diferenciados para acelerar su proceso de "descolonización", corre el riesgo de recaer en la trampa del etnocentrismo. Antes de identificar al colectivo destinatario de dicho *empowerment*, es preciso analizar la distribución desigual de poder existente, en primer lugar, al interior del grupo destinatario, en segundo lugar, entre éste y la sociedad circundante y, por último, entre el grupo destinatario de la investigación y el protagonista de dicha investigación.

La dialéctica de la reflexividad

Para que surja una "antropología descolonizante y descolonizada" (Harrison 1991a), es indispensable partir del reconocimiento explícito de las relaciones asimétricas y dialécticas que existen a diferentes niveles:

- entre el investigador-como-persona, la ciencia-como-institución y el grupo estudiado, así como la o las sociedades - del norte o del sur - que constituyen el marco político-social que articula las relaciones entre estos tres elementos (Antweiler 1986);
- entre el sujeto investigador, el sujeto investigado y las mencionadas estructuras circundantes que condicionan y "objetivizan" de forma dialéctica la intersubjetiva relación de campo (Kleining 1982, 1991);
- entre la investigación como tal y sus diferentes referentes y audiencias, que interactúan como "comunidades de validación" y aplicación del conocimiento científico (Kvale 1996);
- entre el conocimiento antropológico de origen occidental y hegemónico, centrado en el sujeto que protagoniza la investigación, y otras formas de conocimiento contra-hegemónico, centradas en los sujetos investigados (Escobar 1992, 1993);
- y, por consiguiente, entre un enfoque *etic* - necesariamente parcial, que sólo refleja la visión externa y estructural del fenómeno estudiado - y un enfoque *emic* - también parcial, centrado en la visión interna y accional del mismo fenómeno (Montes del Castillo 1989).

Procurando superar tanto el reduccionismo auto-referencial de la etnografía experimental como la simplificación inmediatista de la antropología de la liberación, propongo una estrategia metodológica necesariamente híbrida que mantiene con ello la complejidad de las asimétricas relaciones aquí esbozadas. La tarea que persigue toda antropología crítica y autocrítica, el "trascender el ingenuo dualismo de sujeto y objeto" (Scholte 1981:160), no equivale a negar la existencia de diferencias y desigualdades entre - en nuestro caso - el antropólogo externo al grupo estudiado, por un lado, y los comuneros y líderes indígenas, por otro. Reconociendo el carácter situacional e intencional de los diferentes conocimientos que intervienen en este "encuentro etnográfico", es imprescindible posicionarse ante el sujeto social elegido como objeto de estudio y explicitar la "dimensión normativa" (Scholte 1981) del propio quehacer antropológico frente a hechos supuestamente "libres de valoración"(Thomas 1993).

Mientras que la etnografía postmoderna sólo cultiva la reflexividad del autor-antropólogo y de su posible audiencia académica, la antropología de la liberación únicamente se dedica a generar actores sociales auto-reflexivos que desemboquen en movimientos sociales, el posicionamiento explícito ante el sujeto a estudiar que aquí se propone parte de la identificación de dos procesos reflexivos distintos. El actor social, por una parte, que

constantemente reflexiona acerca de su quehacer cotidiano, y la actividad meta-cotidiana del investigador social, por otra, interactúan en una "doble hermenéutica":

"El sociólogo tiene por campo de estudio fenómenos que ya están constituidos en tanto provistos de sentido. La condición para `entrar` en este campo es llegar a saber lo que ya saben - y tienen que saber - los actores para `ser con` en las actividades cotidianas de una vida social. Los conceptos inventados por observadores sociológicos son de `orden segundo` porque presuponen ciertas capacidades conceptuales en los actores a cuya conducta se refieren. Pero está en la naturaleza de la ciencia social el que puedan pasar a ser conceptos de `orden primero` si de ellos se apropia la vida social misma. ¿Qué hay de `hermenéutico` en esta hermenéutica doble? La justeza del término deriva del proceso doble de traducción o de comprensión que aquí interviene" (Giddens 1995:310).

La creciente penetración de los saberes científicos en los mundos de vida contemporáneos (Dittrich & Radtke 1990) disemina el conocimiento antropológico no sólo en las sociedades occidentales que han generado esta disciplina, sino asimismo en las nacientes sociedades nacionales del sur y entre los grupos estudiados por la antropología. En este contexto, las "políticas identitarias" de los actuales movimientos sociales descubren en la apropiación o reapropiación del conocimiento científico una fuente para fortalecer la identidad grupal (Dietz [in print]). En el caso del estudio de los nuevos movimientos étnicos, esta auto-reflexividad del actor social⁶ tiene que ser asumida y enfrentada por una antropología comprometida. Sin embargo, como dicho compromiso con el actor estudiado no implica la identificación plena con sus objetivos, la tarea de una "doble hermenéutica" amplía el estudio del actor hacia los usos que éste hace del conocimiento antropológico:

"But, whatever the sympathy they may have for their hosts' struggles, it does not imply an agreement to limit the exercise of anthropology to a mere apologetic reproduction of their ethnic discourse, which would lead to a complete renunciation of any scholarly enterprise. In order to get around this apparent incompatibility between solidarity and research, engaged anthropologists must incorporate all aspects of this new indigenous political and symbolic demand towards anthropology (discourses and conveyers, stakes and effects) as new objects of their ethnography" (Albert 1997:59-60).

La resultante praxis etnográfica propuesta aquí no se limita ni a la introspección estetizante ni a la externalización movilizante. Mediante la negociación recíproca de intereses académicos y políticos, es posible generar una "novedosa mixtura de teoría y práctica" (Escobar 1993:386) que se traduce en fases de investigación empírica, de teorización académica y de transferencia a la praxis política. Esta transferencia no se reduce a un acto de *concienciación*, sino que constituye un intercambio entre las dos formas de conocimiento mencionadas: entre el conocimiento generado en el "orden primero" por los "expertos" de su propio mundo de vida, por un lado, y el conocimiento antropológico generado en el "orden

segundo" por el "experto" académico, por otro lado. La posible contradicción que surge del intercambio de ambas perspectivas ha de ser integrada por el etnógrafo en el mismo proceso de investigación, que oscilará dialécticamente entre identificación y distanciamiento, entre fases de compromiso pleno y fases de reflexión analítica:

"Esta contradicción puede ser resuelta de forma dialéctica, disolviendo los polos opuestos. Así, el campo a investigar tendrá que ser lo suficientemente conocido 'desde dentro' como para casi llegar a ser parte del investigador. En un segundo paso, sin embargo, el investigador tendrá que distanciarse de éste hasta que pueda objetivarlo. Con ello, la reflexión científica se torna auto-reflexión, el conocimiento científico se convierte en auto-conocimiento. Por eso, el proceso de investigación incluirá fases alternativas de identificación y reflexión, de participación y distanciamiento " (Dettmar 1989:158)⁷.

La relación intersubjetiva y dialéctica que así surge entre el sujeto investigador y el actor-sujeto investigado (Kleining 1982) genera un continuo y recíproco proceso de crítica y autocrítica entre ambas partes. Así entendida, la investigación acerca de la realidad social es, a la vez, su crítica (Kleining 1988), con lo cual la misma relación etnográfica se convierte en praxis política:

"Ahora bien, las creencias sociales, a diferencia de las que se refieren a la naturaleza, son elementos constitutivos de aquello mismo sobre lo cual versan. De esto se sigue que una crítica de una creencia falsa (*ceteris paribus*) es una *intervención práctica* en la sociedad, un fenómeno político en el sentido amplio de la expresión" (Giddens 1995:363)⁸.

Consecuencias para el estudio de los movimientos étnicos

Como consecuencia de este posicionamiento comprometido, pero crítico y dialéctico ante el sujeto social-objeto de estudio, mi propia investigación etnográfica realizada junto a los protagonistas del movimiento de comunidades purhépecha (Dietz 1999) me ha obligado a oscilar constantemente tanto entre actitudes como entre espacios:

- entre una actitud de identificación con los objetivos y las actividades del movimiento (enfoque *emic*), por un lado, y una actitud simpatizante, pero distanciada y potencialmente crítica ante determinadas prácticas desarrolladas dentro del movimiento (enfoque *etic*), por otro lado;
- pero, a su vez, también entre el espacio local apropiado por el movimiento, sus protagonistas y sus comunidades partícipes (nivel accional), por un lado, y el espacio extra-local dominado por las instituciones del Estado-nación (nivel estructural), por otro lado.

El continuo oscilar tanto entre los enfoques *emic* y *etic* como entre los niveles accional y estructural implica superar los estrechos límites espaciales y temporales de la tradición etnográfica, sin por ello dar un definitivo "giro antropológico hacia lo macro" (Burawoy 1991:276) ni un giro completo de la etnografía hacia la etnohistoria. El proceso de investigación etnográfica más bien se asemeja a una especie de "culturología regional" (Lomnitz-Adler 1995) que sigue centrada en actores y unidades locales estudiadas sincrónicamente, pero que según los ritmos de contracción y expansión del "objeto" de estudio se va extendiendo tanto en el espacio - incluyendo la perspectiva regional - como en el tiempo - incluyendo la dimensión diacrónica:

"Under this new fieldwork experience, indigenous societies are simultaneously seen through the double perspective of cultural reproduction and of historical change: on the one hand, through their work of self-production and, on the other, through the transformations induced by their being encroached upon by the nation-states. In this context, the anthropological analysis has to deal with a total social space of interwoven networks and discourses, integrating the local field of interethnic relations to the global sphere of relations between societies (...). Hence, anthropological analysis also shifts its focus from the architecture of social units and symbolic forms to the historical and political dynamic of their production and reproduction" (Albert 1997:61).

Para estudiar etnográficamente el origen y la evolución de un determinado movimiento étnico contemporáneo, propongo un modelo heurístico que permite enlazar de forma incluyente, pero dialécticamente contrastiva a cuatro "tipos ideales" de binomios que en estudios convencionales a menudo sólo se actualizan de forma parcial - los binomios sincronía *versus* diacronía, comunidad *versus* región, actor *versus* estructura así como perspectiva *etic* *versus* perspectiva *emic*:

- La opción entre un enfoque sincrónico y otro diacrónico resulta equívoca sobre todo si se pretende estudiar fenómenos tan auto-reflexivos como el presente: el surgimiento de un nuevo actor social que se constituye "inventando" su "tradición" recurriendo a temporalizaciones mitologizantes que frecuentemente habían sido generadas por la misma antropología, como en el caso de la misma noción de "comunidad indígena" (Dietz 1999). Por ello, es imprescindible contrastar la temporalización que actualmente realiza el sujeto estudiado con temporalizaciones y primordializaciones pasadas, integrando así ambos enfoques analíticos.
- La distinción entre "estudios de comunidad" y "estudios regionales" tampoco es fructífera si se pretende analizar un movimiento social que primordializa la "cultura íntima" (Lomnitz Adler 1995) comunal y local para luego proyectarla hacia el espacio regional, fuertemente disputado al interior de la heterogénea "cultura regional de relaciones sociales" (Lomnitz Adler 1995). Sólo contrastando la estrategia de territorialización empleada por el emergente actor contra-hegemónico con las

territorializaciones realizadas por los actor hegemónicos a nivel regional y/o nacional es posible definir *a posteriori* a la "región" como el espacio empíricamente estudiado en función de las redes personales de los protagonistas étnicos.

- La a menudo constatada y lamentada polarización de las teorías sobre los movimientos sociales entre aquellas que se centran en la perspectiva del actor y otras que enfocan a las estructuras subyacentes es superable si concebimos dialécticamente al actor social como producto a la vez que productor de las estructuras en las que transcurre su acción (Bourdieu 1991). Como ha ilustrado el análisis del proceso organizativo de los comuneros purhépecha así como del surgimiento y la emancipación de la *intelligentsia* purhépecha (Dietz 1999), si confluyen determinados factores accionales - experiencias en pautas organizativas heterogéneas - y estructurales - la transición del omnipresente Estado-nación corporativo a un Estado neoliberal presente sólo como órgano de control y represión -, el actor local puede convertirse en fuerza re-estructurante tanto de la "cultura íntima" local como de la imperante "cultura regional de relaciones sociales".
- Y, por último, la necesidad ya no de superar, sino de alternar permanentemente las perspectivas *emic* y *etic* de investigación se refleja en la concatenación analítica de la praxis cultural de los actores étnicos, observable "desde fuera", con su cambiante discurso identitario, sólo accesible "desde dentro" del horizonte interpretativo del propio actor. En el caso de los movimientos étnicos, esta relación dialéctica durante el mismo trabajo de campo es más difícil de sostener, pero más necesaria aún, puesto que en su afán de substancializar su proyecto de identidad, el actor étnico continuamente presenta su discurso - metafóricamente biologizante - como si de una praxis cultural *de facto* existente se tratara. Para mantener la tensión entre identificación y distanciamiento - imprescindible para abrir "ventanas epistemológicas" (Werner & Schoepfle 1987) -, resulta particularmente provechoso combinar fases de "observación participante", por un lado, que - a menudo convertidas en "participación militante" - proporcionan una visión completamente *emic*, con fases de análisis y transferencia de resultados, por otro lado, en la que explícitamente se mantiene y defiende la distancia entre la perspectiva del actor y la perspectiva *etic* del investigador.

Por consiguiente, esta metodología reflexiva-dialéctica, desarrollada y empleada para integrar estos heterogéneos binomios, genera una praxis etnográfica realmente cíclica de recopilación, teorización, transferencia y discusión de datos y resultados, cuyo permanente recurso al "salto" contrastivo entre la visión *emic* y la visión *etic* obliga al investigador a "posicionarse" explícitamente ante el actor investigado. Así, el estudio etnográfico de actores tan auto-reflexivos como los protagonistas de los actuales movimientos sociales indica posibles salidas al persistente "laberinto" de la crisis referencial y auto-referencial que sigue padeciendo la antropología:

"In sum, the investigation of something so varied, heterogeneous and complex as contemporary social movements is a challenge that can deepen anthropology's self-critique, having important implications for fieldwork, ethnographic writing and political expression. For whom we write, and how. This remains at the crux of anthropology's predicaments" (Escobar 1992b:419).

NOTAS

- 1.- Entiendo con Giddens por *reflexividad* "el uso regularizado de conocimientos sobre las circunstancias de la vida social como elemento constitutivo de su organización y transformación" (1991:20).
- 2.- Para un resumen de dicho canon etnográfico, cfr. WERNER & SCHOEPFLE (1987), FISCHER (1988) y HAMMERSLEY & ATKINSON (1994).
- 3.- Una discusión de estos nuevos movimientos sociales en el ámbito del multiculturalismo se encuentra en Dietz ([in print]).
- 4.- Cfr. FALS BORDA (1988) y RODRÍGUEZ VILLASANTE (1995); bajo esta denominación resumo un amplio abanico de enfoques similares, como la "investigación-acción" (MOSEY 1977, AUBRY 1987, MONTES DEL CASTILLO 1989), la "investigación participativa" (FERNANDES & VIEGAS 1985) y la "antropología social de apoyo" (COLOMBRES 1984); para los pasos concretos previstos por esta metodología, cfr. SCHUTTER (1986, 1987) y YOPO (1989).
- 5.- Para casos provenientes de la mencionada región purhépecha, cfr. Dietz (1999).
- 6.- Dejo de lado aquí el debate acerca del carácter moderno, "post-moderno" o "tardío-moderno" de la reflexividad del actor social; mientras que GIDDENS (1991) y COHEN & ARATO (1992) hacen hincapié en la novedad del fenómeno, característico de una sociedad post-tradicional, según Escobar (1992) la autoreflexividad también está presente en movimientos sociales del Tercer Mundo que difícilmente pueden ser clasificados como post-modernos o post-tradicionales.
- 7.- Texto original en alemán; la traducción es mía.
- 8.- Cursivas en el original.

BIBLIOGRAFÍA

- ALBERT, BRUCE. 1997, "*Ethnographic Situation*" and Ethnic Movements: notes on post Malinowskian fieldwork. *Critique of Anthropology* 17 no.1: 53-65.
- ANTWEILER, CHRISTOPH. 1986, *Ethnologie als Praxis: Vorüberlegungen zu einer Ethnologie als praxisrelevante Forschung für ethnische Gruppen. Zeitschrift für Ethnologie* 111: 157-191.
- ARIZPE, LOURDES. 1988, *La antropología mexicana en el marco latinoamericano: viejos linderos, nuevos contextos*. En: CIESAS (ed.): *Teoría e investigación en la antropología social mexicana*, pp. 315-337. México: CIESAS.

- AUBRY, ANDRÉS. 1987, *La praxis y su logos: el papel de la antropología aplicada en la lucha social*. San Cristóbal de las Casas, Chis.: INAREMAC.
- BENGOA, JOSÉ. 1988, *La educación para los movimientos sociales*. En: A.v. Dam et al. (reds.): *Educación popular en América Latina: la teoría en la práctica*, pp. 7-42. La Haya: CESO.
- BODLEY, JOHN H.. 1981, *Drei Wege indigene Gemeinschaften zu unterstützen*. *Trickster* 8: 44-56.
- BOURDIEU, PIERRE. 1991, *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- BRETTELL, CAROLINE B. 1993, *Introduction: Fieldwork, Text, and Audience*. En: C.B. Brettell (ed.): *When they read what we write: the politics of ethnography*, pp. 1-24. Westport, Connecticut - London: Bergin & Garvey.
- Burawoy, Michael. 1991, *The Extended Case Method*. En: M. Burawoy et al.: *Ethnography Unbound: power and resistance in the modern metropolis*, pp 271-287. Berkeley, CA: University of California Press.
- CLIFFORD, JAMES. 1983, *On Ethnographic Authority*. *Representations* 1 no.2: 118-146
- CLIFFORD, JAMES & GEORGE E. MARCUS (eds.). 1986, *Writing Culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley, CA: University of California Press.
- COHEN, JEAN L. & ANDREW ARATO. 1992, *Civil Society and Political Theory*. Cambridge, MA: MIT Press.
- COLOMBRES, ADOLFO. 1984, *"La hora del bárbaro"*: bases para una antropología social de apoyo. México: La Red de Jonás – Premiá.
- CRAPANZANO, VINCENT. 1977, *On the Writing of Ethnography*. *Dialectical Anthropology* 2: 69-73.
- DETTMAR, ERIKA. 1989, *Rassismus, Vorurteile, Kommunikation: afrikanisch-europäische Begegnungen in Hamburg*. Berlin - Hamburg: Reimer
- DIETZ, GUNTHER. 1999, *La comunidad purhépecha es nuestra fuerza: etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán*, México. Quito: Abya-Yala. 2000, *Ethnic Movements in Contemporary Mexico: the return of the actor*. Aalborg: Aalborg University – SPIRIT [in print] *Multiculturalismo, interculturalidad y educación: una aproximación antropológica*. México - Granada: CIESAS & EUG.
- DITTRICH, ECKHARD J. & FRANK-OLAF RADTKE. 1990, *Einleitung: der Beitrag der Wissenschaft zur Konstruktion ethnischer Minderheiten*. En: E.J. DITTRICH J. & F.-O. RADTKE (eds.): *Ethnizität: Wissenschaft und Minderheiten*, pp. 11-40. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- DWYER, KEVIN. 1979, *The Dialogic of Ethnology*. *Dialectical Anthropology* 4: 205-224.
- ELWERT, GEORG. 1989, *Nationalismus, Ethnizität und Nativismus: über Wir-Gruppenprozesse*. En: P. WALDMANN & G. ELWERT (eds.): *Ethnizität im Wandel*, pp. 21-60. Saarbrücken - Fort Lauderdale: Breitenbach.
- ESCOBAR, ARTURO. 1992, *Culture, Practice and Politics: anthropology and the study of social movements*. *Critique of Anthropology* 12 no.4: 395-432. 1993, *The Limits of*

- Reflexivity: politics in anthropology's post-writing culture era.** *Journal of Anthropological Research* 49 no.4: 377-391.
- FALS BORDA, ORLANDO. 1988, **Knowledge and People's Power: lessons with peasants in Nicaragua, Mexico, and Columbia.** New Delhi: Indian Social Institute.
- FERNANDES, WALTER & PHILIP VIEGAS. 1985, **Participatory and Conventional Methodologies: an experiment with integration as an alternative form of research.** New Delhi: Indian Social Institute.
- FISCHER, HANS. 1988, **Feldforschung.** En: H. FISCHER (ed.): **Ethnologie: Einführung und Überblick**, pp. 61-80. Berlin: Reimer.
- FREIRE, PAULO. 1973, **Pedagogía del oprimido.** México: Siglo XXI.
- GEERTZ, CLIFFORD. 1989, **El antropólogo como autor.** Barcelona: Piados.
- GIDDENS, ANTHONY. 1991, **Modernity and Self-Identity: self and society in the late modern age.** Cambridge: Polity. 1995, **La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración.** Buenos Aires: Amorrortu.
- GIMÉNEZ, GILBERTO. 1994 **Los movimientos sociales: problemas teórico-metodológicos.** *Revista Mexicana de Sociología* 56 no.2: 3-14.
- GORDON, EDMUND T. 1991, **Anthropology and Liberation.** En: F.V. HARRISON (ed.): **Decolonizing Anthropology: moving further toward an anthropology for liberation**, pp. 149-167. Washington, DC: Association of Black Anthropologists – AAA.
- GRILLO, RALPH. 1985, **Applied Anthropology in the 1980s: retrospect and prospect.** En: R. GRILLO & A. REW (eds.): **Social Anthropology and Development Policy**, pp. 1-36. (A.S.A. Monographs, 23). London: Tavistock.
- GRIMSHAW, ANNA & KEITH HART. 1994, **Anthropology and the Crisis of the Intellectuals.** *Critique of Anthropology* 14 no.3: 227-261.
- HAMMERSLEY, MARTYN & PAUL ATKINSON. 1994, **Etnografía: métodos de investigación.** Barcelona: Paidós.
- HARRISON, FAYE V. 1991a, **Anthropology as an agent of transformation: introductory comments and queries.** En: F.V. HARRISON (ed.): **Decolonizing Anthropology: moving further toward an anthropology for liberation**, pp. 1-14. Washington, DC: Association of Black Anthropologists – AAA. 1991b, **Ethnography as Politics.** En: F.V. HARRISON (ed.): **Decolonizing Anthropology: moving further toward an anthropology for liberation**, pp. 88-110. Washington, DC: Association of Black Anthropologists – AAA.
- HUIZER, GERRIT. 1973, **The A-Social Role of Social Scientists in Underdeveloped Countries: some ethical considerations.** *Sociologus N.F.* 23 no.2: 165-177. 1979a., **Anthropology and Politics: from naiveté toward liberation.** En: G. HUIZER & B. MANNHEIM (eds.): **The Politics of Anthropology: from colonialism and sexism toward a view from below**, pp. 3-41. The Hague - Paris: Mouton. 1979b, **Research-Through-Action: some practical experiences with peasant organization.** En: G. HUIZER & B. MANNHEIM (eds.): **The Politics of Anthropology**, pp. 395-420. The Hague: Mouton.
- JARA, OSCAR. 1989, **Aprender desde la práctica: reflexiones y experiencias de**

Educación Popular en Centroamérica. San José: ALFORJA.

JENSEN, JÜRGEN. 1995, *Der Gegenstand der Ethnologie und die Befassung mit komplexen Gesellschaften: eine notwendige Klärung und ihre wissenschaftsgeschichtlichen Vorgaben*. *Zeitschrift für Ethnologie* 120: 1-14.

KEARNEY, MICHAEL. 1996, *Reconceptualizing the Peasantry: anthropology in global perspective*. Boulder, CO: Westview.

KLEINING, GERHARD. 1982, *Umriss zu einer Methodologie qualitativer Sozialforschung*. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie* 34: 224-251. 1988, *Wie ist kritische Sozialforschung möglich?* En: A. DEICHSEL & B. THUNS (eds.): *Formen und Möglichkeiten des Sozialen: eine Gedenkschrift für Janpeter Kob*, pp. 235-251. Hamburg: Weltarchiv. 1991, *Methodologie und Geschichte qualitativer Sozialforschung*. En: U. FLICK et al. (eds.): *Handbuch Qualitative Sozialforschung: Grundlagen, Konzepte, Methoden und Anwendungen*, pp. 11-22. München: Psychologie Verlags Union.

KROTZ, ESTEBAN. 1997, *Anthropologies of the South: their rise, their silencing, their characteristics*. *Critique of Anthropology* 17 no.3: 237-251.

KUPER, ADAM. 1994, *Culture, Identity, and the Project of a Cosmopolitan Anthropology*. *Man* 29 no.3: 537-554.

KVALE, STEINAR. 1996, *InterViews: an introduction to qualitative research interviewing*. Thousand Oaks, CA: SAGE.

LOMNITZ ADLER, CLAUDIO. 1995, *Las salidas del laberinto: cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. México: Joaquín Mortiz.

MARCUS, GEORGE E. 1995, *Notes on Ideologies of Reflexivity in Contemporary Efforts to Remake the Human Sciences*. En: K. GEUIJEN / D. RAVEN / J. DE WOLF (eds.): *Post-Modernism and Anthropology: theory and practice*, pp. 1-20. Assen: Van Gorcum.

MARCUS, GEORGE E. & DICK CUSHMAN. 1982, *Ethnographies as Texts*. *Annual Review of Anthropology* 11: 25-69.

MARCUS, GEORGE E. & MICHAEL M.J.: FISHER. 1986, *Anthropology as Cultural Critique: an experimental moment in the human sciences*. Chicago: University of Chicago Press.

MIES, MARIA. 1984, *Methodische Postulate zur Frauenforschung - dargestellt am Beispiel der Gewalt gegen Frauen*. *beiträge zur feministischen theorie und praxis* 7 no.11: 7-25.

MONTES DEL CASTILLO, ÁNGEL. 1989, *Simbolismo y poder: un estudio antropológico sobre compadrazgo y priostazgo en una comunidad andina*. Barcelona: Anthropos.

MOSER, HEINZ. 1977, *Methoden der Aktionsforschung: eine Einführung*. München: Kösel

RABINOW, PAUL. 1985, *Discourse and Power: on the limits of ethnographic texts*. *Dialectical Anthropology* 10: 1-13.

RODRÍGUEZ VILLASANTE, TOMÁS. 1995, *Los movimientos populares desde su praxis latina*. *África América Latina Cuadernos* 18: 9-30.

SCHNEIDER-BARTHOLD, WOLFGANG. 1992, *Zur Angemessenheit von quantitativen und qualitativen Erhebungsmethoden in der Entwicklungsländerforschung: Vorzüge und*

- Probleme der Aktionsforschung.** En: CH. REICHERT / E.K. SCHEUCH / H.D. SEIBEL (eds.): **Empirische Sozialforschung über Entwicklungsländer: Methodenprobleme und Praxisbezug**, pp. 379-389. Saarbrücken: Breitenbach.
- SCHOLTE, BOB. 1981, **Critical Anthropology since its Reinvention.** En: J.S. KAHN & J.R. LLOBERA (eds.): **The Anthropology of Pre-Capitalist Societies**, pp. 148-184. London: Macmillan.
- SCHUTTER, ANTON DE. 1986, **Investigación participativa: una opción metodológica para la educación de adultos.** PÁZCUARO, MICH.: CREFAL. 1987, **Método y proceso de la investigación participativa en la capacitación rural.** Pátzcuaro, Mich.: CREFAL.
- SMITH, ANTHONY D. 1981, **The Ethnic Revival.** Cambridge: CUP.
- TEDLOCK, DENNIS. 1979, **The Analogical Tradition and the Emergence of a Dialogical Anthropology.** *Journal of Anthropological Research* 35 no.4: 387-400.
- THOMAS, JIM. 1993, **Doing Critical Ethnography.** Newbury Park, CA: SAGE.
- TOURAINÉ, ALAIN. 1981, **The Voice and the Eye: an analysis of social movements.** Cambridge: CUP.
- WERNER, OSWALD & MARK SCHOEPFLE. 1987, **Systematic Fieldwork.** Vol.1: Foundations of Ethnography and Interviewing. Newbury Park, CA: SAGE.
- YOPO, BORIS. 1989, **Metodología de la investigación participativa.** PÁZCUARO, MICH.:CREFAL.

3.6.3.- Las nociones de ayuda y cooperación en el discurso político de Guinea Ecuatorial.

José Avelló Flores. De la Universidad Complutense de Madrid.

La presente ponencia forma parte de una extensa investigación dirigida por el autor junto con Antonio Muñoz Carrión y llevada a cabo con un equipo interdisciplinar de investigadores entre los años 1996 y 1999 con financiación de la AECl. Bajo el título "El Discurso Político en Guinea Ecuatorial", la investigación tenía por objeto la selección y análisis de textos políticos, bajo soporte escrito, de audio y video, producidos por emisores guineanos desde el periodo inmediatamente anterior a la Independencia del país en 1968 hasta 1996. Antes que nada, hay que advertir del hecho extraordinariamente relevante de que el discurso político guineano se produce necesariamente en español, que es una lengua de préstamo para los emisores y receptores concernidos. De ahí el especial interés de su estudio desde una perspectiva antropológica y no sólo meramente política.

Las nociones de "Ayuda y Cooperación" aquí presentadas han sido estudiadas en el marco de un tema más amplio al que casi siempre aparecen asociadas en los discursos guineanos: se trata del tema "España". Es probable que desde 1996, con la explotación del petróleo guineano por compañías americanas y los nuevos vínculos a que tal fenómeno ha dado lugar, las nociones "ayuda y cooperación" tengan otras connotaciones, si bien a nuestro juicio no cambiarán en lo sustancial.

La ambivalencia que carga la noción de "España" en el discurso político guineano se pone de manifiesto de forma dramática cuando entra en escena el tema de la "ayuda", a veces mencionado con el eufemismo "cooperación", con el que se pretende sustituir el desequilibrio de la relación materno filial por la simetría de las relaciones fraternales. El tema de la "ayuda" resulta clave para entender el conflictivo lugar que ocupa España en el imaginario guineano, pues está situado en el punto exacto donde se cruzan la dimensión política, la dimensión familiar y la dimensión moral de las relaciones entre ambos y ese cruce se produce de forma contradictoria, impidiendo su fluidez. A nuestro juicio, el esquema básico de tal contradicción, según aparece en el discurso guineano, sería el siguiente: Toda acción de "ayuda" unilateral es por principio desequilibrada e insostenible en el tiempo, si no se busca una relación de intercambio más profunda y estable, donde la ayuda se legitima y legitima a la vez las respectivas posiciones de los sujetos. Ninguna relación humana puede perdurar sin que el "don" sea de alguna forma retribuido por quien lo recibe y todas las culturas tribales regulan con gran sutileza estas relaciones de intercambio y compensación recurriendo a métodos tanto más complejos, cuanto que no disponen de un medio general de cambio como el dinero, o sólo de forma muy rudimentaria. Marcel Mauss ha descrito suficientemente la dinámica del don y a él nos remitimos.

En lo que concierne a nuestro análisis, la pregunta pertinente es ésta: ¿Con qué clase de "bienes" pensaban los guineanos retribuir o estar retribuyendo la "ayuda" recibida de España? A la luz de los discursos, las respuestas a esta pregunta son varias, pero no siempre

aparecen de forma sucesiva o alternativa, sino que se acumulan y confunden, y nunca son formuladas de manera explícita. Lo que sí se menciona, o se da por supuesto, es que la ayuda "es una obligación para España", un deber, pero ¿dónde se origina ese deber? ¿cuál es su causa última?; naturalmente, queda implícito que si resulta "una obligación" por parte de España, la ayuda no es tal ayuda, sino una retribución a algo que los guineanos ya han dado o continúan dando y, por lo tanto poseen un "derecho" a recibir e incluso a reclamarla.

Lo interesante es pues averiguar en qué clase de código de intercambio se legitima la "obligación" española de ayudar y el consecuente derecho guineano a recibir, es decir, cuál es el fundamento de esta relación. Hay que decir que los líderes guineanos no se sienten muy seguros al respecto. En las alegaciones de petición de ayuda o en sus reproches por su insuficiencia, encontramos en síntesis tres supuestos diferentes de fundamentación:

a) La obligación de ayuda se deriva de una relación clánica de parentesco.

El discurso considera que la asistencia a Guinea por parte de España, además de una obligación moral, es un privilegio para este país que se verá honrado internacionalmente por ejercerlo. El que da, al igual que sucede al que da en las relaciones de hospitalidad estudiadas por los antropólogos, obtiene el beneficio simbólico de endeudar al que recibe. Cuando se afirma que Guinea dará un trato preferente a España, el discurso se refiere a que aceptará más ayuda española. El discurso guineano muestra permanentemente que sabe recibir, pero no por ello sus emisores dejan de manifestar la atribución pública de mala conciencia hacia la "madre" en su tarea. Sus obligaciones son situadas en el terreno de la moral. Además, la madre debe ser incondicional con sus hija:

"El pueblo de Guinea Ecuatorial espera recibir de su Madre Patria la solución de sus problemas económicos" (OBI-13/12/79).

"el pueblo de Guinea Ecuatorial pide a los Reyes y al pueblo español la ayuda incondicional para llevar a cabo la gran tarea de reconstrucción nacional. Para ser más concretos, pedimos a España hacerse cargo del presupuesto General del Estado de la República de Guinea Ecuatorial, por lo menos durante 5 años" (OBI-13/12/79).

Una "madre" no puede olvidar a su "hija", de lo contrario no se sabe qué consecuencias se podrían derivar de ello. La primera, como hemos indicado, sería renegar de la madre, abandonarla, desprestigiarla, aislarla:

"Pero que al Gobierno español le conste que si mi Gobierno tarda más de un mes en recibir seguridades yo pediré ayuda a cualquier país del mundo [...] Yo estoy recibiendo numerosas ofertas, pero me abstengo hasta tanto lleguemos a un acuerdo con España para que no se diga que Guinea ha roto con España cuando no es ese nuestro deseo" (MAC-27/01/69).

"un gran fallo de España en sus deberes y obligaciones como Madre Patria [...] El pueblo guineano espera mucho de su Madre Patria; la ayuda hasta ahora dada por España a Guinea Ecuatorial es significativa, pero insuficiente [...] el pueblo ecuato-guineano no espera recibir de España nada que signifique maltrato. España está en la obligación y en el deber de

apoyar resueltamente la acción del Consejo Militar Supremo [...] Un nuevo fallo en la política de cooperación entre nuestros dos Estados podría acarrear consecuencias imprevisibles e irreparables" (OBI-29/04/80).

b) La ayuda es el pago de una deuda histórica contraída por España durante la colonia.

La ayuda acaba configurándose como un pago por el olvido de la historia y la liberación de la mala conciencia de la "madre". En el discurso se considera que la "grandeza" de una "madre" tiene un precio:

"Guinea Ecuatorial, durante los 11 años del régimen dictatorial, ha estado buscando siempre a su Madre Patria; España, por su parte, tampoco olvidó que en aquellas tierras lejanas, en el centro de Africa Ecuatorial, quedaba sepultado un trozo de su corazón, una imagen de su civilización y un símbolo de su grandeza" (OBI-30/04/80).

Pero, para que dicha "grandeza" pueda ser perpetuada y rememorada por la "hija" es necesario que ésta olvide los conflictos; que la "hija" olvide el hecho colonial, fenómeno que ésta pretende capitalizar ya que conoce en qué medida la colonización ha marcado históricamente la conciencia de los colonizadores como opresores y explotadores:

"opresión colonial y explotación española de rapiña, sabotaje y chantaje económico" (MAC-31/12/76).

"Llevamos diez años y no gozamos de ayuda; sin embargo, resistimos y resistiremos frente a esa maquinación !" (MAC-05/03/78/B). [el discurso procede de audio].

"Los agresores, criminales y asesinos españoles llevan una campaña sistemática mundial contra el pacífico pueblo revolucionario de Guinea Ecuatorial; pero nosotros estamos dispuestos a llevar en todos los rincones de nuestro planeta, en la medida que nos permitan nuestras fuerzas, la campaña contra los agresores, criminales y asesinos españoles, que cometieron genocidio a la Guinea Ecuatorial, asesinando a los guineanos, quemando a los niños guineanos vivos, quemando a las mujeres. [...] Nosotros estamos dispuestos a revelar a la opinión pública mundial, todos los guineanos que España había asesinado, [...] en fin, como conocéis, los guineanos murieron a montones..." (MAC-12/10/75).

"...Acuerdos de Cooperación en todos los campos, ayudas, asistencia, becas, etc., que hablan por sí solas de la voluntad del pueblo español de ayudar a sus hermanos de Guinea a olvidar pronto la tragedia pasada". (OBI-30/04/80).

c) La ayuda es un premio a la buena conducta democrática del Gobierno guineano, consecuencia de una oscura moral "internacional" que compromete a todos los países.

Esta última alegación parece poseer un carácter más bien retórico y superficial cuyo fundamento no resulta del todo comprensible a quien la expone, básicamente Obiang. En efecto, Obiang percibe una cuestión de hecho: la ayuda internacional existe y es administrada por diferentes países y organismos, los cuales, de forma inexplicable y arbitraria, exigen a los países receptores que se democraticen. Su espectacular cambio de 1991 a favor del "multipartidismo" tiene este origen explícito, como se verá al analizar el tema "Democracia",

donde expresará de forma cínica que su régimen debe proceder a la mascarada del multipartidismo sólo para acceder a la ayuda internacional. Por ello, no consideramos importante esta tercera fundamentación: resulta oscura y oportunista, sólo afecta de manera colateral a España y, en última instancia, puede verse como una subespecie de la primera: la ayuda sería una obligación de la "gran familia humana".

A nuestro juicio, las reglas que articulan las nociones "ayuda" y "España" en el discurso guineano, provienen de las dos causas de obligatoriedad mencionadas como a) y b). Cada una de ellas responde y pone en funcionamiento un tipo de código diferente: la primera, el código sociocultural y moral que rige las relaciones fundamentales entre los guineanos y, por así decir, ordena su visión del mundo en términos de expectativas, derechos y deberes. La segunda, el código político y jurídico que rige las relaciones entre estados. El permanente conflicto de los gobernantes guineanos con España parece derivarse, entre otras cosas, de la confusa superposición de ambos códigos y la consecuente dificultad de separar las diferentes clases de conductas exigibles por sus reglas respectivas.

Este problema propio del mestizaje cultural en estado embrionario, recorre como una constante subyacente, todo el discurso político guineano y con distintas variantes, está en el origen de los gravísimos conflictos que martirizan a aquella sociedad, dificultando o impidiendo la distinción entre un opositor político y un enemigo, un disidente y un traidor, la unanimidad y la paz.

En lo que respecta a las relaciones con España entran en juego casi todas las modalidades de esta contradictoria confusión de valores y percepciones, lo cual ha de producir necesariamente el colapso de la relación o su mantenimiento exclusivo en términos de perpetuo conflicto y malentendido.

A nuestro juicio, los elementos a tener en cuenta son los siguientes:

a) En el discurso político guineano referido a España operan los dos códigos comunicativos antes enumerados y lo hacen de forma simultánea y acumulativa, no en función de los diferentes niveles de la relación, por lo que sus reglas respectivas entran con frecuencia en contradicción.

b) El aparato retórico que sirve para expresar tanto la fraternidad como la extranjería (España como un "nosotros" o España como un "ellos" radical y opuesto) es siempre hiperbólico y extremo, sea en la alabanza o en la denigración, lo que nos muestra el predominio de la dimensión emocional, propia del código sociocultural del "nosotros" guineano y su "personalización" de las relaciones políticas.

c) El sujeto político "España" es referido a la vez como una entidad abstracta (un Estado) y como una entidad psicológica (una persona) con la que se mantienen estrechas relaciones afectivas. Entre ambas referencias no parece haber discontinuidad metafórica, sino

continuidad metonímica: en efecto, como a cualquier guineano, también se le suele reprochar a España o al Estado español, "hacer política", o actuar persiguiendo "intereses" y no por espontáneo y puro amor. Lo cual debe resultar bastante desconcertante para los diplomáticos poco advertidos (sin embargo, cuando examinemos los valores culturales de referencia -cap. 5- tendremos la oportunidad de comprobar hasta qué punto la noción de "interés" aparece cargada de connotaciones moralmente denigrantes en el discurso guineano).

d) En consecuencia, la percepción de "España" es predominantemente holística y aglutinante. En el discurso político guineano apenas encontramos una percepción gestáltica de España organizada desde un único criterio, sea éste histórico, económico, político, cultural, geoestratégico, o cualquier otro. Su mirada parece encontrar extraordinarias dificultades para operar de manera analítica y, como ocurre en la vida política interna del país, donde las relaciones políticas, económicas, familiares y personales son inseparables, España es percibida como un continuo nocional que se encuentra por entero en el conjunto y en cada una de sus partes. Por supuesto no ignoramos en absoluto que esta sugerencia apunta directamente hacia las estructuras cognitivas propias del animismo. En efecto, nos parece que algunos elementos básicos de su lógica están ahí presentes y, aunque no es este el lugar para desarrollar dicho argumento, se puede comprobar cómo la percepción holística de España, en lo fundamental, apenas se vio afectada por los cambios históricos habidos en nuestro país desde el acceso de Guinea Ecuatorial a la Independencia en 1968: muerte de Franco, transición, Constitución democrática, cambios de gobierno, etc. Macías, tras haber perorado contra la España de Franco (a quien tanto admiraba), continuó perorando contra el Rey; Obiang, tras recuperar durante un breve periodo inicial la retórica de la "Madre Patria", enseguida retornó a la confusión del doble código. Sólo la oposición en el exilio pareció darse cuenta de que se habían producido cambios, sin embargo, la percepción dominante continuó siendo metonímica y ambivalente: cada español residente en Guinea es España (y por tanto un posible rehén, exceptuando a aquellos españoles implicados en explotaciones de recursos en Guinea Ecuatorial y que participan de la lógica del sistema de transacciones económico local). Entre la distancia y la fusión con ese ente afectivo que es España, se sitúan los "celos", que pueden ser usados como arma "política (con Francia, por ejemplo).

"Francia debe ser nuestro mejor amigo" (MAC-12/10/75).

e) Por último, está el lugar donde todos los elementos descritos se conectan: la "ayuda" (o la "cooperación").

Hay, por supuesto, una evolución conceptual e histórica de la noción "España" en el discurso guineano. Dicha evolución apuntaría hacia una percepción menos holística en estos últimos años del régimen de Obiang, pero no hasta el punto de llegar a "despersonalizar" por completo su mirada. Si bien persiste el doble código, también se ha producido un aprendizaje en su uso y, por así decir, una especialización de sus reglas respectivas: la "obligación" de ayudar le corresponde a "España" en aplicación de las leyes de parentesco; el "derecho" a

recibir le corresponde al Gobierno de Guinea (no al "pueblo hermano") como sujeto de una relación entre estados soberanos: entre "iguales".

"Las relaciones deber ser de igual a igual; de tú a tú y de usted a usted. Pues ellos no nos dan de comer ni de vestir" (MAC-31/12/76).

La palabra "iguales" resulta clave desde le comienzo: responde a la pretensión de transformar una relación complementaria en una relación simétrica. Tal pretensión no proviene de un mero capricho soberanista, sino de una honda raíz cultural, de un sistema de valores ético y estético que toca las bases mismas de la cultura fang. Sin embargo, el desequilibrio implícito en la noción "ayuda" (dificultosamente percibida como "intercambio") contradice y desmiente lo que se propugna. Esta contradicción irresoluble lleva al pasional Macías a enunciar esta trágica paradoja: somos objeto de una "ayuda fraticida":

"La ayuda que se nos hace es fraticida. Se trata de intereses coloniales, si no hay intereses coloniales no hay esa ayuda, hermanos. No existe esta ayuda. La ayuda que se hace es porque tienen intereses... [...] los países africanos nos van a ayudar. La ayuda no va a ser interés personal, hay que entender la ayuda. La ayuda se trata para que podamos enviar desde fuera de este viaje." (MAC-30/04/69).

En esta época, la noción de "ayuda" genera una gran confusión respecto al lugar que ocupan los guineanos en las relaciones políticas internacionales, tal y como pone en evidencia este enigmático discurso del Presidente Macías en 1978:

"La Comunidad Económica Europea, Mercado Común como ellos lo llaman, ha dado créditos a todos los países excepto a Guinea ecuatorial. Pero nosotros algún día preguntaremos a la Comunidad que nos digan por qué estamos ahí; si no nos quieren lo mejor sería que Guinea ecuatorial abandonase la Comunidad, porque nuestra presencia no significa nada. Hemos integrado la Comunidad como otros países, sin embargo no nos dan nada. En el Banco Mundial estamos lo mismo, en el Fondo Monetario Internacional estamos lo mismo, en el Banco de Desarrollo Africano igual" [...] Llevamos diez años y no gozamos de ayuda; sin embargo resistimos y resistiremos frente a esta maquinación" (MAC-5/03/78B. Discurso procedente de audio).

Es probable que cuando Macías dice: "hemos integrado la Comunidad como otros países" se esté refiriendo a que la Comunidad Económica Europea, a la que España aún no pertenecía, hubiera reconocido a Guinea Ecuatorial el estatuto comercial de nación más favorecida u otro similar, pero lo importante es la indiscriminada expectativa de derechos que tal acuerdo genera por el solo hecho de la hipotética "pertenencia", el "estar ahí", formar parte de un "nosotros", aunque ese "nosotros" sea tan amplio y ambiguo que abarque toda la comunidad internacional. La "pertenencia" es la que otorga derecho (código sociocultural) el cual, si es defraudado, sólo puede deberse a una "maquinación". La proyección del código de la solidaridad clánica sobre las relaciones entre estados resulta más que evidente en el discurso de Macías y adquiere gran virulencia cuando tal proyección se ejerce sobre España. He aquí una cita reveladora:

"Las relaciones deber ser de igual a igual; de tú a tú y de usted a usted. Pues ellos no nos dan de comer ni de vestir" (MAC-31/12/76).

Hemos subrayado las razones de la "igualdad", pues resultan extraordinariamente reveladoras respecto a la conflictividad que siempre desencadena la relación de "ayuda". Según el antropólogo Joaquín Nbana Nchama, "en el clan nadie vive solo, se tiene que contar con la ayuda de los hermanos para sobrevivir"¹. Más adelante señala que en el Abá'a (casa de la palabra) de cada poblado, se discuten y tratan, entre otros problemas comunitarios, todos aquellos que se derivan de los "deberes de solidaridad", es decir, de la denegación injustificada de ayuda, la cual constituye el sistema de intercambio generalizado e intemporal básico para la supervivencia del grupo. El carácter "generalizado" significa que las acciones de ayuda no deben ser retribuidas por cada ayudado ocasional, sino que es el "nosotros" quien la retribuye y ampara con su solidaridad incondicional. El carácter "intemporal" significa que su recompensa carece de plazos y se mide en forma de prestigio social, estatus y respeto: la capacidad de otorgar ayuda jerarquiza a las personas y las familias en la sociedad, por lo demás igualitaria. He ahí el sentido último de las palabras de Macías: Si España no "ayuda" no merece respeto. O aún peor: debe ser denigrada. La exigencia de simetría igualitaria entre los sujetos de la relación es desmentida por la naturaleza desigualitaria de la ayuda si "siempre" es el mismo quien da, y si "siempre" es el mismo quien recibe. Tal contradicción insoportable sólo puede ser salvada mediante la aplicación de las reglas de la solidaridad clánica a las relaciones entre dos estados, reforzando a la vez la percepción holística de España y su "personalización". Esta transferencia proyectiva de reglas transforma parcialmente la relación política con España en una relación moral y psicológica de la que se derivan los siguientes efectos:

a) La "ayuda", aún bajo el nombre de "cooperación", no puede ser objeto de negociación. La solidaridad entre "hermanos" no es negociable, sino incondicional, pues en caso contrario resultaría humillante y degradante para quien la recibe y despreciable para quien la otorga "por interés". Recordemos la sorprendente frase de Macías sobre la "ayuda fraticida" y su acusación de que:

"la ayuda que se hace es porque tienen intereses" (MAC-30/04/69).

Cuando los gobernantes guineanos se ven obligados a "negociar" la ayuda, cabe imaginar que su actitud básica revele sentimientos de ofensa y orgullo herido por tal humillación.

b) Dificultades para establecer criterios de género, modalidad y cuantificación de la ayuda.

La solidaridad clánica constituye uno de los principios estructurales y estructurantes de la sociedad tradicional guineana y, por tanto, no admite mediciones puntuales de cada acto solidario, ni se puede llevar sobre ellos una contabilidad. El altruismo comunitario es pura y simplemente una forma de vida, una expectativa de conducta y una presuposición compartida por todos. No es, por tanto, el altruismo lo que se mide y percibe socialmente, sino su inobservancia o quebrantamiento: el "egoísmo", el "interés personal", el "individualismo" que escinde al grupo. Los grandes vicios denunciados permanentemente en todos los discursos,

como "delitos" políticos. El "egoísmo" es la dimensión visible -en negativo- del altruismo solidario implícito en el código, donde funciona como prescripción estructurante. Por eso la palabra "ayuda" resulta tan perturbadora para los dirigentes guineanos, pues saca a la superficie lo que debería estar oculto y, al pretender medirla, cuantificarla, clasificarla, al someterla a operaciones de contabilización y análisis, se está ofendiendo el carácter "sagrado" sobre el que toda acción de "ayuda" reposa: el altruismo solidario que integra y sostiene al clan y a la tribu. Medir el altruismo es imposible, pues las operaciones lógicas propias del "calcular", "medir", "clasificar", "segmentar en unidades discretas" o "analizar", lo destruirían de inmediato y lo desnaturalizarían transformándolo en otra cosa: una transacción mercantil, una permuta, una compraventa, una mera mercadería, es decir, un objeto regido por las leyes del "interés" personal y, por tanto, en egoísmo, justo lo opuesto a esa solidaridad inconmensurable, que a los ojos de algunos especialistas en el tema -como Pierre Bourdieu- puede ser perfectamente hipócrita por las esperanzas subrepticias que desencadena.

La "ayuda" resulta así una noción que tiende a ser culturalmente percibida bajo los rasgos de la globalidad, la incondicionalidad y el desinterés. Esta es una de las razones que incitan a los sucesivos gobernantes a exigir su recepción en forma preferentemente dineraria o en programas que el Gobierno guineano administraría en su ejecución; aparte, claro está, de las suculentas oportunidades de corrupción que tal sistema brindaría. Sin embargo, las simples intenciones de corrupción no lo explican todo, o al menos no lo explican en los mismos términos que el significado que la palabra "corrupción" posee en nuestra cultura, como tendremos oportunidad de ver.

c) El tercer efecto previsible de la doble codificación de la relación de "ayuda" será la dificultad para definir y determinar sus condiciones de aplicación y las contraprestaciones "políticas" que espere recibir el "donante" España. Ya han sido mencionados los argumentos generales de esta conjetura, pero caben aún algunas observaciones: Los gobernantes guineanos tenderán a razonar de la siguiente forma: Si se trata de "ayuda desinteresada", ésta excluye por su misma esencia todo género de contraprestaciones, así que no cabe hablar de ello. Si, por el contrario, piden contraprestaciones o se ponen condiciones para su aplicación, entonces no estamos hablando de "ayuda", sino de "intereses" de España en Guinea y, en tal caso, no permitiremos ninguna "injerencia" en los asuntos internos del país. Es este punto, los negociadores guineanos se mostrarán inflexibles y tenderán a exponer argumentos que evidencien las relaciones de simetría y que presumiblemente se centrarán en un solo objetivo: impedir o dificultar que sean técnicos y cooperantes españoles quienes desarrollen los programas de ayuda en contacto directo con los beneficiarios. Si España renunciase a esta condición de su "presencia" en el "reparto", los negociadores guineanos probablemente estarían dispuestos a aceptar y suscribir cualquier otra que se les exigiese, por más difícil, onerosa o disparatada que pudiera resultarles. Esta última conjetura no sugiere que los gobernantes guineanos carezcan de sentido de la responsabilidad o estén dotados de una especial mala fe, sino esto otro: que las acciones basadas en la estructura de la solidaridad,

como es el caso de la "ayuda", no son retribuibles caso por caso ni comprometen en particular a quienes reciben, sino al conjunto del "nosotros" al cual, donante y receptor pasan inmediatamente a pertenecer, sea ese "nosotros" los "hispano-guineanos" o sea la "Humanidad". La retribución de la solidaridad jamás podrá tener en la percepción cultural guineana un contenido económico o político mensurable, sino sólo un contenido moral expresado en el reconocimiento de estatus y prestigio y sancionado por el estigma de la "vergüenza". En el caso de España, como ponen en evidencia tantos textos, el prestigio y la vergüenza tendrían una dimensión "internacional". Y aquí encontramos la clave de la enconada resistencia a que España tenga una participación directa en el "reparto" interno de la ayuda entre los guineanos: se cargaría de prestigio entre ellos. Pero no de un prestigio cualquiera, sino del prestigio verdadero, el prestigio moral del que dona con generosidad y altruismo, el que dimana de lo más hondo de la mentalidad cultural de los guineanos, el que fundamenta y legitima la autoridad por encima del poder, el único que es causa de conformidad política en una sociedad tan igualitaria y orgullosa. Un prestigio de tal naturaleza es percibido como un peligro y amenaza potencial por los gobernantes, pues, aparte de la fuerza coyuntural que los sostiene en el poder, saben que en su país, el poder carece de otro fundamento donde legitimarse: ni las urnas, ni las armas, ni las ideas: el poder político sólo es uno de los rostros de la autoridad moral decantada por la tradición y desfigurada ahora por la existencia del "Estado".

En la sociedad tradicional fang, como es común en las organizaciones políticas basadas en el linaje, la jefatura suele ser inestable y no supone demasiado poder para quien la ejerce, pero sí un gran prestigio social y moral, del que se deriva una gran capacidad de "influencia" en la toma de decisiones colectivas, que siempre exigen el consenso del grupo. Se trata, por tanto, de un sistema político en el que la jefatura depende de la capacidad de influencia y ésta, a su vez, del prestigio moral adquirido por los sujetos. Las claves morales del prestigio proceden de diversas fuentes, como tendremos oportunidad de comprobar en sucesivos análisis temáticos, entre ellas la edad, la filiación, la posición concreta en el linaje de procedencia, la oratoria, la capacidad de persuasión y, en especial, la "valentía". Es ésta la noción que nos interesa destacar en la presente argumentación, pues en el uso que los líderes guineanos hacen de la palabra, ésta, más que "arresto", "audacia" o "decisión" connota capacidad de "sacrificio" por el grupo, generosidad y, en suma, "heroísmo": estar dispuesto a "darlo todo" por "sus hermanos", por "los suyos". La palabra inclina su significación hacia las virtudes sociales más que al campo de las virtudes personales, porque éstas son el fruto que se recoge de aquellas; es decir, no se estimaría como "valentía" el acto de defender la propia vida o un interés personal, por más arrojado y riesgoso que ese acto fuera, si el efecto último de la acción no revierte en "todos", en los "hermanos". Lo cierto es que los dos presidentes sucesivos, en distintos momentos -cfr.: citas de Macías [MAC] y de Obiang [OBI]- alegan su "valentía" como principio de legitimación de su poder, por encima de las elecciones o las armas, y la alegan precisamente como demostrativa de su capacidad de dar y repartir: el

"valiente" es quien "más ayuda" y, en última instancia quien "más beneficia a los suyos" y en la disposición de "ayudar", con el beneficio endogámico que ello entraña, se encuentra uno de los más importantes fundamentos del poder. ¿Cómo permitir, por tanto, que sea otro quien controle la ayuda y su reparto? Tal pretensión forzosamente tenderá a ser percibida como una conspiración para socavar y debilitar los actos -de generosidad o de compromiso- que ponen de manifiesto la legitimidad del poder que ellos detentan, como una injerencia intolerable y consecuentemente como una amenaza.

d) De lo dicho se desprende que la "ayuda española" es a la vez deseada y temida. Como todos los objetos ambivalentes, será fuente de una profunda perturbación: pese a ser deseada no puede ser asumida, pese a ser temida no puede ser evitada. Es un lugar de conflicto que tenderá a exacerbarse en relación directa con el incremento de dificultades más arriba descritas en su "negociación", hasta convertirse ésta en imposible. Si la lógica de nuestro análisis es correcta, resultaría previsible el siguiente efecto paradójico: cuanto más subraye España el carácter humanitario, "desinteresado" y "generoso" de su ayuda, más tenderá ésta a ser percibida como peligro y amenaza política por los gobernantes en el poder, incluidos los hipotéticos sucesores de Teodoro Obiang. La figura "España" aún ocupa un lugar demasiado cercano y ambiguo para la población guineana adulta -la que ocupa el poder- en el conflictivo "nosotros" guineano (nacional, tribal, clánico e ideológico-político) como para que sus actos de "solidaridad" y reparto no sean interpretados como una estrategia de poder, es decir, bajo las reglas del código sociocultural interno y los valores emocionales del parentesco, según los cuales la generosidad otorga prestigio moral a quien la ofrece y éste es el legitimador del poder. Las reacciones históricas del discurso guineano ante la relación estructural de ambivalencia que hemos intentado describir, suelen presentar dos rasgos característicos: incremento de la percepción ahistórica y holística de España y exigencias de simetría en la relación, todo ello expresado entre protestas de agravio y humillación y sus compensatorias muestras de jactancia. Algunos ejemplos de esta actitud pueden verse en numerosos textos que el espacio de esta ponencia nos impiden citar.

NOTAS

1.- *El "mbwo" o la brujería. La humanidad caída*. Pág. 2. Inédito.

3.6.4.- Renegociando las identidades. Nuevos espacios de sociabilidad intercultural a raíz de los Acuerdos de Paz en Guatemala : la Maestría en Desarrollo Sostenible y otros proyectos de la UAM en Guatemala. Análisis e interpretación de encuestas de opinión y propuesta de intervención social.

Marta Casaus Arzú. De la Universidad Autónoma de Madrid.

Introducción.

Me resulta difícil, como guatemalteca que ha estado inmersa en el proceso de negociación de la paz y cumplimiento de los Acuerdos de Paz y en especial del de Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas, escribir acerca de la reformulación de las identidades étnicas en Guatemala, al haber sido durante los últimos diez años de mi vida sujeto y objeto de estudio, actor privilegiado y presencial de los acontecimientos.

En términos de Geertz, (Geertz,1989), a mi “yo testifical” de científica social que ha estado involucrada desde el inicio en el proceso de cambio y transformación de la realidad social, se une la dificultad de la relación interétnica que me lleva a preguntarme: ¿ dónde estoy yo y dónde se encuentran los otros ?, ¿ cómo ha sido mi “ estar allí” y en calidad de qué: como mujer, intelectual, investigadora, cooperante, ciudadana guatemalteca o como mestiza ladina ? ¿cuál de todas estas identidades plurales con las que convivo ha sido la primordial a lo largo de estos años? En otras palabras, mi “estar allí” ha supuesto un proceso profundo de inmersión y de negociación permanente con los Otros, un deseo continuo de marcar fronteras y de encontrar espacios de interacción.

Mi quehacer durante estos últimos seis años se ha centrado en el desarrollo de un título propio con la Universidad Autónoma de Madrid: la Maestría en Gerencia para el Desarrollo Sostenible para indígenas y mujeres del Occidente del país, de la que soy directora, financiada por la Agencia Española de Cooperación Internacional (AECI). Hemos graduado a más de 150 alumnas/os; hemos realizado labor de consultoría en proyectos referentes al cumplimiento de los Acuerdos de Paz, especialmente el Acuerdo de Identidades de los Pueblos Indígenas, con el PNUD, en el proyecto Q’anil, dirigido por Rolando Castillo; la promoción del diálogo intercultural entre mayas y ladinos, llamado “Franja intercultural e interétnica por la paz la tolerancia y la convivencia”; y el proyecto de las Escuelas Interculturales para Jóvenes por la Paz, el Desarrollo y la Tolerancia. Esta ponencia es, en parte, el resultado de la observación participante y el análisis del impacto de dichos proyectos.

I.- Antecedentes y gestación de las titulaciones. Las maestrías en gerencia para el desarrollo sostenible en Guatemala.

La novedad de estas maestrías como título propio de una universidad española con apoyo de la Agencia Internacional (AECI), radicó en que, por primera vez, la UAM impartía

enseñanzas universitarias en un país en vías de desarrollo (Guatemala) y en el área rural (Quetzaltenango y Alta Verapaz) y que estaban destinadas en su mayor parte a la formación de profesionales indígenas que querían especializarse en gerencia y en desarrollo humano sostenible.

El reto de esta propuesta consistía en sentar las bases de un proyecto transnacional e intercultural y vinculaba a profesores y estudiantes de países muy diferentes, de culturas diferenciadas y de opciones de desarrollo e inserción en el proceso de globalización distintas. Ello permitiría un enriquecimiento mutuo, tanto en el ámbito conceptual como académico, y sobre todo intercultural, contribuyendo a abrir a la Universidad Autónoma no sólo a su propia sociedad, sino a los países en vías de desarrollo mediante proyectos de cooperación científica y académica.

El espíritu del programa era realizar cursos de maestría de dos años de duración en distintas regiones de la república de Guatemala, con el fin de que la población indígena y las mujeres en particular, adquirieran una mejor formación profesional, una titulación de tercer ciclo universitario, que les permitiera perfeccionar sus conocimientos en gerencia y desarrollo y contribuyera a generar consensos intergrupales para el cumplimiento de los Acuerdos de Paz .

Se inició en Quetzaltenango (Xela), porque de ahí fue de donde partió la demanda expresa, y se quiso extender esa experiencia a otras regiones del país: a Alta Verapaz, en primer lugar, dando así a la maestría un carácter itinerante, con el fin de no desequilibrar etnias ni regiones. La propuesta de elaborar una maestría para formar a profesionales en gerencia para el desarrollo sostenible en Guatemala, se realizó en el mes de marzo de 1996, a solicitud de varias ONG's del Occidente, entre las que se contaban: CDRO, Agua del Pueblo, MuniKat, Sukin Pop y otras 20 organizaciones más. El objeto era que colaboráramos en la puesta en marcha de una Licenciatura en Ciencias Económicas y Sociales que contribuyera a completar su formación en gerencia para el desarrollo y profundizar en el conocimiento de la historia del país. La propuesta procedía de la propia población local y en principio tenía un sesgo excesivamente etnicista -estaba destinada solo a Mayas. Con las modificaciones pertinentes, se presentó a varias universidades españolas, siendo la UAM quien, tras un año de negociaciones con las ONG's de desarrollo y la firma de un convenio con el Instituto Chi Pixab, el 4 de diciembre de 1996 se comprometía a poner en marcha este título con el ICHP.(García y Alvarado, 2000).

Una de las necesidades más sentidas en la región, después de la larga guerra de treinta y seis años, y del compromiso de dotar de contenido a los Acuerdos de Paz, fue realizar un programa que no sólo generara conocimientos y habilidades formativas, sino que incorporara los valores de autorrespeto y autoestima entre la población indígena y ladina y permitiera crear espacios de sociabilidad inter e intraétnica, que rompieran con la incomunicación y desencuentro que el racismo y la discriminación habían provocado en el país. Para ello era necesario proponer nuevos escenarios para las relaciones entre indígenas y ladinos, incorporar valores de pluralismo cultural, tolerancia y convivencia pacífica.

La filosofía básica del programa era la incorporación transversal de los conceptos de: multiculturalismo, interculturalidad, pluralismo, género y ciudadanía, etc. Partíamos del concepto de interculturalidad, como lo define Giménez en el Proyecto Q'anil B del PNUD: ... Un planteamiento pluralista sobre las relaciones humanas que debería haber entre actores culturalmente diferenciados en el contexto del Estado democrático y participativo y de la Nación pluricultural, multilingüe y multiétnica. (Giménez, 2000)

Dada la enorme diferencia entre hombres y mujeres y la necesidad de que éstas se incorporasen plenamente al mercado laboral con la mayor cualificación posible, tras haber observado la enorme cantera de mujeres licenciadas del país que no habían tenido oportunidades de continuar sus estudios de tercer ciclo, se aplicó el criterio de igualdad compensatoria en materia de género. Era éste otro de los elementos centrales del programa, no sólo en el momento de la selección de las/os alumnas/os cuanto en el de incorporarlo entre los temas del programa. Fue objeto de debate y discusión permanente la importancia de asumir dichos planteamientos en el conjunto de las actividades de la Maestría.

II.- Objeto de estudio y metodología.

Nos pareció interesante contraponer el discurso de las élites urbanas con el de la población indígena rural y las élites intermedias locales acerca de los Acuerdos de Paz y de la percepción del Otro, y analizar el resultado de varias encuestas que se hicieron a la población, especialmente a la población indígena rural en 1997, 1998, 1999 y 2000, con el fin de profundizar algunos postulados sobre los que venimos reflexionando desde hace algunos años.

Hemos diseñado y utilizado varias encuestas de opinión que realizamos a lo largo de estos años en nuestro trabajo con PNUD, el programa Q'anil A y B, y nos hemos centrado en los datos acerca de la difusión de los Acuerdos de Paz, especialmente el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos indígenas. Son encuestas diseñadas para las élites rurales que pasamos en las maestrías y en nuestra experiencia de la Franja intercultural.

Los datos de las encuestas nos permiten valorar cómo se ha ido transformando la autoidentificación del indígena como "maya" y de ladino como "mestizo", a pesar de que aún no logra ser la opción mayoritaria ni se encuentra asumida por las élites mayas locales. Las encuestas también nos permiten conocer cuál es la propia percepción de sí y del Otro, tanto de los indígenas como de los ladinos. Asimismo nos ayudan a valorar la enorme importancia que las élites intermedias confieren a los derechos humanos, especialmente a los derechos étnicos y culturales, como mecanismos de movilización social ascendente y de autoestima; y cómo estas reivindicaciones étnicas han abierto nuevos espacios de sociabilidad inter e intraétnica, que han posibilitado el fortalecimiento y desarrollo del movimiento maya. A su vez, podemos comprobar que para la población rural los derechos étnicos y culturales no constituyen el centro de sus demandas ni de su interés, son otras sus necesidades y reivindicaciones que plantean.

Si bien es verdad que la revitalización étnica continúa siendo uno de los principales motores de cambio y de movilización social del movimiento maya, que ha servido para elevar

sustancialmente la participación de la población indígena en los ámbitos gubernamentales y no gubernamentales, sin embargo no se ha logrado pasar a una toma de conciencia generalizada de la población indígena sobre la importancia de los Acuerdos para el futuro de su desarrollo social y político ni para poner fin a la discriminación.¹

Uno de los logros, que no habían planeado los Acuerdos, ha sido abrir el debate en torno a la reconstitución de las identidades étnicas, que ha producido un cambio sustancial en la percepción de las identidades de indígenas y ladinos. Especialmente una valoración y autoestima de la propia población indígena acerca de sí misma y una nueva valoración del ladino respecto al indígena o al maya. También parece existir un nuevo respeto o una mayor tolerancia de los indígenas a los ladinos, aunque en algunas ocasiones, éstos parecen sentirse amenazados en su identidad y en su futuro como grupo social y reaccionan de forma virulenta.²

III.- Resultados más sobresalientes de las encuestas y propuesta de intervención social en cooperación internacional gubernamental y no gubernamental.

En este artículo prescindiremos de los matices y resultados numéricos de las encuestas y nos limitaremos a seleccionar los datos generales del conjunto de la población entrevistada, así como las tendencias de opinión pública de la mayoría encuestada.

La mayor parte de la población es ambivalente a la hora de juzgar a los Acuerdos de Paz en términos positivos o negativos para el conjunto de la ciudadanía. En mayor proporción los indígenas que ladinos y en igual proporción por género, razonan su respuesta diciendo que no se ha cumplido nada de lo que está contemplado en ellos y que todo sigue igual. Resulta curioso que sean las organizaciones de mujeres y las organizaciones mayas las que opinan de esta manera.

Para las élites locales el principal responsable es el Gobierno, seguido por la oligarquía y en tercer lugar el ejército y la policía. En ningún momento se menciona la responsabilidad de la URNG como contraparte en el conflicto y en la negociación de paz.

La mayor parte de la población entrevistada concede distinta relevancia a los temas sustanciales del Acuerdo de Identidad. La mayor parte de las respuestas se inclina por resaltar el tema de la reforma educativa y la discriminación. El tema de dar cumplimiento a los derechos de los pueblos indígenas aparece en sexto lugar. Para la población indígena en general el derecho al agua y a las tierras ocupa un lugar preeminente en sus necesidades. Sólo en noveno lugar aparece el tema de los derechos culturales y en el undécimo aparece la oficialización de los idiomas vernáculos.

Sin embargo la respuesta que dan las élites locales emergentes de las maestrías revela opiniones que difieren sustancialmente en cuanto a las prioridades. Un 60% considera que los derechos étnicos, el reconocimiento del multilingüismo, de la multiculturalidad, así como el reconocimiento del pueblo indígena y su espiritualidad son aspectos básicos del Acuerdo y que deben ser prioridad del gobierno. Conforme nos acercamos a los intereses de

las élites mayas capitalinas, éstas dan la prioridad claramente a los derechos étnico-culturales sobre las necesidades básicas.

IV. De identidades, estereotipos y discriminaciones.

Las relaciones interétnicas en Guatemala suponen siempre, para los sociólogos y antropólogos que las han estudiado, unas relaciones conflictivas y resulta difícil establecer categorías. Gran parte del debate gira en torno a si existe un trasfondo racial o cultural (Adams, 1999; Smith, 1999; Casaús, 1995). El problema no sólo ha radicado en la rigidez de las fronteras interétnicas y la dificultad de relacionarse entre los indígenas y los ladinos, que ningún antropólogo cuestiona. (Tumin, 1959; Tax, 1964; Colby, 1977; Carmack, 1979), sino en la autopercepción y adscripción identitaria de los grupos sociales, que siempre o casi siempre se han situado en categorías binarias o identidades de contraste y por la forma negativa con que se ha venido definiendo la categoría de ladino (Guzmán Böckler y Herbert, 1974; Arias 2000).³

A este problema de definición de lo maya, lo ladino, lo mestizo y lo indígena, habría que sumarle la complejidad identitaria de un pequeño grupo de población, que pertenece a la élite de poder y a la clase hegemónica, que no se considera ni ladino ni mestizo ni mucho menos indígena, sino que se autodenomina blanco, criollo y sin mezcla “de sangre india”. Estas élites que manipulan su identidad para diferenciarse de los otros y que se consideran “blancos por definición” hacen aún más complejo el panorama identitario del país (Casaús 1995 y 1998). Los Acuerdos de Paz y el reconocimiento de los derechos étnicos no ha modificado los presupuestos de este pequeño núcleo, si bien ha reafirmado sus posiciones racistas y etnocéntricas, manifestándose claramente esta actitud en la manipulación de los medios de comunicación durante la campaña para la Consulta Popular.

Sin embargo la percepción de la etnicidad se ha visto afectada seriamente por factores internacionales, los efectos de la globalización y la crisis del Estado-nación y por factores políticos endógenos, fin de la guerra, firma de los Acuerdos de Paz y especialmente por la aparición de una identidad emergente que se reconstruye paulatinamente, a partir de la década de 1980, e irrumpe con fuerza como un fenómeno étnico-nacional, desconocido en el país hasta ahora. Nos referimos a la identidad maya o lo que algunos autores denominan el “panmayismo”. (Warren 1998 ; Fischer 1999 ; Montejo 1997)

Sin duda esta construcción identitaria de “lo maya”, ha causado una profunda conmoción en los ladinos, que nunca nos hemos puesto a pensar acerca de nuestra identidad y que además nos han inducido a creer que nuestra identidad era ficticia y se creaba por contraste con el indígena y que, por lo tanto, carecíamos de identidad, sin que existieran rasgos propios de nuestra cultura. Autores como Morales (1998) cuestionan el esencialismo maya, tratando de perfilar rasgos que definan la identidad ladina y en ese ejercicio de recreación identitaria plantean que el ladino es sinónimo de mestizo biológico y cultural, parte del mestizaje cultural como basamento de nuestra identidad, tratando de revertir con ello la concepción peyorativa que el término de mestizo y ladino ha tenido en los últimos tiempos.

V.- La percepción de las identidades y las nuevas adscripciones étnicas a raíz de los Acuerdos de Paz.

En cuanto a la percepción de la identidad de ladinos e indígenas a raíz de los Acuerdos de Paz, se nota una enorme diferencia entre la población rural poco escolarizada y escasamente organizada y las élites mayas emergentes con estudios superiores.

En la muestra de las élites emergentes de Occidente (2000), el fenómeno se aprecia con mayor nitidez. El 30% se considera indígena y el 28% se considera maya, la adscripción como mayas, sin llegar a ser mayoritaria en estas élites emergentes, representa la mitad de la muestra. Ello nos permite pensar que se está creando una nueva identidad étnica, que rebasa las fronteras de contados mayas esencialistas, como dice Morales, que pretenden inventar una nueva identidad falsa, y ello obedece a una autoafirmación gradual y paulatina que valoriza la cultura maya y se sienten orgullosos de sus orígenes, de su pasado y su presente. Este fenómeno es novedoso en el país, porque en un período muy corto de tiempo y vinculado a los debates que se desprenden de los Acuerdos de Paz, especialmente del de Identidad de los Pueblos Indígenas, emergen nuevas formulaciones identitarias que recrean y renegocian los términos de su identidad, intentando buscar nuevas señales, símbolos culturales y rasgos que le definan positivamente. (Adams 1995 ; Warren 1998 ; Wilson 1999).

Sin embargo esta nueva conciencia étnica resulta muy incipiente y nos damos cuenta de que el panmayismo aún no ha permeado en el conjunto de la población indígena, que continúa prefiriendo el vocablo indígena para designarse a si mismos. También los ladinos empiezan más lentamente a recreación una identidad propia. En la muestra de las élites locales de Quetzaltenango y Alta Verapaz (2000), un 13% prefiere denominarse mestizo, porque considera que ladino posee una carga peyorativa, mientras que lo mestizo reivindica la riqueza de su cultura y refuerza su identidad. De hecho, la desvalorización del concepto ladino no obedece exclusivamente a un debate intelectual de la izquierda, también un indígena, cuando quiere insultar a otro que no lo es, le llama peyorativamente "ladino", como también el ladino llaman a aquél "indio" cuando quiere ofenderle (Barrios, 1999). Esta recreación de su identidad como mestizos es más incipiente que la maya y parece estar menos arraigada en el conjunto de la población.

Se percibe mejor el cambio en las relaciones interétnicas y en lo que hemos denominado la renegociación étnica. Es en la modificación del estereotipo que tiene del indígena el ladino en donde observamos una mayor transformación, sobre todo si lo comparamos con el que existía en las décadas de 1940 a 1960. Se está produciendo una profunda modificación de los atributos asignados a la construcción de la identidad del Otro, que perfilan la nueva visión que tienen los ladinos de los mayas y viceversa.

En cuanto a los aspectos más positivos y negativos de indígenas y ladinos, los cambios en el imaginario popular y en el de las élites subalternas ha sido más profundo. Respecto a la población indígena, se resaltan como más positivos: la cultura el idioma, seguidos por sus costumbres y tradiciones con mayor porcentaje de respuestas de la población

ladina. La identidad y la raza aparecieron en cuarto y quinto lugares, seguidos por aspectos de su personalidad antes desconocidos o no valorados por los ladinos como: la lucha por desarrollarse, su laboriosidad, su organización y solidaridad. En cuanto a los aspectos negativos las respuestas son más sorprendentes: en primer lugar, hay un reconocimiento por parte de ambos grupos de que se discriminan entre ellos. Pero es aún más relevante que en las respuestas de los ladinos se señala que los indígenas no poseen nada negativo. Curiosamente la ladinización, que en la década de 1950 era vista como un proceso codiciado por los indígenas, como un factor positivo de movilidad social, aparece como algo negativo, porque pone en peligro su identidad.

En cuanto a la encuesta de las élites subalternas del programa de maestría en Quetzaltenango y Alta Verapaz, (2000) resulta muy significativo el cambio de actitudes de ambos grupos, sobre todo en lo referente a la reconstrucción de la identidad de los mayas y de su imaginario acerca de los ladinos. A pesar de que la muestra es pequeña, los datos son reveladores de este cambio de atributos y coinciden en general con las encuestas más amplias de 1997 y 1999. En cuanto a los aspectos positivos de los indígenas en general, se resalta su laboriosidad, solidaridad y su respeto y los mayas en concreto se perciben como seres portadores de cultura y de identidad. Coincidiendo con las otras encuestas, la cultura y la tradición aparecen como factores positivos, generadores de identidad, siendo el atributo o la señal de identificación más apreciada tanto por mayas como por ladinos y mestizos. Este resulta un hecho novedoso en una sociedad que diez años antes consideraba que los indígenas no tenían cultura y que su costumbre y tradición eran atributos negativos.

Este nuevo proceso de autoestima de la población maya ha generado en los ladinos ciertos valores de respeto que antes no existían, así como también la modificación del estereotipo. El que se resalte en las tres encuestas que los indígenas son portadores de cultura y de civilización ancestral, supone ya un cambio radical en el estereotipo de ambos grupos. Retomando el tema de la reformulación de las identidades, esta relevancia junto con la ausencia de atributos negativos en relación con los rasgos físicos, así como el refuerzo que supone resaltar aspectos de su personalidad significa un cambio sustancial, ya que se presentan como contrapuestos a los que antes configuraban su estereotipo. Ahora el indígena se presenta como: trabajador en vez de haragán, amable en lugar de resentido y solidario en lugar de traidor o mentiroso.

En cuanto a las actitudes negativas, los indígenas se perciben a sí mismos como discriminadores de los ladinos. Los indígenas se consideran: orgullosos, sin instrucción académica y niegan su origen. Sólo en quinto lugar vuelve a aparecer el estereotipo clásico del indígena colonial: los indígenas son sucios, conformistas, necios y antisociales, pero con porcentajes inferiores al 7%. Insisto en que no aparecen rasgos físicos ni alusiones a una cultura o a una raza inferior en ninguna de las encuestas procesadas, ni siquiera en porcentajes menores al 1%.

En la encuesta realizada a las élites subalternas de las maestrías, de los 51 adjetivos reseñados ninguno se refiere a aspectos fenotípicos ni raciales. Los ladinos resaltan como

negativo en los indígenas la falta de educación, no así de cultura, su división interna y las luchas de poder. Por primera vez los ladinos se sienten discriminados por los indígenas, esta percepción empieza a ser generalizada en todo el país y supone un problema nuevo que merece ser abordado con detenimiento.

Esta modificación de los atributos y por ende del estereotipo nos parece un aspecto digno de estudio, porque es en este nivel en donde se está produciendo la negociación étnica y la reformulación de las identidades colectivas. Me da la impresión de que nos encontramos ante un fenómeno de valorización del Otro y ante una nueva actitud de respeto y reconocimiento de la cultura y la identidad de los indígenas o mayas por parte de los ladinos, hace algunos años impensable, que está contribuyendo a forjar una memoria colectiva. Emerge que la discriminación no es patrimonio exclusivo de los ladinos, que los indígenas también son discriminadores y racistas. Este hecho relativamente novedoso en la percepción ladina de los indígenas ha sido denominado por Hale "racismo a la inversa" (Hale, 1999 :284). A su juicio los ladinos están proyectando sus temores ante la emergencia del movimiento maya, pensando que éstos van a tomar represalias por la situación de discriminación en la que han vivido históricamente y se van a levantar contra ellos con una guerra étnica. También ha variado la percepción de los indígenas acerca de los ladinos. Para empezar un 23% valora positivamente su educación y preparación, no así su cultura, que la colocan en octavo lugar, distinguiendo perfectamente entre cultura y educación. En segundo lugar, valoran su desarrollo social y su idioma, el hecho de que destaque el dominio del español es bastante significativo, sobre todo para aquellos líderes mayas que piensan que sería conveniente abandonar el español e imponer un nuevo bilingüismo con el inglés y la lengua materna correspondiente (Cojtí, 1995, Colop, 1998).

En cuanto a los aspectos negativos de los ladinos, el elemento común y generalizado en todas las encuestas procesadas es que éstos son discriminadores y racistas. Todo ello nos da un porcentaje de más de un 80% que reconoce que los ladinos son excluyentes de la población indígena y en este juicio coinciden tanto indígenas como ladinos en diferente proporción. Hay que resaltar asimismo que el reconocimiento autocrítico por parte de los ladinos de su racismo y discriminación es muy alto, en torno a un 40% (encuesta de Barrios), y en un 70% en la de 1997. En la encuesta de 2000 continúa habiendo una percepción común entre mayas y ladinos, mestizos e indígenas de las actitudes negativas de los ladinos. La discriminación en ambos grupos es el factor más relevante. Lo que se vuelve a resaltar es la conciencia autocrítica de los ladinos, un 28% de los cuales se consideran discriminadores y racistas. Este reconocimiento supone una novedad en la reconstrucción de la identidad ladina y posiblemente el inicio de una nueva actitud hacia los mayas o indígenas y un intento de señalar la discriminación como el principal problema interétnico. Los mayas coinciden en un 25% en que los ladinos son discriminadores y racistas y en un 9% en que se consideran superiores a ellos. También existe una consideración en mestizos e indígenas de que los ladinos son explotadores además de racistas.

Esto nos hace reflexionar sobre el cambio en la configuración del estereotipo y en la negociación interétnica. Por primera vez ambos grupos están de acuerdo en que existen racismo y discriminación como factores que obstaculizan las relaciones interétnicas y como unas de las principales lacras que afectan profundamente a la relación entre indígenas y ladinos. Quizás el hecho más novedoso sea que son los propios ladinos urbanos, de la capital y de Quetzaltenango, los que reconocen como primer defecto o actitud negativa este ser racistas o discriminadores. Es aquí donde se puede apreciar el cambio sustancial que se ha producido en el imaginario ladino, que por primera vez en su historia reconoce un hecho soterrado, invisibilizado, ignorado, cuando no negado históricamente: la existencia del racismo y de prácticas discriminatoria contra la población indígena.

VI. De la discriminación y exclusión a la interculturalidad y el respeto mutuo.

Para los colectivos estudiados, de todas las diferencias existentes la más importante y que molesta más, entre un 34% y un 60% de opiniones, es la discriminación étnica y racial. Las mujeres destacan en mayor proporción que los hombres este hecho y también los mayahablantes, indígenas o mayas. Las desigualdades económicas ocupan un segundo lugar, seguido de las exclusiones políticas y sociales. También señalan la discriminación de género, pero en sexto lugar, con un 5% de la muestra en su mayoría mujeres. En cuanto al señalamiento de quiénes son las instituciones o lugares en donde más padecen esa discriminación, la mayoría opina que en el contacto con el gobierno o la Administración Pública, un 16% en la escuela o la universidad, un 13% con la justicia, un 13% en el lugar de trabajo, un 13% en las relaciones entre hombre y mujer y un 11% con el poder local municipal. Consideran que la discriminación opera en los espacios en donde hay ladinos, en menor medida en los centros educativos y en el área rural. Las palabras usualmente empleadas para discriminar al indígena son: indio, sucio, ignorante, maría, burro, etc.

En todas las encuestas de opinión lo que más molesta es la discriminación, que distinguen entre la racial y la étnica, y que todos consideran el punto clave de los Acuerdos de Paz: la lucha contra la discriminación e incluso su penalización. Gran parte de sus argumentos radican en el agravio histórico y social que han venido padeciendo, existiendo en este punto un consenso generalizado entre las élites mayas en señalar el racismo como una de las principales lacras de nuestra sociedad. La Comisión de Esclarecimiento Histórico declara en uno de sus apartados: “ la innegable realidad del racismo como doctrina de superioridad expresada por el Estado constituyendo factor fundamental para explicar la especial saña y discriminación con la que se realizaron las operaciones militares en contra de las comunidades mayas” (CEH 1999 :24)

A mi juicio, con la consolidación del Estado autoritario y el reforzamiento de la dominación militar oligárquica, a partir de 1963, pero sobre todo a finales de la década de 1970, es cuando el racismo de Estado alcanzó su máxima expresión. Fue entonces cuando el racismo operó como ideología de Estado, porque proporcionó una estrategia política para la acción, y cuando la élite de poder proyectó una represión selectiva, discriminada, destinada a

eliminar a la población indígena, causando un verdadero holocausto que la Comisión de Esclarecimiento Histórico ha catalogado de genocidio. (Casaús 1998)

VII. De la discriminación étnica a la interculturalidad.

No queremos dejar de mencionar brevemente las soluciones de consenso que apuntan ambos grupos para alcanzar una mejor convivencia interétnica, a pesar de que la experiencia es incipiente y son aún escasos los espacios de sociabilidad existentes en condiciones de igualdad y, por ende, resulta prematuro lanzar propuestas o plantear soluciones, ya que es un camino inexplorado que, en la actualidad cuenta con la resistencia de algunos representantes de las élites mayas y ladinas.

Las respuestas en general son ambiguas y están más relacionadas con la consecución de los derechos de ciudadanía común, vivienda, educación o salud para el conjunto de los grupos más desfavorecidos.

En cuanto a las medidas que deberían tomarse para mejorar las relaciones interétnicas, un porcentaje alto apunta a la elaboración de foros y seminarios sobre tolerancia y multiculturalidad, seguido de reformas desde el Estado, que tiendan también a procurar una mejora económica y social de la población.

Las élites dan más importancia a compartir los mismos problemas socio-económicos y habitar en el mismo territorio, así como a la búsqueda de paz y de sentimientos nacionales. A pesar de que no parecen encontrar otros aspectos en común entre ambos pueblos, apenas dan respuestas en estos términos, lo que se contrapone a la posición que mantienen algunas élites mayas, cuando sostienen que no hay nada en común entre mayas y ladinos.

Se vislumbra así una visión difusa del concepto de ciudadanía común y diferenciada y una dificultad de reconocimiento y respeto mutuo entre las diversas culturas que cohabitan el país. De alguna manera están presentes los principios básicos de la interculturalidad como son: la búsqueda de una armonía entre los pueblos y culturas, la búsqueda de elementos comunes, como un territorio, unas culturas, una historia compartida, como aspectos básicos para la construcción de una nación basada en el pluralismo. Se señala la convivencia, la realización de actividades conjuntas, el respeto y la comunicación como bases para unas relaciones mejores. En esos términos, se está aceptando una interacción en condiciones de equidad y de reconocimiento del Otro y, en el fondo, se está apuntando a una definición de interculturalidad entendida como, “ una relación de armonía entre las culturas, una relación de intercambio positivo y convivencia social entre actores culturalmente diferenciados”.(Q’anil 1999 : 31)

La interculturalidad, frente al multiculturalismo, lo que pretenden es tener en cuenta, no sólo las diferencias entre personas, grupos y culturas sino encontrar las convergencias entre ellos, los vínculos que los unen, la aceptación de los derechos humanos y de los valores compartidos en la búsqueda del respeto, la convivencia y la tolerancia entre los pueblos y las culturas. (Giménez 2000 :50)⁴

VIII.- Conclusiones y sugerencias de posibles pautas de intervención social en cooperación internacional, válidas para las universidades donde se hace cooperación al desarrollo.

En el plano de las relaciones interétnicas de la población entrevistada, en las élites locales y en la juventud de Quetzaltenango parece haber una mayor inclinación a la interacción, un mayor respeto y valorización de las culturas y un fuerte deseo de buscar mecanismos válidos para la convivencia y para la profundización de la paz y la democracia. Sin que ello suponga negar un fuerte deseo de autoafirmación y de revitalización étnica, por parte de la población maya, de que le sean reconocidos sus derechos a las diferencias étnicas y culturales y sobre todo, para que se ponga fin a todo tipo de exclusión y discriminación como prácticas lesivas para el goce de sus derechos comunes y diferenciados.

Los grupos sociales parecen haber iniciado un proceso gradual de valorización positiva de ambas culturas, de reconocimiento y respeto mutuos. Sin embargo se abren nuevas incógnitas que pueden empañar el panorama: el temor insistente a la polarización étnica, que en algunas ocasiones se expresa como la posibilidad de un guerra étnica y la responsabilidad del Estado como principal encartado en la violación de los derechos humanos, por el ejercicio arbitrario y abuso de poder, por ser el principal ejecutor y responsable de la discriminación, así como por su incapacidad para llevar a cabo los cambios necesarios que den cumplimiento a los Acuerdos de Paz.

El movimiento maya y en especial la población indígena está dando muestras de un proceso lento de maduración y recreación de su identidad, pero a su vez de importantes retrocesos en asumir presupuestos esencialistas y etnicistas que no contribuyen en nada, a un mejor interacción y comunicación social. Los ladinos también están dando muestras de un esfuerzo por reconocer las condiciones de marginación y de exclusión a la que se ha visto sometida la población indígena durante años, por admitir que han sido racistas y discriminadores con los indígenas y por encontrar sus propias señas de identificación. Se está produciendo por primera vez en nuestra historia, en término de Taylor, un reconocimiento mutuo y un intercambio positivo, bases firmes para poner en marcha un proyecto intercultural. Se está creando una conciencia de estima y respeto mutuos que puede generar una sociedad con decoro que garantice a todos los hombres y mujeres, indígenas y ladinos/as una mejor convivencia y una búsqueda de nuevas bases de legitimidad sobre los que se asiente un nuevo proyecto de nación pluricultural y multilingüe.

Este fenómeno debería obligar a toda la sociedad guatemalteca, a la cooperación internacional y a las universidades españolas en particular, a reflexionar y replantear las pautas y los términos de actuación. Considero necesario que se hagan intervenciones sociales muy meditadas y evaluadas empíricamente, que distingan con claridad no sólo los objetivos, los éxitos y fracasos del proyecto, sino los destinatarios, de acuerdo con sus características y rasgos específicos y la conveniencia de introducir o no la variable transversal de género y etnia. Así como la necesidad de continuar planteando nuevos espacios públicos de interacción como elementos positivos y facilitadores de nuevas actitudes y valores más tolerantes y de

mayor reconocimiento mutuo del conjunto de la población. Será así el modo de contribuir eficazmente a la vertebración de la sociedad civil y a su relación cordial con el estado, buscando en todo momento generar niveles de confianza y de comunicación interactiva e intercultural, sobre la base de acuerdos consensuados, pero definiendo bien a los actores y sujetos colectivos que vayan a ser nuestros beneficiarios.

De la misma forma, la cooperación internacional y la española en especial, debería ser mucho más objetiva y actuar con cautela a la hora de seleccionar a las contrapartes locales y de elegir a los cooperantes o voluntarios internacionales. Muchas veces con buenas intenciones, pero con una visión romántica, fundamentalista y con gran desconocimiento de la realidad sociopolítica y de las variables internas de estos países, estos cooperantes o voluntarios contribuyen a polarizar aún más las contradicciones internas y los enfrentamientos históricos de sociedades pluriétnicas y multilingües con escaso ejercicio de la tolerancia, del manejo de políticas de consenso y de negociación y de las prácticas democráticas. Con estas precauciones se puede contribuir a mejorar las condiciones de vida de la población más desfavorecida, a buscar soluciones de desarrollo sostenible para la población de menores recursos, pero a su vez, contribuir a buscar modelos propios de convivencia, de etno o ecodesarrollo y democracia con equidad y justicia.

Respecto a las medidas que, en base a estos datos se deberían incorporar en nuestros planes estratégicos de cooperación como universidades, ONG's, asociaciones, en consenso con la cooperación gubernamental serían:

- 1) Una mejor detección de las necesidades básicas y un perfil más detallado de los posibles beneficiarios, sin aplicar indiscriminadamente variables de género, etnia o cultura, sin un análisis previo del destinatario.
- 2) Una mejor búsqueda de las contrapartes locales, sin dejarse guiar por criterios políticos, de género o étnicos y sobre todo, tratando de equilibrar grupos, clases y culturas, con el fin de no contribuir a un mayor desequilibrio interno de las relaciones de género y de las relaciones inter e intraétnicas.
- 3) Un mejor conocimiento basado en los estudios elaborados por PNUD, universidades, agentes sociales y políticos de las condiciones del país y del cambio de variables internas y externas, donde evitar esfuerzos y desgastes innecesarios.
- 4) Un mejor entendimiento y búsqueda de relaciones de confianza con las autoridades locales y regionales para que éstas permitan desde el inicio una buena interlocución con los beneficiarios.
- 5) Una aproximación más cercana de los cooperantes a la población rural, detectando sus necesidades básicas, que muchas veces difieren sustancialmente de las expresadas por las élites locales emergentes y por las ONG's "mayas" o de "género" "de la capital, y que para nada suponen problemas reales de la población más desfavorecida.

- 6) Una mayor coordinación y cooperación interna con otras ONG's españolas o europeas que funcionan ya en los países, para evitar dispersión de fondos, falta de coordinación interna y de esfuerzos muchas veces orientados en una misma localidad o región hacia direcciones contrapuestas.
- 7) Un mayor seguimiento y evaluación de impacto de los proyectos de cooperación finalizados, mediante estudios o investigaciones de impacto, para poder valorar a mediano y largo plazo su sustentabilidad y su rentabilidad regional y la posibilidad de poder ser implantados en otras regiones.
- 8) Una mayor coherencia por parte de la cooperación gubernamental y no gubernamental de las grandes líneas estratégicas para evitar cambios bruscos y cortes presupuestarios que no permiten finalizar los proyectos adecuadamente ni darles continuidad.
- 9) Una necesidad de invertir en estudios y análisis de la intervención social y del impacto positivo y negativo de los programas para poder ir rectificando y evaluando sistemáticamente los logros y las deficiencias y que éstas sean publicadas y conocidas por el conjunto de la cooperación internacional.
- 10) Una exigencia de visibilizar más la cooperación universitaria, muchas veces velada por otro tipo de programas gubernamentales y no gubernamentales, que niegan a las universidades un derecho y una obligación de cumplir con su compromiso social y con su capacidad de elaborar consultorías, diagnósticos, diseños de planes y voluntariado comprometidos con los grupos sociales más desfavorecidos.

NOTAS

1.- Estamos entendiendo por "revitalización étnica" el concepto de la UNESCO y del Consejo Mundial de los Pueblos Indígenas, para entender las profundas transformaciones que las lealtades e identidades colectivas, especialmente las de carácter étnico, están experimentando a fines del siglo XX, fruto de la globalización, de la crisis del Estado nacional y de la emergencia de nuevas élites indígenas (Gutiérrez, 1997) .

2.- Coincidimos con Stephen y Varesse (1996), en que el conflicto y la competición en la toma de conciencia de la identidad étnica suponen un proceso en continua negociación con otros grupos étnicos con los que se comparte el poder económico y político. Como opina Varesse la etnicidad es un fenómeno situacional, es una construcción social y una reconstrucción en permanente proceso dialéctico de negociación. Adams (1995), prefiere formular este fenómeno de remayanización en términos de evolución étnica, pero nosotros consideramos que es más adecuado el concepto de negociación étnica, porque lo que está en juego no es sólo la evolución de una de las identidades, sino la interacción de ambas, las injerencias mutuas y la modificación de fronteras que se producen en la reconstrucción de las identidades ladina e indígena.

3.- A distancia de más de veinticinco años de la polémica entre Adams y Guzmán Böckler, aún sigue siendo un debate inacabado entre intelectuales mayas y ladinos (Cojtí, 1997; Zapeta, 1999; Morales 1998; Arias 2000), pero también continúa trascendiendo a la academia norteamericana, como se ve en la polémica reciente entre Adams, Hale y Smith (Arenas, Hale y Palma, 1999 ; Warren, 1998).

4.- Para Giménez los aspectos básicos de la interculturalidad pasan por un convencimiento de los vínculos y valores entre las culturas, la concepción de que éstas no se desarrollan aisladamente, sino en interacción, la conciencia de que hay que aprender a convivir entre culturas diferentes, la disposición de aprender del Otro y de su cultura, el valor de la tolerancia y el reconocimiento de la diferencia. (Giménez 2000 :52; Kimlycka, 1996). Las últimas teorías de la ciudadanía plantean, de cara a las minorías étnicas y a la migración o a los países pluriculturales, que se hable de incorporación y se abandonen las viejas teorías integradoras y asimiladoras (Lamo de Espinosa,1995; Jelin y Hershberg,1996).

BIBLIOGRAFÍA

- ADAMS, R. (1956), *Encuesta sobre la cultura de los ladinos en Guatemala*, SIGS, Guatemala.
- ADAMS, R. (1995), *Etnias en evolución social, estudios de Guatemala y Centroamérica*, Universidad Autónoma Metropolitana, México.
- ADAMS, R. N. (1999), *“De la hegemonía a la antihegemonía, racismo y antropología estadounidense en Guatemala”*, en : ARENAS BIANCHI, C.,; HALE, CH. y PALMA MURGA, G. *¿ Racismo a debate ?, abriendo el debate sobre un tema tabú*, AVANCSO, Guatemala, pp: 127-193.
- ARENAS BIANCHI, C.,; HALE, CH. y PALMA MURGA, G. *¿ Racismo a debate ?, abriendo el debate sobre un tema tabú*, AVANCSO, Guatemala, pp: 127-193.
- ARIAS A.(2000), *“Travestismo, etnicidades, géneros; recodificación de símbolos en Miguel Ángel Asturias y Rigoberta Menchú”*, Ponencia presentada en LASA, Miami.
- ARIAS, A. (1998), *“¿Posicionalidad ladina, subalternidad maya ? La difícil adecuación de corrientes teórico-metodológicas a espacios simbólicos étnicos”*, en : *Segundo Congreso de Estudios Mayas, Identidad*, Universidad Autónoma y Universidad Rafael Landívar, Guatemala.
- BARRIOS, L. (1999), *Relaciones interétnicas en Xela a través de ojos jóvenes*, PNUD, Guatemala.
- CARMACK, R. (comp.) (1991), *Guatemala Cosecha de violencia*, Flacso, San José de Costa Rica.
- CASAÚS ARZÚ, M.E. (1995 y 2000), *La metamorfosis del racismo en Guatemala*, Guatemala, Cholsamaj.
- CASAÚS ARZÚ, M.E. (1995), *Guatemala: linaje y racismo*, San José, Flacso.

- CASAÚS ARZÚ, M.E. (1998), *Reflexiones en torno a la legitimidad del Estado, la Nación y la identidad en el marco de los Acuerdos de Paz en Guatemala*, en SIEDER, R. (ed.), *Guatemala after the Peace Accords*, Institute of Latin American Studies, Londres.
- CASAÚS ARZÚ, M.E. y GIMÉNEZ C. (eds.)(2000), *Guatemala hoy: reflexiones y perspectivas interdisciplinarias*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- CEH, Informe de la Comisión de Esclarecimiento Histórico(1999), *Guatemala, Memoria del silencio*, UNOPS, Guatemala.
- COJTÍ CUXIL, D. (1994), *Políticas para la reivindicación de los mayas de hoy*, Guatemala. Cholsamaj.
- COJTÍ CUXIL, D.(1998), *“Gobernabilidad democrática y derechos indígenas en Guatemala”*, en: SIEDER, R. (Ed.), *Guatemala after the Peace Accords*, Institute of Latin American Studies, Londres. pp: 65-80
- COJTÍ CUXIL, D.(1995), *Configuración del pensamiento político del pueblo maya, 2ª parte*. Guatemala. Cholsamaj.
- COJTÍ CUXIL, D.(1997), *Ri Maya Moloj pa Iximulew. El movimiento maya (en Guatemala)*, Guatemala, Cholsamaj.
- COLBY, B. y VAN DER BERGUE,(1977), *Ixiles y Ladinos*, Piedra Santa, Guatemala.
- CONNOR, W. (1993), *“When is a Nation?”*, en: *Ethnic and Racial Studies*, vol. 3 (1), pp. 92-103.
- FISCHER, E. y MCKENNA BROWN, R. (1999), *Activismo cultural Maya*, Cholsamaj, Guatemala.
- GARCÍA, T. y ALVARADO, V.(2000), *“La maestría en gerencia para el desarrollo sostenible”*, en : CASAÚS ARZÚ, M.E. y GIMENO, J.C., *Desarrollo y diversidad cultural en Guatemala. Tujotayixik K’iy B’anob’äl*, Cholsamaj, Ediuc. UAM, AECI, Guatemala y Madrid.
- GEERTZ, C. (1989). *El antropólogo como autor*, Paidós, Barcelona
- GIMÉNEZ, C. (2000), *“Guía sobre interculturalidad”*, en: CASAUS ARZU, M. y GIMENEZ, C. (eds.)(2000), *Guatemala hoy: reflexiones y perspectivas inter-disciplinarias*, Universidad Autónoma de Madrid, Madrid.
- GIMÉNEZ, C. y MALGESINI, G. (1997), *Guía de conceptos sobre la emigración, racismo e interculturalidad*, Madrid, La Cueva del Oso.
- GUTIÉRREZ ESTÉVEZ, M. (comp.) (1997), *Identidades étnicas*, Casa de América, Madrid.
- GUZMÁN BÖCKLER, C. y HERBERT J. L.(1970), *Guatemala: una interpretación histórico social*, Siglo XXI, México.
- HALE, CH. (1999), *“El discurso del ladino del racismo al revés en Guatemala”*, en: ARENAS BIANCHI, C., HALE CH. y PALMA MURGA, G. *¿ Racismo a debate ?, abriendo el debate sobre un tema tabú*, AVANCSO, Guatemala.
- JELIN, E. y HERSHBERG, E.(eds.) (1996) *Constructing democracy, Human Rights, Citizenship and Society in Latin America*, Westview Press.
- KIMLICKA, W. (1996), *Ciudadanía multicultural*, Barcelona, Paidós.
- LAMO DE ESPINOSA, E. (1995) *Cultura, Estados y ciudadanos: una aproximación al multiculturalismo en Europa*, Madrid Alianza.

- MONTEJO, V. (1997), "**Pan-mayanismo: plurimorfismo de la cultura Maya**", en: **Mesoamérica, n°33**, pp. 93-123.
- MONTEJO, V. (1997), **Brevísima relación testimonial de la continua destrucción del Mayab', Guatemala**, Guatemala, Scholars Network, Rhode Island.
- MORALES, M.R. (1998), **La articulación de las diferencias o el Síndrome de Maximón, los discursos literarios y políticos del debate interétnico en Guatemala**, Guatemala, Flacso.
- SMITH C. (1999), "**Interpretaciones sobre la raza y el racismo en Guatemala, una genealogía crítica**", en: BIANCHI, C., HALE CH. y PALMA MURGA, G., **¿Racismo a debate ?, abriendo el debate sobre un tema tabú**, AVANCSO, Guatemala, pp: 93.127.
- SMITH, A. (1995), **Nations and nationalism in global era**, Cambridge Polity Press.
- STEPHEN, L.(1996), "**The creation and recreation of ethnicity**", en: **Latin American Perspectives**, 23,2, pp. 17.34.
- TAX, S. (1964), **El capitalismo del centavo**, Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca.
- TAYLOR, C.R. (1996), "**The politics of recognition**", en: GUTMAN, A. (ed.), **Multiculturalism**, Princeton University Press, Princeton.
- TUMIN, M. (1959), **Cultura indígena de Guatemala**, Guatemala, Seminario de Integración Social Guatemalteca. (Edición especial para el IV Congreso Indigenista de Guatemala, 1959).
- VARESSE, S. (1996), "**The ethnopolitics of indian resistance in Latin America**", en: **Latin American Perspectives**, n° 23,2, pp. 58.69.
- WARREN K.B. (1998), **Indigenous movements and their critics, Pan Maya Activism in Guatemala**, Pinceton University Press, Pinceton.
- WARREN, K. (1992), **The symbolism of subordination, indian identity in Guatemala Town**, Texas University Press, Austin.
- WILSON, R. (1999), **Resurgimiento maya en Guatemala (experiencias Q'eqchi'es)**, CIRMA, Antigua Guatemala
- ZAPETA, E. (1999), **Las huellas del Balam**, Cholsamaj, Guatemala.

Comunicaciones

3.6.5.- Integración sociocultural de inmigrantes en Ferraterra: caracterización, actores y mediadores de un proceso. Condiciones laborales de inmigrantes colombianos y ecuatorianos.

María del Carmen Permuy Balado. De la Universidad de La Coruña.

1. Introducción

La presente comunicación nace como fruto del trabajo de campo que he realizado en Ferrolterra con colectivos inmigrantes desde julio de 2001. En ella pretendo subrayar el papel de los protagonistas de las entrevistas, inmigrantes ecuatorianos y colombianos; si no también la interacción que presentan con el Otro, con la sociedad de acogida, haciendo especial hincapié en el cometido de las ONG's que actúan a escala local. Respecto a las herramientas de trabajo de campo cabe señalar que no sólo he utilizado la entrevista, cuestionario y recogida de información cuantitativa del Padrón Municipal de Habitantes, sino también la observación participante a través de mi trabajo diario como voluntaria en una ONG, dentro de un programa dirigido exclusivamente a la intervención con inmigrantes. Sin duda dichas entidades aparecen como espacios privilegiados para la práctica de campo. Sin más, señalar que en la presente comunicación centraré mi análisis en las condiciones laborales y acceso al empleo que presentan dichos colectivos en Ferrolterra, así como en la organización económica y en las prácticas, discursos e imaginarios elaborados por los distintos actores a distintos niveles, conectando lo local con lo global.

1. Inmigración: categorías identitarias organizadoras de la diferencia : su incidencia en el acceso al empleo

Las implicaciones de los elementos en el carácter que adopte la integración de los inmigrantes en Ferrolterra conectan con el estancamiento de éstos en un determinado nicho socioeconómico, en un lugar específico para ellos, debido fundamentalmente al condicionante político-legal. Para ello debemos de considerar igualmente que, como argumenta Manuel Delgado.¹

”El inmigrante es una producción social, una denominación de origen que se aplica no a los inmigrantes reales, sino tan sólo algunos de ellos. A la hora de establecer con claridad qué es eso que se entiende como inmigrante, lo primero que se aprecia de tal categoría es que no se aplica a todo aquel que en un momento dado llega de fuera. En el imaginario social en vigor, inmigrante es un calificativo que se aplica a individuos investidos de determinadas

características negativas. El inmigrante de ser considerado extranjero, de otro lugar. Así de alguna manera es un intruso, ya que se entiende que no está convidado. El inmigrante ha de ser por otro lado pobre”.

Las implicaciones de la situación laboral de los inmigrantes son claras. Este es uno de los ámbitos donde mejor se aprecia el peso respectivo de normativas y de la sociedad de acogida. Desde la sociedad receptora se da entrada a la inmigración para ocupar determinados puestos de trabajo que precisan algunos sectores para su desarrollo o para cubrir determinadas demandas sociales: en la agricultura, en la construcción o en el servicio doméstico. En sectores que no aparecen asociados a la carga simbólica del prestigio social.

Sin embargo, las normativas no se cumplen rigurosamente y hay personas inmigrantes que trabajan sin papeles pero con los inconvenientes que implica estar en la irregularidad, que puede conllevar situaciones de explotación y merma de la capacidad de negociación del trabajador inmigrante, lo cual le hace acudir a mediadores, a instituciones que se involucran en la negociación de las condiciones laborales entre el empleador y el inmigrante (ONGs, sindicatos, etc), procurando que el trabajo no se desarrolle bajo condiciones de explotación, sobre todo en lo que se refiere al período laboral previo a la tramitación de la oferta laboral ante la Administración.

Un repaso de las aportaciones más importantes en Antropología Legal² nos clarifica que incidencia tienen la legislación, y por tanto la política en la temática que aquí nos ocupa, las condiciones sociolaborales de la población inmigrante en Ferrolterra, y cómo actúa lo político-jurídico como condicionante en el proceso de etnificación de estos colectivos. Y es que la Ley es una forma de imaginar lo real, de construir categorías, y su aplicación interviene tanto en la configuración de las prácticas sociales, como en el imaginario creado para tal fin.

Si tomamos estas aportaciones sobre el campo del derecho vemos como se puede establecer una clasificación sobre las distintas situaciones con las que el extranjero puede ser social y administrativamente identificado: el extranjero regular e irregular. Esta construcción de categorías delimitantes del ser-inmigrante, que ya de por sí constituye otra categoría nueva.

La irregularidad suele ser reconocida en España con una noción más impactante, la ilegalidad, producto de la utilización generalizada de las categorías que la Primera Ley de Extranjería española utilizaba (LO 7/85), ésta establecía extranjeros legales e ilegales en función de la situación documental de éstos, en función de si esta situación se adaptaba a los condicionantes administrativos. Esta categorización se mantiene hasta el momento y se hace

más evidente a partir del proceso de regularización que tuvo lugar en el 2001, ante la reforma de la LOE 4/2000 a través de la LOE 8/2000 y su reglamento.

Si nos centramos en la categoría del inmigrante del que se suele decir “no tener papeles”, que aparece como la más empleada por los propios inmigrantes, existen dos términos para definirla, uno es el de ilegal y otro el de irregular. A la vez ambos términos se utilizan en contextos distintos. El término ilegal suele aparecer utilizado en contextos relacionados con el ámbito jurídico, político y policial, pero en el ámbito de los Servicios Sociales y ONG's, éste aparece sustituido por el de irregular, siendo además acompañado de la consiguiente afirmación “ningún ser humano es ilegal”. La ilegalidad significa el no ajuste a la Ley e implica consecuencias sancionadoras en el orden penal, de ahí que lo habitual sea asimilar una acción ilegal con la comisión de un delito, o la asimilación del ilegal al delincuente. La situación administrativa en este caso se equipara a la acción y se adjudica una categoría determinada al extranjero que se encuentra en esta situación. Las consecuencias van ligadas inherentemente al orden penal pero también se generan en otros ámbitos de lo social implicando una estructura en el outgroup y el ingroup que se superpone con otro tipo de estructuración, se crea una organización étnico-cultural, generada desde lo legislativo, desde lo macro, que se vislumbra a todos los niveles llegando a lo micro.

El inmigrante irregular/ilegal/sin-papeles, pasa a ser una figura supra-liminal dentro de la categorización establecida, respecto al conjunto de la población general, en el sentido de fundada sobre la liminalidad que aparece potenciándose, ya que la caracterización de liminal podría ser atribuido a la misma figura del inmigrante sin más. Si tomamos como referencia a Victor Turner³ los papeles aparecen como germen de protección, prestigio social; de un status social diferente. Y es que el sin-papeles aparece culturalmente reconocido dentro del sistema político-social, y al inmigrante se le puede aplicar un proceso, donde el irregular se encontraría en la fase de transición hacia la regularidad. Un fragmento de entrevista nos muestra esta transición:

“Yo tengo papeles sí. Si, cuando yo no tenía papeles me sentía tímido, no me sentía entrador, hablar con alguna persona, que podía ser la Guardia Civil, que podía estar de civil. A lo mejor, digo, me va a pedir papeles. Pero tenía miedo, conversaba pero no tan abierto. Cuando yo ya tuve papeles, me sentía, ya estoy libre y tranquilo. Si alguno me pide papeles, señor tenga. Ahora ya ando tranquilo por donde yo quiero”.

Los papeles no sólo facilitan el acceso a los recursos, entre ellos a un puesto de trabajo, sino que también afectan en la práctica a las relaciones establecidas con el Otro, determinan las prácticas sociales. Los papeles aparecen como marcadores de un período

transicional, de una situación interestructural, que se caracteriza por la invisibilidad, una invisibilidad tanto simbólica como física en términos espaciales.

Otras veces el miedo, en vez de implicar una invisibilidad física lleva al diseño de estrategias que permitan aparentar la identificación con un determinado status, con una categoría, y en este fragmento de entrevista con un sin-papeles se muestra el aprovechamiento de una tarjeta de estudiante de una estancia anterior en el país, para la consecución de este objetivo, en este caso es lo material nuevamente a través de este carnet se evidencia una acción con un significado determinado, el equiparlo con un permiso de residencia, el equipararse con un residente regular. Al mismo tiempo la acción se contradice con el discurso al expresar en el mismo la ausencia de un temor a ser identificado, pero sin embargo lleva a recurrir a una tarjeta de estudiante para no ser identificado como tal, por tanto se invalida la igualdad, fortaleciendo la diferencia.

“No, no tengo papeles. Nunca he tenido miedo porque cargo una tarjeta de estudiante que está caducada de cuando estuve en Madrid, del 99, y es la que presento y entro en todas partes con ella, en las oficinas de la Xunta y todo. No he tenido miedo, siempre me he presentado y he dicho, no tengo papeles, como decía mi papá ‘todos somos igual que más da que uno tenga corbata y el otro sea de pantalón corto’ no tiene nada que ver, todos somos igual”

Los papeles permiten el acceso a los recursos “en condiciones dignas” como afirman las ONGs, otorgan, además fiabilidad frente al Otro, aparecen como seña de identidad, y constituyen, en definitiva, uno de los elementos ontológicos y simbólicos a la vez principales del ser-inmigrante y sus distintas categorizaciones, baste como referencia la afirmación de una de mis informantes: .”cuando yo ya tuve mis papeles, yo ya pude ir con la cabeza bien alta”. Los papeles otorgan, también, un prestigio social.

Dentro de los derechos que puedan disfrutar los inmigrantes con-papeles existe uno que es de gran importancia para la persona inmigrada desde el primer momento de su establecimiento: el derecho al trabajo. La LOE 8/2000 establece para el extranjero la necesidad de obtener el permiso de trabajo para desarrollar una actividad laboral

Además existe la aplicación de este sistema de “preferencia nacional” donde la legislación dice que para conceder un nuevo permiso de trabajo a un extranjero se debe tener en cuenta la “situación nacional de empleo”, donde se rechaza la concesión de permisos para sectores laborales que son demandados por los nacionales. Así, en la determinación del contingente anual de nuevos permisos, ya se fijan los sectores para los que se dará el permiso a los extranjeros, siendo aquellos para los que es difícil hallar mano de obra nacional (servicio

doméstico, agricultura, etc.). Esto, no se ha modificado en la nueva ley de inmigración española (LOE 8/2000).

Esta política “preferencia nacional” favorece la división del mercado laboral en función del origen de las personas, de manera que determinados trabajos acaban siendo ocupados exclusivamente por extranjeros, conduciendo hacia la especialización y división étnica en el ámbito laboral. En el último contingente que entró en vigor en enero de este año se asignaron únicamente tres puestos de trabajo para la provincia de la Coruña, y estos tres en el Sector Servicios, esto teniendo en cuenta que solamente en la ciudad de Ferrol existen casi 800 extranjeros empadronados, no todos, pero sí muchos irregulares a los que se les van agotando las vías para regularizar su situación, dentro de los términos establecidos por la Ley, conllevando una cronificación dentro de la economía sumergida.

2. La particularidad del inmigrante: situación de partida y expectativas

Como podemos observar, el inmigrante encuentra dificultades para acceder a una movilidad socioeconómica. La concentración sectorial en el empleo viene asistida, por tanto, por la legislación en materia migratoria y por las características del mercado laboral. Pero no podemos considerar solamente estos condicionantes impuestos por el país de acogida al inmigrante, asimismo tenemos que tener en cuenta las estrategias que éste pone en marcha. Es decir, la intención de ahorrar, la necesidad de mandar dinero a la familia, que permanece en el país de origen, y la intención hasta hace poco (con la entrada del nuevo contingente de trabajadores en enero de 2002) de conseguir los papeles a través de la presentación de una oferta laboral, llevan a aceptar determinadas condiciones, de modo que el inmigrante llega a “especializarse” en determinadas actividades a cambio de disponer de trabajo e ingresos económicos aunque ello signifique la renuncia a la propia profesión. Entre los casos estudiados se encuentran personas con estudios medios y superiores que han ejercido su profesión en el país de origen, pero, una vez en España, “renuncian” a intentar ejercerla, porque tienen que sacar a su familia adelante o cubrir una serie de objetivos que requieren el aporte inmediato de ingresos, lo cual aparece vinculado en las entrevistas realizadas tanto a la deuda como a la función que realiza la comunicación acerca de las condiciones y mercado laboral en el país de acogida, a través de las redes migrantes. En la mayoría de los casos estudiados resulta más rentable en la práctica, el enviar las remesas mensuales al país de origen, para el mantenimiento de la unidad doméstica transnacional.

Este hecho, perpetúa la existencia de unidades domésticas transnacionales prolongando la división de la casa entre los países. Sobre todo en el caso de ecuatorianos si en el país de origen la unidad doméstica está formada, en un primer momento, por la familia nuclear compuesta por el matrimonio e hijos, en el país de acogida o de destino se configuran

y construyen unidades domésticas a partir de miembros de la familia extensa. Al menos durante el período inicial de llegada al nuevo país, cuando todavía la inadaptación implica el estatuto de *"recién llegado"*.

Al mismo tiempo, el hecho de vivir distanciados de los hijos implica que las expectativas de estancia en el país se reduzcan a un número determinado de años, lo cual va intrínsecamente ligado a la organización de la economía familiar, ya que la imposibilidad que plantea el obtener mayores ingresos en el país de destino imposibilita como ya hemos dicho la reagrupación de los hijos al ser más rentable al cambio de moneda y comparando los niveles de vida de ambos países que éstos continúan residiendo en el país de origen. Así se obtienen afirmaciones como: *"nuestra meta es estarnos aquí 5 ó 6 años"*. De otro modo se tendría que modificar la organización económica en torno a las remesas. Veamos varios ejemplos de entrevistas:

"Si hay la posibilidad de trabajar en algo de acuerdo a lo que uno es, a lo mejor tengamos que traer a los niños, se cambie ya de meta. A lo mejor. Es que ahora mismo con el sueldo que ganamos trayendo a los niños es que no podemos vivir tampoco, es que es mucho, es que son gastos ya de ellos, no, no se puede. Entonces para estar así es mejor que estén ellos allá. Nuestra meta es ahorrar algo de dinero y regresarnos, yo creo que así unos 5 ó 6 años porque no se puede estar así tiempo"

"La meta mía fue cuando salí de allá, de mi país, fue el estarme aquí dos años, en dos años pensé aquí uno se va a hacer ya mucho dinero, pero la realidad no es así, yo llevo aquí ya dos años y no tengo nada de lo que pensé. Igual tardo 4 ó 5 años más. Pero vamos a ver como sigue así yo me quedo. Por que si yo ya estoy digamos adaptándome a las costumbres de aquí, volver a las costumbres nuestras yo creo que va a ser otro problema, me voy a encontrar diferente, va a ser otro problema, otro trabajo más. Uno se adapta a la tierra donde uno está, eso pienso yo. El televisor, no más, y volver para allá y acordarme de eso. El televisor allá a mi no me tira (por el voltaje de la corriente eléctrica), entonces que tengo que hacer, dejarlo en el piso. Hay que dejar que pase el tiempo y ver como sigue la situación, el problema de nuestro país es que está dolarizado, el problema del dólar, la cosa se puso muy complicada, y si sigue bien traigo a mis hijos y me van haciendo más quedarme aquí. No sé si traerlos o dejarlos quedar allá, no sé. Yo tengo que ver como está allá y si la cosa va bien, pues traerlos, juntar la familia, acá está también mi mujer y la pasa mal cuando ve las fotografías, yo también les recuerdo mucho, y lo que hago es salir de la casa a caminar, les recuerdo cuando no trabajo, sino uno pone la cabeza en lo que hace."

Este último fragmento indica, como las expectativas de estancia en un país y el acceso al empleo unidos a la acumulación de lo material están intrínsecamente ligados en el

imaginario inmigrante. Al mismo tiempo, el proceso de ahorro y el acceso a un puesto de trabajo que lo aumente implica las pretensiones de reagrupación familiar en el país de destino. Trabajo, familia y ahorro, aparecen como elementos interconectados. Igualmente, las pretensiones de acumulación de lo material y de organización económica imaginados antes de la emigración se ven truncadas en la práctica en el país de acogida. Esto, ya señalábamos antes se ve obstaculizado en la mayoría de los casos, pero en otros gracias a la red inmigrantes formada por la cadena migratoria de relaciones establecidas previamente y durante el proceso migratorio y de estancia en el país de acogida, no supone una sorpresa. La información respecto al acceso al empleo que se obtiene a través de familiares que o amigos inmigrados con anterioridad otorga claridad con respecto al acceso y condiciones laborales futuras en el país de destino:

“-¿Y no pensabas que ibas a tener mejores condiciones en cuanto a trabajo?”

-No, porque por ejemplo mis primas siempre que viajaban allá nos lo comentaban; y nosotros ya sabíamos a qué veníamos; entonces ya no nos cogía de nuevo. Entonces ya... nuestra meta era venir a trabajar. . Y como ya nos decían que el único trabajo es acá en casa entonces NOSOTROS ya venimos a eso.”

Como vemos este ejemplo implica que ante la existencia de una información que es canalizada respecto al empleo a través de la red migrante. No existen pretensiones de acceso a otro tipo de empleos. Este fragmento, además refleja la conciencia de pertenencia a determinado grupo étnico, refleja una identidad, marcada en la frase "como ya nos decían que el único trabajo es acá en casa entonces NOSOTROS ya venimos a eso". El nosotros, marca esa identidad frente al Otro, nosotros somos las que trabajamos en el servicio doméstico, ya que "nosotros ya venimos a eso". Es una afirmación categórica de identidad que aporta el imaginario y la praxis de la división étnica del trabajo que existe en nuestro país en torno al el fenómeno de la inmigración. Al mismo tiempo además de división étnica demarca una especialización en este tipo de empleos.

En consecuencia el NOSOTROS es algo que está muy presente como elemento discursivo que refleja la identidad del inmigrante, unos colectivos que asimilan que “tienen que empezar de nuevo”, y que incluso llegan a afirmar “que hay que volver a nacer”, en muchas ocasiones. Al mismo tiempo, afirman "coger" el trabajo que se les presenta, a pesar de no reunir las condiciones que ellos habían imaginado, y es que no les queda otra opción que obtener ingresos inmediatos.

Si seguimos analizando las causas que actúan como factores., que impulsan a la inmigración internacional, vemos como ya se había señalado antes que existe una diferencia dentro de colectivos latinoamericanos en cuanto a origen. La diferencia radica en este caso en

que los ecuatorianos emigran mayoritariamente por cuestiones económicas y sin embargo los colombianos unen a la economía la violencia., llegando a vincular la violencia al trabajo. Dentro del discurso elaborado por los ecuatorianos lo material, aparece explicitado como tal, unido a lo económico; asignándole valores de dureza y vinculándolo a la deuda o a la modernización a nivel técnico. Al mismo tiempo lo material y el acceso a estos recursos lleva a la emigración, apareciendo reforzado el prestigio asociado a los mismos. Es a través de las configuraciones simbólicas de lo material y de la construcción sociocultural de necesidades ligadas a éstas como se construye el proyecto migratorio, organizándolos en la mayoría de los casos como hemos visto a través de las redes de parentesco transnacionales. En virtud del acúmulo material es como se configuran de un nuevo las expectativas de futuro, ya no sólo en cuanto organización económica a través del proyecto migratorio, además de la estancia y ahorro en el país de destino, si no al mismo tiempo remiten al diseño de estrategias para el regreso al propio país proponiéndose la adquisición de recursos a la vuelta. Por tanto lo material y los valores asociados a éste, configuran al mismo tiempo la organización temporal de estancia, a medio y largo plazo. Igualmente, la organización temporal dentro de lo cotidiano en el país de destino aparece reforzada y vinculada al ámbito legal, a la obtención de papeles, que son tan materiales como simbólicos, pero que son un pilar vinculado también al ámbito laboral.

La salida propio país va unida conjuntamente en el caso de los inmigrantes procedentes de Colombia a la búsqueda de seguridad debido a que el conflicto y la violencia que en Colombia forma parte de la cotidianidad. La violencia aparece pues ligada en el caso de inmigrantes colombianos, al trabajo en el país de origen presentándose como condicionante de la salida del propio país. Sin embargo, llama la atención la afirmación de *“si hubiera trabajo, no hubiera violencia”*, ya que de esta forma se asocia el desempleo en el país de origen con la creación de violencia y la salida forzosa, esto es posible que vaya unido a la deuda de la que hablaremos más adelante. En otros casos como vemos se afirma tener recursos para la subsistencia, pero necesidad de abandonar el país debido a la violencia. Los atracos y la amenaza de la guerrilla son elementos que impulsan a la salida del país.

De este modo la violencia emerge como elemento fundamental vinculado al trabajo en el país de origen, incluyendo como estrategia la emigración como vía de escape. La violencia, también aparece aquí en el país de destino, destacada por los colectivos de emigrantes colombianos. La violencia vivida en el país de origen influye en las relaciones establecidas en España dentro de este tipo de colectivos. Aparece por tanto la violencia como elemento étnico transcultural. Esto aparece reflejado en Ferrol, ya que la mayoría de colombianos muestra desconfianza, evitando el relacionarse los unos con los otros, argumentando:

“Los colombianos acá nos hacemos el quite , no, se le dice así en Colombia, porque pues todos venimos con una intención, pero nosotros no la conocemos. Entonces yo por lo menos, veía el colombiano que ya estaba aquí pues como arisco, no, como a la defensiva, que no sabe a qué vengo yo ni cuales son mis intenciones, y cuando si la amistad conmigo es buena o no, o cuando es perjudicial. Y entonces cuando uno ya forma aquí, ya se ve todos los días (por asistencia a cursos en una ONG) entonces ya uno se comenta, ya uno que otra cosa, no intimidades ni cosas muy personales, pero pues ya por lo menos en la calle va a haber un saludo y ya por lo menos tomarse algo, se invita y eso porque ya uno, ya ha tratado a la persona, ya sea con los ecuatorianos, marroquíes, ya eso. Y eso a mi me ha ayudado a no desesperarme, pues uno ya sabe que si sale ya uno va a encontrar a esas personas y va a charlar, y esto y lo otro. Porque anteriormente uno salía y, como te digo , no, si veía un colombiano o el colombiano lo veía a uno como que no. Y este grupo (sus compañeros en el curso de formación de la ONG), ojalá hubiera habido más gente para uno conocer más. Si por lo menos los que conozco, ya ellos se han formado su criterio de que soy padre de familia y estoy en la situación que estoy y ha servido mucho “

Sin embargo, como vemos, surgen contactos entre inmigrantes colombianos a través de las ONG's afincadas en la ciudad, que aparecen como espacio de encuentro que promueven la sociabilidad entre estos colectivos, y que finalmente reconocen mantener contacto con compatriotas, tras asistir a cursos de formación en las sedes locales de éstas entidades. Esto constata que se produce un cambio en el imaginario étnico forjado alrededor de los propios compatriotas, ya que con anterioridad rechazan el contacto, al no conocer las intenciones, se hacen el quite, hasta que se aseguran de que las intenciones son buenas y que se encuentran en una situación parecida, produciéndose lazos de solidaridad étnica que se reflejan también en el acceso al empleo como veremos más adelante, ya que esto influirá en la canalización de información, a través de redes de relaciones, respecto ofertas de trabajo . Habría que ver por tanto cuales son los elementos que influyen en la formación de éstos lazos de solidaridad y relaciones en contextos marcados por la dispersión , como en el caso de Ferrol. Es ahí donde las ONG's aparecen como núcleo fundamental, incidiendo en el aspecto organizativo de las relaciones interétnicas, reflejándose en distintos ámbitos, no sólo porque proveen lo que podríamos denominar “espacios de encuentro”, sino que además difunden una serie de valores culturales referentes a las relaciones interpersonales y grupales que sustentan lo que acabamos de analizar, y que el inmigrante acaba asimilando.

Por tanto, la organización económica no sólo girará en torno a la red de relaciones que construyan dentro del propio colectivo en cuanto a origen, sino que a través de este tipo de charlas impartidas por distintos especialistas en los ámbitos sanitario, legal y de Servicios Sociales, los inmigrantes conocen la red de servicios

sociales que les ofrecen recursos dentro de la ciudad, aprendiendo a manejarlos y entran además en contacto con otros marcos culturales adaptándose a los mismos y asimilándolos. De momento dejaré una cuestión en el aire ¿las ONG's refuerzan o inciden en la construcción y organización de la etnicidad y economía relativa al ser-inmigrante ?

3. Inmigración y redes: acogida, deuda, reciprocidad. factores y caracterización de las condiciones laborales

Si nos referimos de nuevo a las estrategias que ponen en marcha los inmigrantes en el país de destino, sean irregulares o no, cobra importancia la red de relaciones que mantenga el inmigrante. Puesto que esta red constituye un medio para la canalización de información, y recursos que sirven para construir estrategias con las que satisfacer necesidades. Cuál sea el carácter, densidad o trayectoria de esa red social condicionará también a qué recursos puede acceder la persona inmigrante, no sólo materiales, sino también simbólicos dentro de la jerarquía.

En Ferrolterra los condicionantes no vienen dados desde el propio grupo o únicamente desde la legislación o política social que desarrolle, en la normativa reguladora de la intervención con éstos colectivos, aquí entran en juego las relaciones establecidas con la sociedad de acogida, con las distintas entidades que ofrecen servicios sociales para inmigrantes dentro de la ciudad, ya que canalizan una buena parte de las ofertas de trabajo que se destinan hacia éstos. Aunque debemos señalar que factores como la política también inciden en la toma de contacto con dichas entidades, que ante la creación de programas de atención específica para estos colectivos potencian, al mismo tiempo, y contribuyen a la creación de identidades: el inmigrante. Es a partir del ámbito social, de lo público cuando se toma conciencia respecto al fenómeno de la inmigración y cuando se comienzan a construir las fronteras que llevan a la etnicidad.

En la ciudad, se comienza con la creación y proliferación de programas dirigidos única y exclusivamente hacia la intervención con estos colectivos a partir del proceso de regularización abierto en el año en 2001, ante la modificación de la Ley de Extranjería 4/2000. Este punto, no sólo hay que verlo en relación con el nivel macro de la arena política, sino que estos usuarios, "los inmigrantes", aumentan cuantitativamente en cuanto a residencia, legal o no, en la ciudad de forma significativa durante el pasado año. Al mismo tiempo, esto genera un aumento de la demanda de servicios hacia las ONG's implantadas en la ciudad, conllevando por tanto la creación de servicios especializados en atención a los mismos. No ocurre así, con los servicios de atención que se proporcionan en las sedes de los servicios sociales municipales de base, ya que la intervención desarrollada hacia los usuarios carece de especialización con dichos

colectivos, lo cual viene muy marcado desde la política social autonómica y estatal y por la legislación, que determina que sólo tengan acceso a los servicios de urgencia los sin-papeles; mientras que los regularizados pueden acceder a más servicios y recursos.

A nivel autonómico, destaca el I Plan Galego de Inclusión Social que no acoge un modelo de actuación específico para inmigrantes en cuanto a programación. Este plan paradójicamente financia programas desarrollados por ONG's y no sólo los desarrollados desde los servicios sociales municipales, así pasa a asegurar la intervención específica hacia dichos colectivos, aunque no está pensado como tal. También existe un plan de inclusión social a nivel estatal que condiciona los autonómicos. Sin embargo otras comunidades como la Comunidad de Madrid si se están desarrollando planes de atención especializada con colectivos inmigrantes (Plan Regional para la Inmigración de la Comunidad de Madrid 2000-2006).

Así que, el acceso al empleo no sólo se logra a través de la red informal dentro del propio grupo sino que, las redes que llevan hasta dicho objetivo adquieren formas distintas en interacción con el Otro. En este punto las ONGs representan un papel fundamental, no sólo en el ámbito práctico, sino que, además, constituyen el eslabón necesario para comenzar a percibir ingresos económicos, que no sólo suponen la supervivencia y autonomía, sino el saldo de deudas contraídas con el viaje desde el país de origen.

Ante la dispersión que presentan los inmigrantes en el caso de Ferrol y su comarca, una parte esencial de las relaciones que constituyen la red migratoria son las relaciones de los miembros que forman las unidades domésticas, fundamentalmente compuestas por la familia, a través de los lazos de parentesco mayoritariamente sobre todo en el caso de los latinoamericanos. Normalmente son las mujeres las que emigran primero y constituyen los principios de las redes migratorias. Las unidades domésticas, son las que movilizan los recursos y la ayuda para que alguno de sus miembros emigre, y también reciben las remesas en el país de origen y las utilizan. La emigración es una de las estrategias que depende de la relación entre las necesidades de consumo y la capacidad productiva de la unidad doméstica⁴. Esta opción tiene lugar dentro de un contexto sociocultural que constituye un conjunto de constricciones y, a veces, oportunidades. El primer efecto de la venida de estas mujeres a Ferrol, y casadas, sobre todo en el caso de las ecuatorianas, es la aparición de nuevas unidades domésticas que se caracterizan por la dispersión territorial de sus miembros en dos países diferentes. Esto da lugar a un tipo de unidades domésticas que podían designarse como multinucleares⁵. Es decir, familias nucleares que viven en más de una casa.

Parece evidente en este caso de las familias procedentes de Ecuador y también la mayoría de las colombianas, que los centros de anclaje de la red migratoria son las mujeres.

Las hijas casadas son las que suelen emigrar, aunque también hay un amplio porcentaje de solteras con parejas de hecho e hijos (éstas últimas son numerosas dentro del colectivo colombiano. Posteriormente es cuando realizan la reagrupación familiar, tanto dentro del marco legal, como fuera de él. Además muchas veces, emigra primeramente una hermana y posteriormente lo hacen las demás junto con sus maridos

Los inmigrantes se insertan en un conjunto de relaciones donde lo que destaca es la reciprocidad, conllevando en la mayoría de los casos una obligación de ayuda mutua, de acogida o de buscar trabajo. Esto va unido de forma intrínseca al mismo hecho de migrar simplemente, ya que la deuda además de estar presente en el sistema económico del país de origen en el que se insertan las unidades domésticas transnacionales vuelve a reproducirse ante el hecho del viaje y también durante el período de adaptación del *“recién llegado”*. Como aparece desarrollado por los protagonistas en las entrevistas:

“Sí, pero es todo un robo allá, todo un robo, porque por ejemplo nosotros somos gente pobre digamos no. Entonces nosotros solo para nuestro billete de viaje necesitamos mucho dinero. Y para dar ese dinero tenemos que claro ahorrar, y cuando no podemos ahorrar porque allí es tan difícil con semejantes sueldos no se puede vivir y ni permite para ahorrar. Entonces lo que se acude es a los familiares. Por ejemplo en mi caso yo acudí a mi padre, mi padre tenía su casa, sus terrenos, su coche,... todo lo embargó para que una tía le prestase el dinero. Entonces si yo no pagaba esa deuda mi tía se quedaba con todo. Entonces uno tiene que tratar de salvar por que es nuestra familia, son mis padres y dejarlos en quiebra es tremendo. Y que nosotros venimos todavía a probar suerte. Porque hay muchísimos casos en que ni se bajan del avión o recién bajados del avión y regresan. ¿Y esas deudas? Ahora para venirse nosotros necesitamos una bolsa de viaje que también nos la alquilan, nos cobran una cantidad desorbitante, pero nos la dan. Nada más llegar aquí tenemos que enviarla. Hay muchas personas que la traen pero vienen de repente con las justas del dinero... Yo me vine, cuando me vine, me vine sin nada de dinero así aparte, la ventaja es que estuvo aquí mi hermano. Y el estuvo acá por que el se vino a hacer un estudio, porque vino becado acá , entonces él estuvo en Enero y yo me vine en Marzo, pero luego el se marchó y yo ya me quedé trabajando, ya nivelado todo, mis deudas.”

Por ello es la deuda la que aparece como un valor principal dentro del sistema de organización económica que presentan las unidades domésticas. Además, la deuda no va ligada únicamente al parentesco, ni se establece sólo entre los miembros de las unidades domésticas, sino que a través de la estancia en el país de acogida se crean nuevas redes que la fomentan, entrando el inmigrante en relación con agentes sociales que tratan de paliarla a través de ayudas, o que incluso la reproducen. Convirtiéndose en una forma de organización microeconómica que traspasa fronteras. Es algo constatado a través de las distintas

entrevistas. La familia también aparece como institución en torno a la que se construye el proceso de endeudamiento, y al mismo tiempo aparece como destinataria de las remesas, que constituyen la clave de la mejora económica de las unidades domésticas originarias en el país de origen. El patrimonio familiar es el que hace posible el viaje, el alquiler de la bolsa y la estancia en el país hasta que no se comienzan a percibir ingresos económicos que primeramente irán destinados a saldar la deuda, formando las ya conocidas cadenas migratorias

Veamos ahora lo que narra un colombiano, mi pregunta relacionada con este fragmento pretendía que señalara las razones que le llevaron a emigrar a nuestro país, señala ya el endeudamiento desde el país de origen, vinculándola al ámbito laboral:

“- Pues la verdad, por trabajo, aun cuando yo tenia mi trabajo en mi país pero la verdad era que uno trabaja y trabaja y no se ve, no hay progreso.

- Comentabas ayer que eras taxista.

- Si taxista, dueño de mi carro. Pero la verdad es que no, si había pa comer no había para otras cosas. Había un hueco, como decimos allá en Colombia, prestando y pagando, pagando y la verdad es que se debe. Siempre va la deuda. No hay progreso”

Otro ejemplo de Colombia:

“Yo allá tuve mi propio negocio como autónomo y también la publicidad todo lo que tuviera que ver con dibujo, pero si todo esta mal siempre le vienen” le pago luego” y siempre quedan debiendo y esperando a que le pague este para comprar materiales, y uno siempre queda en la misma, esperando a cobrar. Si por lo menos fuera todo el mundo trabajara. Es un circulo de dinero”

A veces en el período que se enmarca en los primeros tiempos tras la llegada, y en el que no se suelen percibir ingresos económicos a través del trabajo, son las propias ONG's o la familia, que ya se encuentra asentada en el país de destino, las que proporcionan el acceso a recursos como la comida, vestimenta, vivienda,...

Las ONG y agentes vinculados a la Iglesia Católica, proveen de recursos a los inmigrantes, para satisfacer las necesidades que podríamos denominar como básicas, dentro del sistema, en el que se encuentran inmersos. Al mismo tiempo, estos fragmentos de entrevistas, reflejan no sólo el que acudan a demandar recursos, sino que utilizan los distintos servicios de forma proyectada, de manera que el acceso a este tipo de servicios forma parte de la cotidianidad en la organización económica, al menos mientras no exista un trabajo que proporcione unos ingresos. Estas prácticas las llevan a cabo sobre todo inmigrantes que están recién llegados a la ciudad, que no realizan ninguna actividad laboral, aunque algunos las

siguen llevando a cabo aunque tengan trabajo remunerado, sobre todo si éste aporta bajos ingresos, o cuando sólo uno de los miembros de la unidad doméstica es el que recibe ingresos en situaciones de inestabilidad laboral o de algún miembro recién llegado:

“Al menos nos alcanza para no estar tan apretados, sobre todo el alquiler, es que por comida nos están colaborando la parroquia y ONG”

“Muy buena ayuda la que prestan en ONG, no tanto lo económico sino ayudar a buscar trabajo, porque como dicen *al pescador no hay que enseñarle a darle pescado sino enseñarle a pescar* y eso deberían ser las funciones de las ONG's. Yo prefería que a mí me dijeran aquí te vamos a dar porque trabajas y no te vamos a dar de comer y vestido”

“Yo hace poco me casé con la señora mía y el padre donde me tocó el matrimonio se portó. Y hace poco me llegó un recibo de energía de 44 mil pesetas. Y el otro día yo le fui a hablar con X y me dijo que hablara con la parroquia, pero no se hizo nada. Y yo al mes mantengo un stock y es intocable , que es lo de la renta del alquiler. Pero como me llegó el recibo yo fui donde el padre, porque él me ha dicho “si necesitas algo ven y coméntame”. Pues le digo porque yo fui primero a FENOSA, y eso, me revisaron y me dijeron pues que eso estaba bien en lo del medidor. Y yo me fui donde el cura, y miró el recibo aterrado, y pues ya el padre me dijo ,no,” pues en estos casos que se demuestra que es cierto”, porque se ve que hay mucha gente que va con el cuento, “nosotros ayudamos con la mitad”. Y él me ayudó, eso a pagar el alquiler. Esto no lo espera nadie. Con el cura muy bien”

Las ofertas de trabajo en servicio doméstico las suelen conseguir fundamentalmente a través de ONG (en el último año Cáritas ha llevado a buen término cerca de 80 ofertas de empleo casi todas en el servicio doméstico), que a su vez es uno de los nodos a través de los cuales se canalizan dichas ofertas, ya sea a través de información directa de las propias empleadoras que acuden directamente a la entidad; o a través de entidades que trabajan con dichos colectivos y que reciben igualmente ofertas y las comunican. Fuera de dicha actividad, la del servicio doméstico, la ONG ejerce fundamentalmente la función de mediadora entre el empleador y empleado para que la contratación se desarrolle fuera del marco de la explotación

Dentro de esta desprotección frente a las condiciones laborales, son las ONG's las que actúan de intermediarias en la negociación de las condiciones laborales y la resolución de posibles conflictos o problemas entre el empleador y el trabajador.

Esto conlleva la creación de una serie de redes tanto en la negociación de las condiciones laborales como en el acceso al empleo que se construyen con el mismo objetivo, que es la de la tramitación de ofertas de empleo y obtención de un puesto de trabajo y un empleado, pero que adquieren distintas formas en base a la forma en que se va transfiriendo la información y las acciones que conllevan intereses diferentes con respecto al logro final que es la obtención de un puesto de trabajo y un empleado, al mismo tiempo cada actor transmite un

discurso distinto y tiene su propio objetivo, y entre estos aparecen los intereses de los mediadores (ONG).

Las trayectorias laborales más habituales en ambos sexos corresponden a contratos temporales, a trabajos sin contrato, a rápida sucesión de empleos y, en general, a falta de estabilidad, y lo que prolifera es la economía sumergida en ambos casos. La actividad que muestra una mayor inestabilidad es la de la construcción, donde en muchas ocasiones los contratos de trabajo no son renovados al término de la obra, y supone una vuelta a la inactividad temporal. En ocasiones la rápida sucesión de empleos se da en el servicio doméstico, motivada por situaciones de explotación hacia las trabajadoras, generalmente en situación irregular, que posteriormente recurren al abandono de la misma y a la búsqueda de otros “patrones” más considerados. Las situaciones de explotación son abundantes (trabajan meses sin percibir beneficios, las tratan “*como animales*”, etc) y ellas las suelen achacar al “racismo” y suelen referirse a la HUMILLACIÓN como elemento clave en este contexto. Veamos varios ejemplos:

“Si porque a uno lo tratan de humillarle y todo, incluso en el mismo trabajo. Porque yo me acuerdo que pasaba la fregona en la cocina y siempre la pasaba. Me acuerdo que la señora me decía “tu tienes que agacharte y arrodillarte” y yo cogí y le dije “yo entiendo que hago este trabajo pero estos no son los tiempos de la esclavitud”. Están tratando de humillarle a uno. Y después ya vine para Ferrol”

“He pasado por muchas situaciones muy duras. No tengo ninguna prueba de que me hayan sido ingresados los papeles, con esta nueva Ley, pero pienso tomar una decisión, pienso regresar a mi país, para mí la vida no es igual aquí desde que vine. Primero fui engañada a Tel Aviv, fui con una señora y nos deportaron y no sé por qué razón nos trajeron a Madrid y nos recogieron unas hermanitas, que nos que nos ayudaron mucho. Gracias a Dios nos ayudaron.. Nos dieron comida, ropa. Pero nos hacía falta trabajo, los papeles, y tuve que trabajar casi ocho meses y no me pagaban. Por lo pronto yo quería tener los papeles y estar legal y trabajar y no fue así, no pudo ser. Y de ahí me vine para acá desde Madrid y mi hermana que primero vino, me mandó con unos amigos, trabajó mi hermana con ellos, con ellos fue con quien tuvo los papeles. Y entre trabajar, pero primero me fui a Santiago a las afueras, pero no estaba a gusto y decidí venirme acá con mi hermana. Y empecé a trabajar con una señora bastante mayor y fue duro, porque no podía con ella, y lo que más me decepcionaba era que no tenía para comer, encima estaba ENCERRADA, sólo salía a la tarde, dos días por semana, y estaba muy triste. Y no me pagó tampoco. y todas esas cosas, me fui acumulando, y me fue decepcionando el vivir aquí. A veces si consigo los papeles, quiero seguir, no por mí, sino más que todo por mis padres, por ayudarles. Es lo que tengo, lo único, es que no soy casada. Y es por eso que he aguantado tanto, y es diferente el decir las cosas

que vivirlas. Ahora C me ha conseguido un contrato de trabajo ahora soy externa, o sea, por horas. Entre las nueve y media o las diez y salgo a las cuatro y media. Pero ya más tranquila, lo que está ahora, mucho más tranquila. Ya no siento la soledad que sentía. Ahora vivo con mi hermana R, y nos vino tantas cosas encima desde el comienzo. Y trabajamos y trabajamos, y no. Y hay muchas injusticias que no les pagan, cuando yo estuve en su casa no me pagó la señora."

Otro punto clave en las condiciones laborales lo constituye la ilegalidad, que lleva a la desprotección ante situaciones de explotación, esta puede adoptar dos situaciones que el inmigrante tenga permiso de residencia pero no de trabajo, con lo cual se puede presentar una situación de explotación al no presentar el empleador una oferta laboral, o que el inmigrante no tenga papeles, lo cual supone la desprotección total ya que incluso conlleva amenazas por parte del empleador hacia la situación legal del inmigrante al que se presiona por una posible denuncia de su situación legal ante Extranjería, sobre todo en los últimos meses en los que la situación se ha encrudecido para los ilegales, a los cuales solo les queda la cronificación en la economía sumergida Frente a esto he escuchado razonamientos como el de esta colombiana "es mejor estar ilegal y trabajar que regresarse al país, eso es lo peor que le puede pasar a uno. Así uno al menos puede trabajar".

Además otra característica de los trabajadores extranjeros es que detectan las necesidades de ocupación a través de diferentes vías y se desplazan a los lugares donde aparecen, por tanto, podríamos afirmar que, efectivamente, el trabajador extranjero cuente con un elemento caracterizador: la movilidad, que ya no sólo se detecta aquí en la búsqueda de empleo sino que aparece ya como elemento inherente a la inmigración. Veamos algún ejemplo:

"¿Ya vinisteis directamente para Galicia? Si llegué a Puentedeume y estuvimos allí y de Pontedeume ya vine para Ferrol. ¿Que estabais con unos compatriotas? Sí una amiga de L. Con ella estuve allí hasta que yo comencé con los tatuajes aquí en Ferrol".

Un punto a tener en cuenta en el acceso al empleo es la diferencia cultural, sirva como ejemplo la barrera que supone a la hora de encontrar trabajo en el servicio doméstico para las recién llegadas. Las empleadoras manifiestan en ocasiones su descontento ante las labores de limpieza que realizan en los hogares debido a una diferencia en los criterios de limpieza, al mismo tiempo algunas mujeres no consiguen trabajo al no tener experiencia en cocina española. Suelen existir estereotipos sobre todo en lo que se refiere a las mujeres latinoamericanas, en cuanto a la forma en que trabajan, a su eficiencia, tachándolas habitualmente de vagas y buscando responsables en los técnicos de las ONG's por si surgen problemas, encontrándonos de nuevo el problema de la CONFIANZA frente al Otro.

Lo que encontramos de este modo en el caso de las latinoamericanas es una red de relaciones que unen conjunto de personas en lugar de origen y de destino. Realmente parece algo así como la creación de campos sociales que juntan en lugar de origen y de asentamiento en cuanto se desarrollan múltiples relaciones familiares, económica, sociales que superan fronteras. Lo más importante es que estos campos sociales están organizados activamente por las mujeres, que son las que emigran organizan el proceso migratorio. El anclaje del proceso migratorio de la red de relaciones en la mujer, le da a ésta una independencia económica y una autonomía importante que en otras condiciones no tiene, aunque aparece relativizada por el envío de remesas al origen.

Al mismo tiempo cabe destacar también que las mujeres juegan un papel central en la constitución del mercado de trabajo en el caso del servicio doméstico. Y es que son tan bien las empleadoras las que se ponen en relación unas con otras para buscar o tratar de reclutar a alguien, y si no emplea este cauce acuden a las sedes de las ONG en busca de trabajadoras, cuyas operarias son también mujeres en su mayoría (dentro de Ferrol) . Por tanto, son las mujeres las que ponen en relación la oferta y la demanda.

Simultáneamente al convertirse en mujeres trabajadoras fuera de la casa de como consecuencia de un cambio en la distribución del trabajo doméstico, conllevando también un cambio de roles entre la mujer y el esposo, una vez que éste se ha reagrupado, que destaca sobre todo en el cuidado de los hijos y la realización de las tareas domésticas, ya que habitualmente el hombre tiene menos posibilidades de encontrar trabajo dentro la ciudad sobre todo al encontrarse éste en situación irregular, y son ellas las que aportan los ingresos a la casa, pasando el marido a ocupar el lugar de la mujer en el país de origen.

“ Y usted fijese que pagamos cuatro pasajes, pero no podía dejar pues a mis hijos, abandonarlos. Y uno cuando llega, parece que todo va a ser fácil, pero no lo es. Yo ya no digo que haya para ahorrar, sino para cubrir gastos, y ahora mírenos, no lo tengo. Esta muy difícil. Yo fui a Comisiones, pero nada, el hombre lo tiene complicado. Y no van a hacer un curso? A mi me dijeron que sí. ¿Y eso no vale para los papeles? Para el hombre se hace muy difícil encontrar trabajo. Yo trabajaba con mi cuñado en jardinería, sé manejar todas las máquinas, pero comenzó a llevarse mal y hace un mes no trabajo. Y me llamaban y decían “que venga el colombiano”, pero no tengo las máquinas para trabajar. Y he buscado, pero uno no encuentra, porque para todo le piden papeles. Y uno está lleno de salud y no se puede hacer nada. Y mire que a mi mujer, que sólo trabaja a la tarde con una señora, la llamaron después a trabajar, pero ella ya no pudo aceptar. Y yo metido en la casa, lo que toca ahora es hacer de papá y mamá. “

“Yo les hago el almuerzo, me levanto allá a la madrugada, porque lo quieren todo cocinado del momento, luego van a trabajar y yo lo mismo. Luego R llega el primero, y es el que cocina a la noche y a veces protestan, (risas), pero yo les digo ‘esto no es Ecuador estamos en España’”.

4. Conclusiones

Como hemos podido comprobar, las redes sociales, ahora migrantes, permiten trascender las fronteras y a través de ellas se produce una familiarización con entornos y contextos distantes conllevando un diseño de estrategias ubicadas dentro de nuevos contextos.

Lo comunicativo aparece como fundamental a través de las redes. Lleva a obtener unos resultados: un trabajo, ayuda en situaciones de dificultad, acceso a algún tipo de bienes o servicios; etc.

Dentro de la lógica migratoria aparece como fundamental la idea de cambio. Ese principio no sólo forma parte del discurso sino que también determina las prácticas sociales. Ahora bien, cuando se opta por la migración, esta aprehensión conlleva la idea contraria con respecto al contexto de origen, caracterizado a través del discurso de los protagonistas por la deuda, la corrupción, violencia y ausencia de progreso.

A ello responde la persecución de un destino más conforme a las propias aspiraciones que, por lo general, se condensa en la búsqueda de seguridad, de proveer algunas reservas que amortigüen la incertidumbre, a través del proceso de ahorro.

La contingencia tiene asimismo un lugar importante en el imaginario que se crea en el proceso migratorio y digo proceso, porque no sólo me refiero a las expectativas forjadas con anterioridad al viaje, sino también a la adaptación al contexto de acogida en el país de destino, que a pesar de estar condicionado por la legislación en materia migratoria y las características del mercado de trabajo, éstas inducen igualmente al azar y al *“venir a lo que nos toque”* a *“trabajar en lo que a uno le den”*, sobre todo en lo referente a la economía sumergida y a las bolsas de irregulares.

Así, si en el inicio prevalece la idea de cambio, la evolución posterior vendrá determinada por la interacción con el Otro, donde comienzan a llevar a cabo su intervención las ONG's, ayudando en la búsqueda de empleo, determinadas también por el contexto sociopolítico y a las que les queda poco margen de maniobra en este sentido.

Llegamos así al punto que deseo subrayar entre los resultados del trabajo y que cierra lo avanzado hasta ahora. Y es, la progresiva instauración de un modelo de imaginar y organizar la económico y la obtención de ingresos que, en justa correlación con el “cambio” como valor decisivo, asociado a la búsqueda de mayores ingresos económicos que otorguen un prestigio social en el retorno, asociado éste al consumo y al valor de lo material, sobre todo en el caso de ecuatorianos; o relacionando el cambio a la búsqueda de seguridad frente a la violencia vivida en el origen y también frente a la inseguridad económica por la ausencia de empleo.

Ligados al trabajo de los futuros inmigrantes en el país de origen aparecen elementos como el dinero en su dimensión material, la deuda o *hueco*, la violencia, la corrupción, el progreso y su ausencia. En el país de acogida aparecen elementos como: los *papeles*, la humillación, la explotación, la *irregularidad* (marcada por lo jurídico-político), la clandestinidad, la colaboración de ONG's, la movilidad, y la *deuda* (de nuevo), la especialización y la división étnica del trabajo.

Al mismo tiempo, la solidaridad étnica, o la solidaridad familiar, se hacen necesarias para abordar condiciones económicas inciertas creadas desde el origen, en su mayoría vinculadas a la deuda. La unidad doméstica tiene una importante función en la financiación del proceso migratorio en un primer momento. En el país de destino se pone de manifiesto la persistencia de esa solidaridad sumada a la proporcionada por las ONG's. Ambas, son factores importantes ligados a la organización económica, previa al acceso a un puesto de trabajo y la consiguiente adquisición de ingresos económicos.

Destaca también la importancia e impacto de la emigración en la estructura social, que tiene lugar específicamente dentro de la organización del parentesco, cobrando importancia, como hemos visto, la canalización de relaciones a través de las mujeres, llevando a la internacionalización del parentesco, en su dimensión transnacional. Al mismo tiempo hemos visto como esto ha generado también una reorganización de la división del trabajo respecto al género, asumiendo el hombre y la mujer nuevos roles ocupacionales.

Parece claro que asistimos a un cambio en la forma de entender la diferencia y el modo de organizarla, no sólo a través de la cosmovisión inmigrante y su proceso de cambio, sino también en el cambio que manifiestan las sociedades locales a la hora de acoger a estos colectivos, potenciando una serie de conceptos (como la interculturalidad, identidad, lo étnico, el multiculturalismo, etnocentrismo, etc;) que aparecen activados y recreados en el seno de lo local debido a las nuevas circunstancias, formando ya parte de discursos o actos simbólicos que reúnen a la comunidades locales, en torno al fenómeno de la inmigración.

El Tercer Sector desempeña un papel directo en la intervención social, a través de la que potencia la etnificación de estos colectivos: proporcionándoles el acceso a determinados sectores de actividad laboral (servicio doméstico mayoritariamente en el caso de mujeres), formándolos en *educación intercultural*, tramitándoles los permisos de residencia y trabajo, potenciando o creando la solidaridad étnica entre los distintos colectivos, e informándoles sobre los recursos y servicios sociales de ayuda a los que pueden acceder como *inmigrantes*. Todo ello se presenta a través de la interacción comunicacional y convivencial, cargada de códigos simbólicos que los inmigrantes acaban reproduciendo mediante la asunción de nuevos valores y prácticas asociadas a los mismos, manifestándolo en su adaptación al nuevo contexto. Así aparecen nuevas formas de organizar y reconstruir las diferencias.

Así aparece como necesario profundizar sobre el papel de la sociedad receptora sobre el carácter de la integración y ahondar en el papel de los propios inmigrantes, en su creatividad (el proyecto migratorio, la conexión con el país de origen, sus estrategias...). Observando como las situaciones concretas manifiestan la interacción de lo local y lo global.

NOTAS

- 1.- DELGADO, M. *Diversitat i integració*. Ed. Empuries. 1998.
- 2.- SACK, P Y ALECK. *Law and Anthropology*. Ed. Darmouth. 1992 y BOURDIEU, P . *Poder, derecho y clases sociales*. Ed Descleé de Brouwer, Bilbao, año 2000.
- 3.- TURNER, V .“Entre lo uno y lo otro: el periodo liminar en los ritos de pasaje” , en *La selva de los símbolos* (1967), editorial Siglo XXI, Madrid, 1990.
- 4.- MARTINEZ VEIGA, U, *La integración de los inmigrantes extranjeros en España*, Ed. Trotta, Madrid. 1997. V pág 64.
- 5.- Idem, v. Pág 66.

BIBLIOGRAFÍA

- ALCANTUD, J. A. *Antropología (y) política. Sobre la formación cultural del poder*. Ed. Anthropos, 1998.
- AZURMENDI, M. *Estampas de El Ejido*. Ed. Taurus, 2001.
- BARTH, F. *Los grupos étnicos y sus fronteras*. Fondo de Cultura Económica. México, 1976.
- BENEDICT ANDERSON. *Comunidades imaginadas*. Fondo de Cultura Económica. México, 1991.
- BERGER Y LUCKMAN, (1968) *La construcción social de la realidad*, Amorrortou Editores. Buenos Aires, 1994.
- BLANCO, C. *Las migraciones contemporáneas*. Ed. Alianza. Madrid, 2000.
- BOURDIEU, P . *Poder, derecho y clases sociales*. Ed Descleé de Brouwer. Bilbao, 2000.
- BUECHLER, HC. *Migrants in Europe. The Role of Family, Labor and Politics*. Greenwood Press. New York, 1987.

- BUXÓ REY , M^a JESÚS Y CALVO BUEZAS., T **Culturas hispanas en los Estados Unidos de América**. Ediciones de Cultura Hispánica. Madrid, 1990.
- CÁRITAS ESPAÑOLA. Boletín **Entre Culturas**. Boletín del Programa de Inmigrantes de Cáritas Española (Varios números).
- CARRASCO CARPIO, C., **Mercados de trabajo: los inmigrantes económicos.**, obra completa en http://www.imsersomigracion.upco.es/Libros/Menu_mercados.htm (acceso mayo 2001).
- COHEN, ABNER. **Urban Ethnicity**. Tavistock Publications. 1974.
- COHEN, ANTHONY. **The symbolic construction of Community**. Ed. Routledge. 1998
- CUADRO EXPLICATIVO de la LOE 8/2000, tomado de la página web oficial de CITE, de CCOO: www.pangea.org/spie/cite/ (acceso febrero de 2002).
- DELGADO, M. **Ciutat i immigració**. V.V.A.A. Ed. Centre de Cultura Contemporànea. Barcelona, 1997.
- DELGADO, M. **Diversitat i integració**. Ed. Empuries. 1998.
- ESPINACH GRAU, M. **Comunicación sobre las políticas sociales de integración de las personas inmigrantes**. Fundación CIREM. En <http://www.cirem.es/publicacions/articulos/inmigración.pdf> (acceso mayo de 2002).
- FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER, J.A.. **Etnicidad y violencia**. Universidade da Coruña, 1994.
- FERNÁNDEZ DE ROTA Y MONTER, J.A. **Interpretación antropológica y economía, en Antropología: horizontes interpretativos**. Ed. Carmelo Lisón Tolosana. Universidad de Granada. 2000.
- GALVÍN, I Y FRANCO. P. **Propuesta metodológica para el trabajo social con inmigrantes**. Ed. Siglo XXI. 1996.
- GEERTZ, C, (1973) **La interpretación de las culturas**, Ed. Gedisa, 1997.
- GEERTZ, C. (1983) **Conocimiento Local**, Ed. Paidós. Barcelona, 1994.
- GREENWOOD D. J. Y GREENHOUSEC. J. . **Democracia y diferencia. Cultura, poder y representación en los estados Unidos y en España**. U.N.E.D. Madrid, 1998.
- GOYTISOLO, J Y NAÏR, S. (2000) **El peaje de la vida. Integración o rechazo de la emigración en España**. Ed. Aguilar. Madrid, 2001.
- GUDEMAN, S.(ed.). **Economic Anthropology** , Publ. Chentelhan: Edward Edgar, cop. 1998.
- HAGENDOORN, L . **Ethnic categorization and outgroup exclusion: cultural values and social stereotypes in the construction of ethnic hierarchies**. Vol. 16. Nº 1. Enero de 1993 (págs 27-51) **Ethnic and Racial Studies**.
- HANNERZ , U. (1980) **Exploración de la ciudad. Hacia una antropología urbana**. Fondo de cultura económica. México, 1986.
- HOLSTON, J. **Cities and citizenship**. Dake University Press. 1999.
- HUTCHINSON & ANTHONY SIMTH. **Ethnicity**. Oxford, 1996.
- LEMAN, J. **From Challenging Culture to Challenged Culture**. Leuven University Press. 1987.
- LISÓN TOLOSANA, C. **Las máscaras de la identidad**. Editorial Ariel. Barcelona, 1997.

- MALGESINI, G. Y JIMÉNEZ, C. *Guía de conceptos sobre migraciones, racismo e interculturalidad*. Ed. Catarata. Madrid, 2000.
- MARTINEZ VEIGA, U, *La integración de los inmigrantes extranjeros en España*, Ed. Trotta, Madrid, 1997.
- MINISTERIO DE TRABAJO Y ASUNTOS SOCIALES. *Manual para el diseño y gestión de proyectos de acción social con inmigrantes*. En <http://www.imsersomigracion.upco.es/Libros/manual.htm> (acceso marzo 2001).
- NADER , L, *The anthropological study of law*, en *Law and Anthropology*. PETER SACK and JONATHAN ALECK, 1992. *Great Britain. Cambridge University Press* (V. págs 3-32).
- PLAN PARA LA INTEGRACIÓN SOCIAL DE LOS INMIGRANTES. IMSERSO. En <http://www.imsersomigracion.upco.es/libros%20plan/LIBRO%PLAN.doc> (acceso mayo 2001)
- RUIZ LÓPEZ, B Y RUIZ VIEYTEZ, J. *Las políticas de inmigración: la legitimación de la exclusión*. Universidad de Deusto. 2001.
- SANTAMARÍA, E. *La incógnita del extraño*. Ed. Anthropos. Barcelona, 2002.
- SIGNORELLI, A. *Antropología urbana*. Ed. Anthropos. Barcelona, 1999.
- TARZI., S.M. *The nation-state, victim groups and refugees*. Vol. 14, nº 4, octubre de 1991, *Ethnic and Racial Studies*.
- TURNER, V. "Entre lo uno y lo otro: el periodo liminar en los ritos de pasaje" , en *La selva de los símbolos* (1967), editorial Siglo XXI, Madrid, 1990.
- V.V.A.A.. *El desafío de las migraciones*. En *Documentación Social*. Octubre-diciembre 2000. Nº121. Ed. Cáritas Española.
- VERMEULEN H. & CORA GOVERS, *The Anthropology of Ethnicity. Beyond Ethnic Groups and Boundaries*. Het Spinnuis. Amsterdam, 1994.
- WILK,R. *Economies and cultures: foundations of economic Anthropology*. Westview, 1996.

3.6.6.- Aplicación de nuevas tecnologías en la comunicación profesional: la experiencia de AIBIR.

Carlos Bezoz . De la Universidad de Madrid.

En esta ponencia, se pretende mostrar un caso práctico donde la red Internet ha sido, además de un extraordinario catalizador de comunicaciones para la puesta en marcha de un proyecto, un componente fundamental para apoyar el estudio de determinadas dinámicas sociales.

El caso expuesto es el de la asociación AIBR (Antropólogos Iberoamericanos en Red), que tiene su punto de origen con la creación de la página web "El Rincón del Antropólogo". Esta web se ha convertido en un lugar de paso consultado semanalmente por tres mil visitantes, procedentes de todos los países iberoamericanos. Entre sus actividades, destacan la publicación, -hasta la fecha- de 20 números en su revista mensual; así como la participación en diversos proyectos que han tenido lugar a partir de entonces.

Presentación histórica

La asociación AIBR tiene su origen en el año 1996, con la creación de la página web "El Rincón del Antropólogo". La formación de un equipo de trabajo con antropólogos que se conocieron inicialmente a través de la red ha dado lugar a lo que progresivamente se ha consolidado como un grupo homogéneo de colaboradores en diversos países de Iberoamérica. Inicialmente, la aportación de contenidos fue realizada desde Colombia, en el año 1999. Posteriormente se incorporaron dos colaboradores más desde Bolivia y en el año 2000 la página web incorporó determinados avances técnicos a nivel de foros y listas de email. El patrocinio inicial, tanto económico como tecnológico, fue aportado a través de una empresa privada dedicada a la edición y desarrollo de páginas web.

El siguiente paso, a finales del año 2000, fue la creación de un boletín mensual donde se recogieron los principales eventos que a través de email se comunicaban a la redacción de contenidos de dicha web. Desde ese momento, en el equipo de cuatro personas se planteó la idea de "hacer red", en el sentido de "ofrecer" a un público muy segmentado (antropólogos, de habla hispana y conectados a la red) una serie de contenidos de forma periódica con el fin de provocar la dependencia informativa de aquellas novedades que se ofrecían sobre el mundo de la disciplina antropológica.

De la misma forma que Max Weber señalaba el espíritu protestante como un campo idóneo para el desarrollo del capitalismo, el espíritu reinante en el desarrollo de la comunicación a través de Internet se reprodujo en este caso según unas características determinadas, en un momento determinado y de acuerdo con un perfil de usuario muy concreto que describiremos más abajo.

El boletín surgió con una única norma fija: servir de mensaje mensual a los antropólogos que a través de buscadores encontraban la página web y posteriormente se inscribían en su lista de correo. Desde ahí, se provocó un punto de partida para convocar a más interesados. Como

disciplina de trabajo, se estableció la creación progresiva de secciones con la idea de realizar una revista mensual de antropología, que sería el origen de la asociación AIBR y de lo que hoy es la revista del mismo nombre. Esta revista cuenta con más de dos mil suscriptores y es – salvo error- la primera revista de antropología de carácter mensual en Iberoamérica que no depende de ninguna institución ni académica ni pública.

El equipo inicial. Perfil de sus componentes

Como norma general, los componentes iniciales del equipo de trabajo reunían determinadas características:

- Edades comprendidas entre los 25 y 35 años.
- Licenciados y posgraduados en antropología.
- Inquietud por los medios de comunicación electrónicos.

Los condicionantes de AIBR: ¿qué se necesitaba para “crear red”?

En el caso práctico de AIBR, “Crear red” significa en primer lugar crear un medio de comunicación rápido y a bajo coste, lo cual requería de dos componentes fundamentales:

Un conocimiento tecnológico previo. Programación avanzada en html primero, y posteriormente otros lenguajes como asp, perl o javascript y un soporte económico mínimo que permitiese el alquiler de un servidor de Internet con el fin de “escapar” de las limitaciones que un servidor gratuito ofrecía.

El primer componente fue cubierto gracias a la presencia de programadores dentro de los componentes del equipo, uno de los cuales había trabajado en empresas tales como Sun Microsystems, pioneras en el desarrollo de programación de lenguajes aplicables a la red Internet. El segundo componente fue cubierto gracias a la aportación de sus propios miembros.

De la inversión inicial a un desarrollo creciente

La inversión tecnológica y económica sirvió para que “El Rincón del antropólogo” fuese un punto de referencia creciente para los buscadores de contenidos de los grandes portales y proyectos que a finales de siglo se desarrollaron en la red. Ello dio pie a que de forma espontánea se generasen “pedidos” de colaboraciones por parte de algunas editoriales y empresas privadas. Entre los más destacados, cabe mencionar:

Portal Liceus.org: sección de antropología.

Liceus.org, es un portal de Internet creado en el año 2000, dedicado a las Humanidades y desarrollado por la sociedad Nassa N.T. Siglo XXI, S.L., en joint venture con la empresa Área de Soluciones Digitales, S.L. En dicho portal participan un amplio equipo de doctores, licenciados, investigadores, profesionales del mundo de la empresa especialistas en sus respectivos campos.

Liceus.org cubre las áreas de historia, antropología, cultura clásica, literatura, arte, filosofía y geografía y toda una sección de áreas secundarias.

Este portal va dirigido a estudiantes de la ESO, universitarios, personal docente, profesionales relacionados con el mundo de la cultura y cualquier persona inquieta por incrementar o compartir sus conocimientos humanísticos, en el mundo de habla hispana.

El portal liceus es líder indiscutible dentro de su sector en el mundo de Internet. Desde su puesta en marcha en el plazo de un año tuvo más de un millón de páginas vistas y cuenta con más de tres mil usuarios registrados.

La asociación AIBR mantiene un contrato de colaboración en la elaboración de los contenidos didácticos relativos a la antropología.

AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana (www.aibr.org)

AIBR es hoy una de las revistas más leídas en Iberoamérica sobre antropología social, dentro de las más de 40 revistas electrónicas especializadas en antropología que se publican en Internet en idioma español.

La revista AIBR tiene censados 2.300 suscriptores, que la reciben gratuitamente a través de sus buzones de correo electrónico. Como norma general, sus contenidos y secciones se dividen en:

- Editorial.
- Noticias de actualidad acontecidas durante el mes.
- Artículos, seleccionados por un comité científico compuesto por profesores de antropología en diversas universidades iberoamericanas.
- Opiniones y crónicas.
- Entrevistas.
- Novedades y reseñas sobre libros.
- Novedades y reseñas sobre Cd-Rom publicados
- Agenda de eventos.

“Liceus, Revista de Humanidades” –impresa-

Debido a la gran cantidad de público que consultó desde su puesta en marcha el portal liceus.org, la dirección de su empresa desarrolladora , afrontó la publicación impresa de Liceus, revista de Humanidades. Este proyecto tuvo en cuenta el alto porcentaje de población (cerca de un 60%) que aún no se conecta a Internet, o se muestra reacio a hacerlo por la dificultad en encontrar contenidos de calidad.

Desde esta revista se pretende dar a conocer en profundidad distintos temas de carácter humanístico, que de forma monográfica se publicarán bimestralmente con un tratamiento interdisciplinar, de la misma forma que se lleva a cabo desde el portal que tanta aceptación ha tenido entre los usuarios.

Desde su comienzo, AIBR ha realizado toda la sección referida a la parte de liceus referente a antropología.

Versión electrónica de "Según cuerpos. Diccionario de uso etnográfico"

La fundación Xavier de Salas ha patrocinado la elaboración y publicación de la obra "Según cuerpos. Diccionario de uso etnográfico" y escrita por seis profesores de antropología de las universidades Complutense de Madrid, Castilla la Mancha y colaboradores de la Fundación Giner de los Ríos. Como un paso adicional, AIBR ha sido contratada por dicha fundación para la elaboración de la versión electrónica de esta compleja y variada obra, que recoge una compleja narración de diversas escenas de etnografía amerindia.

Equipo de trabajo, países.

Actualmente, el equipo de "El Rincón del Antropólogo" está compuesto por colaboradores en España, Colombia, Bolivia, México y Perú. Participan activamente un total de veintiuna personas. El consejo de dirección de la asociación está formado por cinco miembros, el consejo editorial de su revista lo componen cinco profesores de universidades iberoamericanas y un total de once personas más actúan como colaboradores o corresponsales.

La exigencia habitual de trabajo en cada componente oscila en las cinco y las diez horas mensuales. Para todos ellos, tanto la experiencia profesional como curricular en este proyecto ha supuesto, tanto directa como indirectamente, una aportación decisiva para la consecución de logros posteriores, tales como menciones, admisiones, promociones laborales o becas académicas.

Menciones en prensa, radio y otros medios

Entre los medios de comunicación general que han destacado la labor de "El Rincón del Antropólogo" y AIBR, caben destacar: diario "El País", revista "Ciberpaís" (España), diario "La tercera" (Chile) o radio intereconomía (España).

Conclusiones y proyectos futuros

AIBR aspira a convertirse en un medio de comunicación eficaz y útil para la comunidad de antropólogos iberoamericanos, y a partir de ahí servir de referencia para la elaboración conjunta de proyectos que puedan sacar el máximo partido posible a la validez de la disciplina antropológica en la sociedad actual. Aunque no es el primer proyecto de este tipo, la asociación AIBR sí que se considera pionera en muchos aspectos comunicativos que hasta entonces ninguna institución pública había logrado desarrollar en el campo de la antropología.

Sin embargo, lo que hoy constituye este proyecto ha de verse aún en una joven fase de crecimiento. El medio virtual es sólo una más de las posibilidades de difusión que tienen los antropólogos, y en general los científicos sociales. Por ello, dentro de los proyectos futuros de esta asociación, están los de desarrollarse como revista impresa y difundir, a través de

seminarios, cursos y charlas, un modelo de trabajo que pueda ser reproducido en otras instituciones y academias.

2002 es miembro del consejo editorial de AIBR, Revista de Antropología Iberoamericana.

3.6.7.- Un antropólogo en Mercedes Benz.

Sergio López Martínez . De la Universidad de Madrid

Mediante esta ponencia quiero describir una experiencia de gestión del cambio en DaimlerChrysler, en la cual se han aplicado criterios antropológicos a junto con los tradicionales empresariales a la hora de planificar y desarrollar una transformación social organizativa.

Introducción

En España la mayor parte de los antropólogos suelen trabajar en el ámbito académico. Es desde ese espacio cómo se acercan a sus objetos de estudio y diseñan sus investigaciones. Una vez que su experiencia investigadora termina, regresan del campo a su espacio social académico.

En esta ponencia quiero narrar una experiencia de campo en la cual el espacio en el cual se sitúa el antropólogo no es la academia, sino el propio objeto de estudio. Es decir, el antropólogo no regresa del campo, sino que “vive” en él como su espacio social permanente. El hecho de que ese objeto de estudio sea su empleador ha hecho que rol desde el cual narró esta experiencia no sea la observación participante, sino más bien la “participación observante”; participación no neutral, sino con un cometido concreto por parte de la dirección de la empresa.

La academia, no obstante, no ha sido un espacio ausente de esta experiencia. El hecho de escribir una tesis doctoral sobre las transformaciones en las cuales participo ha introducido un elemento de distancia y de reflexión en mi trabajo que le ha añadido una dimensión cualitativa más allá de la mera intervención práctica. Sin esta reflexión académica, jamás habría podido encontrar algunas de las claves que permitieron una intervención eficaz. Distanciarme de mi rol de “agente de cambio” a través de la reflexión académica ha resultado una herramienta fundamental, complementaria al empleo de técnicas de las ciencias sociales en un contexto empresarial, tales como IAP, la observación participante o la mediación social.

1. El contexto

El contexto en el que se sitúa la acción que narraré y analizaré en esta ponencia es la transformación que vive la industria del automóvil. Desde los años 70 se ha venido produciendo una evolución del modo de producción que se conoce como fordismo hacia otro que se conoce como especialización flexible. No se trata de una sustitución de un modelo por otro, sino más bien la adaptación como agente activo y pasivo a las cambiantes circunstancias económicas y políticas, a la transformación de roles del estado y los mercados en las economías occidentales, los cambios en la estructura económica y social y en la relación entre cambio económico y evolución del capitalismo (Bryson et al. 2000)

Daimler-Benz — desde 1998 DaimlerChrysler— como otras muchas grandes empresas del automóvil ha sufrido una fuerte transformación en su estructura y en sus políticas, a la vez

que ha sido agente de esas. El fordismo, una metáfora tomada de la cadena de montaje que implantó Henry Ford en sus factorías, permitió una reducción extrema de costes respecto a los modos de producción artesanales o semiindustriales vigentes a principios del siglo XX. Gracias a las teorías de Taylor sobre la Dirección Científica del Trabajo y su aplicación radical a la producción de vehículos, la industria del automóvil obtuvo enormes economías de escala. El volumen de producción obtenido gracias a la extrema división del trabajo y a la automatización de cuantas tareas fue posible permitió a las compañías reducir los costes de producción por unidad a un nivel tan bajo, que la clase obrera norteamericana primero y la europea a partir de la Segunda Guerra Mundial pudo permitirse la compra de un automóvil. En el modelo fordista la industria del automóvil ha resultado paradigmática, pero ha sido general en todas las industrias, por lo que es más correcto hablar de producción en masa que de producción fordista.

Este sistema se hizo tan extensivo que dio nombre a todo un régimen de acumulación. En él la producción masiva de bienes industriales creó unos actores muy definidos: el Capital en forma de grandes industrias (con numerosas industrias suministradoras que funcionaban según los mismos principios de organización); el Trabajo, organizado en sindicatos de clase; el Estado, como regulador entre ambos y redistribuidor de los recursos.

El sistema de producción en masa funcionó más o menos hasta los años 60, o hasta los 90 si incluimos la variante japonesa de producción ajustada a la demanda¹ (Sistemas de Calidad Total y Just in Time).

Este sistema, que nunca fue idéntico al modelo y que conoció numerosas variantes en la producción, ha sufrido varias transformaciones desde los años 60 y 70. No abundaré en ellas, pero sí haré hincapié en que la presión por reducir costes (impuesta por los competidores o impuesta a los competidores) creó una fuerte tendencia a la externalización de la producción. Primero fue de componentes, luego de partes enteras de los vehículos y, en algunos casos, del vehículo completo.

La decisión de qué externalizar se tomaba según el criterio del valor añadido. Cuando se estimaba que un proceso no generaba valor, verbigracia, beneficio por el capital invertido, se externalizaba a un agente que podía fabricarlo a menor coste. El agente lograba abaratar su producción porque fabricaba para muchos clientes y sus costes por unidad eran, por tanto menores. Esta tendencia inició el traslado de la producción, no sólo de vehículos y piezas, sino de la industria en general, primero a productores dentro de las mismas comarcas en las que se ubicaban las fábricas, luego a otras más lejanas y finalmente a terceros países. Las cadenas de subcontratación son infinitamente largas y el autor ha hallado a lo largo de su investigación talleres en la periferia sur de Madrid que fabricaban componentes para bujías en condiciones rayanas a la ilegalidad.

El resultado de estas prácticas es lo que en los años 70 y 80 se conoció como “desindustrialización” y hoy como “globalización”². Así, Daimler-Benz comenzó a producir significativamente fuera de Alemania desde los años 70. Si bien, comparada con otras compañías, la empresa alemana ha externalizado una parte comparativamente pequeña de la

producción y en ningún caso la fabricación de los modelos “E” y “S” —los Mercedes-Benz clásicos— que son responsables de casi el 80% de los ingresos.

En los años 90, una vez avanzado el proceso de externalización de producción, las empresas empezaron a fijarse en los procesos no industriales que “no aportaban valor” y, lógicamente, dieron con los procesos administrativos, que de por sí siempre tuvieron fama de “burocráticos” e “improductivos”. Las olas de despidos en los EE.UU. durante los años 90³ obedecen a esa lógica. Hoy se va más allá aún y algunas empresas, después de externalizar producción y administración han comenzado a externalizar sus procesos de ventas.

La experiencia que voy a narrar tiene lugar en un centro que nació a mediados de los años 90 dentro de la lógica de externalización de procesos de escaso valor añadido: en este caso se trata de la contabilidad de Mercedes Benz España. Pero a diferencia de la mayoría de casos similares, además de no producir despidos, la historia tiene un final sorprendente: lejos de carecer de valor añadido, la externalización de la contabilidad ha puesto de manifiesto el valor central del proceso para el gobierno y control, no sólo de Mercedes Benz España, sino de muchas otras empresas del grupo.

Que yo sepa, no se ha dado otro caso, donde la empresa externalizadora haya pasado de quererse “deshacer” de un proceso trasladándolo al mercado externo, a retenerlo y ampliarlo como elemento estratégico central para su negocio.

1.1 Centros de funciones comunes

El escenario donde se desarrolla la transformación empresarial es el Grupo DaimlerChrysler en España, la empresa accionista de Mercedes Benz España. La empresa había decidido crear un centro de funciones compartidas donde agrupar la contabilidad de Mercedes Benz y de otras empresas del grupo, como filiales, financieras, empresas de renting, etc. Unificando todas las contabilidades en una única contabilidad y en un único centro se obtendrían economías de escala que permitirían reducir los costes administrativos en un 20%. Economías que se verían reforzadas por la introducción de un nuevo sistema informático —un sistema ERP⁴ llamado SAP— capaz de procesar y contabilizar automáticamente miles de transacciones diarias sin intervención humana.

El proyecto consistía en concentrar las contabilidades de las empresas mencionadas, además de la contabilidad de Mercedes-Benz Portugal y la de la fábrica de Vitoria⁵, de manera que la nueva unidad de negocios contaba con tres sedes: Madrid, Lisboa y Vitoria, conectadas por el mismo sistema informático SAP en un único centro contable virtual.

El Centro de Funciones Compartidas se entendía a sí mismo como una identidad nueva dentro de DaimlerChrysler en España. Se definía como un “proveedor de servicios contables y financieros”, por lo tanto, las empresas que recibían esos servicios, pasaban a ser consideradas por el CFC como “clientes”. Un cambio que traería importantes consecuencias, ya que los “otros” habían sido actores con poder sobre la contabilidad: sectores de Mercedes y de las demás empresas que se deshacían de su contabilidad al integrarla en el nuevo centro. Ahora los “otros” perdían el control sobre sus números y por lo tanto, el poder sobre la contabilidad. En adelante

solamente podrían ejercer poder como “clientes”, es decir, a través de la negociación de precios o servicios.

Los centros de funciones compartidas son frecuentes desde mediados de los años 90 en muchas grandes corporaciones (Lufthansa, General Motors, Siemens, Bayer, etc.)⁶ y generalmente implican el despido de buena parte del personal debido a los sistemas informáticos y a las economías de escala que genera la concentración de funciones en un único proceso.

En el caso de Mercedes Benz España, empresa de DC de quien partía la iniciativa de crear el Centro de Funciones Compartidas (CFC), se decidió no despedir a ninguna persona. De una parte, Mercedes tiene por norma no despedir a sus trabajadores. De otra parte, incluso sin despidos los ahorros iban a ser considerables.

Para rentabilizar los puestos de trabajo, la compañía tuvo que buscar tareas alternativas para su personal administrativo y ello no era fácil porque ése ni siquiera tenía cualificación contable. Durante décadas la empresa había sido una importadora española, en la cual la contabilidad no había tenido mayor importancia. Por tanto, como la contabilidad no se consideraba valiosa económicamente, la dirección de la empresa trasladaba sistemáticamente a ese sector a los trabajadores que consideraba menos eficaces. Ni que decir tiene, que no invertía en formación, reciclaje y, si había que reclutar en el mercado de trabajo externo, se reclutaba personal de salarios bajos; es decir, de escasa cualificación. Con la llegada del CFC estos trabajadores no solamente debían ser contables eficientes sino que, debido a la cantidad de puestos de trabajo sobrantes, debían convertirse parcialmente en analistas financieros.

En análisis financiero y la información económica que de ella se deriva es el producto final de la contabilidad y es esencial para tomar cualquier decisión en una empresa hasta el punto de que sin esa información cualquier movimiento es imposible.

El problema que se le planteaba a la nueva unidad de negocio nacida de Mercedes Benz España era: ¿cómo convertir a una plantilla de escasa cualificación y con pautas de conducta laborales típicas de una mediana empresa, con una cultura de producción industrial y unas relaciones laborales de clase y paternalistas en una plantilla adaptada a un entorno de servicios, con pautas de trabajo que requerían cualificación financiera y dentro de unas relaciones laborales insertadas dentro de un marco de especialización flexible? O como lo expresó la dirección: ¿Cómo pasar de la vieja “cultura de Mercedes a una cultura de servicios”? Debe aclararse que no se pretendía esto de toda la plantilla, ya que la contabilización de facturas y la tramitación de cobros y pagos son procesos repetitivos; pero sí se pretendía eso para los puestos que sobraban y también que los puestos repetitivos fueran haciéndose cada vez más analíticos a medida que los procesos contables se automatizaban.

2. El proyecto

La empresa contrató a una consultoría para que crease un concepto de gestión de personal adecuado para la nueva organización flexible de la que se quería dotar. Fundamentalmente quería que los directivos intermedios cambiaran su identidad, aunque no lo

manifestó con estas palabras. La dirección de la empresa quería que los directivos dejaran de ser los “mejores contables” para pasar a dirigir sus departamentos “como si éstos fuesen empresas.” Ello implicaba dirigir, formar, motivar e incentivar al personal a su cargo para que éste comenzase a trabajar con criterios de productividad y flexibilidad en lugar de hacerlo como “funcionarios”, en palabras de la dirección, que “se limitan a cumplir con sus horas”. En otras palabras, y hablando en términos marxistas, la empresa quería convertir el trabajo en fuerza de trabajo. Y, sobre todo, percibía que la cultura del trabajo de la plantilla y la cultura de la producción de la organización pondrían en serio peligro el proyecto Centro de Funciones Comunes.

Uno de los miembros del proyecto de consultoría fui yo y nuestra labor consistió en diseñar un proceso de gestión de Recursos Humanos para los directivos del CFC, el cual incluía:

La planificación de su personal: ajuste de plantilla al volumen de trabajo⁷

La descripción periódica de puestos de trabajo para registrar la evolución de las tareas y documentarlas.

La valoración de puestos para ajustar los salarios a condiciones transparentes y equitativas.

La planificación anual de la formación colectiva e individual con planes de formación personalizados.

La fijación y evaluación de objetivos personales, vinculados a un parte variable del salario.

De todos estos puntos los más importantes eran los tres últimos. La valoración de puestos porque generaba un entendimiento común acerca de los criterios que construían los salarios y creaba un sistema transparente de categorías y retribución. No es que en Mercedes Benz España no lo hubiese, pero estaba más adaptado a las condiciones industriales y no regulaba bien el trabajo administrativo. Los planes de formación eran imprescindibles para incrementar el nivel de formación de la plantilla, pero también para transmitir el mensaje de que la empresa hacía algo por el desarrollo y el mantenimiento del empleo su personal, lo cual no había sucedido para el sector administrativo en muchos años. Y, por último, los objetivos personales y la variabilidad debían servir para incentivar económicamente el rendimiento extra que se demandaba. Es decir, debían servir para recompensar la fuerza de trabajo.

La consultoría contratada diseñó este proceso y unos meses más tarde me incorporé como trabajador del CFC para implantar el proyecto que habíamos diseñado teóricamente. La implantación resultó mucho más ardua de lo imaginado: por la resistencia de todos los actores implicados (la creación del CFC tuvo muchas consecuencias imprevistas para muchos actores que no eran ni sus trabajadores ni sus directivos), por el proceso de trabajo mecánico que era la contabilidad (el tipo de proceso condiciona fuertemente la cultura del trabajo), la dificultad de encontrar variables mensurables con las que incentivar el cumplimiento de objetivos, por mi propio desconocimiento de la organización y por la herencia o situación de partida con la que se encontró el CFC.

2.1 La situación de partida

Cuando la dirección hablaba de “cambio cultural” no estaba hablando de modas de management o de conceptos de gurús de los negocios que vienen y van. Estaba expresando su seria preocupación ante lo que percibía como una grave dificultad para llevar a cabo el trabajo con la plantilla de la que disponían. Y ello era cierto para las tres ubicaciones, Madrid, Lisboa y Vitoria, aunque a efectos de esta ponencia me concentraré en la ubicación de Madrid, puesto que es allí donde trabajo y donde he tenido acceso a datos cuantitativos y donde he realizado la labor etnográfica.

La preocupación de la empresa por lo que llamaba “cultura” era real. Cuando yo llegué al proyecto era frecuente que a las 17.20 se formasen colas delante de los relojes para fichar a las 17.30 en punto a la salida. Era normal que los teléfonos quedasen desatendidos a medio día o después de la hora de salida y eso, en un departamento como contabilidad de proveedores, tiene consecuencias graves: más de un proveedor de Mercedes estuvo en serias dificultades económicas porque no le había llegado un pago. Los trabajadores tenían miedo a que el proyecto tuviese consecuencias negativas sobre sus puestos de trabajo y se resistían al CFC de múltiples formas, lo cual generaba un clima laboral muy tenso. También los directivos vivían dentro de una cultura de la producción paternalista e industrial. Su tarea era controlar a sus empleados y resolver aquellas cuestiones que éstos no podían. Éstas eran numerosas debido al escaso nivel de cualificación, de manera que los directivos empleaban buena parte de su tiempo en labores administrativas. En aquella época (1999) los consultores externos de Accenture que se encontraban implantando el sistema SAP, calificaban a los directivos del CFC como “administrativos de lujo.”

La cultura de la producción o del trabajo de la plantilla era percibida como una variable tan importante y tan peligrosa, que la dirección dudaba en aquellos días si el CFC iba a poder cumplir su objetivos y si tendría oportunidades de sobrevivir siquiera un año. Esta situación no venía caída del cielo, sino que tenía unos orígenes históricos y unas causas estructurales que la reproducían.

La mayor parte del personal contable del actual CFC lo componen mujeres (un 56%), lo que contrasta con el resto de la empresa, ya que en Mercedes Benz España, el 20% de los puestos de trabajo están ocupados por mujeres. Del 56% de mujeres trabajando en labores contables, el 34,7% no poseen como cualificación de partida más que estudios primarios, el 30,5% cuenta con formación profesional y el 34,8% son licenciadas superiores. La proporción entre los hombres es totalmente diferente, ya que de éstos, el 56% cuenta con formación profesional y el 44% con estudios superiores. Además, la mayoría de las mujeres sin cualificación profesional de partida (26%) tienen edades comprendidas entre los 40 y los 50 años y poseen una antigüedad en la empresa de entre 20 y 30 años. La mayoría de los licenciados, tanto hombres como mujeres, se encuentra en segmentos de edad inferiores a los 35 años.

Por tanto, las personas que la dirección identificaba como de “cultura antigua” y, por lo tanto, como poco capaces de trabajar de acuerdo con las nuevas exigencias eran en su

mayoría mujeres de edad media y cualificación inicial baja. La cualificación que hubieran aprendido a lo largo de sus carreras profesionales también se consideraba baja, puesto que sus trabajos habían sido administrativos, repetitivos y manuales.

2.2 Causas históricas para la descualificación de la plantilla

En este contexto debe decirse que la situación de partida de la plantilla tiene su origen en la economía del desarrollismo y del paternalismo industrial del régimen de Franco. Lo que hoy es Mercedes Benz España es el producto de un largo desarrollo de más de 20 años desde una importadora de productos Mercedes constituida con capital local hasta una filial de una multinacional del automóvil. La importadora Idasa era una pequeña empresa española constituida en los años 40, que en 1960 importaba y vendía 600 automóviles al año. El régimen de producción y de relaciones laborales no era muy diferente al de otras muchas empresas españolas.

En los años 60 y 70 no se contrataba a las mujeres directamente para contabilidad. Para esta tarea se contrataba a contables masculinos con formación de tales. Las mujeres entraban en Idasa como taquimecanógrafas, auxiliares de administración, receptoras de taller o telefonistas, trabajos considerados entonces como “femeninos”⁸. Estas mujeres solían casarse con compañeros de la empresa y a medida que la empresa crecía se recurría a ellas para los nuevos puestos administrativos y contables que iba generando el crecimiento de la empresa. Sin embargo, contaban con una desventaja de partida frente a sus compañeros hombres: no habían recibido formación contable. Por lo tanto, su cualificación era inferior y, en consecuencia, sus salarios se mantuvieron comparativamente más bajos que los de los hombres por idéntica tarea durante mucho tiempo⁹.

La cualificación del personal tiende a ser una señal de la clase social de la que procede. La cualificación baja de las generaciones contratadas en los años 60 y 70 y la cualificación media-alta de las generaciones contratadas entre los 80 y los 90¹⁰ ha creado una línea de exclusión por conocimiento y por clase social dentro del CFC, de manera que a un lado de la línea se encuentran las personas mayores de 40 años, sin licenciatura y procedentes de padres obreros y artesanos y al otro lado, las personas menores de 35 años, con licenciatura y con padres procedentes de clases medias. Es justamente en las áreas administrativas donde estas personas procedentes de la clase trabajadora se convirtieron en miembros de las nuevas clases medias que surgían en la España del *desarrollo* y adquirieron un status social que sus padres no tenían. Especialmente las mujeres lucharon por adquirir ese status a través de los signos de distinción que ofrecía el incipiente consumo de los años 60. Sus compañeros varones observaron el fenómeno acertadamente:

“[Las mujeres] empezaban a quedarse [en la empresa] después de casarse: querían el coche, el piso, la nevera, las vacaciones ...”

A través de un trabajo de oficina en lugar de un trabajo manual y de los objetos de consumo como inversión en distinción respecto a la clase trabajadora, es decir, a través de los

signos de identidad como empleados, las mujeres de Idasa dieron el salto en la escala social de la sociedad franquista y pasaron a incorporarse a las clases medias.

Situando las prácticas de contratación de Idasa por clase y por género en el contexto político, social y cultural del mercado laboral durante el franquismo, es fácil entender que aquella empresa no tuvo muchas más opciones que contratar a los perfiles que podía encontrar en el mercado dentro de unos parámetros determinados sobre lo que se consideraba “productivo” e “improductivo” y dentro también de una situación concreta de la mujer dentro de la sociedad española. Pero también es cierto que incluso dentro de la baja cualificación general, Idasa tendió claramente a contratar mujeres para la administración pura y a hombres para las funciones contables y comerciales.

Un 20% de la plantilla del CFC procede de la antigua Idasa, con el agravante de que de aquella plantilla original, solamente un 9,2% se ubica en los sectores considerados productivos de Mercedes Benz España (es decir, los sectores comerciales) y el 43% ha ido migrando históricamente por los departamentos de MBE perdiendo status social hasta “acabar” en la contabilidad

3. La acción transformadora

Mi trabajo como “agente” del cambio nunca estuvo muy definido, de modo que tuve que inventar mi propio puesto de trabajo. Si tuviera que clasificar las etapas de mi trabajo las dividiría en una época de comprensión (2000-2001) en la que básicamente aprendí a entender la organización y a comprender a los actores que en ella operaban precisamente a través de la resistencia de los mismos. Ello no quiere decir que no hiciese nada, sino que mi trabajo consistió en implantar todo aquello que era implantable del proyecto inicial de consultoría. Por ejemplo, una intranet desde la cual llevar el proceso de gestión de personal, desarrollar el concepto de valoración de puestos de trabajo, recoger todas las descripciones de puestos, crear un *curriculum* unificado, empezar con un concepto de medición de activos intangibles para monitorear la producción contable, el desarrollo de la organización y la satisfacción de los clientes del CFC con el servicio contable. Asimismo, desde el punto de vista etnográfico, fue la etapa de recogida de datos y del diario de campo.

En una segunda etapa (2001), que yo llamaría de la acción, mi puesto se transformó en un puesto que comenzó a identificar debilidades organizativas y a generar proyectos de innovación, como un sistema de gestión del conocimiento con su correspondiente web, un nuevo sistema de valoración de puestos basado en competencias y ajustado al sistema de gestión de conocimiento. Asimismo la Dirección General de Finanzas y Controlling, de quien dependen tanto el CFC como todos los sectores no comerciales de Mercedes Benz España inició un proyecto para extender la idea de compartir servicios a otras unidades además de la contabilidad. Se trataría de un Centro de Servicios Compartidos. Mi tarea consistió en coordinar el proyecto y desarrollar conceptos de gobernación y de organización. Desde el punto de vista etnográfico seguí coleccionando datos, pero había realizado primeros borradores de mi tesis; aunque fueron más tentativas que proyectos serios me permitieron trazar las líneas generales

de la investigación y, lo más importante, dar forma a la historia de la compañía y cómo se había construido históricamente lo que he denominado “situación de partida”. No obstante, seguía adelante con los proyectos de la primera etapa, ya que conseguir un plan de formación para todos y unas métricas de intangibles era fundamental para producir cambios en las estructuras.

La tercera etapa quisiera denominarla de maduración (2002), porque en ella se empiezan a vislumbrar los frutos del trabajo, aunque no puede afirmarse que se puedan cosechar aún. En esta etapa mi puesto profundizó más todavía en la acción. Además de los proyectos de las etapas anteriores, que iban demandando menos tiempo a medida que iban madurando, entré directamente a analizar y ayudar a mejorar procesos operativos contables. Pero no lo hice únicamente desde un punto de vista de gestión empresarial, sino aplicando directamente técnicas de mediación social, investigación-acción participativa y análisis de construcción de identidades, líneas de exclusión, etc. El primero de estos proyectos consistió en mejorar la situación contable con uno de los clientes. Asimismo pasé a coordinar y dirigir proyectos para mejorar procesos de contabilidad de facturación, cobros y reclamaciones con el fin, no sólo de mejorar su eficiencia, sino de introducir un régimen de especialización flexible que sustituyera al régimen industrial y, además, de poder evaluar los costes verdaderos del proceso para poder saber qué precio cobrar a los clientes. Que los costes son representaciones simbólicas de hechos sociales es algo que se le suele pasar por alto a los gestores, pero que tiene gran utilidad a la hora de identificarlos y que ayuda a alejarse del análisis taylorista (mecanicistas) a la hora de calcular costes y, sobre todo, de juzgar a las personas y a los puestos de trabajo.

Etnográficamente fue la etapa más productiva porque coincidió con la redacción del texto de la tesis (de su borrador más bien), lo que me permitió identificar los mecanismos que operaban en la empresa e introducir los resultados de la investigación en la lógica de transformación empresarial. Algunos resultados interesantes para la empresa consistieron en descubrir que sin darse cuenta reproducía los mecanismos de descualificación que habían operado en el pasado. O tomar conciencia del valor económico, comercial y político de la contabilidad (lo cual fue determinante para contribuir a cambiar la identidad colectiva del CFC de mero ahorrador de costes a parte central del negocio; pero también de los contables, quienes en la escala de valoración profesional y de prestigio siempre habían sido los últimos). Y, no menos importante, descubrir el valor del diálogo como palanca de cambio más allá de los medios de presión que se emplean comúnmente en las dinámicas de negociación, conflicto y cambio.

Quisiera no detenerme más y relatar un estudio de caso, de manera muy sucinta, que permitirá entender cómo operaron los mecanismos de transformación y qué papel jugaron en los mismos las herramientas que proporciona la antropología.

3.1 Estudio de caso

De todas las experiencias de las que he participado en el CFC he recogido un como estudio de caso porque ilustra muy bien los cambios dramáticos que supuso el CFC para los

actores internos; cómo reaccionaron y se resistieron éstos y cómo se produjo un proceso de conflicto, negociación y adaptación por el cual todas las partes variaron su posición inicial y adoptaron, si no nuevas identidades, sí al menos modificaciones significativas. Es preciso, antes de continuar, definir a qué actores me refiero y qué entiendo por identidad en este contexto.

Cuando hablo de la identidad de los actores empresariales no me refiero al concepto de identidad corporativa. Ésta es una identidad construida conscientemente por equipos de personas especializadas con el fin de convertir el nombre y la imagen de la empresa en una marca; en un símbolo —con todo el poder que tienen los símbolos (Turner 1990, Jung 19??)— que inflencie emocionalmente a compradores, trabajadores y competidores. Se trata de las asociaciones e identificaciones que la dirección de la empresa quiere generar; no tienen que coincidir con las asociaciones reales. Por identidad entiendo en este caso aquello a lo que las personas que trabajan en una empresa sienten que pertenecen y con lo que se identifican como grupo.

Una identidad quiere decir un “nosotros” frente a un vosotros. La creación de un centro de funciones comunes significaba que el significado, composición y relaciones entre los diferentes “nosotros” y “vosotros” se alteraba, en algunos casos dramáticamente.

Veamos a continuación, los tipos de actores que he podido identificar relacionados con la organización y sus transformaciones.

Actores internos: Al crearse el CFC como unidad de especialización flexible dentro de una estructura de corte fordista como era Mercedes Benz España, muchas personas, departamentos y empresas del grupo sufrieron efectos imprevistos dentro de la lógica meramente económica que les llevaron a posicionarse a favor o en contra frente al CFC como actores sociales. En primer lugar a los actores clásicos: directivos y empleados. A ambos los considero actores internos del CFC.

Actores externos: También reaccionaron de maneras diversas las empresas del grupo a quienes el CFC prestaba servicios y que *nolens volens* habían asumido el rol de clientes. A estas empresas las denomino actores externos.

Actores periféricos: Los actores periféricos son aquellas unidades o departamentos de la empresa, tales como Recursos Humanos, Calidad, etc. que prestan servicios al igual que la contabilidad, pero que no son clientes del CFC ni actores internos; interaccionan con él prestando o recibiendo servicios.

De modo que excluidos los actores externos y periféricos, el estudio de caso se centrará en los actores internos. El estudio relata un episodio de rebelión de la plantilla ante los nuevos modos de gestión de personal. El conflicto condujo a un proceso de negociación que culminó en la adaptación tanto del CFC como de los restantes actores a las nuevas circunstancias.

3.1.2 Transformaciones en los actores internos

Debido a la falta de espacio no puedo relatar todo el caso, así que me limitaré a resumir en grandes líneas el acontecimiento, el análisis que surgió del mismo y cómo sirvió para entender tanto la cultura del trabajo existente en la plantilla, como las identidades sociales que convivían en ella. Gracias a estos datos fue posible reorientar y adaptar las políticas de gestión de personal y de mejora de procesos de manera que, por un lado, la empresa no reprodujera las condiciones que habían conducido a la cultura del trabajo que quería evitar. Y, de otra parte, que no generasen ansiedad y temor en la plantilla y fuesen aceptadas y portadas por ella.

El suceso tuvo lugar en otoño de 2.000. Como ya se ha dicho, parte del proceso de transformación consistió en trasladar la gestión de personas desde el departamento de Recursos Humanos a los directivos del CFC. Para facilitar la tarea, los consultores diseñamos en proceso de gestión y propusimos que todos los formularios y bases de datos se gestionasen desde una intranet. Cuando pasé a trabajar al CFC una de mis tareas consistió en implantar esa intranet; una vez programada debía dotarla de contenidos. Uno de estos contenidos era una base de datos con todos los *curricula vitae* de todos los trabajadores de la empresa.

Cuando solicité los *curricula*, el 30% parte de la plantilla los entregó, mientras que del resto no obtuve más que silencio. Debo decir que solicité los *curricula* por correo electrónico, en contra de mis convicciones etnográficas y en contra de mi intuición, ya que preferí dejarme llevar por los consejos de una consultora más partidaria de los nuevos medios por razones de inmediatez. En realidad intuía resistencia y enfrentamientos y quise evitarlos. Como quiera que no llegaban los *curricula* pregunté a la secretaria del director y ella me informó que “había metido la pata”, puesto que había solicitado el material por mi cuenta, saltándome a los jefes. Además, había pedido que enviasen los documentos a una practicante (quien los estaba clasificando y pasando a un formato estándar).

Ya que solamente un mes antes había tenido talleres con todos los trabajadores para presentar la nueva intranet y éstos se habían quejado del “clasismo” de los directivos y de lo jerarquizada que estaba la empresa, no entendía porque insistían en continuar con la jerarquización y por qué ellos mismos se mostraban clasistas con los practicantes. Así que envié otro correo algo furioso expresando estos mismos puntos y, aunque llegaron algunos *curricula* más, el silencio siguió siendo la respuesta. Como quiera que la mayoría de las ausencias se concentraba en los sectores de Facturación y Cobros fui personalmente y allí las trabajadoras se enfrentaron a mí. Y lo hicieron con bastante virulencia.

Una de ellas dijo muy claramente: *“No te voy a enviar nada. En Recursos Humanos tienen mi curriculum y llevo 19 años trabajando aquí. No tengo nada que decir que no se haya dicho ya. Vosotros estáis todo el día pidiendo cosas, pero tenemos mucho trabajo porque ahora hacemos más con menos gente y siempre nos piden más esfuerzo. Pero sólo para trabajar: no hay esfuerzos extraordinarios para otras cosas. Una cosa es la teoría [refiriéndose a los talleres del mes anterior] y la otra la realidad.”*

Otra mujer se une a la discusión y preguntó: *“para qué sirve y a dónde vamos a cambiar a estas alturas”*

A este enfrentamiento siguió una queja al Comité de Empresa, quien sacó una nota de protesta: nota que fue apoyada sorprendentemente por el departamento de Recursos Humanos. En privado, los miembros de los sindicatos me dijeron: *“tú a una persona que no sabe nada no le puedes pedir el curriculum”*. Opinión en la que coincidieron con Recursos Humanos, que manifestó, no en privado, sino delante de mi superior: *“pedir esas cosas, especialmente a personas descualificadas que llevan 25 años en la empresa haciendo exactamente la misma tarea”*. Y añadieron: *“otra vez que vayáis a tomar una medida consultadlo con nosotros que conocemos bien a la plantilla y a los sindicatos. Ellos tienen miedo a dejar Mercedes y si os ven de la mano de Mercedes estarán más tranquilos.”*

Este incidente hizo estallar todas las tensiones acumuladas desde la implantación del CFC: la incertidumbre por los puestos de trabajo, el miedo a no estar preparados para un cambio que la dirección anunciaba como radical, la gran presión bajo la que se había trabajado durante la fase de implantación, con numerosas horas extras y algún festivo sin remunerar, el aprendizaje a toda velocidad y sin digerir de toda la tecnología SAP ... y, ¿por qué no decirlo?, la frustración acumulada de veinte años de trabajo monótono y repetitivo. El suceso y otros incidentes empeoraron el clima laboral significativamente y éste no empezaría a recuperarse hasta un año más tarde.

Sin embargo, desde el punto de vista etnográfico, los hechos narrados me permitieron entender muy bien cuál era el funcionamiento de la organización, cómo se había llegado al nivel de descualificación que preocupaba tanto a la dirección de la empresa, cómo se había construido la cultura del trabajo que la dirección quería erradicar y, lo que es peor, cómo se continuaba reproduciendo.

A continuación enumeraré someramente las conclusiones principales que se derivan del relato:

Infravaloración de la contabilidad / dualidad “productivo” vs. “improductivo”: no es objeto de esta ponencia demostrar el valor económico de la contabilidad dentro de los sistemas de producción y venta que conocemos como empresas. Pero baste decir que la contabilidad es un sistema de registro y representación de la realidad productiva y comercial de estas organizaciones sin la cual todo gobierno, toda planificación y todo control de las mismas es imposible. De hecho, la representación de la actividad económica y el gobierno de la misma a través de dicha representación son parte integral de los procesos de producción y comercialización y no se pueden separar de los mismos.

Mientras que algunas organizaciones tienen conciencia de este hecho, otras muchas se centran en la producción o en la comercialización y tienden a asignarles un valor económico diferencial. Valor económico que no tiene nada que ver con el concepto técnico de valor añadido¹¹, sino que tiene un significado simbólico como “hacer dinero” o “producir algo por lo que el cliente esté dispuesto a pagar más”. En torno al concepto simbólico se asigna el valor relativo interno de los departamentos dedicados a cada tipo de actividad (fabricación, diseño,

ventas, publicidad, contabilidad, controlling, compras, etc.). Con ello, se les dota de una identidad que se define no sólo por la actividad misma (fabricar, comprar, etc.) sino por el valor económico simbólico asignado. Se crean así rangos y jerarquías informales de unos departamentos frente a otros. Rangos y jerarquías que se manifiestan en niveles salariales, privilegios informales (cenas, mayor o menor liberalidad de gastos, bonificaciones, etc.), pero también en el tipo de gente que se recluta para trabajar en ellos.

En las empresas predecesoras de Mercedes Benz España, como organizaciones comerciales centradas en la venta que eran, las actividades comerciales disfrutaban de un prestigio y un valor asignado muy superiores al que se atribuía a sectores contables, de personal y otros servicios. La infravaloración se plasmaba en el hecho de que ni las tareas ni los procesos contables hubiesen evolucionado en veinte años, al contrario que en otros sectores. Lo cual explicaba que hubiese personas que llevasen 20 años realizando exactamente los mismos trabajos. La infravaloración de la contabilidad se manifestaba en la política de reclutamiento y de personal aplicada en estos sectores.

Los sectores comerciales se identificaban a sí mismos como “productivos” y a los demás como “improductivos”. Finalmente cada una de estas categorías terminó por transformarse en un símbolo y bastaba calificar a un proceso, un puesto, una persona de “improductivo” para lograr una redistribución de recursos más favorable a los sectores comerciales o para forzar desinversiones en la contabilidad. Lo cierto es que la contabilidad es tan productiva como la fabricación o la venta, ya que es parte integral de estos procesos.

Reclutamiento de personal de baja cualificación: Puesto que la contabilidad se consideraba como de escaso valor añadido, parecía económicamente racional reclutar a personas que cobrasen poco, ya que realizarían tareas mecánicas y administrativas. Dentro del mercado de trabajo, estas personas suelen encontrarse entre aquellas que cuentan con cualificaciones bajas. Un 18% de la plantilla del CFC se incorporó a la organización entre 1963 y 1972, cuando la compañía se llamaba Idasa y era una sociedad de capital español con licencia para importar vehículos Mercedes-Benz. El nivel de cualificación general en España durante el franquismo no era muy alto y estas personas se incorporaron a la vida laboral nada más terminar la escuela o antes. Lo que resulta significativo no es que a la hora de entrar en la empresa esas personas contasen con bajas cualificaciones, sino que históricamente esas personas se fuesen concentrando en la contabilidad a medida que los sectores comerciales crecían y las desplazaban para “hacer sitio para licenciados”.

Hasta mediados de los años 90, es decir, cuando se inició la reforma del sector contable, éste no contrataba licenciados. El personal que se incorporó en los años 80 y desde 1990 a 1995 tenía estudios de formación profesional, mientras que aquellos que se incorporaban al resto de la empresa eran todos licenciados.

Por lo tanto, cuando las personas de Facturación y Cobros se preguntaban que a dónde iban a ir a esas alturas y para qué iban a cambiar, no hacían más que reflejar la experiencia que habían vivido: que para ellas no existía progreso profesional puesto que

habían migrado de sector en sector debido a sus cualificaciones de origen y a la edad que iban acumulando —perdiendo prestigio y posibilidades de ascenso— hasta acabar en contabilidad.

Líneas de exclusión por clase, género y edad: Asimismo, la mayoría de estas personas, además de pertenecer a la generación que se incorporó al mercado laboral en los años 60 y 70, son mujeres en una proporción del 56%, como ya se ha visto anteriormente. Como ya se ha descrito la situación de descualificación imperante hasta 1995 no abundaré más en ella. Pero si tenemos en cuenta la valoración social de la contabilidad que existía en la empresa, veremos que a los sectores de “menor valor” se enviaba al personal reclutado antes de 1980 y a las mujeres. El personal anterior a 1980 no sólo gozaba de menor cualificación, sino que debido a este factor había sido contratado entre los hijos de las clases trabajadoras del franquismo. La tendencia a situar a las personas de mayor antigüedad, consideradas como pero preparadas —menos valiosas— en la contabilidad continuó hasta 1995.

Reproducción de la descualificación: La tesis de Braverman (1974) sobre la descualificación es observable históricamente en la organización que dio lugar a Mercedes Benz España. Las inversiones en formación eran escasas en los años 70, aunque a partir de los años 80 se incrementaron notablemente y, sobre todo, a partir de la aparición de las subvenciones del Forcem (1996) se convirtieron en norma. No obstante, la descualificación no se relaciona tanto con la cantidad de recursos destinados a la formación sino, como observa Braverman, a que la lógica de la optimización hace que los puestos de trabajo se vayan racionalizando cada vez más: es decir, simplificando y estandarizando: bien por empleo de tecnología, bien por reorganización o por el efecto combinado de ambas. Cuando un puesto pierde cualificación, la organización comienza a añadirle tareas burocráticas para rentabilizar el tiempo ganado.

Cualificación y descualificación no son opuestos, ya que no se excluyen mutuamente. Es más, pueden ser incluso simultáneos. Cada cierto tiempo surgen innovaciones que requieren de personal especializado; lo cual es más cierto desde que la tecnología ha penetrado también en los ámbitos de administración, organización y dirección. Esos especialistas se obtienen de dos maneras: Invirtiendo fuertes sumas adicionales en formación de la plantilla o de algunos de sus miembros para que adquieran tanto el conocimiento como la habilidad destreza y experiencia (el conocimiento tácito). El mismo objetivo se logra también adquiriendo en el mercado de trabajo personas especializadas, que generalmente son comparativamente caras ya que poseen unas competencias para las que existe gran demanda. En muchas ocasiones se aplican ambas estrategias.

En ambos casos existe una fuerte subida de costes que en muchas empresas conlleva despidos (no es el caso de Mercedes) porque se han formado bolsas de personal descualificado. Es ese personal del que la dirección de las empresas suele decir que está “anticuado”, “se resiste al cambio”, etc.

La descualificación llega al extremo de afectar por igual a las personas consideradas como “antiguas” y a las personas de brillante curriculum reclutadas en empresas de consultoría. Una comparación del historial de tres personas que entraron en tres momentos

históricos, muestra que en los tres casos, los puestos de trabajo fueron perdiendo competencias y se les fueron añadiendo cometidos burocráticos. Las tres personas entraron en la empresa en 1972, 1985 y 2001, cada una con la cualificación más alta que ofrecía el mercado (en los años 70 o se contrataban apenas licenciados, de modo que la formación profesional era la cualificación más alta). En los tres casos se observa el fenómeno descrito y, como consecuencia, cada cual adopta hoy en día diferentes estrategias. La persona incorporada en los años 70 muestra mal carácter, la persona incorporada en los años 80 se refugia en su vida familiar y la persona contratada e 2001 está constantemente a la búsqueda de otro empleo. Para cada estrategia defensiva existe una calificación: así la primera persona es una “amargada” que crea “mal clima”. La segunda “es mujer y madre y no tiene interés en ascender”, y la tercera es un “trepa”.

Ninguna de estas calificaciones resiste un análisis serio cuando se conoce a estas personas por un espacio de tiempo prolongado. Cada actitud obedece a las posibilidades de cambio en la vida profesional y personal que tienen los individuos, las cuales disminuyen con la edad.

Aunque el sector de contabilidad hizo una gran inversión en formación desde 1995, inversión que creció con la creación del CFC en 2000, la lógica de la optimización hace que los procesos de descualificación por vía de la automatización y la estandarización sigan reproduciéndose. Lo cual sucede incluso con especialistas y consultores jóvenes contratados muy recientemente.

Con estos precedentes es lógico que las personas se resistiesen a entregar los *curricula*, ya que nunca antes habían obtenido alguna ventaja formativa. Sus hojas de vida vacías eran un recordatorio del bajo nivel formativo y de la escasez de movimiento laboral interno que se había producido en treinta años, salvo para descender en la escala de prestigio. Identidad débil: La escasa valoración histórica de la contabilidad dentro de Mercedes Benz España (y en general en todo el mercado de trabajo) ha producido una construcción de identidad negativa por parte de los contables. No han sido ellos quienes han definido su identidad, sino que han sido los sectores de producción y comerciales quienes se han definido como aquellos que “ganan el dinero”, es decir, como “productivos”. Por lo tanto, se han definido por oposición a los sectores “improductivos” o aquellos “que viven de nosotros” o a “los que subvencionamos”.

Por otro lado, la contabilidad siempre había sido un departamento o sector. Cada empresa del grupo DC en España contaba con su propia contabilidad y en virtud de su “improductividad” eran departamentos dominados por los departamentos “productivos”, de manera que en lugar de fiscalizar los números servían en bandeja los resultados que se les pedían.

Si la identidad contable era la de personas “improductivas, es decir, cuya aportación era un “mal necesario” (y por tanto siempre cuestionable y prescindible), con diferencias de salario, oportunidades de promoción y privilegios respecto a los sectores comerciales ... si

además se encontraban en situación de departamentos dominados, lógicamente la cantidad de frustración acumulada a lo largo de los años y el escepticismo en el futuro eran grandes.

Durante meses me pregunté por la razón del mal carácter de las personas en Facturación y Cobros. Y tirando del hilo pude llegar a conocer las dinámicas de exclusión, descualificación e identidad que contribuían a esa situación. Un tema habría de aparecer aún. A saber, la dinámica de los mercados de trabajo internos y el papel que en ellos jugaban el parentesco y el paternalismo industrial.

Mercados de internos de trabajo, parentesco y paternalismo industrial: La escasa movilidad dentro de Mercedes y sus empresas predecesoras, o incluso la movilidad descendente dentro de las áreas contables parecía no obedecer a ninguna racionalidad económica y menos aún al proceso de modernización que la empresa había estado aplicando desde 1990. Me preguntaba por la razón de tal comportamiento empresarial; comportamiento que, por supuesto no se reflejaba en ninguna formulación política o estratégica oficial ni en ningún discurso. Pero que estaba aceptada tácitamente en la idea común que tenían tanto sindicatos como Recursos Humanos de que era normal que alguien llevase “25 años en la empresa haciendo exactamente la misma tarea.” ¿Por qué coincidían sindicatos y Recursos Humanos en ese punto y les parecía tan normal?

La respuesta está relacionada por la manera en la que se articulan los mercados internos de trabajo con las políticas paternalistas desarrolladas por Recursos Humanos. La pista para ello la proporcionó el altísimo número de personas que tenían relación de parentesco, tanto dentro del CFC como en toda la empresa. Cuando comencé a trabajar en Daimler Chrysler me asombré del altísimo número de personas que estaban casadas entre sí, tenían hijos o hermanos en la empresa o que habían tenido padres en la empresa. Este es un hecho que sorprende a casi todos los nuevos y es objeto de broma por parte de los más jóvenes. En tono de broma los jóvenes dicen que en Mercedes hay familias y dinastías. Es una broma nada alejada de la realidad.

En el edificio de Alcobendas trabajan unas 200 personas, entre las cuales he podido registrar más de 48 personas unidas por lazos familiares o de matrimonio. Esta lista no está ni mucho menos completa, sino que cada cierto tiempo se van incorporando casos nuevos. Para no comprometer a los informantes y salvaguardar la identidad de las personas no puedo publicar el cuadro de relaciones de parentesco, pero las redes se extienden por toda la compañía, no sólo por sus departamentos, sino también entre el almacén de recambios que existe en Guadalajara y también entre los talleres de Barajas, que fueron la primera sede de Idasa y que hoy son parte una filial. También hay lazos de parentesco con la fábrica de Vitoria, pero se trata de matrimonios que nacieron en Vitoria y que luego se trasladaron a Madrid.

De manera que al menos el 25% del personal está unido entre sí por lazos familiares y matrimoniales. Cuando se bromea sobre la existencia de familias cabe decir que de estos 50 casos, el 22% tienen hijos contratados por la empresa y el 12% se han incorporado a través de otras líneas de parentesco directo (tíos, primos y hermanos). El 4% se ha incorporado por parientes secundarios, en ambos casos, suegros con posiciones importantes. Los 35 casos

restantes (70%) son matrimonios —algunos de ellos son segundos matrimonios dentro de la empresa tras haberse producido el divorcio con una pareja proveniente también de la empresa— constituidos dentro de este particular endogrupo. Entre los matrimonios, al menos el 8% se han constituido con una persona cuyo padre o madre también trabajan en la empresa, por lo que se generan también redes de parentesco secundarias (padres e hijos políticos).

Estos datos hablan de una política de reclutamiento basada en lazos de parentesco; una práctica que Doeringer (en Osterman 1988) inserta dentro de las relaciones laborales paternalistas. La contratación de familiares aumenta la dependencia económica respecto a la empresa, ya que incrementa la importancia del éxito de la empresa para el bienestar de la familia. Además crea sentimientos de agradecimiento y lealtad. Las prácticas de los trabajadores, ciertamente que son de una fuerte lealtad respecto a la empresa. Si bien la dirección del CFC se quejaba de su mala disposición, lo cierto es que mucha gente apela a su sentido de la responsabilidad para sacar adelante tareas fuera de horas y de remuneración. La identificación de los trabajadores más antiguos con Mercedes y con “la estrella” es total, de manera que en la casas de los empleados más antiguos se encuentran fotos de vehículos, maquetas de modelos de la marca, etc. Existe, pues un contrato tácito de lealtad y compromiso a cambio de seguridad y ayudas paternalistas. Mercedes Benz España, como ya se ha dicho al principio, no despide a nadie. Además ofrece ayudas para la compra de viviendas, becas para los hijos de los trabajadores, furgonetas para mudanzas, vehículos de lujo de gama alta Mercedes para bodas y otra serie de beneficios poco regulados (aunque formalmente estén estipulados en el convenio; pero en la práctica funcionan de manera irregular y de acuerdo a la lealtad del solicitante).

Los beneficios obtenidos son claros: una plantilla leal, identificada y comprometida, salarios inferiores a los del mercado (tanto de trabajadores como de directivos), una rotación (abandono voluntario) escasa y una discrecionalidad alta para imponer condiciones a los trabajadores. Éstos, al aceptar este sistema, van envejeciendo dentro de él y sus oportunidades de encontrar otro puesto en otra compañía van disminuyendo. La empresa, a cambio, ofrece seguridad laboral y cierto consentimiento ante prácticas irregulares en lo que al uso del tiempo se refiere. También ofrece tiempo, en forma de más días de vacaciones y festivos que el resto de las empresas españolas.

3.1.3 Estrategias de intervención

Conociendo estas características de la organización, pude organizar las estrategias de intervención de manera más racional y consciente. Debo decir que estas conclusiones no las obtuve todas a la vez a partir de un análisis de datos, sino que iban emergiendo a medida que profundizaba en mi trabajo y a medida que podía relacionar estos datos con los hechos que observaba. De modo que la intervención, más que un plan fue una sucesión de soluciones a los síntomas que iban apareciendo en diferentes frentes. Estas soluciones se fueron implantando en la etapa que he calificado como etapa de acción (2001) y solamente formaron

un todo coherente con una estrategia clara de intervención, seguimiento y negociación a partir de la etapa denominada de maduración (2002).

Valor de la contabilidad e identidad: Los primeros puntos de los que tuve consciencia fueron las líneas de exclusión por clase, edad y género, así como la relación entre el proceso de producción contable (el tipo de trabajo mecánico y monótono) y las actitudes de la plantilla. De manera que la primera acción consistió en estudiar más en profundidad lo que es la contabilidad y lo que significa para la empresa, a fin de poder obtener procesos más automatizados que permitiesen a las personas ocupar su tiempo en tareas más analíticas y de mayor valor añadido. De ese nació la conclusión de que la contabilidad es un proceso central del negocio de la empresa, imprescindible para su gobierno y que, estaba infravalorada. Infravalorada porque el trabajo contable, sometido a la división del trabajo como cualquier actividad, no tenía valor en el mercado laboral: pero se estaba confundiendo el todo por la parte.

Puesto que el CFC había asumido las contabilidades de diferentes empresas y éstas habían salido de la posición de dominación, la identidad del departamento fue mutando. De contables sometidos a la autoridad de sus superiores y de otros departamentos, los contables pasaron a convertirse en proveedores de servicios. Expresado de este modo, que es como la dirección del CFC lo veía, al principio de la andadura del CFC los contables no experimentaron grandes cambios en la relación con sus antiguos jefes: es más, estas relaciones empeoraron porque el traslado de las contabilidades había generado desorden en las rutinas establecidas y, también, había destapado muchas malas prácticas y pérdidas que no se conocían. Como la contabilidad no era considerada valiosa, se había desinvertido sistemáticamente en ella, de modo que aparecieron multitud de partidas sin reclamar y muchísimos atrasos en los cobros y en los pagos que habían permanecido ocultos.

En ese momento el poder de la contabilidad como sistema de control de prácticas empresariales empezó a manifestarse, lo que generó una inmensa resistencia por parte de los actores externos y periféricos: resistencia que pagaron los trabajadores en forma de horas extra, presión, sensación de angustia por no llegar con su tiempo a apagar todos los incendios que se iban declarando. Había llegado la hora de elaborar un nuevo discurso sobre la identidad contable basado en las nuevas realidades que experimentaban los contables y sus jefes. Por eso, en cada taller, en cada seminario, en cada formación, en cada reunión de dirección y también de manera informal les preguntaba por quiénes eran y qué hacían, para qué servía su trabajo y por qué pensaban que tenían tantas dificultades. También aproveché seminarios de "Trabajo en Equipo" o "Identificación de Problemas" que se realizaban fuera de la empresa y en un régimen de convivencia unido a actividades lúdicas para profundizar en este tema. No lo hacía proponiendo discursos, sino haciendo preguntas para que ellos mismos se vieran desde otros ángulos. Para poder hacer las preguntas correctas, el análisis etnográfico sobre el verdadero valor de la contabilidad y sobre su rentabilidad económica fue fundamental, porque sin él yo habría compartido la misma visión del mundo en la que ellos estaban inmersos.

En menos de dos meses los contables empezaron de dejar de hablar de sí mismos como “improductivos” y comenzaron a verse como “guardianes” de los intereses del grupo. Como anécdota, en una reunión sobre optimización de cobros, salió, una vez más, el tema de cómo los comerciales se burlaban de todas las innovaciones. Cuando dije que no éramos “la gestoría de la esquina”, sino “los guardianes de los números”, de broma, los miembros del equipo dijeron: “eso, somos los rottweiler del Grupo”. La broma tuvo éxito y bautizamos el proyecto como “Proyecto Rottweiler” y pusimos como logo en todos los documentos una imagen de un rottweiler. El caso, es que ahora usan el logo con profusión. Como subproducto confeccioné para mí una lista de respuestas irónicas o agresivas a las bromas e ironías de los comerciales. Cada vez que alguien se quejaba de éstos, le sugería una respuesta. Y, ciertamente, estos argumentos fueron diseminándose por la organización y se emplean con profusión, dando lugar a nuevas frases ingeniosas.

Con este acto y otros, los contables se desligaban —también mentalmente— de sus anteriores empresas y habían pasado a verse como miembros de una instancia de control. Los ejecutivos, que hasta entonces habían padecido del mismo complejo y habían actuado más como administrativos organizadores (algunos más bien como capataces) que como directivos, empezaron a modificar su actitud en las reuniones de dirección. Se mostraban más agresivos, empezaron a hablar de costes y precios a cobrar a “los clientes”, a diseñar estrategias comerciales frente a los mismos y a definirse a sí mismos como “los perros guardianes del grupo” y no como “la gestoría de la esquina”.

No pasó mucho tiempo hasta que en la contabilidad, debido al proceso de modernización al que había estado sometida y al *know how* sobre procesos acumulado, empezó a cuestionar muy seriamente la manera en la que los demás sectores y compañías estaban organizando su trabajo.

Quiero resaltar que las identidades no implican únicamente la manera en la que la gente se define a sí misma y frente a los demás. Obedecen a las estrategias que adoptan para defender sus intereses dentro de las estructuras en las que operan. Por lo tanto, los cambios en los discursos sobre la identidad reflejan que se produjeron cambios en los modos de producir de la organización; con ellos en la organización del trabajo y en lo que la gente percibía como nuevos intereses.

Recualificación y reclutamiento de personal: Desde el año 2000 cada trabajador del CFC cuenta con un plan de formación individualizado que se ajusta tanto a las necesidades del sector como a su propio desarrollo, puesto que este plan es producto de una negociación entre él y su directivo. En un comienzo, ni unos ni otros sabían muy bien cómo manejar la planificación de la formación. En primer lugar porque no existía la idea de desarrollo de personal. No existía, porque en la contabilidad la división del trabajo era extrema y los directivos consideraban, según los principios tayloristas, que cuanto mayor fuese la especialización, más rentable la persona. Tampoco se veía necesaria ninguna formación que no fuese inmediatamente rentable (nuevos sistemas informáticos, nueva legislación, etc.). En

segundo lugar, muchos directivos no sabían en qué debían formar a sus empleados ni éstos que es lo que debían pedir.

Debido a esta circunstancia, durante dos años, asesoré a los directivos a la hora de confeccionar los planes de formación, revisé los mismos para incluir intereses de los trabajadores y presioné para que realmente los negociaran ambas partes. Asimismo se organizó una ofensiva de formación en el sistema SAP, que todo el mundo manejaba superficialmente, pero cuyas posibilidades reales pocos conocían (informes, consultas, etc.), tras la cual las demandas de formación en SAP y en otros sistemas y programas mucho más sencillos como Excel son mucho más específicas. Es decir, los empleados ya saben qué formación pedir. La misma ofensiva se realiza también con la contabilidad porque no es lo mismo contabilizar que saber contabilidad.

La formación en sí misma no acaba con la descualificación, ya que la estandarización de los puestos de trabajo es la que produce la descualificación. Esta estandarización es deseable desde el punto de vista de la empresa, de modo que los puestos deben evolucionar. Para ello ha sido clave comenzar a reorganizar todos los procesos, pero con la participación de las personas. El objetivo no es meramente emplear su experiencia y conocimiento tácito sobre los procesos, sino diseñar los puestos de manera que vayan incorporando nuevas actividades analíticas y de mayor valor añadido. Al principio los trabajadores eran muy escépticos. En primer lugar porque no veían ninguna clase de utilidad. En segundo lugar, porque decenas de consultores habían analizado sus procesos durante décadas y ellos no habían obtenido ninguna ventaja. Y, en tercer lugar, porque la carga de trabajo realmente era elevada y tenían poco tiempo. Pero pasados unos meses y, acostumbrados a las consultas, a realizar pequeñas labores de proyecto, la participación realmente se mostró como una herramienta de recualificación eficaz. Hasta el punto de que en los *curricula* o perfiles internos (aquellos que no habían querido entregar) la experiencia más relevante que se tuvo en cuenta fue la participación en proyectos, así como el conocimiento implícito y práctico de procesos.

La noción de conocimiento implícito la derivé del concepto de conocimiento tradicional. No fue fácil definir e identificar ese tipo de conocimiento. La identificación de esas competencias implícitas fue derivándose de reuniones y conversaciones con los empleados, quienes repetían una serie de tópicos de manera reiterada, como todos aquellos factores que retrasaban o dificultaban su trabajo y que provenían de las prácticas de los clientes del CFC. Otra competencia era la manera de acelerar la producción de documentaciones para concesionarios cuando había incrementos elevados e imprevistos de trabajo. Los empleados recurrían al reparto informal de trabajo; reparto diferente del que reglamentaba el procedimiento establecido.

En cuanto al reclutamiento de personal, definí un proceso de selección de personal que debía pasar por tres filtros: Recursos Humanos, el directivo que solicitaba una fuerza de trabajo y el Director del CFC en inicial es que los candidatos sean licenciados, preferentemente en ciencias económicas o empresariales.

Líneas de exclusión y paternalismo industrial colaboración conmigo mismo. De este modo, no solamente se evitaba la política paternalista de Recursos Humanos, sino que se intentaba que el candidato fuese bueno no sólo para su sector inicial, sino para el CFC en su conjunto, teniendo en cuenta su posible ubicación en otros sectores. Un requisito: este es el punto donde la intervención es tal vez más difícil. El hecho de que se encuentre relacionado con la infravaloración de la contabilidad, con los procesos de descualificación y con el régimen de paternalismo industrial hace que cualquier intervención tenga que comenzar necesariamente por esos factores para ir desactivando las líneas de exclusión. Ninguno de estos factores puede eliminarse con unas pocas medidas concretas, sino con la combinación de muchas de ellas que operen sobre diferentes direcciones.

El paternalismo industrial es una cultura del trabajo, no puede cambiarse de la noche a la mañana. Y menos, si los procesos de producción no cambian y siguen mecánicos y repetitivos. Las oportunidades de promoción que se articulan a través de los mercados de trabajo internos (en especial para hombres frente a mujeres y de jóvenes frente a mayores) tampoco se podían cambiar de manera radical: no sólo a causa de la política de personal, sino de las creencias compartidas por directivos, sindicatos y empleados. Para desactivarlas, la herramienta principal fue disminuir la influencia del sector de Recursos Humanos y obligar a los directivos a gestionar la formación y los objetivos de su personal, realizar descripciones y valoraciones de puestos independientes del sector de Recursos Humanos y fomentar las formaciones internas; a diferencia de las externas, tienen la virtud de generar intercambio de opiniones y problemas entre las personas, reforzando la comunicación. Esta comunicación no es la palabra vacía que se emplea en los seminarios de gestión y en los libros de *management*, sino que permite al "otro" entender el trabajo de sus compañeros y en qué medida éste le influye y es influido por él.

Las actividades en proyectos y en formaciones han desdibujado bastante la línea de edad, porque, como ya se ha mencionado, el conocimiento implícito se encuentra en manos de la gente con mayor experiencia. Los empleados más jóvenes son capaces de ponerle nombre a través de conceptos extraídos de las licenciaturas, la literatura managerial o la consultoría, de manera que ambos se benefician. La diferencia no desaparece, pero deja de pesar tanto como factor de exclusión: continúa, en cambio, actuando como factor excluyente en aquellas personas que no participan de ese conocimiento tácito o no lo comparten.

No quiero dibujar un mundo idílico: por supuesto que sigue habiendo fuertes prejuicios contra las personas mayores o de gran antigüedad en la empresa (aunque puedan ser personas jóvenes de unos 40 a 45 años). Y la desigualdad de oportunidades entre hombres y mujeres no ha desaparecido. Existen algunos puestos clave ocupados por mujeres, donde la labor de persuasión para desarrollar el puesto hay que realizarla entre los directivos, pero también entre las afectadas, quienes ya no esperan ninguna clase de mejora.

Por último, resaltar que la identificación del valor económico de la contabilidad llevó a un cambio de rol de la contabilidad. De dominada pasó a ser controladora; no de una, sino de varias empresas del grupo. Ello significó cambios en las relaciones de poder y la capacidad de

imponer condiciones a los hasta entonces sagrados sectores “productivos”. El cambio de relaciones de poder significó una nueva identidad para los contables y una mejora de su estima dentro del grupo: tanto por parte de los otros actores como de ellos mismos.

Lecciones aprendidas

Tener un concepto claro e insistir en él a pesar de todas las adversidades. No abandonar. Los actores opuestos no tienen otro concepto que el regreso a lo que había, pero eso no es una alternativa.

Conocer factores históricos, pero intervenir sólo en factores de gestión y de socialización: en otras palabras: no cuestionar el pasado de las personas, pero atacar allí donde el pasado se reproduce.

Expresar y permitirse la impotencia y la desesperación: pero no transmitirla hacia empleados y colegas.

Apoyo constante y decidido de la dirección.

Respeto y diálogo. Colocarse en el punto de vista del otro y colocar al otro en nuestro punto de vista.

Lo intangible tiene efectos materiales. Nuevos intereses = nueva identidad y viceversa. Nueva identidad = nuevo rol.

Aportaciones de la etnografía al trabajo de desarrollo de organización

La etnografía ha sido una herramienta clave en el proceso de transformación social y organizativa descrito. Su contribución ha sido básicamente realizar la transformación organizativa y social desde el conocimiento “real” de la realidad organizativa (valga la redundancia) y no desde los modelos de gestión de cambio. También ha tenido en cuenta los intereses de todos los actores involucrados, lo que ha dado al proyecto legitimidad y solidez. Y, gracias a ella, se identificaron los principales males organizativos ocultos (mencionados en el apartado anterior), de modo que se pudieron modificar las pautas de conducta y anclarlas de manera que la organización podrá reproducir sus nuevas prácticas sin necesidad del agente de cambio.

Sin el análisis etnográfico, algunas soluciones se habrían alcanzado sin duda por vía de ahorro de costes, informatización y cambio de procesos. Otras habrían llegado por un análisis intuitivo y el “sentido común”; concretamente la más importante de ellas. A saber, la decisión de la dirección de separar los procesos de gestión de personal del CFC del departamento de Recursos Humanos de Mercedes Benz España.

Sin embargo, tanto la observación participante como el hecho de escribir con distanciamiento y reflexión sobre lo observado han aportado una dimensión cualitativa que al final ha tenido resultados organizativos y económicos. Resultados que no solamente han generado ahorros estimados entre 500.000 y 700.000 Euros en tres años, sino que han producido una transformación sólida y un proyecto de desarrollado permanente anclado en los objetivos de la organización. Es cierto que se trata de una observación participante sometida a

la lógica del beneficio y encaminada a lograr transformaciones en el interés de la empresa. También es cierto, que mientras sucede esa observación, una buena parte de mi trabajo consiste en análisis de corte taylorista de procesos y puestos de trabajo. Si bien realizo análisis de tiempos, tareas y costes, éstos suceden dentro de un marco más amplio en el que aplico categorías de análisis provenientes de las ciencias sociales y combino la finalidad de reducción de costes con la finalidad más amplia de desarrollo de las personas y, a través de éste, del desarrollo de la empresa.

Quiero citar algunos elementos etnográficos que distinguen esta acción de análisis de otras que son características del mero análisis de procesos o de la consultoría al uso. Han sido estos elementos los que han proporcionado a la intervención realizada por mí más éxito que las intervenciones de consultoría.

Tiempo: una intervención de consultoría es sincrónica: se realiza con rapidez por motivos de coste. No existe tiempo material para lograr una mínima comprensión. Por mi propia experiencia diría que permite un diagnóstico acertado de la situación. Pero poco más. Un diagnóstico que está mediatizado por el rol de consultor; rol en el cual los actores no suelen depositar confianza o, al contrario, al que exageran la situación esperando intervenciones rápidas o que ciertas cosas, no necesariamente ciertas, lleguen al conocimiento de la dirección.

Para llenar ese vacío de información, los consultores tienden a emplear teorías sencillas sobre comportamiento humano en la organización (generalmente nacidas de la experiencia de otros consultores o de “gurús” del *management* y, con suerte, del conocimiento de la literatura de la psicología de la organización¹²), pero casi sin referencias a la sociología, la antropología social, la ciencia política e, incluso, apenas sin conocimiento del pensamiento económico¹³ o de la economía política. Sobre el diagnóstico y el conocimiento de la literatura managerial¹⁴ suelen elaborar la receta, sin quedarse a ver si funciona.

Una intervención etnográfica es diacrónica: permite familiarizarse con los actores, comprenderlos, construir relaciones de confianza, desmontar el rol de consultor a través de experiencias de apoyo, así como observar y evaluar los factores y variables que influyen en los actores. La confianza y el tiempo sirven para contar con la colaboración de los actores, monitorear el proceso y corregir los errores allí donde se producen.

Es cierto que los resultados son más a largo plazo, es decir, en términos empresariales, la inversión se recupera en un plazo mayor. Pero también es cierto que son más sólidos, porque las transformaciones suceden aprovechando las fuerzas y factores que ya existen dentro de la organización y suceden en paralelo al desarrollo de todas sus actividades y no descompasadas de las mismas. Si la intervención para “crear cultura empresarial” hubiese sido una labor de persuasión ideológica o conductista, el cambio se habría desmoronado rápidamente: los procesos contables tardaron casi un año y medio en estabilizarse, la resistencia de las sociedades clientes que habían perdido el control sobre sus números era fuerte y con ella la presión sobre los contables. Si los procesos no están estabilizados no se pueden optimizar, porque la presión obliga a sacar adelante todo el trabajo que se pueda con urgencia. Si no se optimizan, las tareas continúan siendo repetitivas y frustrantes. Tampoco

quedan capacidades humanas disponibles para migrarlas a trabajos analíticos. La combinación de tensión, trabajo repetitivo y frustrante y falta de perspectiva genera una cultura del trabajo como la descrita al comienzo. Y con esa situación se habría dado una contradicción muy fuerte entre el discurso modernizador y la persuasión ideológica y la realidad. Todo el trabajo de consultoría se habría desvanecido como humo y la inversión se habría perdido. No en vano, a veces se dice que los consultores venden humo: la razón es que no tienen el tiempo a su favor. Categorías de análisis: la antropología permite introducir conceptos como clase, edad, género, dominación, hegemonía, identidad o ideología, enriqueciendo un entorno en el cual las categorías de análisis no suelen contemplar esas variables¹⁵. Tomar estas categorías como instrumentos conceptuales no significa aplicarlos literalmente, ni trasladarlas al lenguaje de la organización empresarial. La labor del antropólogo también consiste en “traducir” sus análisis e ideas en un lenguaje que directivos, sindicatos y empleados puedan entender y usar.

Desde estas categorías es posible cuestionar prácticas que se dan por sentadas o descubrir que, en contra de su propia intención, la empresa descualifica a sus directivos y empleados. Fue el análisis etnográfico el que permitió colocar a la contabilidad en su lugar como herramienta de gobierno y control dentro de la cadena de producción en Daimler Chrysler y con ello comenzar a modificar la relación con los sectores comerciales, los clientes y los actores periféricos. Es decir, cambiar las identidades de los actores y las relaciones de dominación, cuestionando la posición de hegemonía de la actividad comercial.

También permitió poner nombre a las prácticas del sector de Recursos Humanos como “paternalismo industrial” y, con ello, poder cuestionarlas sin dramatismo y analizándolas como lo que son: una estrategia de contención salarial y no una “maldad” o un “cachondeo”, “un sistema franquista” u otras calificaciones. Antes de modificarla se hacen necesarias alternativas que no disparen los costes salariales.

Al identificar las líneas de exclusión por género, clase social y edad, si bien no fue posible borrarlas radicalmente, se pudo poner fin a ciertas prácticas y fue posible suavizar otras, como la falta de salida profesional de las mujeres.

La mirada del otro: durante buena parte de mi estancia en Daimler Chrysler siempre tuve un miedo oculto a que un buen día decidieran que mi trabajo no aportaba valor. Esa inseguridad nacía del hecho de no haber estudiado economía o empresariales y a la dificultad que tuve al principio de entender la contabilidad. Dificultad que generé yo mismo porque pensaba que era algo fuera de mi alcance. Una especie de saber esotérico. Sin embargo, lo que da precisamente valor a mi trabajo es venir de un entorno externo. Puesto que no entendía muchas cosas que para los contables eran normales, debían explicármelas y yo, desde mis categorías de análisis externas pude cuestionarlas. Cuando aprendí contabilidad nunca me dejé meter en la lógica contable, porque es precisamente la capacidad de observar el sistema y los procesos desde fuera lo que permite organizar el trabajo de otra manera y optimizarlo.

Reflexión y autoreferencia: el análisis etnográfico realizado para la tesis doctoral fue muy fructífero en muchos sentidos. Muchos diagnósticos (descualificación, infravaloración de la contabilidad, identidad débil, líneas de exclusión) fluyeron a mi actividad diaria y los trasladé,

en otro lenguaje, a la dirección, la cual aprobó como resultado las muchas medidas de intervención y mejora. También se pudieron identificar numerosos fallos de organización, como o la dualidad entre “productivo” e “improductivo”. Como mi relación con los empleados no siempre fue fácil, la pude ir corrigiendo, a medida que los datos iban proporcionándome un nuevo cuadro de ellos; lo mismo sucedió con los directivos.

La gente importa: La antropología permite, además, emplear ciertas herramientas de las ciencias sociales, como los grupos de discusión y la acción-participación en entornos altamente jerarquizados y, por tanto, rígidos. Esto es especialmente importante durante los análisis tayloristas de productividad y tiempos. Si el objetivo de la empresa es incrementar la productividad y disminuir los costes por tiempo y personal, los empleados bloquearán cualquier iniciativa que suponga una nueva descualificación (estancamiento en categorías laborales) o que amenace sus puestos. Cuando digo “la gente importa” no sólo quiero decir que deben participar en el diseño de sus procesos porque ellos tienen el conocimiento tácito y saben qué cambios son los más eficaces. Hasta aquí esta actividad no se diferencia de los círculos de calidad de estilo japonés. Quiero decir que tiene que haber una oportunidad de desarrollo y futuro en una acción que resta valor a sus procesos y a sus puestos. Esa oportunidad solamente puede existir si a los nuevos puestos se les añaden tareas que demanden un conocimiento con valor de mercado; en este caso análisis contable y financiero.

De nuevo, no quiero dibujar mundos idílicos. No todos los puestos se ven mejorados ni todas las personas obtienen un beneficio. Tampoco ha llegado la fase, donde un porcentaje significativo de la actividad contable sea de análisis. Pero sucede algo que merece la pena valorarse: Se aseguran los puestos de trabajo, también los de menos valor, porque menos personas se dedican a esas tareas de bajo valor y, por lo tanto, no son costosos para la empresa. Las personas que realmente no pueden hacer frente a la nueva situación cuentan con un puesto seguro. En él seguirán frustradas, es verdad, pero tendrán su empleo asegurado por varios años más.

“La gente importa” significa también introducir, con el ejemplo, un trato digno a las personas que trabajan en puestos de poco valor. Igual que fue importante romper la polaridad “productivo”/“improductivo”, también fue importante suavizar (nunca se rompió) la idea de “tanto vale tu puesto, tanto vales”, ya que no en el salario, sí en el trato.

Aprovechar las prácticas locales en lugar de ir contra ellas: Me gustaría resaltar una vez más, que el trabajo de cambio no es sobre las creencias o la ideología. Algún directivo mantuvo durante mucho tiempo prácticas paternalistas, a pesar de que su discurso pareciese compartir valores más actuales¹⁶. Ningún trabajo ideológico habría servido porque generalmente los directivos resistentes no se oponen al discurso modernizador, sino que lo aprueban y lo refuerzan para luego dejar todas las tareas sin hacer, generalmente por “falta de tiempo”. Puesto que es el proceso de producción el que modifica la cultura del trabajo, el empleo del discurso de la eficiencia hace imposible que los directivos puedan resistir a cambios en la forma de trabajar. De lo contrario serían tachados de ir contra la eficiencia. Aquí es donde la intervención taylorista se pone al servicio del desarrollo de las personas y de la empresa,

porque mi trabajo no solamente consiste en estandarizar las formas de trabajar, sino en diseñar nuevos puestos, puestos que invariablemente son más analíticos y que requieren formaciones o rotaciones de sector. Los “castillos” en los que se refugian los directivos, generalmente sistemas informáticos antiguos que obligan a hacer las cosas como ellos quieren, la “sobrecarga de trabajo del sector con tan pocos recursos” y el “conocimiento especializado de la gente sobre aspectos parciales” o “la inutilidad” de la gente tienden a socavarse, lentamente primero, aceleradamente después, cuando introducida dentro del caballo de Troya de la eficiencia, se revaloriza la forma de trabajar.

Previsión y anticipación de conflictos: los conflictos que se produjeron, tanto el del los *curricucula* descrito más arriba, como otros también entre plantilla y dirección o con clientes o actores periféricos, estaban pautados y tenían causas estructurales. Comprender estas pautas y estas causas estructurales ayuda a tomar las decisiones adecuadas. Por ejemplo, los clientes del CFC han pasado de controlar la contabilidad a ser controlados por ella. En consecuencia, cada nuevo cliente, tarde o temprano, tratará de aprovechar un error, un mal servicio o, incluso inducirlo, para recuperar su autonomía contable. La relación con los actores periféricos proporciona ejemplos parecidos. El CFC ya cuenta con estas reacciones y desarrolla estrategias de respuesta, conflicto, negociación, persuasión y adaptación.

Mediación social: comprender a los diferentes actores, sus intereses y las causas estructurales de los mismos significa comprender conductas y prácticas, la construcción de identidades y discursos. Este hecho no sólo ayuda, interesadamente, a desmontarlos, cuando es necesario, sino a respetarlos. Desde el respeto, el conflicto, incluso la dureza, son posibles. Pero también la negociación. Como antropólogo he facilitado muchas negociaciones entre actores, tanto de manera formal como informal, “traduciendo” al lenguaje del “otro” intereses y prácticas.

El diálogo ha demostrado ser una herramienta realmente eficaz. Diálogo no es un concepto vacío, como el que suele escucharse en las declaraciones de actores sociales y políticos. El diálogo es un proceso que consiste en no dejar de hablar, pero sobre todo, de escuchar, por muy difícil que parezca una situación. Y debe tomarse en serio el hecho de que diálogo signifique razonamiento entre dos. Porque no debe enfocarse como un proceso de persuasión, sino como un proceso de negociación si queremos tener éxito. Cuando digo que es un proceso, quiero expresar que los resultados del diálogo no son inmediatos, sino que pueden pasar meses hasta ser visibles. La buena voluntad sola no basta y el diálogo no es incompatible con medidas de acción, de presión o con conflictos.

Aunque hable de conflicto y de la impresión de que todos los actores están enfrentados en conflictos, la realidad es que todos trabajan para el mismo grupo y sienten la misma autoridad; muchos conflictos son escenificaciones, no muy diferentes de otros conflictos ritualizados, como elecciones, huelgas, etc. Por tanto, la labor de persuasión y mediación es posible porque todos tienen interés en llegar a un acuerdo.

Sería de interés averiguar, si el conocimiento etnográfico puede aplicarse con idéntica eficacia a conflictos entre actores pertenecientes a grupos diversos y enfrentados (grupos

sociales, empresas competidoras, litigantes) y, si puede aplicarse igualmente, a negociaciones con interés comercial en un mercado libre.

Aportaciones de la experiencia empresarial a la etnografía

Hacer antropología práctica y etnografía en una empresa necesariamente tiene efectos sobre la manera en la que vivo e interpreto la disciplina. La influencia del mundo de la empresa se ha manifestado en aspectos metodológicos etnográficos, en las categorías de análisis, así como en las estrategias de acción.

Métricas y sistemas de representación: el objetivo de las empresas es obtener beneficio económico, por lo que existe una obsesión por encontrar métricas para cada actividad y práctica con el fin de poder traducir esas métricas a categorías económicas de coste y beneficio. Trabajo con contables y la contabilidad es el sistema de registro medición y representación de hechos sociales que son económicamente relevantes. La contabilidad representa simbólicamente los hechos sociales que constituyen las actividades relevantes de la empresa. Las actividades se simbolizan como movimientos de capital dentro de cuentas. Pero también otras categorías empresariales no son sino representaciones de hechos sociales. La categoría coste representa una concatenación de actividades dentro de un sistema sociotécnico en el que dichas actividades tienen lugar. Cada una de estas actividades es valorada por los actores en términos de oferta y demanda (y poder de mercado) y existe un consenso tácito sobre ese valor. Eso es lo que se categoriza por coste.

Bien, existen otras actividades que no entran aparentemente en la cadena de construcción de coste (o cadena de valor, en términos empresariales), pero que siguiendo idéntica lógica son mensurables. La lógica no consiste en ponerles valor económico (aunque pueden poseer ese valor), sino medir y contabilizar esas actividades bien directamente o por los efectos que generan. Ejemplos son el desarrollo del personal en términos de número de puestos que han migrado de actividades repetitivas a actividades analíticas. O la cualificación en términos de aplicación práctica de las formaciones recibidas. O el conocimiento implícito en términos de mejoras en procesos nacidas de propuestas directas o indirectas de los trabajadores. Existen aproximaciones teóricas en contabilidad para aplicar esta lógica a la medición de los llamados activos intangibles (Cañibano y García Ayuso 2001), pero también a la realidad social (ojo, citar) o el estado del medio ambiente (citar).

En realidad, la misma lógica metodológica de representación se puede aplicar a la investigación etnográfica y al conocimiento de la realidad social. Sin llegar a ese extremo, que sería aplicable a herramientas como el diario de campo, sociogramas, historias de vida, etc. sí es cierto que aprendía a buscar aspectos cuantitativos que reflejaran hechos sociales o sus efectos. La cualificación no se mide por la cantidad de formaciones, el número de licenciados, etc., sino por el número de tareas donde la cualificación se aplica o el número de tareas consideradas de “valor añadido” que gana o pierden los puestos de trabajo (y con ellos las personas). Las líneas de exclusión se reconocen por el número de personas que presentan ciertas categorías de identidad (género, edad, etc.) que se encuentran en categorías de

ocupación, de prestigio, etc. a las que socialmente se asigna un valor. Este hecho permite también la jerarquización de dichas identidades y concluir si una identidad es débil o fuerte.¹⁷

Medir y representar no solamente me ha sido útil para la investigación etnográfica. Las intervenciones para reforzar las dinámicas de transformación de identidad tenían que ver con asignar identidades socialmente prestigiosas como “guardián de los intereses del Grupo” a categorías de ocupación (contable), cuyo prestigio social dentro de la empresa era bajo. Para que se de esa transformación es necesaria una operación que mude el significado: igual que en la contabilidad, igual que en los ritos. Y la operación fue sacar la contabilidad del ámbito de las empresas, para constituir la a ella misma en actividad empresarial

Sistemas informáticos (tablas): en la etapa más actual de mi trabajo mi actividad se centra en la optimización de procesos. Los sistemas informáticos juegan un papel fundamental en esta labor. Estos sistemas también son, en cierta medida, sistemas de representación. Una actividad externa se representa y reproduce en forma electrónica (Hepsø 2001, Harper 2001). Para ello hay que reducirla a forma binaria. Los analistas de procesos no llega a ese nivel, pero se acercan a él representando la parte de realidad que desean en forma de tablas. Éstas, convenientemente vinculadas entre sí, generan flujos de información y bases de datos. Aunque no he aplicado la informática como herramienta de investigación, en ocasiones “pensar en tablas” ha sido muy útil. “Pensar en tablas” no es algo recomendable en sí mismo, pero sí un ejercicio revelador porque obliga a deconstruir hechos sociales. Pensar en tablas me hizo ver cómo las pautas de descualificación eran regulares en todo el personal de la empresa, independientemente de su edad, género, antigüedad y nivel formativo. También permite descubrir relaciones entre parentesco, movilidad laboral y origen social.

No descubro nada nuevo si resalto la importancia de ayudarse de instrumentos matemáticos para descubrir regularidades en hechos sociales y relaciones entre los mismos. El mismo concepto de “ciencias sociales” nace de la idea de aplicar metodologías cuantitativas nacidas de la investigación en ciencias naturales a los hechos sociales. Solamente me gustaría indicar que la lógica derivada de la informática modificó mi manera de encarar la metodología de la investigación y que es una competencia que aprendí por mi trabajo en el CFC.

Costes: He mencionado hasta ahora factores que influyeron en mi investigación en la manera en la que empleaba categorías analíticas y cómo éstas se enriquecieron gracias a las herramientas que aprendí en Daimler Chrysler. El trabajo en esta compañía también ha afectado a las categorías de interpretación de la realidad con las que me incorporé, transformándolas. Una noción que conocía racionalmente y por la experiencia cotidiana respecto a mi economía personal son los costes. Pero el concepto de costes que un individuo maneja cotidianamente no sirve para entender el significado del coste para una empresa. Por eso, muchas veces, desde el exterior, se exagera su “voracidad”, su “afán de lucro”, etc.

Cuando comencé mi interpretación, muchas medidas y prácticas de la empresa me parecieron explotación o tacañería. Me costó entender, no racionalmente, sino vivencialmente, que cada salario, cada actividad, hay que financiarla, que a final de mes no llega una cantidad fija de libre disponibilidad y que la incertidumbre reina sobre los ingresos, pero no sobre los

gastos. En definitiva, que no distinguía el concepto de coste, del concepto de gasto. A pesar de haber trabajado en Daimler Chrysler en un período de absoluta bonanza de la compañía, con cifras de venta y de beneficio nunca vistas, con el tiempo fui comprobando lo escasos que son los márgenes y cómo es realmente difícil financiar actividades, cómo un punto de salario más tiene efectos importantes en el resultado y cómo los costes se acumulan y concatenan. Eso hizo que suavizara mucho mi postura respecto a la cultura del trabajo de la dirección y que dejara de contraponerla como necesariamente opuesta a los intereses de la plantilla.

También es verdad, que los costes, como ya he dicho antes, son representaciones de hechos sociales. Por tanto, no están libres de subjetividad y creencias, no sólo en cuanto al valor que se asigna a cosas o a actividades. Por ejemplo, las metodologías de cálculo y asignación de costes pueden hacer aparecer como gastos de personal actividades que no lo son. Porque a cada cabeza se le suelen asignar gastos generales, como su porción de espacio, su ordenador, su porción de calor, luz, agua, etc. Sin embargo, aunque existe una relación entre la presencia de la persona y el puesto con esos gastos, esa relación sólo es lineal en términos de representación contable. Muchas empresas, ante sus enormes gastos de personal, despiden a partes significativas de la plantilla o trasladan la producción y luego descubren con sorpresa que sólo han desaparecido los costes salariales, pero que el grueso de los costes permanece (Pfeffer 2000, Johnson y Kaplan 1987, Senge 1990), mientras que los ingresos disminuyen porque con el personal se marcharon la fuerza de trabajo, la producción, el conocimiento y las carteras de clientes (Pfeffer 2000, Senge 1990). Consciente de este hecho, me reafirmé en la ecuación con la que comencé mi labor en 1999. A saber: desarrollo de personas = desarrollo de empresa. Por lo tanto, se reforzaron mis esfuerzos por ir transformando cuantos más puestos posibles en analíticos.

Eficiencia y resultados: Al iniciar mi actividad, estas dos palabras me parecían partes del discurso empresarial, destinadas a incrementar la acumulación de capital. Sin negar que hay quien abusa de ellas para legitimar prácticas de explotación, incorporar estos dos conceptos a mi trabajo y a mi investigación fue positivo. Se trató de un proceso gradual, porque la inseguridad con la que comencé mi tarea en DaimlerChrysler (ni tenía experiencia en tareas empresariales “duras” ni sabía demasiada antropología) me produjeron fuerte resistencia. Al final he acabado yo mismo por buscar y encontrar métricas que definan y midan mi actividad, también en términos de retorno de inversión y de eficiencia económica. Al principio porque sentía una fuerte necesidad de legitimar mi labor: se salía de lo habitual en una empresa, poca gente entendía lo que hacía y yo me sentía cuestionado (más por mí mismo que realmente por los demás). Más tarde, el uso de las métricas de eficiencia se trasladó a mi estrategia de negociación salarial. Y, finalmente, hoy sirve para representar los resultados de mi actividad traducidos a un lenguaje que dirección y empleados puedan entender. También es un instrumento de legitimación de políticas y estrategias que sirve para vencer resistencias entre directivos recalcitrantes.

Ninguna empresa maximiza el beneficio, porque de lo contrario quebraría rápidamente. Las empresas tratan de asegurar su actividad en el tiempo. Por eso he aprendido que los

discursos sobre eficiencia no deben tomarse tan en serio como suenan. Muchas veces sirven como legitimación, otras como elemento de construcción de identidad. Las prácticas son flexibles, para permitir la pervivencia a largo plazo de la organización.

“Realismo”: La teoría es útil y en contabilidad y finanzas se trabaja con conceptos muy teóricos y altamente abstractos. En eso, la dirección financiera de una empresa y la práctica de las ciencias sociales se parecen. Sin embargo difieren en el uso de la teoría. Mientras que en el mundo empresarial es una herramienta, en el mundo académico es un fin en sí misma. Y ello es comprensible, ya que uno de los objetivos de la ciencia es la producción de explicaciones de la realidad y éstas se codifican como teorías. Sin embargo, la explicación de la realidad en el ámbito académico hace que en ocasiones se trate de torcer la misma para que encaje en los esquemas interpretativos. Como critica Bruno Latour (Latour 2002), las ciencias sociales tienden a caer en la inacción y en la inmovilidad por un exceso de “debe ser” en detrimento del “deber hacer”. Trabajando como antropólogo aplicado he aprendido mucho sobre teoría y, sobre todo, he encontrado muchas aplicaciones a la teoría. Sin embargo, he aprendido a diferenciar el espacio de aprender y producir teoría, del espacio de su aplicación. Su aplicación es imperfecta, muchas veces ni siquiera la aplico, sino que me guió por prejuicios, intuiciones o lo que “se espera de mí” —y a veces por miedos.

Al comienzo de mi labor erré en numerosas ocasiones porque los trabajadores no eran como se esperaba que debieran ser; ni los directivos, ni las relaciones sociales. Es tuvo un coste emocional que me hizo rechazar la teoría y dejarme guiar por la intuición. Con acierto. En esta tercera fase del proceso, no reniego de la intuición, pero puedo reinterpretar la teoría — incluso aportar alguna cosa— puedo buscar teoría que ilumine hechos concretos o reinterpretar los hechos a la luz de la teoría. Se ha convertido en una herramienta útil; pero siempre en el espacio consagrado a la reflexión y una vez que el conocimiento se ha convertido en vivencial. El mero conocimiento intelectual, sin significado vivencial, es hueco y lleva a interpretar el mundo de una manera empobrecedora. Y con un riesgo: no saber encontrar ni manejar las armas y los *tempi* para la acción.

Tiempo: Comencé la parte de esta ponencia dedicada a la influencia de la etnografía en mi trabajo en la empresa y viceversa afirmando que contar con tiempo ha sido determinante para el éxito de mi trabajo. Cierro este apartado declarando que igualmente importante es concentrarse en no perder el tiempo y en obtener resultados de manera rápida. La noción de rapidez no es una noción sincrónica sino diacrónica. Puesto que el trabajo de transformación social tiene lugar en dos niveles (el día a día en proyectos y la acción transformadora en sí), es importante aplicar la lógica de la eficiencia y la eficacia en el nivel de los proyectos, de los resultados económicos, de las cosas que son visibles en el corto plazo. ¿Por qué? Porque de nada sirve hablar de cambios y transformación: hay que trabajar para dar a la organización y a la gente las herramientas que precisan para hacer las cosas de manera distinta. En el caso de DaimlerChrysler esas herramientas pasaban por cambios en los procesos de trabajo, automatización, formación y cualificación, mercados de trabajo internos equitativos, desarrollo de las personas, ahorros económicos, roles nuevos como guardianes de los intereses

económicos y condiciones para relacionarse de igual a igual o en condiciones de superioridad con actores externos y periféricos. Todas esas tareas deben ser visibles y tanto antes mejor. Ese es un trabajo sincrónico y ese es el que permite contar con tiempo diacrónico para concentrarse en lo esencial.

NOTAS

1.- En buena ley el sistema japonés podía llamarse “toyotismo” por analogía con el fordismo. En realidad es solamente una variante de la producción en masa y las economías de escala, que consigue ajustarse más adecuadamente a la demanda al producir con menos errores y con mayor rapidez. En esencia es, sin embargo, el mismo sistema: también en lo que a la relación Capital, Trabajo y Estado se refiere; incluso con un Estado mucho más intervencionista que en la Europa keynesiana o en los EE.UU. de Roosvelt hasta Kennedy.

2.- La producción a bajo coste en países de inferiores niveles salariales o división internacional del trabajo solamente es una parte de lo que se conoce como globalización. La venta y el consumo en todo el mundo constituyen la otra parte.

3.- Que dieron lugar a las teorías del Fin del Trabajo de Rifkin y de la Corrosión del Carácter de Senett.

4.- Los sistemas ERP (Enterprise Resource Planning – Planificación de Recursos de la Empresa) conectan todos los departamentos de la empresa, de modo que si el departamento de ventas vende una unidad de producto, los datos se contabilizan automáticamente en el módulo de contabilidad y pasan al módulo de ventas, que ordena una nueva unidad del producto al proveedor. Además de SAP son conocidos Baan, PeopleSoft, Oracle, etc.

5.- En Vitoria Mercedes-Benz produce las furgonetas Vito. La fábrica nació en los años 50 como un proyecto de Auto Union y capital local para producir furgonetas DKW. Posteriormente entró capital de Daimler-Benz y de Volkswagen. A través de un largo proceso de fusiones que duró 10 años finalmente la fábrica se integró en la sociedad Mercedes Benz España en los años 80. A mediados de los años 90, la organización de Madrid (distribución y ventas) y la fábrica iniciaron un proceso de separación debido a reorganizaciones de la corporación Daimler-Benz. Hoy en día actúan como dos empresas separadas dentro de una unidad jurídica y fiscal.

6.- Un estudio realizado por el Institute for Employment Studies y financiado por el Programa de Tecnologías para la Sociedad de la Información de la Unión Europea sobre relocalización de empleo en Europa identificó 54 casos de estudio para documentar la tendencia entre multinacionales de separar sus unidades no directamente productivas y transformarlas de sectores internos en unidades externas o semi-externas (IES 2001).

7.- Se trata de ajustes estacionales para organizar el trabajo según el volumen, no de contratar o de despedir a personas.

8.- Se sale del ámbito de este trabajo el por qué unas tareas administrativas se consideran “masculinas” o “femeninas”, pero en cualquier caso está relacionado con las líneas de

exclusión que genera la idea de que unas tareas aportan más valor que otras y que por tanto exigen unas cualidades más “masculinas” (agresividad en la venta, cálculo “racional” en la contabilidad) o más “femeninas” (organización [como la del hogar] por parte de las secretarias, belleza para recibir a clientes, etc.).

9.- Hasta que se fueron eliminando pluses de la nómina (por idiomas, por titulación, etc.) y se unificaron los salarios según categorías.

10.- Desde los años 90 se tiende a contratar licenciados y desde que existe el CFC (año 2000) es una norma que para puestos de contabilidad sólo se contrate a licenciados. También en Alemania esta tendencia es relativamente nueva. Un directivo alemán que en su juventud había conocido al actual presidente de la corporación, Jürgen Schrempp, afirmaba: “[Schrempp] empezó siendo mecánico de automóviles, luego lo mandaron a Tuscaloosa [la fábrica de vehículos todoterreno de la clase M de Mercedes-Benz en EE.UU] y luego a Sudáfrica y de allí a DASA [la compañía aeroespacial de Daimler-Benz]. Entonces no parecía que fuera a despuntar, pero cada vez es más jefe. *Beim* Daimler todavía es posible venir de la nada. Sólo hay que ser contratado y que no hace falta ser ingeniero, ni doctor, ni nada. Pero que aquí [en España] eso está cambiando y que ya sólo quieren licenciados.” *Beim* Daimler es una expresión coloquial del sudoeste de Alemania y la usan sólo los trabajadores de Daimler. En alemán no se dice “trabajo en Mercedes, en la Deutsche Bank”, etc. sino *bei* (junto a, para, dentro de). Al decir *beim* Daimler (contracción de *bei dem* —con el) se dice trabajo con el [Gottlieb] Daimler, lo que es como si el fundador de la empresa, Gottlieb Daimler, muerto en la década de los años 10, aún estuviese vivo y se trabajase muy cercano a él.

Uno de los datos aportados por el directivo es erróneo. Schrempp nunca trabajó en Tuscaloosa, sino en Cleveland, donde tuvo que sanear una compañía de vehículos industriales adquirida por Daimler-Benz.

11.- El valor añadido tiene una definición técnica como el beneficio operativo menos el coste del capital (directrices de DaimlerChrysler sobre el beneficio operativo, 2001).

12.- Por ejemplo, Argyris, Oguchi, Luhmann, Watzlawick.

13.- Esta aseveración puede inducir a error: los consultores suelen tener buen conocimiento de la literatura empresarial y de gestión, pero no tanto de la literatura de la ciencia económica como corpus de conocimiento.

14.- A veces brillantes en este terreno, como los casos de Edgar Schein, Jeffrey Pfeffer, Peter Senge o Peter Drucker y otras muy superficiales como es el caso de Tom Peters. Son lugares comunes de la literatura managerial que “la gente se resiste al cambio”, que “la resistencia está en la cultura empresarial”, que “la cultura la crean los líderes”, que se pueden atribuir muchos problemas a “la falta de comunicación”, que “la empresa es una etnia, tribu”, etc. Para una colección de tópicos superficiales sobre gestión del cambio véase Aguirre Baztán 1993 y Aguirre Baztán 1996.

15.- Igualmente fructífero, creo, sería enriquecer con categorías de análisis empresarial tales como coste, contabilidad de partida doble (equilibrio), resultado (como quiera que se defina, dependiendo de la organización), eficiencia, métricas, etc. en entornos políticos, universitarios,

etc. Del mismo modo que la antropología y la sociología no son aplicables a través del calco de conceptos (etnia, ritual) dentro de la empresa, está claro, que aplicar categorías empresariales a otros entornos no significa necesariamente mercantilizarlos.

16.- Ningún directivo se atrevería a negar públicamente la importancia de la formación o del trato equitativo; pero el hecho es que en algún departamento no se habían producido formaciones en años y existían casos flagrantes de falta de equidad.

17.- El símil con la contabilidad no es una mera metáfora. En la cuenta de pérdidas y ganancias el personal se asigna como "gastos", mientras que los ingresos no se asignan a nadie ni nada.

3.6.8.- Antropología y desarrollo en Chile.

Noelia Carrasco. De la Universidad Católica de Temuco en Chile y René Montalba de la Universidad de la Frontera, de Temuco en Chile.

En este trabajo nos proponemos avanzar en la comprensión de la interacción entre las lógicas que se activan en la ejecución de programas de desarrollo, particularmente la perspectiva cultural mapuche y la lógica occidental (científica y de sentido común) representada por las perspectivas institucionales. Para ello, ejecutamos una revisión metodológica amplia, de las concepciones y acciones institucionales en el campo del desarrollo indígena del Sur de Chile. Nos interesa, de modos específico, plantear y comentar la necesidad por revisar desde una perspectiva autocrítica los quehaceres disciplinarios dispuestos en un ejercicio de contacto directo con las poblaciones indígenas de nuestra región, de qué manera las metodologías propuestas por cada disciplina son flexibles a la *democratización del conocimiento* exigido por el contexto de desarrollo indígena es la interrogante que nos convoca a discutir y compartir en esta oportunidad.

Introducción

Nos interesa participar en la discusión especializada y de tal modo contribuir a la reflexión metodológica y teórica intra e interdisciplinaria. Nuestro ejercicio consiste en validar y promover espacios críticos en donde las experiencias de nuestros contextos socioculturales nutran análisis orientadores de un quehacer antropológico en permanente revisión.

Nos proponemos profundizar en la comprensión de la interacción entre las lógicas que se activan en la ejecución de programas de desarrollo, particularmente la perspectiva cultural mapuche y la lógica occidental – científica y de sentido común- representada por las perspectivas institucionales y sus equipos interdisciplinarios conformados por técnicos y profesionales con manejo de discurso agroecológico - y en ocasiones con especialización en el área - y profesionales con formación en Antropología.

Revisando los quehaceres institucionales de la IX Región de Chile nos hemos encontrado con la realidad de la inconsecuencia, de la confusión y también con la del legítimo cuestionamiento en torno a “interculturalidad”, tras apellidar con esta etiqueta variopintos programas en salud, educación, y desarrollo, entre otros. ¿Cómo aportamos a convertir a la cultura en una variable de trabajo técnicamente apropiable?, ¿Podemos efectivamente colaborar a resolver esta situación que muchos equipos han alcanzado a establecer como crítica? Estas preguntas, constituyen inquietudes compartidas por las diferentes disciplinas que ponen algo en juego. Destacamos que el sólo hecho de lograr su planteamiento es indicador de un proceso de aprendizaje institucional y disciplinario en evolución: tales preguntas responden a la necesidad de adecuar las estrategias – concepciones y metodologías de acceso y de acción – a los contextos en los cuales nos desempeñamos, y a los cuales finalmente optamos por abrirnos tras el convencimiento de que sólo tal democratización del conocimiento –

científico, técnico y cultural – permitirá un ejercicio disciplinario e interdisciplinario dialógico y creativo.

Aproximación conceptual

Reconocemos que al *dejar hablar* a las interacciones más que a las estructuras, se validan acercamientos metodológicos no necesariamente validados por sectores de empoderamiento intelectual o institucional global. Nos orientamos más bien, por conceptualizaciones en torno a lo que suscita el encuentro de saberes de distinto origen cultural, y de cómo tal conocimiento cuestiona la reproducción de los estilos de ciencia convencionales. A partir de la noción propuesta por Funtowicz y Ravetz (2000) de “diálogo interactivo y creativo entre los que ponen algo en juego en una situación dada”, visualizamos que las prácticas del desarrollo social, cultural y productivo de la población mapuche de Chile sigue estando cerrada a la participación de los protagonistas reales. En otras palabras, los comuneros indígenas continúan siendo receptores, aun cuando ciertos enfoques institucionales se cuestionen la necesidad ya evidente de otorgarles un espacio cada vez mayor y con incidencia real en la toma de decisiones que concierne a su propio destino.

Aprendizajes

Los procesos espontáneos e inducidos de interacción, comunicación y difusión de pensamiento y acción, constituyen un ejercicio que forma parte inherente de nuestro cotidiano regional. Seamos o no consciente de ello, nuestro sentido común y nuestras objetivaciones giran permanentemente en torno a la convivencia intersubjetiva e interpersonal, que en muchas circunstancias es también de carácter interétnica e intercultural.

Examinando el mismo contexto de convivencia interétnica e intercultural, en el plano del cotidiano, de la institucionalidad y de las ciencias especializadas, es posible a la fecha estimar como aprendidas ciertas premisas de conocimiento derivadas tanto de la irreversibilidad de la historia, como también de las abstracciones y objetivaciones que las ciencias han propuesto y dispuesto para nuestro conocer y para orientar nuestro actuar.

Para el contexto social e institucional gubernamental y no gubernamental de nuestro país ha sido de gran dificultad reconocer y asumir la complejidad de la diversidad cultural de nuestra región¹. Si bien esta constituye una premisa de primer orden que ha venido formando parte progresivamente de discursos y formas institucionales de nuestra sociedad, hoy en día no existe ninguna experiencia de interculturalidad que permita su replicabilidad basada en un estilo de relaciones simétricas, considerando en ello factores de orden político, culturales, e identitarios, entre otros. No obstante, la premisa se divulga y pareciera formar parte al menos del bagaje intelectual, aun no del experiencial.

Derivado de lo anterior, resuena también la idea de la diversidad de conceptos que interactúan en distintos campos temáticos de la vida sociocultural institucionalizados por nuestra sociedad. Es así, como el sistema de salud pública ya ha incorporado en su jerga a la salud intercultural y la ha formalizado a través de programas que procuran un estilo de atención

acorde con este reconocimiento diverso de la realidad. Lo mismo sucedería en el campo de la educación con la implementación de los programas de educación intercultural bilingüe. No obstante, el campo del desarrollo, apropiado por la institucionalidad productiva de nuestra sociedad parceladora de la experiencia, no ha reproducido hasta la fecha ninguna forma que incorpore esta nueva visión de la realidad regional. La preocupación por esto último ha venido más bien desde las organizaciones no gubernamentales, quienes en sus estructuras han generado espacios y resuelto desenvolver estrategias que sí hagan sentido con la realidad interétnica. Ha sido en este tipo de contextos en los cuales se ha plasmado con mayor fluidez la intencionalidad de incorporar perspectivas adecuadas a los contextos locales, cuestionando a las disciplinas que tradicionalmente se han desempeñado en el campo del desarrollo desde un enfoque convencional, desconociendo a la diversidad cultural. Este sería entonces un segundo aprendizaje, el de la inquietud por remover supuestos de corte monocultural, incitando a las disciplinas a la actualización metodológica y a la capacitación temática y contextual. De ello, a asumir que desde la cultura mapuche provienen propuestas propias. En el campo del desarrollo, esto se ha intentado vaciar a través de múltiples experiencias una de las cuales serían los seminarios y eventos de divulgación, instancias de explicitación y experiencias en avance constituyen hoy en día un indicador empírico de esta realidad. No obstante, la elasticidad social y política posee límites que no han permitido generar propuestas de desarrollo mapuche en plenitud, sino sólo anuncios de que estas estarían exigiendo su espacio, sustentados en un derecho compartido pero delimitado por el Estado².

La contingencia de encuentros interétnicos formalizados bajo la categoría de “proyecto”, ha producido gran cantidad de experiencias en torno al desarrollo en nuestra región. Asimismo, se han suscitado innumerables espacios de difusión y comunicación pretendidamente intercultural, bajo la modalidad de seminario, foro, coloquio, o simplemente “encuentro”. En cada circunstancia se mantiene la constante de la inquietud, a veces crítica y cuestionadora, otras veces pasiva y reproductora, más bien tendiente a buscar solidificar e insistir en proyectar en el tiempo los fundamentos prevalecientes, sin atender a las miradas circundantes.

Iniciativas de investigación complementaria, han sido implementadas por algunas instituciones que se han autocuestionado respecto de la pertinencia de sus usos metodológicos en contextos mapuche. Tras una aplicación metodológica combinada – de estrategias cualitativas y cuantitativas – durante un periodo de seis meses, el informe final de investigación en torno a la metodología institucional reveló que los conocimientos que se entrecruzan en la ejecución de un proyecto aun proviniendo de lógicas culturales diversas, generan o pretenden generar indistintamente resultados que obedecen a la sola lógica fundante. Abstrayéndonos un poco más de tales resultados específicos, nos arriesgamos a sostener que la formulación de los proyectos que estiman objetivos e indicadores de desarrollo compatibles con el desarrollo oficial, aun cuando se flexibilicen con nuevas conceptualizaciones y aspiraciones de orden medioambiental y organizacional, no necesariamente alcanzan una ejecución plena en términos de acoplar estilos de desarrollo diversos. El caso del proyecto “Gestión de recursos

ambientales mapuche” ejecutado en el sector de Rüpükura - comuna de Nueva Imperial IX región - por la organización local, reveló finalmente una conclusión coherente con la interpretación anterior: el modelo reparador de uso sustentable del ecosistema requiere seguir haciendo un esfuerzo constante por concretar su apertura a otras lógicas de concepción y usos del ecosistema, pues aun cuando se conciba así mismo como un desarrollo que refiere diferentes dimensiones de la realidad - sociales, físicas, económicas - incorporando incluso la integración de estos ámbitos, lo cierto es que sin una validación plena del conocimiento local tampoco constituye una alternativa paradigmática fértil y cabalmente ad hoc con las expectativas locales que aspiran a ser considerados en sus categorizaciones conceptuales y prácticas³.

El mismo proyecto anteriormente mencionado, sostuvo como objetivo general el “incluir la perspectiva y presencia mapuche en la planificación local del desarrollo para mejorar las condiciones de salud y el bienestar de las familias de Rüpükura, a través de una mejor gestión de los recursos naturales, organización social y agricultura comercial y de subsistencia”. La pretendida articulación de esfuerzos cognitivos y prácticos – tanto de la organización local como del equipo técnico - dio como resultado tras un año de trabajo intensivo, conocimientos sistematizables a través de hipótesis tales como: que las diferenciaciones identitarias internas surgen como respuestas a las múltiples intervenciones – contextos forzados de interacción – que las diversas instituciones del desarrollo han ejercido sobre los cotidianos mapuche de la región. Efectivamente existe una relación recíproca entre identidad y estilo de desarrollo; si este último no es reflexionado y mantiene su condición de impuesto, la identidad cultural y étnica puede verse severamente afectada; no así, si el estilo de desarrollo se propone como perfeccionable y sujeto a la reflexión acomodaticia por parte de quienes serán sus usuarios, poniendo en práctica un proceso participativo que persigue el encuentro de compatibilidades culturales en la programación y ejecución del desarrollo.

Aplicando los criterios antes señalados desde una perspectiva multidimensional, continuamos constatando que la aplicación de programas de desarrollo en sectores mapuche se mantiene reproduciendo las siguientes premisas⁴:

- Funcionalización del mapuche, con fines pragmático – asistencialista.
- Desarticulación de la organización social, en tanto proliferación de múltiples expresiones locales de esta.
- No consideración de la diversidad sociocultural interna de la población en los diseños de estrategias de desarrollo.
- Marginación manifiesta de los sectores mapuche críticos o menos funcionales, tanto de parte del desarrollo oficial como privado.
- Autogestión mapuche externamente controlada, donde se otorgan concesiones o “permisos” para generar programas propios, tras acuerdos económicos que mantienen la dependencia.

Acercándonos a Comprender la Concepción Mapuche de Desarrollo

Para hacer referencia a estos aspectos debemos reconocer al menos tres fuentes:

1. Las sistematizaciones y publicaciones elaboradas por los propios especialistas mapuche.
2. Las manifestaciones, expresiones y discursos que diversas organizaciones han elevado y sostenido respecto al tema, en instancias representativas de la búsqueda de comunicación.
3. La participación en experiencias de trabajo directo con familias, comunidades y organizaciones dispuestas a afrontar el desafío de formar parte de la puesta en marcha de acciones para orientar su desarrollo. Si bien en este aspecto, las experiencias institucionales pueden variar considerablemente, la formalidad de las relaciones establecidas respondería a una misma búsqueda: la del *acompañamiento de procesos locales, ya sea a través de asesorías específicas, coordinaciones, o contrapartes institucionales*.

De acuerdo a ello, se deriva la evidencia hoy contrastable de que para el mundo mapuche el concepto de desarrollo constituye en sí mismo un desafío por afrontar. Hay quienes han avanzado al respecto, en la dirección intracultural hacia la búsqueda de los principios propios que les permitan constituir contrapartes efectivas en las discusiones y toma de decisiones que les afecten directamente. Agregan a ello la mirada interétnica y se valen de las circunstancias históricas del contacto, de las anteriores implementaciones políticas y legislativas que el Estado chileno les ha consentido. Se trata de intelectuales, lonkos y dirigentes funcionales que proponen situarse en la perspectiva bi dimensional de lo intra y lo inter, apostando por la posibilidad compleja pero necesaria de poder desplazarse y ser competente tanto al interior de la cultura propia como en los espacios que la otra ofrece / impone respecto de ellos mismos.

Técnicamente, el concepto de “universo cultural” refiere prioritariamente al dominio conceptual y simbólico de cada cultura, dejando espacio para las expresiones que estos dominios generen en el campo de las estrategias materiales. El universo cultural mapuche reconocería en sí mismo conceptos tales como el de *che* y *tremün*, como horizontes básicos para el encuentro con una visión del desarrollo, que igualmente pertenezca a este universo cultural propio. Esta búsqueda intracultural establece así sus bases, constituyéndose en el camino que los propios mapuche han validado como aquel a través del cual ellos podrían cimentar un planteamiento verdaderamente propio⁵.

Asimismo, la satisfacción de necesidades económicas continúa siendo una prioridad. Todas las organizaciones coinciden en expresar que estas constituyen una urgencia; en algunos casos como el Consejo General de Caciques de Chiloé, aparece la vinculación estrecha, indispensable y propia entre el desarrollo económico – productivo, el territorio mapuche huilliche, los derechos indígenas, la organización tradicional y funcional, la conservación del medio ambiente. Su propuesta intenta configurar y ejecutar Programas de Trabajo que protejan la vida huilliche en su propio contexto, sin por ello excluir la incorporación de aportes técnicos, jurídicos y comunicacionales del mundo wingka.

Perspectivas Institucionales: conceptos y metodologías.

La diferenciación de metodologías de acercamiento y tratamiento de la temática del desarrollo mapuche, ejecutadas por instituciones y equipos técnicos diversos, nos permitirá desentrañar dos dimensiones centrales de la cuestión: las concepciones institucionales y los trasfondos metodológicos que sostienen propuestas tales como metodologías de acompañamiento, seguimiento, cogestión, etc.

Para definir con precisión lo que vamos a entender por *metodologías del desarrollo* es necesario identificar previamente los supuestos que orientan el trasfondo de nuestra aproximación. En otras palabras, el sentido que nos impulsa a interiorizarnos, indagar, actuar y proseguir nuestro trabajo con personas, familias y organizaciones mapuche de la región.

Para ello, consideramos que la evolución de la antropología constituye un ejemplo de cómo tal evolución científica se va produciendo en tanto se afrontan los desafíos de cada época, evidenciando la coexistencia de diversos estilos de ciencia abordando un mismo problema, pero concebido de manera distinta. Según el colombiano Arturo Escobar, los desarrollos teóricos de la antropología permiten diferenciar formal y sustantivamente dos vertientes de acercamiento a la realidad del desarrollo, atravesadas precisamente por la incidencia que al concepto de cultura se otorga en cada momento y circunstancia. Un primer modelo de “antropología *para* el desarrollo”, habría sido la que abrió el espacio a la incorporación funcional de profesionales capaces de establecer vínculos entre cultura y desarrollo, convocados por una institucionalidad re orientada tras el fracaso de “*intervenciones impuestas desde arriba y basadas en inyecciones masivas de capital y de tecnología*”⁶. Este primer acercamiento, propio de las postrimerías de la década del 60, se compromete con el modelo imperante, ofreciendo nuevas bases para mejorar sus posibilidades. Sin superarle, el acercamiento de la “antropología *del* desarrollo” surge de la crisis epistemológica y teórica que afecta a la antropología entre otras cosas, reposicionando a los antropólogos en tanto sujetos activos de la sociedad en que habitan y se desenvuelven. El compromiso se traslada entonces al orden social, desestabilizando la construcción cultural que occidente ha construido en torno al desarrollo. En el lenguaje antropológico, diríamos que argumentando críticamente los fundamentos de la construcción de marcos interpretativos en cada cultura; en definitiva, el cómo las concepciones culturales contienen valores y ofrecen sentido para hacer inteligible lo que no pertenece a nuestro cotidiano.

Ambos acercamientos aceptan al desarrollo como un hecho inevitable, como una situación real ineludible. No obstante, aun cuando pretendamos situarnos en la perspectiva superada de la antropología *del* desarrollo, la etnografía actual nos continua evidenciando la prevalencia de ambos estilos, y la posibilidad inherente de valernos de estos modelos interpretativos para caracterizar también otro tipo de acercamientos a la realidad del desarrollo en nuestra región. Nos referimos a los propiciados por instituciones y por otras disciplinas reflexivas o irreflexivas respecto de su actuar en el tema. Sostenemos al respecto la siguiente hipótesis: en contextos de multiculturalidad sólo la relativización del concepto de desarrollo occidental nos permitirá avanzar hacia la aplicación de estrategias de carácter intercultural; la

reflexividad de las disciplinas respecto de sus presupuestos culturales y científicos constituye el primer paso para derivar en la construcción de prácticas interétnicas políticamente ajustadas a la realidad. La dimensión del conocimiento y del derecho no resuelven por sí solas la situación de demanda y de conflicto que enfrentan sectores mapuche que han avanzado en la expresión y sistematización de sus inquietudes por alcanzar un desarrollo basado en un estilo autodefinido. Sólo la articulación entre tales dimensiones – conocimiento, derecho y político – institucional – mantiene las expectativas de que la interculturalidad constituya una realidad alcanzable. La ausencia del desdoblamiento científico, la inflexibilidad del derecho y la irreductibilidad de la institucionalidad siguen siendo los obstáculos de primer orden que nuestra sociedad antepone silenciosamente para el devenir del desarrollo mapuche.

Superando metodologías de transferencia unilateral

Propias del pos estructuralismo, reiteramos la superación de perspectivas metodológicas que a partir del cuestionamiento de los métodos extractivos de conocimiento invalidan acercamientos tendientes a utilizar el saber local en proponer estrategias de desarrollo superficialmente compartidas. Seguido de ello, las consecuentes acciones de transferencia de conocimientos a partir de un supuesto de “ausencia de saber” por parte de las poblaciones receptoras, aun cuando forman parte evidente de nuestro contemporáneo, son cada vez más blanco de denuncia e invalidación por parte de un contexto parcial pero intencionalmente renovado.

En consecuencia con nuestro planteamiento original, sospechamos que no hay metodología universalmente apropiada a excepción de aquella que enuncia un diálogo, que abre y deja un espacio para contenidos y estilos previamente concebidos como distintos. Todo esto en el momento apropiado, y no una vez que las acciones ya se han puesto en marcha. Renovar los métodos implica decodificar la intención en aprendizajes y en la aplicación de estos. Quienes identifican no incorporar la *dimensión sociocultural* en su quehacer, no pueden menos que incorporarla en sus acciones posteriores. El cómo dar este paso sigue siendo la pregunta afín. La antropología propone refundar las propuestas en espacios compartidos, en donde las responsabilidades sean asumidas por quienes las demandan. Ello, plantea en la práctica un complejo desafío a las disciplinas y técnicas hasta hoy reproducidas sin mayor reparo; exige re orientar la interpretación de la vida sociocultural en una perspectiva que trascienda a lo evidente, que sea capaz de desentrañar símbolos y comportamientos aparentemente inconsecuentes, que reconozca su impulsividad en el enunciado de acuerdos y por sobre todo, que sea capaz de identificar la real potencia de su presencia y roles en la interaccionalidad que se recrea en el cotidiano de su quehacer.

Diversidad de estrategias se nos ofrecen hoy en día para enfrentar el trabajo intercultural. Metodologías participativas, metodología de seguimiento, co – gestión, potencialidad de la autogestión, y varias otras son las etiquetas que renuevan nuestra diáspora metodológica. ¿Desde dónde las utilizamos?, ¿desde nuestro itinerario político, jurídico y modélico de realidad única?, ¿o desde la inquietud por vivenciar la diversidad a través de la

generación de espacios de uso no resuelto, de competencia de un devenir impredecible para los indicadores de nuestro desarrollo?

Conclusiones

Ya no estamos en condiciones de reproducir una ciencia terapéutica, que promueva soluciones a crisis de programas institucionales originariamente fallidos. Lo que desde antaño ha venido haciendo tanto la “antropología para el desarrollo” como la transferencia tecnológica de la agronomía clásica nos representa hoy un *estigma*, un desafío que no nos pertenece y del cual no debemos hacernos cargo. La contra respuesta está en elaborar un programa metodológico de tal amplitud y precisión a la vez, que permita explicar y comprender que la realidad es igualmente compleja para todos, y que nuestras preocupaciones no son paliativas de la realidad sino re generativas de ella.

Nos concertamos en la idea de la mirada retrospectiva e introspectiva, desde las acciones hacia y hasta los trasfondos filosóficos que nos dilucidarán las posibilidades o imposibilidades ciertas de permitir la comunicación. Esta actitud metodológica nos permitirá a su vez ahorrar tiempo. Disminuir esfuerzos infructuosos por otorgar derechos y espacios a quienes en un momento determinado se les asignan, en una suerte de contexto construido artificialmente, sin una base real de convivencia espontánea coherente con la heterogeneidad y la realidad que incesantemente alterna lo objetivo con lo subjetivo.

NOTAS

- 1.- Esta situación, es ampliamente corroborada por los exámenes minuciosos hechos a la historia de la legislación indígena de nuestro país, entre los cuales destacamos los de Vidal, A. (1999, 2000) y Lillo, R. (1999).
- 2.- Aplicación etnográfica en “Diagnóstico en comunidades indígenas del Ajjarewe de Xuf Xuf, IX Región”, ejecutada durante el año 2001, coordinada por el CES – UCT.
- 3.- Ver informes de investigación: “Investigación Acción en el Sector Rural Mapuche de la Comuna de Freire” y “Gestión de Recursos Ambientales Mapuche, Rüpükura, Chol – Chol”, Proyecto IDRC N° 100091. CES – UCT.
- 4.- Extracto de discusión interna sostenida por el equipo del Centro de Estudios Socioculturales de la Universidad Católica de Temuco, Agosto de 2001.
- 5.- Ver texto: **“Las raíces para nuestro cultivo”**, QUIDEL, J., Y JINEO F., en: **“Estilos de Desarrollo en América Latina”**, 1999.
- 6.- ESCOBAR, A., **“Antropología y Desarrollo”**. Disponible en:
www.unesco.org/issj/rics/154/escobarspa.html

BILIOGRAFÍA

ESCOBAR, A., (1997), **“Antropología y Desarrollo”**, Disponible en:

www.unesco.org/issj/rics154/escobarspa.html

GIDDENS, ANTHONY. **“Las Nuevas Reglas del Método Sociológico. Crítica Positiva a las Sociologías Comprensivas”**. Amorrortu Editores, Buenos Aires, 1997.

HAMMERSLEY, M. et al. **“Etnografía”**. Editorial Paidós, Barcelona, 1994.

QUIDEL, J. Y F. JINEO (1999), **“Las raíces para nuestro cultivo”**, en: **“Estilos de Desarrollo en América Latina. Identidad – Cultura – Territorio – Medio Ambiente. Un aporte para la discusión”**, coeditado por Universidad Católica del Maule, Universidad Católica de Temuco y Universidad de la Frontera, Chile.

Informes de Investigación

Informe Final Proyecto de Investigación – Acción en el Área Rural Mapuche de la comuna de Freire, Junio de 2000.

Informe Final Proyecto Gestión de Recursos Ambientales Mapuche. Proyecto IDRC N° 100091 – 002, Mayo 2001.

4.- Epílogo final. Dr. Manuel Lorente Rivas

Pedro Antonio de Alarcón en el centro de investigaciones etnológicas "Ángel Ganivet" . Fantasmática y realidad sociocultural.

En la magnífica tarde del 22 de mayo del 2003, el Centro de Investigaciones Etnológicas "Ángel Ganivet" de la Diputación Provincial de Granada, inauguraba la exposición etnográfica titulada: "Pedro Antonio de Alarcón y la guerra de África". D. José Rodríguez Tabasco, todavía presidente de la institución y fundador del CIE en el año 1991, haría los honores con su presencia. Un numeroso y expectante público granadino y extranjero, junto con representantes de los medios informativos, llenó la sala de exposiciones del Centro y disfrutaron de una de las más logradas actividades culturales del curso y de los trece años de funcionamiento del CIE. Transcurrida la tarde, el evento se transformó en una agradable y distendida velada de celebración en la terraza del contiguo hotel los Ángeles.

La idea de hacer una exposición sobre Pedro Antonio de Alarcón comenzó unos meses antes con la llegada y propuesta al CIE de Juan Miguel Giménez, heredero de Pedro Antonio de Alarcón y verdadera autoridad moral en la materia. El Director del CIE lo comunicó a D. José Rodríguez Tabasco y obtuvo el visto bueno para llevar a cabo el proyecto que desbordaba la ya apretada agenda y presupuestos de actividades programadas para ese año.

Tabasco ya no volvería a presentarse a las elecciones y muchos de sus proyectos quedarían en el aire. En aquel momento estaba sometido a un desagradable proceso de acoso y derribo por parte de sus compañeros de partido, la polémica se trasladó a la prensa y durante unos meses no dejaron de difundirse las opiniones más disparatadas con respecto a su persona y gestión. Para Pepe Tabasco, Pedro Antonio de Alarcón era un ilustre granadino poco conocido, si acaso sus novelas más famosas como "El Niño de la Bola" y "El Sombrero de tres Picos", faltando por tanto un estudio actualizado que nos diera a conocer otras dimensiones de su vida y obra, especialmente su contribución al estudio de 'Lo moro', de tanta importancia para nuestra provincia.

Para esa ocasión y por primera vez, José Antonio González Alcantud, antropólogo y director del CIE, se reserva el ejercicio de la dirección científica de la exposición. Al poco tiempo de trabajar en ello logra dar con un diseño apropiado

que conjuga la faceta periodística y biográfica de nuestro héroe con el orientalismo africanista, a la vez una de las especialidades temáticas del CIE. Por otro lado, la exposición podría ayudar en la proyección y articulación de la red provincial de salas etnográficas en la que estábamos trabajando.

Las exposiciones etnográficas en el contexto de las actividades del CIE tenían como sentido la promoción y archivo de las culturas locales, a la par que el contacto e interacción cultural con la alteridad.

Por mi parte, en calidad de antropólogo del CIE y como coordinador del evento, viajé a Guadix y Madrid para visitar los museos y seleccionar los materiales que luego habría que pedir en préstamo. Hay que destacar el entusiasmo y colaboración de Salvador Nadales, conservador jefe del Museo del Ejército y su equipo, para con nuestro proyecto. En el museo de Guadix hay que señalar la disponibilidad de la corporación y la gestión de nuestro amigo Juan Miguel Giménez, que también prestó los valiosos fondos de su colección particular.

Por su decidido entusiasmo, eficacia en la labor e identificación con el proyecto, hay que mencionar a Juan María González Romero y Paco Vela, funcionarios del CIE. También a Juan Vida en el diseño y Santiago Collado en la realización de las nuevas vitrinas y enmarcados, como profesionales colaboradores. Todo un despliegue de energía y entusiasmo para la que resultaría ser la última exposición del CIE "Ángel Ganivet".

En la mañana del 31 de julio de 2003 y como estaba previsto, se procedió a desmontar la exposición, los préstamos fueron devueltos a los museos colaboradores y los materiales propios que generó el Centro quedaron a la espera de la autorización -que nunca llegaría- para donarlos al museo de Guadix, ciudad de Pedro Antonio de Alarcón, que ya había colaborado con nuestro evento.

Durante el tiempo que duró la exposición se produjo un cambio en la presidencia y cúpula de la Diputación de Granada a la que ascendió el socialista D. Antonio Martínez Caler, hasta entonces secretario de organización y con fama de hombre duro del aparato político del partido gobernante, "al que no le temblaría la mano para ejecutar lo que hiciera falta" según sus propias palabras. Un nuevo séquito de políticos que aún siendo del mismo partido que la anterior corporación, pronto expresaron su disconformidad para con la política cultural que se venía haciendo en la provincia.

El verano del 2003 resultó incierto, nadie sabía lo que podría pasar, en el CIE no se habían cometido irregularidades de ninguna clase y en este aspecto se estaba con tranquilidad. Se preparó la memoria del Centro y se enviaron algunas de las publicaciones para darlo a conocer a los nuevos mandatarios. Se aplazó la reunión del comité científico a septiembre hasta que se ratificara la confianza en el Director por parte del nuevo Presidente y todos nos fuimos de vacaciones. Por entonces se pensaba en la posibilidad de poder ajustar la orientación del Centro a la llamada nueva política "municipalista". La espera resultó tensa y nerviosa. Por fin llaman al director pero el encuentro no resultó nada satisfactorio, el día 28 de septiembre de 2003, el Director y el Comité Científico en pleno presentan su dimisión. La carta de renuncia se difunde en los medios de comunicación y la crisis se hace pública, comienza todo un proceso que duró varios meses.

En lo que queda de año, el CIE como un buque fantasma queda sin rumbo y a la espera de decisiones sobre su quehacer. Los proyectos se paralizan mientras sigue la polémica en la prensa y se especula con lo que puede pasar. En ese momento hubiese sido posible un arreglo, si hubiesen nombrado otro director capaz de rehacer un Comité Científico apropiado que conjuntara el respeto por lo anterior y la confianza de lo nuevo. Nada de esto sucede, mientras arrecia la polémica en la prensa, llega un funcionario de confianza al Centro y nos asegura que el nuevo Presidente mantendrá los puestos de trabajo y que el Centro permanecerá abierto, desde ese día ya no supimos más...

Unos meses antes se había instalado en Granada un tercer periódico diario, y terció de mala manera en la polémica, su recluta de periodistas resentidos y el amarillismo sensacionalista no dudaron en tergiversar y manipular los hechos al borde del delito contra la integridad y honorabilidad de las personas. El nuevo equipo buscó aliados en la Universidad y localizó algunos profesores del Departamento de Antropología Social, tan celosos y resentidos por su falta de protagonismo en el CIE que rozaban la figura de "enemigos públicos manifiestos". Toda una campaña de descrédito y derribo que algunos han llamado "estalinista", para con un proyecto cultural sin precedentes en la historia de Granada. Se comenzó a hablar con los sindicatos y estos llevaron el asunto a las autoridades pertinentes, el tema se veía cada vez más negro porque según les decían en las reuniones, se trataba de una "decisión política" que no estaban dispuestos a negociar.

Algunos compañeros del CIE comenzaron a pedir traslado a otras dependencias de la Diputación. En el mes de diciembre los sindicatos nos filtran que el CIE será desmantelado sin remisión, los funcionarios administrativos serán ubicados en otras áreas y del personal científico, como era mi caso, para que hablar... En esta coyuntura de impotencia y frustración comencé a tener severos síntomas de ansiedad y depresión, fui al médico y me dio de baja por enfermedad, ya no volví a pisar el Centro, en febrero recibí el despido. Más tarde y por la prensa supe que habían decidido suprimir hasta el nombre del CIE y convertir las dependencias en sede de otra cosa que atendería la cultura de los pueblos de la provincia.

Entre los argumentos que el nuevo Presidente esgrimió en la declaraciones a la prensa, presentación y exposición de intenciones en las que se dirigió a los trabajadores de la institución, expresaba la necesidad de fomentar el ahorro y racionalizar el gasto eliminando las exposiciones sobre temas ajenos a la provincia, suprimiendo la financiación y apoyo a la investigación -asunto que debería de realizar la Universidad-, y por último suprimir las publicaciones que deberían de costear los mismos autores. En varias ocasiones, incluso a través del sindicato, solicité una entrevista para hablar de estos asuntos, pero todavía la estoy esperando...

De manera que al escribir un epílogo para el catálogo de la exposición de Pedro Antonio de Alarcón y la guerra de África, me resulta inevitable describir el contexto e intentar clarificar lo acaecido con el CIE Ángel Ganivet, sede y gestor del evento alarconiano, haciendo una reflexión etnográfica que nos explique las mecánicas culturales granadinas y que sirva como terapia que nos permita superar el trauma producido por el nefasto acontecimiento.

Si la destrucción del CIE "Ángel Ganivet" en el 2003 ha sido una decisión política, también lo fue su creación en 1990-91, en este sentido y para hacernos una mejor idea del drama de la política cultural granadina, bueno será traer a la escena uno de sus principales actores implicados en nuestro asunto.

Los días 2 y 10 de septiembre del presente 2004, realicé dos entrevistas previas a la redacción de este epílogo, con Pepe Tabasco, fundador del CIE en su etapa de Diputado de Cultura y posterior Presidente de la Diputación hasta el año 2003 y por tanto, hasta prácticamente el final de nuestro episodio.

Pensaba que me encontraría con un hombre que después de perder su poderosa posición política estaría abatido, resentido y desengañado de todo, pero nada más lejos de la realidad. Pepe irradiaba tranquilidad y satisfacción, estaba pletórico por su vuelta a la docencia en su pueblo e incluso tenía mejor aspecto físico que durante su anterior etapa. Las reuniones en el bar restaurante Alexis de Santa Fe y el Botánico de Granada resultaron deliciosas y muy terapéuticas, después de conversar tranquilamente durante un rato, le entramos al trapo de la entrevista "semidirigida", técnicamente hablando, y así me contó:

"... Nací en julio de 1955 en Santa Fe, estaba llamado a continuar el oficio familiar de cabrero, pero me propuse estudiar y mi familia lo aceptó a condición de que lo hiciera con becas y de esta forma no agravara la economía familiar."

"... Resulté muy activo en clase y casi siempre salía de delegado, por mi forma de ser, casi siempre andaba integrado en las actividades sociales y culturales del pueblo, mi altruismo tenía un barniz religioso. Me integré en la política en la última e ilusionante fase de la transición franquista y en el año 1979 fui elegido como el concejal más joven del partido socialista, en un principio me llamaron mucho la atención los símbolos del yunque, el libro y la pluma. La forja del hombre con la cultura expresaba mi inquietud socio cultural".

"... Por aquel tiempo había leído muchos libros de teoría política, pero aquellas grandes utopías universales eran algo imposible de realizar para nosotros, así que mi forma de ver y hacer la política era la gestión en el ámbito local. Mi modelo sería el pensamiento krausista, el ejemplo de D. Fernando de los Ríos y la Institución Libre de Enseñanza, entendiendo la cultura como alimento de la persona y lugar de encuentro para todos. Cultura como ocio y como espectáculo, pero también como reflexión y conocimiento que alimente el desarrollo espiritual con valores positivos."

"...Durante los 24 años de actividad política he alternado e incluso simultaneado a veces las funciones de concejal de cultura y alcalde en Santa Fe, diputado de cultura y presidente de la Diputación provincial de Granada. Mi filosofía fue de acercar la cultura a todos y en este sentido podemos destacar actividades como el inicio de las exposiciones temporales en el Palacio de los Condes de Gabia, la creación del Centro José Guerrero de arte contemporáneo, la creación del Instituto de América de Santa Fe, con motivo de las celebraciones del 92, y la creación del Centro de Investigaciones Etnológicas "Ángel Ganivet". También se respaldó la continuidad de otros proyectos que ya existían como era el Patronato García Lorca, el Festival de Jazz, el Festival Internacional de Música y Danza, y otros muchos."

"...De todas formas, nunca he sido un hombre de partido ni he estado en el aparato, solo en una ocasión ocupé el cargo de secretario de formación, la política para mi es gestión, no sé como funcionan las conspiraciones, y en su momento ni supe, ni quise defenderme. Llegué a la presidencia de la Diputación provincial a petición del partido y salí de igual forma, los acontecimientos solo han adelantado cuatro años mi idea de retirarme de la política. Me siento satisfecho de mi labor en la cultura y de mi paso por la política, la pena es no haber dispuesto del tiempo necesario para fraguar definitivamente algunos de los proyectos en curso, como es el caso del CIE 'Ángel Ganivet'".

"...Granada es una ciudad cerrada, sus montañas, sus malas comunicaciones y lo lamentable de sus clases dirigentes, hacen que lo provinciano prospere por estas tierras. La mediocridad, celos y envidias hacen la vida imposible a los que se expresan de forma diferente y de esta forma se anula lo que destaca. Sin embargo, Granada aspira a tener una proyección y reconocimiento universal, lo que contrasta con la realidad provinciana y cerrada".

"... Lo que ha pasado con el CIE 'Ángel Ganivet' lo veo desde la nostalgia y la impotencia, y lo considero una verdadera desgracia para Granada. Cuando ideamos su creación en el año 1990, pensábamos que la figura de Ángel Ganivet era apropiada e interesante para crear un centro cultural que fuera más allá de una capilla de culto al muerto, reivindicando su cosmopolitismo y la altura de miras de su pensamiento para crear un lugar de debate y reflexión, provincial pero no provinciano, abierto y no cerrado, acorde con una ciudad que quiere ser referente cultural en España."

"... Antonio García Bascón, excelente colaborador durante esta época, me presentó a José Antonio González Alcantud que por entonces era un joven profesor de bachillerato destinado en Cádiz que comenzaba a destacar por sus publicaciones. Después de entrevistarnos, le pedí que asumiera la dirección científica del proyecto y al cabo del tiempo ha resultado ser uno de mis mejores colaboradores y un lujo intelectual para Granada".

"...En Granada existía una aceptable programación de actividades culturales en general pero era deficitaria en la cultura de reflexión, no todo el mundo entendía ese espacio. Lo que honra al CIE es la cantidad y calidad de publicaciones que afectan a la provincia y al mundo intelectual con mayúsculas. No es cultura del espectáculo, es para la reflexión. Se ha cubierto una etapa de la que estoy muy satisfecho y se ha demostrado que se pueden crear esos foros con reconocimiento nacional e internacional. El 'Ganivet' ha cerrado con la cabeza muy alta. Todo lo que he escuchado son elogios, los que han hablado mal son personajes que no merece la pena mencionar, no hay que darle mayor importancia a la necesidad".

"... El esfuerzo económico era mínimo en el contexto de los presupuestos de la institución y sin el altruismo de sus artífices y colaboradores el proyecto hubiera sido inviable. De la sola dotación de funcionarios administrativos había que pasar a tener una dotación permanente de investigadores con puestos de trabajo estables, pero la dotación de puestos es lenta y dificultosa en la administración, ha faltado tiempo para hacerlo".

"...Es mentira que no se contemplara lo provincial, se ha tratado lo provincial pero con amplitud de miras. Con las técnicas, métodos y paradigmas teóricos de investigación más recientes se han tratado y actualizado temáticas que oscilan desde la caña de azúcar y las salinas de interior, hasta el curanderismo, pasando por los moros y cristianos, las Tomas, el flamenco, la Alhambra, las transformaciones agrarias de montaña y la ecología, las cuevas de Guadix, las plantas aromáticas, Ángel Ganivet, Fernando de los Ríos, Pedro Alarcón, el Albaicín, la Alpujarra y muchas más cosas que han quedado reflejadas en sus magníficas publicaciones. También se ha pretendido fomentar la investigación, el conocimiento y diálogo plural con otras culturas más allá de los estereotipos al uso, especialmente del norte del África".

"...Durante estos años se ha buscado la colaboración y coproducción con otras entidades científico culturales internacionales, entre las que podemos destacar el Instituto del Mundo Árabe con sede en París y la Casa de Velázquez en Madrid, la sede cultural de la embajada de Francia en España, entre otras. En el ámbito provincial se ha colaborado y asesorado científicamente a los pueblos que lo han solicitado, como es el caso de Íllora, la Puebla de Don Fadrique y Guadix, intervenciones que formaban parte del proyecto de Red Provincial de Museos Etnográficos".

"... Con la universidad se han buscado colaboraciones a través de grupos de investigación y destacadas personalidades de este ámbito, también se han financiado y dirigido proyectos de investigación que tuvieran interés directo para la provincia. Sin embargo, hay que señalar que son instituciones que cumplen funciones diferentes aunque puntualmente puedan ser complementarias".

"... Algunos sectores minoritarios de la universidad han llegado a criticar la cantidad de publicaciones que hacía el CIE y concretamente su director y algún que otro colaborador, pero lo que no comentan es sobre su excelencia y profesionalidad intelectual que trasciende los límites del profesor universitario que normalmente reduce su rendimiento investigador a la tesis doctoral y poco más".

"... El cierre del 'Ganivet' es una desgracia para Granada, pero ha quedado una obra impresionante, estoy muy satisfecho y orgulloso del trabajo realizado y de haber colaborado en un proyecto intelectual sin precedentes en nuestra provincia.

Lamento no haber tenido tiempo suficiente para consolidarlo y hacer , por lo menos, más difícil su desmantelamiento. Quizás su misma excelencia e incomprensión por tanto, o la insuficiente divulgación de los resultados lo que ha dado lugar a una débil resistencia de la opinión pública al atropello cultural realizado por el provincianismo inconsciente y necio. Creo que el intento de generar odio contra Alcantud y contra mi , así como destruir lo creado por el Centro Ángel Ganivet ha resultado una venganza contra Granada, la gran perjudicada en definitiva". (Co-texto resultante de las entrevistas realizadas entre los días 2 y 10 de septiembre de 2004).

Las Diputaciones Provinciales son un marco jurídico administrativo territorial que se configura en el siglo XIX con el estado nación radial, una especie de ayuntamiento de ayuntamientos, como se suele decir. En las últimas décadas, con la aparición de los marcos regionales y sus anclajes comarcales, han surgido tensiones que cuestionan su eficacia y permanencia, (Alcantud,2004). El asunto se complica con los agravios comparativos entre las restantes provincias españolas y andaluzas cuando vemos como año tras año la provincia granadina ocupa los últimos puestos en las encuestas de riqueza y progreso.

Las deficientes comunicaciones y ausencia de una industria importante e inversiones de relevancia hacen de la cultura uno de los ejes de referencia e identificación más importantes para Granada. Pero el trabajo intelectual no dispone de espacio ni recursos suficientes, los profesores universitarios no siempre ejercen como intelectuales y esta actividad muy difícilmente se puede ejercer de manera independiente ya que no hay un tejido editorial ni mercado que pueda financiar los costes. La solución adoptada ha sido la institucionalización de centros de culto a la sombra de ilustres figuras ya desaparecidas, héroes culturales que en su día sufrieron la tragicidad del provincianismo granadino. Pero como podemos ver, la capacidad destructiva sigue intacta e incluso fortalecida, los frentes a la contra se configuran casi que por generación espontánea en esta ciudad, la envidia y la maldad hacen estragos.

El drama cultural granadino transcurre con la ciudad como marco incomparable e histórico de guerras internas y los medios reflejan las escenas del acoso y derribo de cualquier proyecto que destaque de la mediocridad. Los héroes culturales contemporáneos tuvieron que sufrir este drama, Pedro Antonio de Alarcón, tampoco pudo escapar a este sino y no quiso ser enterrado en Granada,

padeció un acoso que le haría enfermar de manera que durante sus últimos diez años fue un muerto en vida. (Juan Miguel Giménez, entrevista 2004).

Granada, provincia del suroeste español que destaca por su atraso económico con relación al conjunto del estado, paradójicamente pretende ser una referencia y capitalidad cultural en España. Su legado histórico y monumental le posibilitan la ideación de una fantasmática identidad virtual hiperbólica que contrasta con los límites de la identidad socio cultural real. Una fractura que se evidencia imposible de subsanar por la sola existencia y actividad de una universidad de cierto prestigio regional. Lo que ha dado lugar a la articulación de la vida cultural en torno a figuras heroicas como Federico García Lorca, Ángel Ganivet, Mariana Pineda y el mismo Pedro Antonio de Alarcón. La promoción e institucionalización de estos cultos articulan la memoria del pasado en el presente y la proyectan al futuro, continuando y actualizando el arte y el pensamiento.

El esfuerzo es necesario para alcanzar la excelencia de la creación artística e intelectual, pero ni uno ni otro parecen suficientes para el reconocimiento local, hará falta el sufrimiento, la pérdida irreparable, la muerte. En este sentido, quizás sea éste el misterio que ha convertido en inmortal el conjunto de la obra del CIE "Ángel Ganivet".

Pero lo mismo que se han inventado los cultos a los muertos para evitar la exposición individual a las furias y las limitaciones reales en los recursos, la maldad se ha institucionalizado y la tradicional brujería y el 'mal de ojo' se han instalado y acomodado en el ámbito de la política, el gobierno se impone por la capacidad para destruir, la crueldad y sus derivados son los medios para ganar la guerra interior. Mientras tanto, el coro, categoría de la posición social invisible, asiste a la representación, manipulado e impotente, aplaudiendo en ocasiones y silenciándose en otras, celebrando y lamentando un espectáculo sin fin.

Dr. Manuel Lorente Rivas

Referencias:

José Tabasco. Entrevista realizada durante los días 2 y 10 de septiembre de 2004 en Santa Fe y Granada.

Juan Miguel Giménez. Entrevista realizada el día 27 de agosto de 2004 en Granada.

José Antonio González Alcantud. Deseo y negación de Andalucía. Editorial Universidad de Granada, 2004.