

# TESIS DOCTORAL

2015

“Disculpe, pero eso era lo que decía yo”: Posiciones,  
estructuras y discursos. Una aproximación a los  
conceptos y a las expectativas desarrolladas en  
torno al turismo.

Rita María Trujillo González.

(Licenciada en Antropología Social y Cultural)

Universidad Nacional de Educación a Distancia

Departamento de Antropología Social y Cultural

Facultad de Filosofía

Dr. D. Honorio Velasco Maíllo

Dr. D. Alfredo Francesch Díaz

Departamento de Antropología Social y Cultural de la Facultad de Filosofía.

“Disculpe, pero eso era lo que decía yo”: Posiciones, estructuras y discursos. Una aproximación a los conceptos y a las expectativas desarrolladas en torno al turismo”.

Rita María Trujillo González (Licenciada en Antropología Social y Cultural/ Licenciada en Derecho).

Directores de la Tesis: Dr. D. Honorio Velasco Maíllo y Dr. D. Alfredo Francesch Díaz.

Este trabajo de tesis, realizado en la Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED), ha sido un trabajo laborioso, difícil y a veces, incluso, amargo. Pero al mismo tiempo, también ha supuesto una prueba personal que me ha mostrado la capacidad de los hombres de superar los momentos de crisis, de dudas y de angustia que, en ocasiones, se nos presenta, haciéndonos sentir orgullosos de nosotros mismos cuando conseguimos nuestros objetivos.

Gracias al Dr. Honorio Velasco por haberme dado la oportunidad de emprender este estudio y desarrollarme como investigadora. Este trabajo ha puesto a prueba mis propios conocimientos y me ha animado a seguir indagando ante mis dudas.

Un especial agradecimiento al Dr. Alfredo Francesch, codirector de la presente tesis, por haber estado siempre ahí. Por su paciencia y guía ante mis divagaciones, por su carácter benevolente y dispuesto, y por su confianza y apoyo a lo largo de estos últimos años. Su ayuda me ha reconfortado cuando me sentía perdida en este camino y me dado el coraje necesario para dar término a este trabajo.

Gracias a mis padres; a mis hermanas, que tantas veces me acompañaron a bibliotecas y librerías para buscar aquellas obras que consideraba relevantes para esta investigación. También quiero dedicarle mi reconocimiento y gratitud a todos mis familiares y amigos, sin excepción, por animarme y dirigirme unas palabras de alivio y consuelo, simplemente, cuando lo necesité.

Por último, no querría terminar mis agradecimientos sin expresar mi gratitud a ustedes, a todos aquellos que se han acercado a esta obra y la han hecho un poco suya.

Con todo mi cariño, os dedico todos los años y el producto del trabajo realizado a lo largo de ellos: mi tesis.

## ÍNDICE.

<b>ABREVIATURAS Y SIGLAS UTILIZADAS.</b>	<b>1</b>
<b>LISTA DE GRÁFICAS Y TABLAS</b>	<b>2</b>
<b>INTRODUCCIÓN.</b>	<b>4</b>
<b>1. LA TRAYECTORIA HISTÓRICA DEL TURISMO EN GRAN CANARIA Y SU INFLUENCIA EN LA ALDEA DE SAN NICOLÁS.</b>	<b>12</b>
<b>1.1. Años 60 y 70: El boom turístico en los vecinos municipios de San Bartolomé de Tirajana y de Mogán.</b>	<b>12</b>
<b>1.2. Años 90: el tímido desarrollo turístico surgido en el municipio de La Aldea de San Nicolás.</b>	<b>16</b>
1.2.1. Las primeras incursiones del sector privado en el turismo.	16
1.2.2. Los proyectos y las iniciativas públicas.	19
1.2.3. La oferta turística actual.	32
<b>2. EL SECTOR TOMATERO EN LA ALDEA DE SAN NICOLÁS.</b>	<b>34</b>
<b>2.1. Historia del sector tomatero en el municipio.</b>	<b>34</b>
2.1.1. La instauración tomatera a finales del siglo XIX.	34
2.1.2. El auge del tomate en los años 50.	38
2.1.3. Años 60 y siguientes.	39
2.1.4. El sector tomatero en la actualidad.	40
<b>2.2. Los problemas del sector tomatero.</b>	<b>40</b>
2.2.1. La competencia existente con otros territorios productores.	41
2.2.2. Las plagas.	43
2.2.3. El elevado coste de los medios de producción.	44
2.2.4. La falta de relevo generacional.	45
2.2.5. El coste del transporte.	48
2.2.6. La sequía y los golpes de calor.	49
2.2.7. La gestión de las cooperativas.	52
2.2.8. La falta de apoyo europeo.	54
<b>2.3. Las características del cooperativismo en La Aldea.</b>	<b>55</b>
<b>2.4. Conclusión.</b>	<b>57</b>
<b>3. “GLOBALIZACIÓN” Y “MODERNIDAD”.</b>	<b>60</b>

<b>3.1. Introducción.</b>	<b>60</b>
<b>3.2. Precedentes en la temática acerca del contenido de la “globalización” y la “modernidad”.</b>	<b>61</b>
<b>3.3. La “conciencia de globalización”: amenaza o panacea.</b>	<b>61</b>
3.3.1. Introducción: ¿Qué es la globalización?	61
3.3.2. Exposiciones y definiciones sobre la globalización.	62
3.3.3. ¿Es equivalente la “globalización” a la “modernidad”?	66
<b>3.4. El concepto de “modernidad”.</b>	<b>70</b>
<b>3.5. ¿Cuándo nace la “modernidad”?</b>	<b>71</b>
<b>3.6. Globalización, modernidad, neoliberalismo y turismo de masas: ¿compañeros inseparables?</b>	<b>73</b>
<b>4. LA POLISEMIA DE LOS TÉRMINOS CLAVES VINCULADOS AL TURISMO Y SU RELACIÓN CON LA GLOBALIZACIÓN Y LA MODERNIDAD.</b>	<b>78</b>
<b>4.1. La polisemia de los términos tradición, cultura, turismo, progreso, valor y autenticidad.</b>	<b>78</b>
4.1.1. La “tradición”.	79
4.1.2. La “cultura”.	81
4.1.3. El propio turismo.	84
4.1.4. El “progreso”.	87
4.1.5. “Los valores”.	90
4.1.6. La “autenticidad”.	92
<b>4.2. La relación existente entre los presentes conceptos y los términos de “modernidad” y “globalización”.</b>	<b>99</b>
<b>4.3. Conclusión.</b>	<b>103</b>
<b>5. “IDENTIDAD”: ESENCIALISMO VS. CONSTRUCCIONISMO.</b>	<b>105</b>
<b>5.1. Introducción.</b>	<b>105</b>
5.1.1. Posturas esencialistas.	109
5.1.2. Estructuralismo constructivista.	111
5.1.3. Postestructuralismo.	113
5.1.4. Postmodernismo.	116
<b>5.2. “Identidad”, categorización y clasificación.</b>	<b>116</b>
<b>6. UN ESTUDIO DE CASO: LA ALDEA DE SAN NICOLÁS. CONTEXTO Y CATEGORIZACIÓN DE LOS AGENTES SOCIALES.</b>	<b>125</b>

<b>6.1 Contexto socioeconómico actual de La Aldea: Perspectivas del turismo.</b>	<b>125</b>
<b>6.2. Delimitación de los agentes sociales de la localidad. Las posiciones estructurales de los agentes sociales dentro del grupo como factor para la determinación de la identificación aldeana: instituciones y políticas culturales.</b>	<b>127</b>
<b>7. UN ESTUDIO DE CASO: LA ALDEA DE SAN NICOLÁS. CONCEPCIONES PRÁCTICAS Y ANALÍTICAS (EMIC Y ETIC) DE LA “IDENTIDAD”, LA “TRADICIÓN”, LA “AUTENTICIDAD” Y EL TURISMO.</b>	<b>148</b>
<b>7.1 Visión etic y emic de la “identidad”, la “cultura” la “tradición” y la “autenticidad”.</b>	<b>148</b>
<b>7.2. El turismo en el discurso emic.</b>	<b>158</b>
<b>8. UN ESTUDIO DE CASO: LA ALDEA DE SAN NICOLÁS. LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LOS SÍMBOLOS QUE REFUERZAN LA IDENTIFICACIÓN.</b>	<b>171</b>
<b>8.1. La conflictividad en la selección identitaria.</b>	<b>171</b>
<b>8.2. El refuerzo de los símbolos: folclore, historia, narraciones, cuentos, leyendas y otros puntales de la “identidad”.</b>	<b>176</b>
<b>8.3. La relación del turismo con la identificación: defensa a ultranza o ataque despiadado a la “identidad”.</b>	<b>183</b>
<b>9. UN ESTUDIO DE CASO: LA ALDEA DE SAN NICOLÁS. POSTURA PRO Y CONTRA-GLOBALIZACIÓN.</b>	<b>188</b>
<b>9.1. Miembros pro y contra globalización.</b>	<b>188</b>
<b>9.2. Breve referencia al análisis paramétrico, semiótico y referencial.</b>	<b>201</b>
<b>9.3. Turismo, prejuicios y estereotipos.</b>	<b>202</b>
9.3.1. El estereotipo.	202
9.3.2. Perspectivas, prejuicios y estereotipos del turismo para el “hombre moderno” y el “hombre tradicional”.	204
<b>10. “CULTURA DE MASAS”, “SOCIEDAD DE MASAS”, “TURISMO DE MASAS”.</b>	<b>207</b>
<b>10.1. “Cultura erudita”- “cultura compartida”: ¿consecuencias de la globalización?</b>	<b>207</b>
<b>10. 2. Conservación patrimonial vs. Aculturación global.</b>	<b>216</b>
<b>11. LOS PROCESOS DE PASO: CRISIS, SACRALIDAD, EVOLUCIÓN, ADMINISTRACIÓN Y SECULARIZACIÓN.</b>	<b>218</b>
<b>11.1. Introducción.</b>	<b>218</b>

<b>11.2. El “rito de paso”: “lo sagrado” y “lo profano”.</b>	<b>220</b>
11.2.1. El contenido de “lo sagrado” como primer escollo a superar para explicar el rito de paso en las sociedades contemporáneas.	220
11.2.2. Fuerzas espirituales, variación conceptual y procesos de tránsito.	224
11.2.3. Un desafío al discurso establecido.	227
11.2.4. El Rito: ¿Qué es el rito? Características y fines.	230
11.2.5. Rito sagrado/Rito profano.	236
11.2.6. Rito “duro”/Rito “blando”.	240
11.2.7. La administración y los procesos de tránsito.	243
<b>12. EL TRÁNSITO: EL RITO Y EL PROCESO DE PASO.</b>	<b>247</b>
<b>12.1. “El rito de paso”.</b>	<b>247</b>
<b>12. 2. Los procesos de paso: el tránsito.</b>	<b>252</b>
12.2.1. La modificación del rito de paso: el proceso ritualizado de paso.	253
12.2.2. El proceso de paso: de la “tradicionalidad” a la “modernidad”.	255
<b>12.3. “Ritos de paso” tradicionales/ Procesos de tránsito actuales.</b>	<b>256</b>
<b>13. LAS FASES DE TRÁNSITO EN LA ALDEA DE SAN NICOLÁS.</b>	<b>264</b>
<b>13.1. Las fases de tránsito.</b>	<b>265</b>
13.1.1. La fase preliminar.	265
13.1.2. El periodo liminal.	273
13.1.3. La fase postliminal.	283
<b>14. CUESTIONES FINALES ACERCA DEL PROCESO DE PASO.</b>	<b>286</b>
<b>14.1. ¿Por qué hablamos de liminalidad en nuestro trabajo de campo?</b>	<b>286</b>
<b>14.2. La fase liminal de los procesos de tránsito en las sociedades contemporáneas.</b>	<b>295</b>
<b>14.3. Diferencias entre la liminalidad del aldeano y la liminoidez del turista.</b>	<b>301</b>
<b>15. CONCLUSIÓN.</b>	<b>306</b>
<b>16. BIBLIOGRAFÍA.</b>	<b>320</b>

### **Abreviaturas y siglas utilizadas.**

- ACPCACE: Análisis de Costes, Precios y Competitividad en la Agricultura Canaria de Exportación.
- AENOR: Asociación Española de Certificación y Normalización.
- AIDER:(Asociación Insular de Desarrollo Rural de Gran Canaria.
- ATLAS: Association for tourism and Leisure Education.
- BOC: Boletín Oficial de Canarias.
- BOP: Boletín Oficial de la Provincia.
- COAG: Coordinadora de Organizaciones de Agricultores y Ganaderos.
- COAGISORA: Cooperativa Agrícola de Guía de Isora.
- COAGRISAN: Sociedad Cooperativa Agrícola de San Nicolás.
- COPAISAN: Cooperativa Agrícola Industrial de Cosecheros Exportadores de San Nicolás de Tolentino.
- COTMAC: Comisión de Ordenación del Territorio y Medio Ambiente de Canarias.
- FEADER: Fondo Europeo Agrícola de Desarrollo Local.
- FEDEX: Federación de Exportadores.
- FITUR: Feria Internacional de Turismo.
- INEM: Instituto Nacional de Empleo.
- ISTAC: Instituto Canario de Estadística.
- LEADER: Liaisons entre activités de Developement de L'Economie Rural.
- PGO de La Aldea de San Nicolás: Plan General de Ordenación de La Aldea de San Nicolás.
- PIO-GC: Plan Insular de Ordenación de Gran Canaria.
- POSEI: Programa de Opciones Específicas por la Lejanía e Insularidad.
- PRUG: Plan Rector de Uso y Gestión Parque Rural del Nublo.
- PTEOTI: Plan Territorial de Ordenación Turística.
- S.E.T.A.P.: Societé Pour L' Etude Technique d'Aménagements planifiés.



## **Lista de gráficas y tablas**

### **Lista de gráficas.**

Gráfica 1. Número de residentes en La Aldea de San Nicolás desde finales del siglo XVIII hasta la actualidad.....	Página 37
Gráfica 2. Número de hogares existentes desde mediados del siglo XIX hasta la actualidad.....	Página 37
Gráfica 3. Tamaño medio de los hogares desde mediados del siglo XIX hasta la actualidad.....	Página 38
Gráfica 4. Evolución de la población extranjera en la localidad desde el año 2000.....	Página 47
Gráfica 5. Trabajadores por cuenta propia y por cuenta propia (en el sector agrícola y de servicios) en los años 2009 y 2014.....	Página 125

### **Lista de tablas.**

Tabla 1. Características propias de los miembros pro y contra-turísticos.....	Página 119
Tabla 2. Legitimidad económica y “cultural” de los miembros de la localidad.....	Página 138
Tabla 3. Clasificación realizada de acuerdo con la edad de los miembros del municipio.....	Página 140
Tabla 4. Clasificación realizada de acuerdo con la clase social de los miembros del grupo.....	Página 143
Tabla 5. Resumen de las clasificaciones y categorizaciones referentes a los miembros de la sociedad aldeana.....	Página 145
Tabla 6. Significados polisémicos del concepto de “identidad” .....	Página 153
Tabla 7: Significados polisémicos del concepto de “cultura” .....	Página 155
Tabla 8. División de los grupos locales a favor de la entrada turística.....	Página 197
Tabla 9. División de los grupos locales en contra de la entrada turística.....	Página 199

“Las batallas más importantes en la vida son las que  
peleamos diariamente en el silencio de nuestra  
alma...”

David O. McKay

## **Introducción.**

La presente tesis nace a raíz de un trabajo de campo realizado en una localidad situada en el oeste de Gran Canaria, llamada La Aldea de San Nicolás. La mayoría de la población de La Aldea vive en un valle rodeado de altos barrancos, que se encuentra ubicado a más de 70 Kilómetros de la capital de la isla. Por otra parte, el acceso a este valle es complicado debido a la peligrosidad de las carreteras que conducen hasta él. A pesar de ello, la localidad se encuentra, desde hace décadas, inmersa en una sociedad de mercado ya que se ha dedicado fundamentalmente, a la exportación de tomate. En los últimos años, varias dificultades (las plagas, la competencia que suponen otras regiones exportadoras, etc.) han ocasionado que la población viva una profunda crisis. Por esta razón, la tasa de desempleo alcanza aproximadamente, el 40 % de la población activa, lo que ha propiciado que se busquen alternativas económicas complementarias a la agricultura.

Un sector económico que ha ganado protagonismo ante la búsqueda de opciones viables ha sido el “turismo rural”. La introducción turística no es causa de consenso, aun cuando casi todos los habitantes de la localidad se muestran favorables a la potenciación en el municipio, de un “turismo alternativo”.

La cuestión es que al comenzar esta investigación, yo tenía un especial interés en conocer el proceso que un nuevo sector económico tenía que recorrer hasta llegar a afianzarse y asentarse en una localidad, así como las vicisitudes a las que debía de enfrentarse el mismo y los posibles conflictos sociales, que podían surgir a raíz de esta intrusión. Tras muchas vueltas, idas y venidas, decidí que me resultaba interesante conocer la raíz o, al menos, indagar en los motivos que acentuaban el conflicto vecinal local en torno al sector turístico. Así es que llegué a la conclusión de que, aunque no se trataba de la única razón, el conflicto se engrandecía gracias a la falta de consenso y de unanimidad a la hora de tratar y de hacer uso de conceptos principales en este ámbito (hecho que, en muchas ocasiones, se realizaba de manera inconsciente).

Aparte de (o debido a) las posiciones mantenidas en el grupo y al capital social, económico y cultural ostentado por sus miembros; el turismo puede apreciarse como una amenaza o como una panacea de acuerdo con el grado de aceptación al cambio que posean los individuos que conforman la sociedad. Pero ¿realmente existe una batalla entre las distintas formas de entender el turismo, completamente antagónicas y contrarias? No, la cuestión es que en la localidad, y en relación a lo dicho anteriormente, coexisten diferentes significados en torno a los conceptos relacionados con el turismo tales como “identidad”, “tradicición” o “cultura” que dificultan un claro entendimiento entre los vecinos de La Aldea.

En la localidad nos podemos encontrar con vecinos, cuyos conceptos relacionados con el turismo pueden tener un contenido más “esencialista” que los usados por aquellos miembros, a los que

podríamos catalogar como lugareños “modernos” o más vanguardistas (en el sentido de que aceptan la fluidez y la constante modificación de tales nociones). Algunos vecinos les otorgarán a estos conceptos significados naturalizados, estáticos y esencializados; vinculados a una visión estricta de la tradición. Así, la tradición parecería encontrarse reificada y existir por sí misma, como un ente que se presenta incólume del pasado. Por el contrario, se puede apreciar también en el municipio, puntos de vista más flexibles y maleables con respecto a estas nociones por parte de otros lugareños. Entre unos y otros enfoques extremos, existe una diversidad de grado en cuanto al estatismo y dinamismo aceptado y defendido de tales conceptos.

Las distintas facciones locales les otorgan contenidos a tales términos en base a su posición dentro de la estructura social, a sus experiencias, a sus propias circunstancias, a los capitales exhibidos y a su aceptación del cambio social e individual. De la misma manera, esta aceptación viene determinada por el cumplimiento de un “proceso de paso ritualizado” pero ¿qué es un “proceso de paso ritualizado”? Por ahora solo voy a adelantar que a lo largo de esta tesis, quiero exponer la razón por la que considero que actividades, presumiblemente profanas y carentes de dramatismo, pueden ser entendidas como un proceso de paso con características similares al ritual (aunque no iguales). Asimismo pretendo explicar la razón por la cual he deslindado este “proceso de tránsito ritualizado” del propio “rito de paso”, delimitar las tres fases (preliminal, liminal y postliminal) de este proceso, exponer qué “ente suprahumano” se encuentra tras este “proceso ritualizado” y conocer quiénes son los miembros de la comunidad, capacitados y legitimados para introducir a los neófitos en este tránsito.

Los distintos procesos de paso (a los que haremos referencia) llevados a cabo individualmente a un nivel “micro” generan, al mismo tiempo, un cambio social, un cambio en el nivel “macro”. Ello se debe a que un mayor número de tránsitos individuales puede generar la implicación (aunque no la participación directa) de familiares, amigos, conocidos y vecinos en la modificación social. La existencia de estos procesos de paso individuales (que afectan tanto a los miembros directamente implicados en estos procesos ritualizados como a sus allegados y vecinos) genera que convivan, en una misma sociedad, contenidos “tradicionales” y “modernos” de los conceptos ya referidos. Ello dificulta el entendimiento entre los miembros favorables a la entrada turística y aquellos otros que se muestran contrarios a la misma.

Los procesos de tránsito individuales estudiados, como se verá, están íntimamente ligados con los procedimientos administrativos, por lo que expondré los motivos que me llevan a pensar en la administración como un campo de generación de rituales y de “procesos ritualizados”, no sólo expresivos sino de generación activa del cambio.

El proceso de paso supone la aceptación de la reinterpretación y de la adaptación al medio de uno mismo, ante los cambios acaecidos en el entorno social; supone la aceptación de un tipo concreto

de “globalización” (que puede ser más desarrollista o más sostenible) y la conformidad con la modificación de los conceptos que, en su momento, pudieron entenderse como reificados.

En las sociedades contemporáneas conviven distintos grupos sociales que reúnen distintas características y que defienden diversos intereses, sean estos más “tradicionales” o más “urbanos”. Los conceptos de “modernidad” y “tradicionalidad” funcionan como pistones, ya que su constante movimiento alternativo hace que la propia sociedad gire, rote y se transforme continuamente.

Como dije, mi intención en este trabajo ha sido plantear la existencia de procesos de paso seculares en las sociedades contemporáneas. Este tipo de procesos se caracterizarían por compartir ciertas particularidades con los ritos de paso. De hecho, la diferencia entre ambos se ha establecido comparando el “proceso ritualizado” con el rito de paso clásico (con el rito religioso en su “sentido fuerte”, carente de cierta flexibilidad) y con el rito de paso secular. El rito secular constituye un paso “más allá” del rito religioso que se acerca, mayormente, al “proceso de paso ritualizado”. Una vez determinadas las características de uno y de otro (del rito religioso y del rito secular), he procedido a mostrar las similitudes y diferencias que mantiene el “proceso de paso ritualizado” con ambos tipos de ritos. Realmente, el proceso referido se aleja del rito en su sentido fuerte pero no tanto de su sentido blando, utilizado por algunos autores que referiremos. De esta manera, el proceso ritualizado y el rito mismo podrían confluir en una definición blanda. Pero, con el fin de evitar debates innecesarios, me voy a inclinar por diferenciar tales términos, atendiendo a las diferencias existentes entre estos procesos y los ritos entendidos desde una perspectiva más ortodoxa. Destacaré sus semejanzas aunque no obviare sus diferencias.

Dicho lo anterior, creo que es interesante plantearnos si existen ritos y procesos de paso seculares en las sociedades contemporáneas y preguntarnos dónde pueden ser éstos encontrados. Todo ello relacionado con un campo que, hasta hace poco, ha sido denostado dentro del ámbito antropológico como es el campo turístico.

La relación de la “identidad” con el turismo no es novedosa, ni su vinculación con diversas formas de entenderla, generadas por las distintas posiciones ocupadas dentro de la estructura social. La novedad de este trabajo viene de la consideración de que los conceptos pueden entenderse de manera diferenciada, en base a la velocidad en la que vive un lugareño concreto. Es decir, el aldeano puede plantearse modificar su estatus dentro de esta estructura económica y social y por tanto, aceptar nuevos contenidos conceptuales. Esta aceptación del cambio (que ha existido a lo largo de toda la historia y alrededor de todo el mundo) es constante en nuestras sociedades glocales actuales. Ello ha hecho que los ciudadanos vivan a distintas velocidades, desde aquellos que se resisten al cambio hasta aquellos que aceptan la adaptación al medio. En este trabajo, quiero ejemplificar cómo esta aceptación

al cambio se encuentra relacionada con los procesos de paso y cómo la convivencia entre los distintos miembros que viven a distintas velocidades, facilita el malentendido y el conflicto.

Considero que este trabajo es novedoso y arriesgado en sus planteamientos, pues si ya, atendiendo al propio concepto de rito, es debatible la existencia de ritos seculares en nuestras sociedades contemporáneas; más complicado es observar un proceso de paso en “las batallas que peleamos diariamente en el silencio de nuestra alma”, en “la lucha con la vida”, en las dificultades y los obstáculos que dificultan e impiden conseguir una carrera o un estado social concreto.

Para desarrollar mi trabajo, he hecho uso de las teorías clásicas de van Gennep y de Víctor Turner para, a partir de ahí y apoyándome en otros autores, construir mi teoría acerca de la existencia de procesos de pasos ritualizados, presentes en nuestras sociedades contemporáneas, que posibilitan la coexistencia de perspectivas “tradicionales” y “modernas” en una misma localidad. Si me he servido del campo turístico como trasfondo es debido a que se trata de un campo conflictivo. En él, se aprecian distintas formas de entender el turismo, la modernidad, la tradición, la autenticidad o la identidad, así como de la globalización o el capitalismo.

Para la mejor comprensión de la temática tratada, he decidido distribuir los capítulos de la siguiente manera:

El capítulo I y II pretenden dar a conocer el contexto socioeconómico de la localidad. En ellos, se trata el desarrollo de las relaciones que han experimentado los aldeanos con el turismo durante los últimos 50 años. Además aportan una descripción que nos muestra desde cuándo, cómo y por qué se ha creado una fuerte vinculación entre el sector agrícola local (sobre todo entre el ámbito tomatero) y la identificación aldeana. La historia del sector tomatero se encuentra entrelazada con la propia historia del pueblo. Por esta razón, el “hombre tradicional y auténtico” de la localidad para algunos, se encuentra ligado a la tierra y a su historia. De esta manera, el segundo capítulo se inicia con la historia del sector tomatero en el municipio y continúa con la enumeración de los problemas a los que se enfrenta éste en la actualidad.

En los capítulos III y IV pretendo analizar y mostrar, desde el punto de vista ético, que conceptos como globalización, modernidad, tradición, cultura, valor o autenticidad son polisémicos y se prestan a numerosos contenidos.

Una vez establecida la existencia de polisemia en estos conceptos, he dividido a la población en base a categorías analíticas. De esta manera hay grupos “esencialistas”/grupos “constructivistas”, grupos “tradicionales”/grupos “modernos”, grupos “pro-globalización”/“grupos contra-globalización”.

La “globalización” trae consigo el dinamismo en la agricultura: supone la necesidad de llevar a cabo continuas negociaciones con los agentes sociales involucrados en el negocio tomatero, supone la

“batalla” por ganarse un “puesto” dentro del mercado, la necesidad de manejar información relevante, la mejora tecnológica, la constante modernización de los cultivos e invernaderos, etc. Por otra parte empuja a las sociedades a readaptarse a la misma buscando nuevos nichos de mercado en sectores alternativos. Ante este hecho, hay dos formas principales de enfocar el problema (la crisis tomatera) que se está viviendo. Por un lado, la que aboga por la adaptación dentro de la propia globalización y, por la otra, la que presta cierta resistencia a ella.

Los capítulos V, VI y VII tienen al término “identidad” como protagonista y se encuentran fuertemente interrelacionados. En ellos se estudia la polisemia de tal concepto; se relaciona con otros términos tales como “tradicición” y “autenticidad”; se analizan las posiciones estructurales de los agentes sociales dentro del grupo como factor para la interpretación, determinación y definición de la identidad aldeana; además de que se ahonda en la construcción social de los símbolos que la refuerzan.

El capítulo V se centra en el término “identidad”, en su significado y en las perspectivas que giran alrededor de él. Además, desarrollo las posturas esencialistas y constructivistas. Si el presente capítulo está centrado en el término “identidad” es porque goza de una especial relevancia dentro de este trabajo. La razón de esta importancia se debe a que, cuando hablamos con los lugareños residentes en destinos turísticos o en destinos cercanos a los primeros, sus apreciaciones a favor o en contra del desarrollo en este ámbito rondan en torno al concepto de “identidad”. Como dijimos, hay un sector vecinal que cree que el progreso local pasa por la modernización de las infraestructuras agrícolas y por la diversificación de sus productos, así como por la inmersión de nuevos sectores económicos tales como el “turismo rural” en la localidad. Para otros, la modernización tecnológica puede no considerarse perjudicial, puede no ser reconocida como una amenaza para la “identidad” aldeana. La entrada de otros sectores económicos sí.

Por esta razón, en el capítulo VI pretendo delimitar los agentes sociales de la localidad, así como las posiciones estructurales de los mismos dentro del grupo, como factor para determinar sus puntos de vista acerca de la globalización, la identificación aldeana y el turismo. La situación dentro del grupo puede favorecer un acercamiento a una postura constructivista o esencialista.

Para hacer tal delimitación, clasificaré a la población atendiendo a la legitimidad “cultural”, a la disposición económica, a la edad, a la clase social a la que se pertenezca y a la actividad económica realizada. En este capítulo, se explicará la razón por la cual se han escogido estos criterios para esclarecer y demarcar los grupos sociales afines dentro de la localidad.

En el capítulo VII, desarrollo los conceptos de “identidad”, “tradicición”, “autenticidad” y turismo desde un punto de vista tanto emic como etic. Yo misma me he hecho eco de los contenidos de tales conceptos utilizados en la localidad, al entender que facilitan la comprensión del mundo social en el que habitan los aldeanos. Me parecen clarificadoras y útiles para el trabajo, por tanto, muy válidas para tomarlas como base. Cada agente social es multidimensional, así que su defensa o negación del turismo,

sus perspectivas de lo que es la tradición o la cultura, se aproximará al contenido que le resulte más relevante y provechoso para sus propios intereses. Posteriormente, relacionaré los contenidos esencialistas y constructivistas de estos conceptos con las divisiones vecinales ya mencionadas.

El capítulo VIII indaga en el folclore, la historia, las narraciones, los cuentos, las leyendas y en otros refuerzos de la “identidad”.

El capítulo IX pretende ejemplificar claramente las diferencias existentes entre los miembros pro y contra-globalización, haciendo uso del material hasta entonces desarrollado. Este capítulo pretende ser el culmen donde las posturas pro y contra globalización (y pro y contra turísticas) queden bien delimitadas, de forma que los conceptos manejados por ambas posturas, así como los miembros que pertenecen a cada una de ellas (concretando el porqué de cada inclusión) queden claras al lector. Por otra parte, este capítulo también pretende ser un trampolín: un trampolín que nos dirija a profundizar en cómo estos dos grupos se relacionan con la “modernidad” y la con la “tradición”, ya que este aspecto es relevante para entender el “proceso ritualizado de paso”, temática central en esta tesis.

Así es que, siguiendo el orden impuesto, el capítulo X se aproxima a la “cultura de masas” (relacionada con la modernidad y con el hombre “moderno”).

Los capítulos que van desde el XI al XIV, se centran en el rito, el “rito de paso” y el “proceso ritualizado de paso”.

En los capítulos XI y XII me centro en el contenido del rito. Ello se debe a que, en este trabajo, quiero centrarme en los “procesos de tránsito ritualizados” (entre ellos los procesos administrativos que he calificado como tales). Para este fin, quiero analizar los paralelismos y las diferencias existentes entre los ritos por un lado y los procesos de tránsito, por el otro. Para realizar esta comparativa y diferenciar el rito del “proceso de paso ritualizado”; he de definir, como ya anticipé, qué es el rito (qué características posee; qué es el “rito de paso” y que entiendo por “proceso ritualizado de tránsito”).

El planteamiento de la existencia de los ritos seculares o la visión de la administración como un campo donde se pueden apreciar procesos de paso no son del todo novedosos, aunque sí han estado desatendidos.

En el capítulo XIII, he tratado de especificar el contenido de las tres fases del proceso ritualizado (separación, marginación y reagregación) en el caso de un tipo de procesos de tránsito: los actos administrativos que un aldeano ha de llevar a cabo para convertirse en un empresario hostelero (nivel “micro”). Además, mostraré que existe una influencia mutua entre el tránsito que ha de realizar un individuo y el de toda una sociedad, pues el último también afectará a nuevos tránsitos individuales.

Debido a que mi intención ha sido tomar de van Gennep su esquema, su modelo del “rito de paso” y adaptarlo a lo que he denominado “procesos de paso ritualizados” contemporáneos (con el fin



de diferenciarlos de los ritos en su sentido fuerte), me ha parecido adecuado exaltar distintos puntos relevantes propios de las distintas fases del proceso estudiado. Para ello, me he basado en trabajos de autores tales como Anta Félez. Por otra parte he querido destacar como, dependiendo de la fase de transición en la que nos encontremos, podemos aportar distintos contenidos a conceptos tales como “identidad” o “cultura”, los cuales son centrales en el campo turístico y en la temática que he planteado.

Para Durkheim (1993:680), cada civilización tiene su propio sistema organizado de conceptos y la inteligencia individual intenta asimilarlo para poder comunicarse con los demás, pero esta asimilación es siempre imperfecta, ya que cada cual interpreta estos conceptos a su manera. Algunos conceptos e ideas se nos escapan o las asimilamos sólo en parte, de acuerdo con nuestro propio ángulo de visión. Los conceptos colectivos al individualizarse se retocan, modifican y, de acuerdo con el autor, se falsean. Por esta razón tendríamos tantos problemas a la hora de comunicarnos y de entendernos, por lo que nos engañaríamos unos a otros sin querer, pues todos utilizamos las mismas palabras pero no le damos el mismo sentido.

De acuerdo con mi teoría, esta falta de entendimiento se debe a la convivencia de miembros que ha aceptado concepciones terminológicas más flexibles y modernas, mientras que otros vecinos son reacios al cambio y mantienen un mapa conceptual más antiguo y tradicional. A lo largo de la historia, los contenidos conceptuales siempre han ido evolucionando, al igual que el contexto socioeconómico. La cuestión es que la globalización ha traído consigo una vorágine de cambios. Ante ellos, hay individuos que se muestran más dispuestos a llevar a cabo un proceso de paso, que contribuya parcialmente a un cambio social, que otros. Por esta razón existe una polisemia conceptual y una convivencia entre perspectivas conservadoras y progresistas que ha de llegar a un acuerdo.

Por último, en el capítulo XIV, he agrupado una serie de cuestiones y temáticas que me parece interesante abordar en base a los ritos y los “procesos de paso”. Aquí ahondo y argumento, por ejemplo, la razón por la cual considero que este proceso de paso tiene un carácter liminal y no liminoide.

Soy muy consciente de las reservas con las que puede ser acogida esta obra por parte de aquellos compañeros o lectores, que identifican el proceso ritual, el rito de paso con las propias de las obras de van Gennep y Víctor Turner. La presente obra pretende tomar las mismas como un punto de partida para la construcción de la teoría referente a “los procesos de paso ritualizados” pero no pretende ceñirse a las mismas con total exactitud aunque, obviamente, hayan servido como fuente de inspiración.

Los procesos aquí tratados presentan analogías con la obra de Turner pero también importantes diferencias, ya que en un mundo cada vez más desacralizado, el hombre sigue teniendo la necesidad de mantener la fe y de representar y comprender su entorno de manera simbólica; incluso estando rodeado por la mecanización y la automatización de muchos procesos que tienen lugar, día a día, en el

mundo contemporáneo. Muchos tránsitos llevados a cabo por el hombre no se exaltan de manera religiosa pero, aun así, existen. El hombre aún necesita autocomprenderse, autointerpretarse; así como conocer la situación y la relación que mantiene con su medio. Para ello necesita el pensamiento simbólico, el cual le ayuda a identificarse.

En este caso, vamos a observar cómo los símbolos pueden ser utilizados en un ámbito secular donde la catarsis colectiva no tiene lugar. Por ello hay que tener presente que el proceso de paso ritualizado pretende ser una expansión de la teoría de los ritos de paso, en cuanto que se inspiran en los mismos, pero también presenta diferencias que serán dilucidadas en este trabajo. También es verdad que la temática referente a los ritos de paso se presta a múltiples debates, puesto que el mismo concepto de rito es ambiguo y no se encuentra taxativamente cerrado.

Así es que este trabajo se presenta como un estudio novedoso que va más allá de los trabajos de los autores referidos, así como se apoya en las obras de Barbara Myerhoff y Sally Falk Moore; Charles Goodsell o Molina.

Para el análisis de esta problemática en La Aldea de San Nicolás me he servido de distinta documentación obtenida ya sea a través de obras que se centran en la historia, la etnografía y la idiosincrasia local; artículos periodísticos; publicaciones aparecidas en distintas revistas; guías publicadas por el Ayuntamiento; folletos informativos acerca de la identificación y la “tradición aldeana”; trabajos educativos de los niños y jóvenes de la localidad que se encuentran publicados en la actualidad; planes y proyectos de la Administración; juegos educativos locales que abarcan la temática “identitaria” y “cultural”; grabaciones del Proyecto Comunitario; etc.

Por otra parte, el discurso emic se recoge en este estudio gracias a las diversas entrevistas abiertas realizadas, a lo largo del trabajo de campo, a los vecinos aparte de la observación participante ejercida. El trabajo etic se ha elaborado gracias a mi propio análisis y a las lecturas de diversas obras y publicaciones existentes, relacionadas con el tema a tratar.

## **1. La trayectoria histórica del turismo en Gran Canaria y su influencia en La Aldea de San Nicolás.**

### **1.1. Años 60 y 70: El boom turístico en los vecinos municipios de San Bartolomé de Tirajana y de Mogán.**

El origen del turismo en las Islas Canarias data de finales del siglo XIX, reuniendo este turismo inicial unas condiciones muy diferentes a las ofertadas, en mayor medida, hoy en día en la comunidad autónoma: un turismo categorizado como un turismo masificado de sol y playa.

Este turismo inicial no se encontraba centrado en los municipios de San Bartolomé de Tirajana y de Mogán (los dos municipios de la isla de Gran Canaria más turísticos en la actualidad, exceptuando Las Palmas de Gran Canaria). Por el contrario, el turismo existente a finales del siglo XIX y a comienzos del siglo XX en la isla, era un turismo ofertado y demandado por las clases más pudientes, que fijaban su estancia en hoteles y balnearios de lujo, situados en el noreste de la isla (Las Palmas de Gran Canaria y Santa Brígida). Por lo general, estos primeros visitantes solían ser británicos que llegaban a Gran Canaria, afrontando el viaje como una aventura para disfrutar del exotismo de las Islas Canarias. Por otra parte, llegaban para beneficiarse de las supuestas cualidades sanadoras que tenía el aire del archipiélago para las afecciones respiratorias o para el reumatismo crónico. También era usual la llegada de visitantes que recalaban en la isla con fines comerciales o por puro interés científico. Esta llegada foránea se vio favorecida por el Real Decreto de Puertos Francos de 1852<sup>1</sup>, el cual benefició el despegue comercial de la isla con Gran Bretaña. Con la llegada de los barcos fruteros, llegaron estos nuevos turistas procedentes de las Islas Británicas.

El turismo, tal y como se conoce en Canarias en la actualidad, es mucho más tardío. Como dice Guillermo Morales Matos (2001:15):

“Los niños grancanarios de la década de 1950 identificábamos el sur de la isla con un inmenso secarral, atravesado por una mala carretera asfaltada que moría en la villa de Agüimes, de donde partía una pista de tierra con destino al paraíso natural de Maspalomas. Los setenta vecinos permanentes que poseía este pago se asentaban en los pequeños núcleos de población de Juan Grande y San Fernando, cuyos caseríos blancos, al igual que las cuarterías de los aparceros contratados para la zafra, destacaban sobre los plantíos de tomateros o sobre eriales”.

La zona sur comenzó su periplo turístico cuando en el año 1961, Alejandro del Castillo y Bravo de Laguna, el Conde de la Vega Grande de Guadalupe, organizó el Concurso Internacional Maspalomas Costa Canaria, el cual pretendía urbanizar la franja costera que comprendían los territorios situados

---

<sup>1</sup> El ministro Juan Bravo Murillo promulgó el Real Decreto de Puertos Francos de 11 de julio de 1852, por el cual se favorecía la liberación de la salida y entrada de mercancías a las Islas Canarias, debido a la peculiaridad de su comercio, caracterizado por la exportación de sus productos a los mercados europeos.

entre San Agustín y Arguineguín, resultando ganadora la empresa francesa Societé Pour L' Etude Technique d'Amenagements Planifiés (S.E.T.A.P.), de entre 141 proyectos nacionales e internacionales presentados. Este concurso surgió ante la imposibilidad de los propietarios de asociarse con empresas privadas, debido a la falta de confianza que éstas tenían en las posibilidades de Maspalomas como destino turístico. Hay que tener en cuenta que esta iniciativa privada se vio favorecida porque la propiedad de estas tierras pertenecía a una única familia (Condado de la Vega Grande), la cual poseía 17 kilómetros de costa y 2.000 hectáreas de tierra. El proyecto fue creado por los arquitectos Guy Lagneau, Jean Dimitritrijevic y Michel Weill, y se caracterizó por su respeto al medio ambiente, el cual se cumplió sólo en parte, uniéndosele a lo largo de los años nuevos planes parciales en manos de intereses particulares. Hay que decir que ya el Plan de Extensión y Ordenación Urbana de Maspalomas de 1963 no cumplía el proyecto propuesto por la S.E.T.A.P.

Este concurso supondría la construcción de la zona sur de la isla (primero San Agustín, siguiéndole Maspalomas y Playa del Inglés) hasta el momento habitada por pequeños grupos de pescadores, pastores y aparceros del tomate. Estas nuevas e importantes inversiones extranjeras, suecas y alemanas en un primer momento, llevaron a que se produjera un cambio en la vida socioeconómica de las Islas Canarias en general y de Gran Canaria en particular, pues la isla pasó de ser un territorio dedicado principalmente al sector primario (dedicado a la exportación de plátanos, tomates, etc.) a convertirse en una isla turística, cuya zona sur representa uno de los núcleos turísticos más importantes de España y de Europa.

En la década de 1950, las islas Canarias resultaban más accesibles y cercanas debido a las líneas marítimas y aéreas que se establecieron entre Europa y el archipiélago a finales de esta década. Gran Canaria pasó a estar dentro del circuito de los vuelos chárter. Así, si en 1959 llegaban al aeropuerto de Gran Canaria 100.000 pasajeros, en 1969, el tráfico aumentó a 1.400.000 (Morales, 2001:52), coincidiendo con el aumento del nivel de la renta de los países centroeuropeos. Al mismo tiempo comenzó a entrar en la zona una importante inversión extranjera.

De acuerdo con la misma fuente, el crecimiento urbanístico que ha tenido lugar en el sur de Gran Canaria no ha venido determinado por una planificación que clarificara los planes y pasos a seguir, sino que la construcción de las infraestructuras turísticas se llevaron a cabo dependiendo de la situación económica existente en cada momento y del propio mercado turístico, siendo las épocas de mayor construcción las comprendidas entre los años 1969-1972 (debido al capital alemán que arribó a la región gracias a la Ley Strauss) y entre 1980-1989 (debido a la aparición de inversores mallorquines). Durante estas décadas, la oferta alojativa se centró en el hospedaje extra hotelero. Gran Canaria destaca por este tipo de hospedaje, además de por contar con establecimientos hoteleros de tamaño medio.

Por su parte, Mogán se desarrolló turísticamente partiendo de un Primer Plan de Ordenación Urbanística con fines turísticos en Puerto Rico, datado en 1967. A este Plan le siguieron nuevos planes con fines turísticos para el litoral del municipio, con lo cual los municipios de Mogán y de San Bartolomé de Tirajana aumentaron considerablemente su población.

Si nos desplazamos a La Aldea, Francisco Suárez Moreno (Cronista Oficial de La Aldea de San Nicolás) dice que a mediados de los años 60, la estructura de la economía del tomate aldeano empezó a resquebrajarse debido a la escasez del agua; a la cada vez mayor competencia comercial existente en el sector ante la entrada, en el mercado europeo, de tomates procedentes de terceros países; al abandono del campo ocasionado por el boom turístico y a la quiebra de empresas locales (que posteriormente darían paso a las cooperativas (1999: 179 y ss.)).

Ciertamente, muchos aldeanos se fueron a trabajar durante estas décadas al sur de la isla, bien como obreros y como trabajadores de la construcción, bien como trabajadores del sector hostelero, aunque ello no siempre implicara un traslado de vivienda. Lo mismo podemos decir que ocurre hoy en día. Muchos jóvenes de la localidad trabajan en los centros comerciales, recreativos, hoteleros y extra hoteleros de Mogán y viven en La Aldea (aunque haya aldeanos que moran en los principales municipios turísticos, a razón de su trabajo). Así, aunque haya existido una movilidad geográfica (en cuanto a residencia se refiere) por parte de algunos vecinos, otros se desplazan diariamente desde La Aldea a sus lugares de trabajo, a veces debido a la imposibilidad de alquilar o de comprar una casa en el sur de la isla.

Los aldeanos de mayor edad decidieron irse a trabajar en el pujante sector turístico en los años 60 y 70, debido a la seguridad económica que éste les ofrecía, pues estas labores les permitían poder disponer de un salario fijo que no dependiera de los caprichosos cambios climáticos. Además de ello, el importe de los salarios de los trabajadores turísticos era muy elevado en comparación con el obtenido por la realización de otras profesiones, lo que facilitaba una buena calidad de vida a sus trabajadores y los diferenciaba de los agricultores.

Un aldeano, el cual había trabajado desde hacía décadas en la zona sur de la isla, me afirmó que la motivación que muchos vecinos tuvieron, en su momento, para irse a trabajar a la zona sur turística fue la falta de seguridad que el sector tomatero otorgaba a sus trabajadores; los cuales, en las épocas de crisis, se veían “atrapados” de forma imprevista. Por esta razón, los aldeanos prefirieron asegurarse la obtención de un salario que evitara la incertidumbre que significaba trabajar en la agricultura. De acuerdo con él, esta incertidumbre se está viviendo nuevamente, lo que habría provocado que las familias perdieran mucho dinero en la agricultura y habría forzado que los aldeanos dejaran paulatinamente de trabajar en el campo.

En los años 70, hubo un importante éxodo rural desde La Aldea de San Nicolás (debido a una fuerte sequía que se prolongó durante 7 años, hasta enero de 1979), por lo que muchos aldeanos pusieron sus miras en los municipios del sur isleño. Para ejemplificar lo dicho, voy a exponer parte del pregón de las fiestas patronales de 2011 en honor a San Nicolás. José María Díaz Benítez (el pregonero) dice:

“Y las presas se secaron, y así durante siete años...con la nostalgia y el anhelo de nuestro tiempo del sur... y los que se quedaron... ¿A qué se aferraron? Nos salvó la mano de obra demandada en ese sur turístico, que comenzaba a desarrollar y expansionar sus infraestructuras: el agricultor aldeano se convertía en albañil”.

Estos nuevos trabajadores, dedicados al sector hostelero en el sur, se caracterizaban por ser personal no cualificado que procedía de las áreas rurales de Gran Canaria. En los años 60 y 70, gran parte de los trabajadores del sur procedían de San Bartolomé de Tirajana, Santa Lucía de Tirajana, Mogán, Agüimes, Ingenio y La Aldea de San Nicolás, quienes se habían dedicado, con anterioridad, tanto a la agricultura como a la pesca. Una diferencia que podemos apreciar entre La Aldea de San Nicolás con otros núcleos de Gran Canaria es que la población femenina, en sus inicios, no acudió a la zona sur para trabajar como camareras, limpiadoras, etc. como sí hizo parte de la población femenina grancanaria. Las mujeres aldeanas se mantuvieron en la localidad para mantener las tierras y las fincas. En el mismo pregón citado con anterioridad; en el cual se tratan aspectos históricos, festivos y comunales que fortalecen el sentimiento de pertenencia al grupo; se hace alusión a la pena que producía ver La Aldea en los años 70 (durante el periodo de sequía) sin hombres, cuando éstos se iban a trabajar al sur y no volvían hasta el viernes. En él se exalta el trabajo femenino realizado en los tomateros aldeanos.

La fuerte dependencia de La Aldea de San Nicolás al sector agrícola, hasta ahora casi en exclusividad, ha provocado que cuando este ramo entra en crisis, se produzcan éxodos rurales a Las Palmas de Gran Canaria o a los municipios donde existe un mayor desarrollo turístico. De hecho, las nuevas miras dirigidas hacia el sector turístico vienen, de la misma manera, determinada por la crisis del tomate. Los últimos equipos de gobierno de la localidad han defendido la introducción del sector turístico, como una alternativa complementaria a la agricultura local. En enero de 2010, el entonces alcalde destacaba la importancia que tendría para el municipio su apertura al sector turístico, ya que la notable dependencia del municipio a la agricultura era inadecuada, por lo que existía una necesidad real de apertura a nuevas vías que facilitarían nuevos ingresos en la localidad. El turismo se mostraba como una buena opción alternativa, siempre que se desarrollara como un modelo diferenciado al explotado en los municipios de San Bartolomé de Tirajana y de Mogán, argumento que mantuvo el gobierno que le sucedió, ante la escasa estima que ha ido adquiriendo el turismo del sur por parte de la población isleña.

## **1.2. Años 90: el tímido desarrollo turístico surgido en el municipio de La Aldea de San Nicolás.**

### **1.2.1. Las primeras incursiones del sector privado en el turismo.**

En Canarias, el turismo rural es un turismo relativamente joven, pues sus inicios pueden situarse en los años 90. En La Aldea de San Nicolás, uno de los primeros proyectos que encontramos vinculado al sector turístico, fue la apertura del hotel Los Cascajos, situado en el casco urbano de la localidad. De acuerdo con el propietario, el abrió las puertas de su pensión (que hoy es un hotel) a mediados de la década de los 80, cuando no existía ningún tipo de hotel o pensión local y al mismo tiempo, puso en funcionamiento un bar. En aquella época, le pareció arriesgada la apertura de una pensión pero, aun así, apostó por ello aunque no hubiera habido iniciativas empresariales similares con anterioridad. Su negocio se amplió alrededor del año 2000, cuando comenzó a trabajar con dos turoperadores (uno de origen británico y otro alemán), tras asociarse con un empresario alemán. Este empresario hostelero recalca el relevante interés que los turistas tienen en las playas de la localidad y sobre todo, en sus senderos por lo cual organizan excursiones guiadas en colaboración con los turoperadores. Él califica al tipo de turismo que llega a la localidad como un tipo de turismo deportivo, en el que a los viajeros no les importa caminar durante horas y agradecen la tranquilidad y el sosiego.

Desde esta primera iniciativa se han ido generando y creando una serie de establecimientos, directamente centrados en este sector, que benefician a los restaurantes, grilles y cafeterías que hay en el municipio; al igual que beneficiarían a las asociaciones deportivas especializadas en prácticas como el buceo, el senderismo o la pesca deportiva (ya que se visualiza la posibilidad de convertirse en empresas, cosa que desean). Si el turismo no ha animado a más lugareños a invertir su dinero en él es debido a que, a lo largo de los años, no ha existido un proyecto consensuado y único que otorgue confianza a los habitantes de la zona. Por otra parte, tampoco se ha formado a los aldeanos en este ámbito, por lo que los guías que trabajan con la clientela alemana y británica suelen ser de origen holandés.

Entre las primeras incursiones turísticas en la localidad, también se encuentra el Camping Villamar. De acuerdo con Francisco Suárez, a comienzos de los años 80 se planteó el uso del suelo dirigido a potenciar el turismo de sol. Se trataba de proyectos de desarrollo urbano ubicados en la zona de la playa, dentro de un plan de los propietarios de la margen izquierda. Este proyecto, al que califica de especulación, se frenó al quedar la zona incluida en la red de espacios protegidos. Tan sólo se permitió (a comienzo de los años 90) que, en el margen derecho del barranco, se creara el camping Villamar, calificado como poco agresivo y como una instalación que podría ayudar a disminuir los daños ocasionados en la zona por parte de los campistas.

El hotel La Aldea Suites abrió sus instalaciones en el año 2004; el reclamo turístico del que hacen uso son las visitas a los parques naturales que rodean el valle y los bellos paisajes locales. Aparte de ello,

ofrecen la posibilidad de realizar paseos en bicicleta, rutas a pie, senderismo ya sea guiado o libre, la práctica de buceo, además de contar el hotel con campo de fútbol, cancha de baloncesto, pistas de tenis y de paddle.

El albergue La Hoyilla, del que hablaremos más detenidamente con posteridad, surgió como una iniciativa del Ayuntamiento. Empezó a funcionar en el año 2006 y, en la actualidad, se encuentra alquilado y gestionado por un particular<sup>2</sup>. De la misma manera, las casas rurales (las cuales son centenarias y han sido restauradas durante la última década) hacen hincapié en las posibilidades de practicar el senderismo, la pesca, el buceo e incluso la equitación (en Tasarte existe un centro de equitación destinado a niños y a adultos), disfrutar de las fincas y de sus árboles frutales, de la tranquilidad, de las playas y de las piscinas, del avistamiento de animales, de las rutas 4x4, del barranquismo y de la caza.

Con la descripción, hasta ahora mostrada, pretendo dibujar el tipo de turismo al que aspira la comunidad, o parte de ella.

En relación con las casas rurales, la Orden 10 de febrero de 2010 aprobó las bases reguladoras de la concesión de determinadas subvenciones previstas en el marco del Programa de Desarrollo Rural de Canarias FEADER (Fondo Europeo Agrícola de Desarrollo Local), para el periodo 2007-2013<sup>3</sup>. Las actuaciones subvencionables serían los proyectos de rehabilitación y acondicionamiento de casas rurales, así como las instalaciones anejas exclusivamente relacionadas con la actividad turística y que deberían de estar incluidas en el proyecto técnico, el mobiliario de un inmueble con un límite del 25% y los costes generales derivados de la remuneración de técnicos con un límite del 12% del coste total. La Aldea de San Nicolás es el único municipio que se podía beneficiar en la totalidad de su territorio de estas subvenciones.

En su sección 9 se muestran las condiciones para el otorgamiento de las subvenciones destinadas al fomento de las actividades turísticas. Su objeto era la diversificación de la economía en zonas rurales

---

<sup>2</sup> De acuerdo con el arquitecto del Ayuntamiento, se ha intentado hacer lo mismo (desafectar otros edificios) en las llamadas cuarterías de Tasarte para hacer más albergues juveniles, pero el proyecto no siguió adelante porque se alegó que las cuarterías recordarían a la población el periodo caciquil; hoy en día han sido ocupadas por población inmigrante que trabaja en los tomateros locales.

<sup>3</sup> En ella se especifica que se entiende por casa rural a “aquella edificación de arquitectura tradicional canaria, definidas conforme a los correspondientes normas de planeamiento o de excepcional valor arquitectónico, normalmente aislada y, en general, vinculadas a explotaciones agrícolas, ganaderas o forestales, localizadas preferentemente en suelo rústico o en, excepcionalmente en casco urbano de valor histórico artístico, delimitados en los respectivos planes de ordenación o por la norma sectorial, siempre que se halle enclavada en un entorno rural y no estén integradas en suelos declarados de uso turístico”.



de las medianías de Canarias, a través de la potenciación del turismo rural, mediante la rehabilitación de edificaciones tradicionales para destinarlas a ser alojamientos de turismo rural.

Pero ¿por qué cito esta Orden? Si hago alusión a lo anterior es para poder explicar por qué resulta complicado extender el negocio de las casas rurales en la localidad, ya que su acondicionamiento requiere de un desembolso importante. En una ocasión acudí a visitar a un vecino que tenía la intención de rehabilitar 3 casas rurales en Tasarte, para destinarlas al turismo que catalogó como agrícola. Él tenía la intención de rehabilitar 3 viviendas (pequeñas reparaciones según sus palabras), por lo que solicitó un permiso al Cabildo que, como dijo, tardó 18 meses en ser contestado. Su intención era conectar los baños, los cuales eran independientes al resto de las casas, para que los turistas no tuvieran que salir a la intemperie y acudir a los aseos, pero los problemas burocráticos le retrasaban sus iniciativas económicas en el sector turístico. De acuerdo con sus palabras, en la localidad se quería potenciar el turismo histórico, gastronómico, deportivo y el agroturismo por parte de muchos vecinos, pero la consideración de gran parte del territorio como Reserva de la Biosfera, limitarían estas propuestas no agresivas (según su opinión) al verse enfrentados con la Consejería de Medio Ambiente. Por otra parte, este vecino ya había, con anterioridad, intentado levantar otro proyecto que, según sus palabras, la administración “había prendido fuego”, en el sentido de que no había tenido continuidad. De acuerdo con él: “no podrás ni matar las moscas”, “conservar no significa prohibir y evitar el desarrollo del pueblo”. Estas frases son relevantes porque en ellas se encierran las visiones “esencialistas” y “constructivistas” del patrimonio y de la identificación.

Por otra parte me volvió a recalcar la necesidad de flexibilizar los trámites en este ámbito. Como me ejemplificó, para acudir al camping de Tasartico, si un turista deseaba pernoctar en la localidad debía acudir primeramente al camping para obtener un impreso que luego habría de trasladar a la Consejería de Medio Ambiente, en Las Palmas de Gran Canaria (a 70 kilómetros de La Aldea de San Nicolás), para obtener la autorización de entrada y posteriormente, volver a La Aldea de San Nicolás.

De la misma manera, desde la Agencia de Desarrollo Local, me informaron de que el mayor problema al que tenían que hacer frente los propietarios de las casas rurales, era la obtención de la licencia de obra rústica y la realización de todos los trámites necesarios. Por otro lado, las subvenciones se obtendrían después de llevar a cabo las respectivas inversiones para hacer habitables las casas, por lo que los vecinos que podían hacer frente a estos gastos, serían personas de alto nivel adquisitivo, ya que tenían que afrontar un 75% de los gastos. El problema que presentaría la restauración de las casas se encontraría relacionado con la obtención de las oportunas licencias por parte de las Consejerías de Medio Ambiente del Gobierno de Canarias y del Cabildo de Gran Canaria. Así pues, los trámites necesarios que han de cumplir los interesados en la creación de casas rurales han de seguir los pasos, la guía y la normativa fijada por la Administración.

### **1.2.2. Los proyectos y las iniciativas públicas.**

A continuación, pretendo aunar bajo esta sección y desarrollar en los siguientes epígrafes, los movimientos tendentes a la instauración y potenciación turística en el municipio de La Aldea de San Nicolás, que se han llevado a cabo desde las instituciones públicas.

#### **1.2.2.1. Iniciativas ofrecidas por el INEM (Instituto Nacional de Empleo) y las Corporaciones locales (mediados de los 90-año 2003).**

Para empezar con este epígrafe, voy a hacer referencia a una práctica pionera relacionada con el turismo rural en La Aldea de San Nicolás en los años 90, sirviéndome de un artículo de Antonio J. Melián y José Telesforo Suárez. Para ellos, el turismo rural es “la actividad turística realizada en el espacio rural, compuesta por una oferta integrada de ocio, dirigida a una demanda cuya motivación es el contacto con el entorno autóctono y que tenga una interrelación con la sociedad local”. Igualmente, defienden que: “El auge de este tipo de actividad turística viene dada por dos motivos fundamentales: por un lado, el aumento de la demanda de turismo rural se enmarca dentro de la creciente implicación ecológica en la que viven las sociedades avanzadas y desarrolladas de la actualidad, y por otro lado, porque el espacio rural ofrece una dimensión turística nueva muy distante del turismo de masas de nuestras costas, mucho menos congestionado y con grandes posibilidades de no sufrir la degradación del medio, tal y como ocurre en la mayor parte de las costas españolas en general y en Canarias en particular”.

Como indican, ya en los años 90, fue la crisis agropecuaria, la que motivó la búsqueda de alternativas que garantizaran las rentas de la población local, dando como resultado que el foco de atención se centrara en el “turismo rural”. Además, hay que tener en cuenta que el clima canario facilita la entrada de turistas a lo largo de todo el año. Las Administraciones públicas financiaron parte de este proyecto y el Instituto Nacional de Empleo (INEM) creó diversos planes de Desarrollo Local y actividades turístico-rurales como Apoyo a las Iniciativas Locales, cuyo fin era la creación de empleo. Igualmente se realizaron Convenios de colaboración con las Corporaciones Locales, para que contrataran desempleados destinados a la elaboración de obras de interés general, para la creación de Escuelas Taller, Casas de Oficio, etc. De esta manera, aparte de reintegrar socialmente e insertar al alto volumen de jóvenes parados, se les formaba en profesiones ligadas al medio ambiente y a la conservación y rehabilitación del patrimonio.

Según los datos del artículo, en La Aldea de San Nicolás se estuvo desarrollando, desde junio de 1996<sup>4</sup>, el módulo de Turismo Rural inscrito dentro de una Escuela Taller, que era cofinanciado por el Fondo Social Europeo y el Instituto Nacional de Empleo, bajo la tutela del Ayuntamiento de San Nicolás de Tolentino. Su coste ascendería a 115.250.130 pesetas, de los cuales 114.611.130 pesetas procedían del Instituto Nacional de Empleo y 639.000 pesetas de la entidad promotora.

El proyecto destacaba de La Aldea, su abrupta situación geográfica (la cual dificultaba el desarrollo económico de la zona, pero que facilitaba la preservación y conservación medioambiental); una economía basada casi exclusivamente en un sector agrícola de exportación estacional y tecnificado y la existencia de un gran número de jóvenes con bajo nivel de cualificación, a los que se les podría formar profesionalmente. Su desarrollo se dirigiría principalmente al acondicionamiento de senderos, a la restitución del paisaje rural y al impulso de servicios complementarios (ocio, cultura, gastronomía, etc.). Aparte de los módulos de guías de turismo, este sector podía promover los módulos de carpintería y de construcción<sup>5</sup>. En ese momento, se crearon 15 rutas que visitaban parajes naturales y zonas significativas para la historia del municipio.

En el programa se incluyeron conocimientos básicos sobre geografía física y humana específicas de la zona; sobre los problemas de la degradación ambiental y la evaluación de las medidas de protección, con la intención de poder comunicar didácticamente toda esta información a los visitantes; legislación referente a la protección del medio ambiente; dinámicas de grupos y actividades de bajo impacto en el medio natural y primeros auxilios. Todo ello complementado por guías de servicios y folletos de itinerarios por la naturaleza.

En la realización del módulo (que contaba con 15 estudiantes) trabajaron un director, un coordinador y varios profesores especializados en historia, etnografía, geografía, además de un técnico de empresas y actividades turísticas, un animador sociocultural, un monitor de deportes, un profesor de EGB y un traductor-intérprete. De hecho, yo he podido hablar con dos miembros de la Agencia de Desarrollo Local y con dos de los profesores mencionados acerca de este proyecto.

El módulo se creó con el fin de que éste permitiera la creación de empleo, ya fuera por cuenta ajena o por la generación de autoempleo en cooperativas de trabajo asociado y sociedades anónimas laborales. Ello, a su vez, podría haber propiciado otro tipo de empleos tales como guías de parques naturales, monitores de campamentos y albergues, etc. dirigidos a turistas isleños, peninsulares y extranjeros.

---

<sup>4</sup> Hay que tener en cuenta que, aunque haya existido cierta tradición relacionada con el turismo rural en Europa, en Canarias empezó a vislumbrarse en los años 90, por lo que La Aldea de San Nicolás empezó a plantearse la posibilidad de implantar este tipo de turismo en una época temprana.

<sup>5</sup> De hecho, en la isla hay municipios que decoran las casas rurales de la localidad con mobiliario realizado por estudiantes de estos módulos.

El proyecto no tuvo continuidad por diversas razones. En primer lugar no existía conciencia acerca de cuál iba a ser el futuro del pueblo; de si éste se mantendría viviendo, casi en exclusividad, de la agricultura de exportación. Por esta razón no se crearon proyectos y planes turísticos fuertes que gozaran de continuidad a lo largo del tiempo. La economía no se diversificó y a ello, entre otras cosas, se debe la actual tasa de paro local, la cual roza el 40% de la población activa. De todas maneras, la falta de continuidad no ha evitado que se haya seguido apostando por el turismo rural en la actualidad. De hecho, en marzo de 2012, 2013, 2014 y 2015 han tenido lugar las primeras, las segundas y las consiguientes Jornadas de Turismo Rural y Activo de La Aldea de San Nicolás.

En segundo lugar, al término de estos módulos, los jóvenes no pudieron crear empresas relacionadas con el sector turístico ni crear cooperativas, ya que tampoco existió un apoyo eficaz en la creación de las mismas. En su momento me acerqué a la Oficina de Desarrollo Local para preguntar por esta iniciativa y conocer por qué no salió adelante. Uno de los trabajadores me comentó que, en su momento, se intentó formar a los jóvenes como monitores y guías de senderismo pero el problema que surgió al término de la formación, fue que el Ayuntamiento no podía direccionar y gestionar un trabajo que debían realizar los estudiantes. Me dijeron que los chicos tenían que mostrar iniciativa, pues el consistorio no podía sostener a estos jóvenes, así que se les reclamaba que fueran emprendedores. Además de ello, se defendía que los hoteleros debían unirse en un proyecto común para publicitar la localidad.

El Ayuntamiento había promovido algunas actividades como la creación de un albergue turístico (el albergue de La Hoyilla), por lo que uno de mis interlocutores me recalcó el interés del Ayuntamiento por desafectar edificios, al igual que se había intentado en la zona de las cuarterías, pues éstas podrían aprovecharse para destacar la rusticidad del pueblo, para usar energía solar, etc., pero era necesario que los particulares se movieran por sí mismos.

En tercer lugar, nos encontramos con los problemas burocráticos. Para poder realizar excursiones en la zona, por ejemplo para 100 personas, es necesario tramitar muchos papeles y seguros. Por esa razón, durante el tiempo que duró el curso de “turismo rural” se facilitaron ayudas económicas que, de acuerdo con un trabajador entrevistado, oscilaban alrededor de los 1.200€ mensuales (en moneda actual). Estas ayudas fueron cobradas por los estudiantes durante 6 meses o un año (por lo que, afirmaba, disponían de dinero para invertir). La cuestión es que esta cuantía resultó insuficiente para la creación de empresas.

Como inciso, cabe decir que, a lo largo de los años, los aspectos burocráticos han supuesto un obstáculo para las iniciativas turísticas y así, se me ha mostrado durante mi trabajo etnográfico:

“-Y con respecto al ámbito turístico ¿nadie ha hablado sobre las posibilidades que puede aportar o ha sido un tema aparte?”

-No, sí se ha hablado de eso, pero es todo tan difícil, con permisos, porque tenemos muchos parques, tenemos cuatro parques naturales, entonces, para mover algo en La Aldea te cuesta muchísimo. Yo pienso que sí ha habido iniciativa pero te cuesta tanto, con la burocracia de mover papeles que te hacen ir para atrás”.

M. (Agricultora aldeana).

“La Administración no colabora, el club de senderismo solicitó al Cabildo la rehabilitación de tres senderos, se pretendía que se homologaran y se limpiaran y que, por tanto, se señalizaran en los mapas para que se recorriera por los interesados y figuraran en las guías que obtienen los extranjeros en su país de origen. Ello daría trabajo a varios técnicos de senderos que estaban preparados por los cursos. Se invitó a la concejala a que participara en un recorrido, y lo hizo, le encantó, pero tras prepararlo todo, no había presupuesto, no hay previsión. Y sin embargo, Mogán, de 8 senderos, tienen 5 señalizados porque supieron apretar. Aquí ¿cuál es la prioridad? Todo esto frena a la gente, rompe las expectativas”<sup>6</sup>.

F. (vecino, de mediana edad, relacionado con el ámbito deportivo local).

R. (un joven aldeano) me mostró su descontento ante las pocas oportunidades dadas a las nuevas empresas, pues a los jóvenes les gustaría que se fomentaran los negocios relacionados con los barcos pesqueros y las excursiones turísticas a Guguy (o Güi-Güi)<sup>7</sup> pero, según él, el “movimiento de papeles” resultaba muy costoso.

En cuarto lugar, aunque a los jóvenes se les facilitó asesoramiento por parte de empresas, los negocios no prosperaron por el desconocimiento que los jóvenes tenían en materia de marketing. Uno de los miembros responsables de la impartición del curso (político vinculado al sector turístico), me

---

<sup>6</sup> Las entrevistas y conversaciones que se encuentran recogidas en este trabajo, datan de un periodo comprendido entre los tres y cuatros años (2009-2012). Por esta razón, está recogida esta queja relacionada con la falta de una red de senderos en la isla. En el año 2014, se creó un proyecto relacionado con la red de senderos de La Aldea.

<sup>7</sup> Hay que tener en cuenta que Guguy también es conocida como Güi Güi. Según Suárez Moreno (Cronista Oficial de la localidad), la diversidad de la grafía se debe a que este topónimo aborigen (Guguy) se transcribe en el siglo XVIII con diéresis sobre las u, convirtiendo a Guguy en Güigüi. Según dice, éste término guarda relación con los precipicios. La misma zona puede encontrarse denominada también, en diversas obras, como Gu-guy o Güi-Güi. Así pues, las diferentes grafías que existen en la actualidad, se deberían a las diferentes maneras en que se entendió que los aborígenes llamaban a este territorio.

afirmó que siempre había pensado que el error del curso se encontraba en no haber enseñado marketing y técnicas de mercado a los estudiantes. Sin esta formación, los alumnos no habían podido ofertar adecuadamente sus iniciativas y productos, a lo que añadió que había que tener en cuenta que, para tal labor, se necesitaba de la ayuda de las administraciones supramunicipales, por lo que el Ayuntamiento, antes y ahora, tenía que “apretar” al Cabildo de Gran Canaria y al Gobierno de Canarias, presentando un buen proyecto.

En quinto lugar, podemos destacar la falta de apoyo externo pues, aunque en su momento los jóvenes se vieron favorecidos por subvenciones del Servicio Canario de Empleo, no hubo una apropiada implicación por parte de empresas privadas que otorgaran continuidad al proyecto.

De acuerdo con las declaraciones de distintos políticos de distintos partidos, a partir de 1999, sobre todo entre ese año y 2003, se trabajó mucho en el área turística, se ofertó la localidad en FITUR (Feria internacional de turismo), la Concejalía abrió la Oficina de Turismo, se restauraron molinos de gofio, surgió la idea de la creación del albergue La Hoyilla, se abrieron dos casas rurales, se contactó con turoperadores para que trabajaran en la localidad, se promocionó la localidad con la creación de una guía escrita en tres idiomas diferentes (2000-2001), se abrió una página web, etc. Los vecinos de la localidad habrían reaccionado bien al impulso turístico, pero uno de los políticos con los que hablé me comentó la necesidad de crear en la zona, un Patronato de Turismo donde tuvieran participación todos los agentes implicados, para fomentar la cooperación entre todos ellos. Si ello no era así, al igual que el intento de implantación turística de los años 96-98, con sus escuelas taller y módulos de carpintería y turismo rural, no tendrían continuidad<sup>8</sup>.

Así es que, a lo largo de la historia turística local, ha faltado una prolongación de los distintos proyectos turísticos, el afianzamiento de una estrategia clara y de cierta unanimidad. En una ocasión, un político me comentó en relación con los ciclos formativos, que se llevaba impartiendo un ciclo de administración desde hacía 30 años en el municipio, al igual que otro ciclo sanitario y se preguntaba: “¿Por qué no existe ninguno dirigido al turismo?”. Por ello resaltó que el deber de los políticos era dar continuidad a los proyectos.

#### **1.2.2.2. Proyecto de rehabilitación y desarrollo sostenible de la franja costera del Barranco de La Aldea (Gran Canaria). COSTALDEA.**

Dentro del mismo periodo, se intentó impulsar el proyecto COSTALDEA, el cual pretendía ser una propuesta integradora del ámbito medioambiental, social y político. En el año 2002, el Ayuntamiento

---

<sup>8</sup> En el año 2014, se empezó a trabajar en la instauración de una asociación de empresarios turísticos de La Aldea.

planteó la elaboración de un Plan Especial que catalogara los recursos locales, analizara su estado de conservación, estudiara la potencialidad de sus usos y aprovechamientos y propusiera su acondicionamiento, conservándolos y asegurándose un desarrollo sostenible. El proyecto se presentaba de la siguiente manera:

“En base a estas premisas se plantea un proyecto global que trate y actualice todos estos elementos y recursos, de tal forma que todos ellos queden asociados configurando una ambiciosa oferta comparable con un gran ecomuseo, donde los curiosos encuentren un variado abanico de opciones que abarquen desde los aspectos culturales a los meramente recreativos, configurándose un núcleo de obligada visita que será el punto de partida para el recorrido de otros enclaves del municipio.

Con esta actuación se pretende rellenar en parte el actual hueco que existe de una demanda cada día más solicitada de creación y acondicionamiento de espacios y zonas de ocio, para que tanto foráneos como paisanos, puedan acercarse y conocer mejor nuestra cultura y riquezas naturales. Distinta a otras ofertas más concretas y limitadas en el espacio o en un tema determinado, la que propone consiste en crear un gran mosaico de elementos y actividades dispersas en un amplio ámbito superficial, aunque todas ellas relacionadas con el factor común de la cultura y lugar geográfico donde se desarrollan (2002:5)”.

La expectativa existente por parte del consistorio era que dicho proyecto, basado en la interconexión de recursos de interés, atrajera tanto riqueza como puestos de trabajo a la localidad. Este proyecto estaba basado en el Plan Especial de Protección y Ordenación del litoral, aunque lo ampliaba ligeramente. Aparte de las características ambientales, se quería potenciar las denominadas “características culturales” que abarcaría “un importante asentamiento aborigen, hablándose de entre 800 y 1000 sepulturas en una extensión de 2Km2. (V. Grau Bassas 1886 y R. Vernau 1891), quedando en la actualidad un rico exponente de restos prehistóricos en el ámbito de actuación”. De esta manera, manifestaban que creían justificables la creación de un parque arqueológico.

En la playa se proyectó crear distintos miradores y locales para la instalación de distintas actividades de apoyo al desarrollo turístico y “cultural”, así como una mejora de la zona del puerto para acoger embarcaciones deportivas y de actividad pesquera. También se pretendía potenciar la creación de museos etnográficos y centros de interpretación en la zona de la playa, restaurar la ermita de San Nicolás, ingenios, molinos, hornos de cal, fortificaciones militares y atalayas además de la fábrica de ron, haciéndose uso de antiguas herramientas y utensilios. Por último se crearían distintas rutas e itinerarios de viaje.

Las construcciones creadas serían cabañas situadas en el sector de “Las Marciegas” y acogerían a turistas interesados en la práctica deportiva tales como equitación, tiro al arco, escalada, ala delta, las cuales complementarían a los clubes náuticos centrados en la práctica de surf, windsurf, piragüismo y submarinismo.

Los suelos afectados serían los sectores SAU-8 y SAU-9, comprendiendo la segunda zona el pie de la Montaña de los Caserones en el área del Barranco del Calderillo, el cual tiene una superficie de 167.480 m<sup>2</sup> destinándose fundamentalmente el terreno a uso turístico. 34.120m<sup>2</sup> supondrían el espacio protegido de espacios y costas y 37.135m<sup>2</sup> se destinarían a protección arqueológica y de laderas. En ningún caso, se construirían más de mil plazas turísticas. El sector SAU-8 (180.900m<sup>2</sup>) sería destinado al sector del ocio, el deporte y el turismo.

Este proyecto quedó aparcado en el tiempo.

### **1.2.2.3. El albergue La Hoyilla.**

El albergue La Hoyilla se publicita de la siguiente manera: “Nuestro proyecto está enfocado a mostrar nuestra isla paso a paso, con su cultura, identidad y naturaleza, en esa ilusión nos gustaría que fueran partícipes, o al menos estén informados que en un pueblecito de la isla de Gran Canaria, tienen un lugar acogedor para descansar y disfrutar de la autenticidad de nuestra tierra. El albergue de La Hoyilla cuenta con 40 plazas y está situado entre el pueblo y la playa de La Aldea de San Nicolás, donde la Tranquilidad y la Hospitalidad contaminan...”.

El logotipo del albergue de La Hoyilla es una pintadera canaria<sup>9</sup>, encima de la cual hay una vivienda prehispánica. El albergue ofrece talleres, charlas, taller de lectura, biblioteca, senderismo, la práctica del salto del pastor y del juego del palo<sup>10</sup>.

El albergue se abrió en el año 2006 tras reformarse el edificio en el año 2001, el cual fue en el pasado un centro educativo. Hoy en día, y desde el año 2006, se encuentra gestionado por una joven empresaria a la que el Ayuntamiento le otorgó una concesión por un plazo de 10 años. Así es que aunque el albergue es propiedad del Ayuntamiento de La Aldea de San Nicolás, se encuentra gestionado

---

<sup>9</sup> Las pintaderas canarias son sellos hechos de barro y de tamaño reducido, provistos de mangos y con relieves en su superficie, cuyo fin era la impresión de su motivo. Podían ser circulares, semicirculares, triangulares, etc. y se cree que se destinaban a la decoración de los cuerpos de los llamados “aborígenes canarios” o a la impresión del sello familiar en los graneros colectivos. Si cito estas pintaderas y los deportes autóctonos es porque, para algunos vecinos, éstos suponen símbolos de “identidad”, de “canariedad”. Pero ello no evita que se oferten como atractivo turístico, sin observar merma, por ello, en su “valor”.

<sup>10</sup> Deportes autóctonos de Canarias.



por manos privadas. Desde su apertura ha ido teniendo cada vez mejor acogida y se va asentando poco a poco.

De acuerdo con la joven a la que le fue concedida la gestión del albergue, siempre confió y confía en las posibilidades turísticas de la zona, aun cuando había muchos escépticos que se sorprendieron con su apuesta. En relación con el tipo de turistas que acude a La Aldea de San Nicolás y al albergue, en particular, lo define como un tipo de turista especial. Estos turistas son personas que buscan el ahorro en su alojamiento y son independientes, buscan el hospedaje por sí mismos a través de internet, y no se “sujetan” a las agencias de viaje. Además, califica a muchos de estos turistas como solitarios que “se buscan ellos mismos la vida, buscan un turismo escondido, un turismo rural”. En este “turismo rural” también se englobarían distintos grupos: escolares, estudiantes de instituto, universitarios, asociaciones de discapacitados, equipos deportivos, trabajadores de empresas, etc., muchos de ellos interesados en la práctica del senderismo.

“Por ahora quienes vienen son los que no controla nadie, los que están fuera del alcance de los turoperadores. ¿Ves esa pareja de lituanos? Llegaron aquí y hoy me pidieron quedarse otra noche, querían otra noche. Se despertaron tarde y yo notaba que al chico le daba vergüenza pedir el desayuno, pero ¿a mí que más me da? A veces cuando hay mucha gente, no puedo hacer el desayuno si es muy tarde, pero cuando puedo, lo hago. Además yo les doy libertad para que se muevan por donde quieran, les doy las llaves de todo el complejo, se las llevan; yo les dejo jellos se quedan asombrados! Mira, allí están, en la terraza; siempre están donde puedan aprovechar un poco de sol. Además como tienen coche, cuando quieren se van a la playa o se dan una vuelta por el pueblo. A veces, a los turistas no les gusta que le hables mucho; por ejemplo, los alemanes cogen un libro y se sientan a leer, disfrutan de la tranquilidad, es que vienen a eso, a disfrutar de la tranquilidad, vienen de ciudades donde viven en un ritmo muy acelerado y aquí se relajan. A los turistas les gusta que confíes en ellos, nosotros le damos hospitalidad y un trato personal, cercano. ¡Ninguno hablamos el mismo idioma pero todos nos entendemos! Ellos entran y salen, buscan el sol”.

“Mira, resumiendo, para que lo tengas claro. Nosotros damos hospitalidad a cambio de respeto. Cuando más cariño y confianza se da, más respeto se gana. Ahora, eso sí, yo doy confianza, pero no me hagas una jugarreta (como, por ejemplo, con eso que te dije de las llaves); si te doy las llaves, no me destroces las habitaciones”.

Esta joven es una de las personas que más fuertemente ha apostado por el sector turístico al emprender esta iniciativa sola:

“Hace un tiempo, V. vino por aquí como nuevo concejal de turismo, tuvo un par de iniciativas (...). A veces no hace falta tanto dinero, sólo ideas y ganas de actuar. Nosotras mismas -haciendo referencia a 4 mujeres que habían llegado- en un momento te montamos un mercadillo o ideamos cosas; si hay que apechugar, ¡apechugamos!”.

De acuerdo con su opinión, si en un momento dado existía un buen proyecto que además, fuera continuado, a los aldeanos no les importaría trabajar juntos e incluso limpiar los senderos por el bien común.

“Es una pena que no hubieras venido un poco antes, se acaba de ir una chica vasca a la playa, cogió su toalla y se fue, dice que aquí duerme como en ningún sitio, fíjate que me dijo que ella nunca usaba cremas y hoy se la tuvo que poner porque de tanto dormir, le habían salidos bolsas; siempre nos destacan lo bien que se duerme aquí, es que aquí no hay ruidos como en las ciudades y los lugares de donde ellos vienen, estamos alejados. Además yo les digo que es que vivimos en un pueblo que vive de la agricultura, que son gente que se levantan pronto y por eso también se recogen pronto. No hay ruidos, el viento, la naturaleza, por eso duermen tan bien”.

El albergue realiza una serie de talleres destinados a los interesados basados en la artesanía local. Los visitantes pueden aprender a hacer queso a través de las clases impartidas por una artesana aldeana, hablar con apicultores, visitar la cooperativa, conocer cómo se realiza el ordeño, practicar deportes específicos de la región, realizar talleres propios a cada época del año (por ejemplo, en Navidad, los turistas ayudan a confeccionar los adornos), etc.

#### **1.2.2.4. P.G.O. de La Aldea de San Nicolás.**

El PGO (el Plan General de Ordenación) de La Aldea de San Nicolás fue expuesto en información pública en septiembre de 2010. Tras muchos vaivenes, finalmente el Plan General de Ordenación Supletorio de La Aldea de San Nicolás fue aprobado el 29 de octubre de 2012 por la COTMAC (Comisión de Ordenación del Territorio y Medio Ambiente de Canarias), haciéndose público el 03 de diciembre del mismo año.

El Avance del Plan General de Ordenación de La Aldea de San Nicolás (Análisis del Patrimonio Cultural en Análisis de información ambiental, página 126 y ss.) exaltaba que el concepto de patrimonio cultural se hubiera visto modificado considerablemente, pues la nueva terminología no haría referencia a la mera opción material, ya que ahora se exaltaría el producto cultural. Ya aquí atisbamos las

diferencias existentes entre aquellos miembros de la localidad que, supuestamente, considerarían al patrimonio como una opción material de acuerdo con un significado conceptual de patrimonio tildado de antiguo y desfasado y aquellos otros vecinos que, de acuerdo con el presente texto, darían un paso adelante y aceptarían la nueva terminología del concepto, sus nuevos significados intrínsecos por el cual el patrimonio pasaría a ser considerado un producto. Estas dos visiones acerca del significado conceptual del patrimonio serán relevantes en los próximos capítulos: el patrimonio como un concepto desfasado (de acuerdo con el Avance del P.G.O.) o como un concepto dinámico y moderno al servicio de la comunidad; el patrimonio como materia y el patrimonio como producto. En ellas se encierran dos puntos de vistas que se encuentran íntimamente relacionados con el “esencialismo” y el “constructivismo”, con la “tradicición” y con la “modernidad”, con el patrimonio vivido a distintas velocidades.

Frente a la anterior óptica, el texto presentaría la visión del patrimonio como un “elemento moderno y dinámico, claramente vinculado al territorio que debe estar integrado en cualquier propuesta de desarrollo sostenible del territorio”. El concepto pues tendría que ensancharse como “muestra de identidad cultural, cualitativa y cualitativamente (...) como elemento del presente con proyección del futuro”.

Los bienes patrimoniales son considerados en el Avance como parte fundamental del legado histórico común del pueblo y la expresión de la cultura, la identidad y de las creencias de la sociedad canaria a lo largo de su historia. Sin embargo, la importancia del patrimonio radicaría, igualmente, en su valor representativo de la historia y de las tradiciones en un lugar determinado como en el desarrollo económico y la cohesión social que generaría.

Este Avance especifica que la ampliación de la oferta turística, ha de partir de los recursos endógenos locales, de diversa naturaleza y procedentes de la realidad social local, correspondientes a sus componentes naturales, culturales y sociales:

“En definitiva, se establece la posibilidad de realizar un esfuerzo de análisis específico, por parte de los agentes económicos e institucionales locales, para identificar posibles recursos locales susceptibles de aprovechamiento, de manera respetuosa, por parte de actividades turísticas, y su vinculación con los distintos segmentos que integran la oferta turística de la isla (turismo de salud, deportivo, de ocio, cultural, rural...)”.

Las actuaciones propuestas, de acuerdo con el Avance del Plan, van enfocadas al desarrollo del turismo rural, turismo verde/medioambiental, turismo de camping, turismo náutico, turismo de salud, turismo arqueológico y turismo cultural. La Aldea de San Nicolás ha de tener en cuenta que a la comarca

del noroeste no se le permite superar las 25 plazas alojativas, destinadas a productos turísticos, por hectárea, no pudiendo superar los complejos especializados las 400 plazas.

En el Avance del Plan se hace hincapié en la existencia de un “Plan Especial Desembocadura del Barranco de La Aldea, término municipal de San Nicolás de Tolentino”<sup>11</sup> aprobado el 16 de diciembre de 2002, basado en la localización de un Parque Arqueológico; en el traslado a la zona de costa de un área de oferta complementaria (basada en el establecimiento de una superficie deportiva recreacional exclusiva, con equipamientos que constituirían la base de una actuación compleja integrada de alojamiento y otras instalaciones de apoyo a la actividad turística, con una alta proporción de espacios libres para el disfrute de visitantes y como complemento del parque arqueológico); la ampliación del Puerto de La Aldea así como la reforma y ampliación del Paseo Marítimo. Dentro del equipo complementario se recoge un suelo destinado a la implantación de un campo de golf.

En el plan se comunica la posibilidad de crear unas 900 plazas alojativas, pues en el municipio no se pueden superar, en su totalidad, las 1200 plazas.

“El Plan General de Ordenación de La Aldea de San Nicolás promueve un desarrollo turístico diferenciado que sea competitivo en su oferta turística, que además contribuya a generar empleo, al crecimiento de la economía local, a mejorar la calidad de vida de la población, su bienestar social y la conservación y potenciación de los signos de identidad del municipio, favoreciendo la integración de la actividad turística en el entorno económico, cultural, social y ambiental de La Aldea de San Nicolás”.

Se pretende que el turismo sea de muy alta calidad, diferenciado y competitivo, que “refuerce la identidad” del municipio, siendo la oferta pequeña, aislada y establecida en las zonas donde se controle el impacto visual y ambiental. Igualmente, se califica este desarrollo turístico como de vital importancia para la economía del municipio.

En el Ayuntamiento fui informada de que el PTEOTI (Plan Territorial de Ordenación Turística de Gran Canaria) recoge una ampliación alojativa en La Aldea de San Nicolás, pudiendo llegar esta oferta, como dije, a las 1200 camas con una zona turística de 16 hectáreas en la costa, entre los acantilados y la

---

<sup>11</sup> He de hacer constar, antes de que pueda crearse confusión, que La Aldea de San Nicolás fue denominada San Nicolás de Tolentino hasta el año 2005. Fue en este año cuando el municipio readquirió su antiguo nombre: La Aldea de San Nicolás, el cual perdió a finales de los años 50. Es por esta razón que el municipio, que se llama La Aldea de San Nicolás, suele ser referido como La Aldea de San Nicolás de Tolentino.

carretera de Agaete, pudiendo llegar a tener 421 plazas hoteleras<sup>12</sup>. La Aldea de San Nicolás quiere diferenciarse del tipo de turismo existente en sus dos municipios vecinos (Mogán y San Bartolomé de Tirajana), por lo que se proyecta la construcción de villas en la localidad de bajo impacto visual.

El Boletín Oficial de Canarias (BOC nº236, 03 de diciembre de 2012) en relación con la aprobación del Plan General Supletorio de Ordenación cuestiona que el BIC Los Caserones pueda ser incluido dentro del suelo urbanizable no sectorizado turístico porque, a diferencia del Consistorio, no observa compatibilidad entre esta categorización y la protección del patrimonio. Por lo tanto, en las propias administraciones se observa una disparidad de opiniones a la hora de tratar la temática patrimonial, así como los significados que ésta conlleva. Por otra parte solicita al municipio que justifique la capacidad de turismo rural que pueden soportar sus asentamientos<sup>13</sup>.

#### **1.2.2.5. Parque cultural Los Caserones y Parador de La Aldea.**

Entre mayo y junio de 2010, el ex concejal de Turismo me hizo llegar un dossier sobre El Parque Cultural Los Caserones. Entre las primeras intervenciones a realizar en el Parque, ya se proyectaba la rehabilitación del antiguo Parador de La Aldea. El Parque Cultural supondría la recuperación, restauración y puesta en valor del patrimonio arqueológico, arquitectónico y etnográfico de la zona, además de suponer un recurso económico para el municipio al impulsarse como un importante atractivo turístico.

De acuerdo con este dossier, la extensión y tamaño del Parque Arqueológico estaba prevista en el Plan Insular de Ordenación del Territorio de Gran Canaria del Cabildo Insular de Gran Canaria, de acuerdo con el Servicio de Patrimonio Histórico. En el Parque se situarían la destilería de ron, el charco de La Aldea, la zona arqueológica Los Caserones y la Ermita de los mallorquines (supuestamente la primera construcción europea en las islas, datada en torno al año 1340 y que habría sido creada por frailes franciscanos destinados a la isla con el fin de evangelizar a los isleños).

---

<sup>12</sup> Hay que tener en cuenta que no se pueden superar las 25 plazas hoteleras por hectárea, por lo que si la zona turística de la costa dispone de 16,87 hectáreas, se puede crear una cifra máxima de plazas equivalente a la reseñada.

<sup>13</sup> El PTEOTI (actualización 23 de abril de 2013) decía, en relación al Plan Parcial Caserones, que en la zona sólo se admitirían actuaciones puntuales fijadas por el PIO-GC (Plan Insular de Ordenación de Gran Canaria) y las directrices de ordenación. Por tanto, cabría la creación de un hotel especializado en deportes, hoteles de naturaleza, etc. (PTEOTI, memoria justificativa, 119 de 165).

La relevancia del Charco se genera al suponer éste un lazo de unión entre el pasado prehispánico y la actualidad pues, en la zona, se cree que la fiesta del Charco y el embarbascado<sup>14</sup> tienen sus orígenes en los llamados aborígenes canarios.

La zona albergaría goros (casas) y túmulos funerarios prehispánicos datados entre los siglos II y XV. Tanto el Plan Insular de Ordenación de Gran Canaria como el Plan Especial Desembocadura del Barranco de La Aldea lo recogerían. Para aligerar los plazos de ejecución del proyecto, se planteó su visita al mismo tiempo que se llevaba a cabo la investigación en la zona, por lo que el área de visita iría cambiando continuamente su fisonomía, con lo cual, en algunos momentos el peso de la visita recaería en los bienes arqueológicos y en otros, en los etnográficos o simbólicos tangibles e intangibles.

“El Parque Cultural Los Caserones podrá visitarse desde el primer momento, compatibilizando el estudio arqueológico y etnográfico con el disfrute de la ciudadanía y los visitantes. Esta filosofía ya se ha puesto en práctica desde la campaña ‘Es todo tuyo’ mediante la iniciativa ‘Abierto por obras’, que intenta acercar a los ciudadanos al trabajo que realizan los arqueólogos y restauradores y hacerlos partícipes de los procesos de recuperación del patrimonio histórico insular”.

El Parador<sup>15</sup> tendría en el Parque Cultural un papel fundamental. Es aquí donde se localizaría un punto de información al visitante, una tienda de productos relacionados con el patrimonio cultural local e insular, un salón de actos, un almacén y un laboratorio arqueológico, pudiendo todos los visitantes acceder a ellos ya sea física o virtualmente. Además se plantea la realización de conferencias o seminarios relacionados con los contenidos del parque.

De acuerdo con la información facilitada por el ex concejal de Turismo, en un principio se proyectó para La Aldea de San Nicolás, la creación de 2.700 camas turísticas más la creación de un campo de golf, pero el mencionado proyecto debía encajar con el Plan Insular y éste, al mismo tiempo, con el Plan Regional, así que el número de camas planeadas se redujo de 2.700 a 1.200 plazas totales en todo el municipio para poder adecuarse a todos los planes.

---

<sup>14</sup> La fiesta del Charco se celebra cada 11 de septiembre durante las fiestas realizadas en honor a San Nicolás de Tolentino, cuya festividad es celebrada el 10 de septiembre. Dentro de las distintas celebraciones realizadas en los cuatro días de fiesta de la localidad, tiene lugar la fiesta del Charco. A ella acuden muchos visitantes, llegando a alcanzar los 20.000 participantes, siendo el número estimado de pobladores en la localidad de unos 8.500 habitantes. En la fiesta se lleva a cabo la embarbascada, por la cual se narcotiza a los peces, a las lisas para posteriormente ser cogidas, con las manos, por todo aquel que se introduzca en el Charco, tras las 5 de la tarde (hora en la que el alcalde hace explotar un volador para dar comienzo a la pesca).

<sup>15</sup> En el año 2014, las obras del Parador de La Aldea ya se encontraban finalizadas.

El 20 de enero de 2011 se firmó el acta de replanteo que daba paso al inicio de las obras de recuperación y “puesta en valor” del Parador de La Aldea. En el Parador se establecería el centro de interpretación del Parque Cultural de Los Caserones, siendo uno de sus objetivos el incremento de turistas en el municipio. El Parador constaría de una escuela de buceo, aulas de formación, un restaurante y salas para uso museístico.

### **1.2.3. La oferta turística actual.**

En los últimos años, se ha planteado potenciar desde el Ayuntamiento, las visitas a la playa de Güi Güi, así como convertir Cactualdea en el mayor parque temático y de ocio del sur de Europa (aun cuando Cactualdea es una empresa privada). Hasta el año 2014, Cactualdea<sup>16</sup> disponía de 25.000 m2. Según el Consistorio, el parque permitiría otorgar una oferta turística diferenciada basada en la participación activa del turista en el medio, no siendo éste simplemente relegado a mero observador. El parque podría llevar aparejado un creciente interés en otros servicios locales tales como pernoctaciones, restauración o comercio.

Por otra parte, el Ayuntamiento se está centrando en las asociaciones deportivas existentes en la localidad. Por esta razón uno de los últimos Concejales de Turismo contactó con una empresa llamada Nortetrek, con la finalidad de impulsar la realización de senderismo, submarinismo y trekking en La Aldea como atractivo turístico deportivo. Por este motivo, el Ayuntamiento ha empezado a aproximarse a asociaciones deportivas locales tales como Montymar, Media Luna y la asociación de buceo La Balandra, con el objetivo de potenciar y promover el turismo deportivo y de aventura. También se ha acudido al albergue de La Hoyilla para estudiar las posibilidades que ofrece para el alojamiento de los turistas y para saber, de primera mano, las actividades lúdicas que se pueden realizar en este emplazamiento del que ya hemos hecho alusión.

La empresa Nortetrek es una empresa de ocio y turismo activo (como ellos mismos se publicitan) que ofrecen muchas actividades en la zona norte de la isla. Entre las actividades que suelen llevar cabo se encuentra la realización de rutas en mountainbike y senderismo; las llamadas excursiones culturales a cascos históricos, museos y yacimientos arqueológicos; los programas especiales para colegios, empresas, asociaciones y colectivos. Creo que conociendo el perfil de las empresas con las que el

---

<sup>16</sup> Cactualdea Park (La casa de las espinas) es un parque temático dedicado a los cactus, pues en él hay más de 1.000 especies diferentes de cactus traídos de distintos rincones del planeta. Entre cactus, dragos, aloe y palmeras, hay animales. Entre sus actividades se encuentra la realización de espectáculos folclóricos y las exhibiciones de deportes canarios (salto del pastor, lucha canaria) en un anfiteatro. Aparte de ello, el recinto cuenta con un restaurante especializado en cocina típica canaria, bodega con degustación de vinos, tienda de artesanía y la representación de un volcán y de una “cueva guanche”.

Ayuntamiento, independientemente del grupo de gobierno al frente, está empezando a contactar, podemos conocer el futuro que se busca en la zona en torno al turismo. Un punto a tener en cuenta es que se anuncian manifestando que pretenden realzar y dinamizar los distintos valores arqueológicos, etnográficos y naturales de la comarca bajo el eslogan “Descubre el Norte, descubre lo nuestro”. Las actividades ofertadas, que también incluye el buceo, la equitación, la escalada, el barranquismo, la navegación y el kayak, se destinan a particulares, centros formativos y empresas tanto nacionales como extranjeras.

Hay que tener en cuenta que desde hace unos años se ha venido realizando algunas de estas actividades por parte de dos turoperadores, centrados en el turismo británico y alemán que se encuentran asociados con un hotel del municipio (al que anteriormente nos hemos referido); por lo tanto, se pretende fomentar el turismo deportivo y promocionar los valores naturales y patrimoniales de La Aldea.

De acuerdo con el Concejal de Turismo en el gobierno en el año 2013: “(...) Sólo se trata de promocionar nuestros valores, dinamizar la economía, contar con la participación de las asociaciones establecidas y crear empleo”.

Las asociaciones deportivas, en general, se muestran favorables a la creación de un turismo diversificado que ayude al pueblo a impulsar su economía. De hecho, algunos miembros de las asociaciones deportivas se quejaban de que los museos locales no tuvieran un mayor horario de apertura y proyección, que pudiera servir para atraer turistas a la localidad. De este modo, éstos se animaran a la realización y a la práctica deportiva, lo que facilitaría una mayor fama y proyección de la zona en guías y webs extranjeras. Para estos vecinos, la existencia de una mayor oferta turística, no sólo dedicada al turismo deportivo, podría aumentar el interés de los turistas por el municipio y por estas prácticas. Así es que algunos vecinos echaban en falta más publicidad, más difusión de las posibilidades que podía aportar la zona.

Por otra parte, como ya he referido, desde el año 2012, se celebran en La Aldea las Jornadas de Turismo Rural y Activo, cuya finalidad es facilitar información especializada a los empresarios locales, para introducir nuevas estrategias empresariales en sus negocios turísticos. Además, desde ella se anima a diversificar la economía y a generar empleo invirtiendo en un sector turístico diferenciado.

Dicho todo lo anterior, se observa como el sector turístico se ha ido desarrollando e implantando lentamente.



## **2. El sector tomatero en La Aldea de San Nicolás.**

### **2.1. Historia del sector tomatero en el municipio.**

Este capítulo muestra desde cuándo, cómo y por qué se ha creado una fuerte vinculación entre el sector agrícola local, sobre todo entre el ámbito tomatero y la identificación aldeana. El campo económico se encuentra íntimamente vinculado con otros campos tales como el campo “cultural” o social. Por esta razón la historia del sector tomatero se encuentra entrelazada con la propia historia del pueblo.

#### **2.1.1. La instauración tomatera a finales del siglo XIX.**

La instauración tomatera fue facilitada por el Real Decreto y el Reglamento de los Puertos Francos de las Islas Canarias datado en 1.852. Esta ley facilitó el comercio y la exportación del plátano, de la papa y del tomate al resto de Europa (especialmente a Inglaterra) desde finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX. En 1.885 comenzaron las primeras exportaciones de tomate que partieron desde Canarias, hasta Inglaterra. En ese momento, el cultivo de este nuevo producto consiguió parar la crisis que estaba atravesando el archipiélago, tras la caída del comercio de la cochinilla en la década de los años 70 del siglo XIX.

La exportación de la cochinilla desde Canarias se inició en el año 1.832, año en el que se exportaron algo menos de 120 quintales de producto. Paulatinamente, su comercialización fue adquiriendo mayor relevancia llegando a convertirse en el motor económico de Canarias. En el año 1.844, se exportaron 900 quintales, en el año 1.850 se exportaron a Londres 4.000 quintales y a partir de 1.869 se generó un “boom” de la cochinilla canaria por la que se llegó a exportar aproximadamente 16.000 quintales en el año 1.865 y 60.000 quintales en 1.870. Este insecto, que había llegado a Canarias alrededor del año 1.824, se utilizaba para colorear las prendas de un tono carmín. Canarias enviaba la producción de cochinilla a la península y al extranjero (principalmente a Inglaterra y a Francia, además de a Marruecos, Argelia, Holanda, Gibraltar y Estados Unidos). En aquel momento se pensó que Canarias podría sobrevivir, tras la caída de la producción vitivinícola (y con anterioridad de la azucarera), de la producción de cochinilla para el mercado exterior pero su comercio empezó a decaer, tras la aparición de los tintes sintéticos. La caída de este monocultivo provocó una recesión, un “crack” económico en las décadas de 1.870 y 1.880 que llevó a las islas a la ruina, ya que tanto hombres como mujeres y niños trabajaban en la cría y recolección de la cochinilla. De hecho, la población se vio forzada a emigrar, siendo así que un cuarto de la población de Gran Canaria se marchó de la isla (Hernández García, 1977:33).

Tras la caída de la cochinilla, la producción de plátanos, en un primer lugar y la producción tomatera después parecieron convertirse en la solución a los problemas que, en ese momento, estaba atravesando Canarias.

En 1885, Mister Blisse (británico residente en Canarias y empleado de la empresa Swanston) dio comienzo al cultivo del tomate en la isla de Gran Canaria, aunque fue Henry Wolfson quien le daría impulso a su distribución en Gran Bretaña a finales del siglo XIX, a través de la empresa Fyffes, que posteriormente se fusionaría con la empresa Elder.

En La Aldea de San Nicolás, el tomate fue introducido en el año 1.898 por un empresario y cónsul alemán afincado en Tenerife, cuyo nombre era Ernesto Carlos Jaacks, el cual se hizo cargo, tras su arrendamiento, de la Gran Hacienda Aldea de San Nicolás. Así pues, La Aldea de San Nicolás pasó de ser un municipio dedicado al cereal a convertirse en un municipio dedicado al sector tomatero.

Con la llegada del tomate tuvo lugar la construcción del muelle de La Aldea y de un almacén de tomates anexo, zona por la cual transitaban los barcos que de allí se llevaban la fruta a Tenerife y, finalmente, a Inglaterra. Además se introdujo el abono artificial y se modificaron las estructuras de regadío. De acuerdo con Suárez (1999:124), la casa de Jaacks quebró en 1905, lo que supuso el abandono de la Hacienda por parte del mismo y su vuelta a manos de la familia Pérez Galdós, propietaria de la Hacienda. Este hecho provocó una insubordinación por parte de los aldeanos, los cuales se negaron a entregarle la renta a la familia propietaria y se extendió el número de empresas con las que los aldeanos enfiteutas comercializaron directamente: Fyffes, Toledo, Castillo. El negocio se diversificó y no sólo se encontró restringido al cultivo producido en la Hacienda, en la Casa Nueva. En 1911, la zafra del tomate fue muy fructífera y trajo riqueza a la localidad y a los agricultores. La zona comenzó a modernizar sus estructuras y se crearon e instalaron pozos, norias, máquinas de vapor, aeromotores, etc.

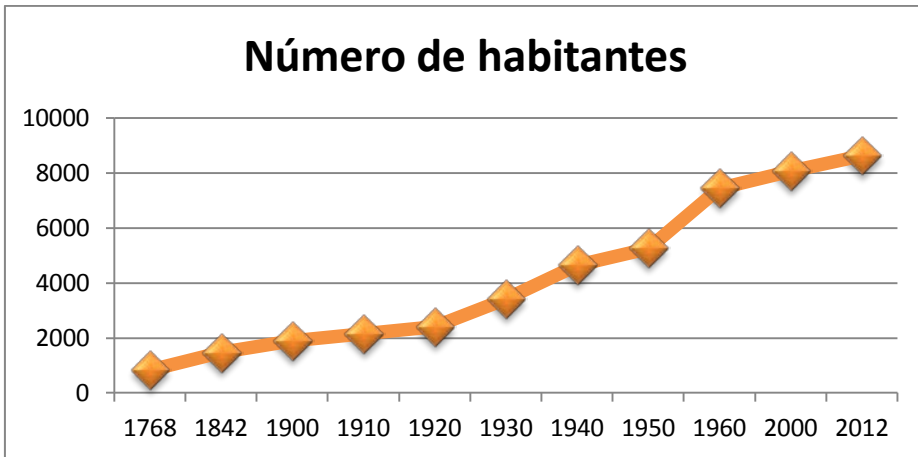
En 1921, la Hacienda de San Nicolás (la hacienda en la que trabajaban los colonos y de los que éstos eran enfiteutas) fue vendida a 5 nuevos propietarios en un clima turbulento. Mientras tanto, en los años 20, la agricultura de exportación pasaba por un periodo de prosperidad gracias a los incentivos otorgados a los agentes privados. De esta manera fue como Fyffes, Mr. Dum y Álamo (empresas que se habían retirado de la localidad) volvieron a La Aldea, sumándoseles Mr. Leacock. Debido al pujante sector agrícola, la población aldeana de los años 20 aumentó, ya que se mantuvieron las empresas de la Casa Nueva, Fyffes, G. S. Dum, y dónde David J. Leacock, Manuel Álamo Álamo, y otros empresarios crearon naves de empaquetado.

Desde 1923, los aldeanos comenzaron a movilizarse más activamente (ya que el Pleito de La Aldea, que duró 300 años, llegó a su fin en 1927), para que los vecinos obtuvieran la propiedad de la tierra y del agua de La Aldea, por lo que una representación de los vecinos viajó a Madrid para hacer

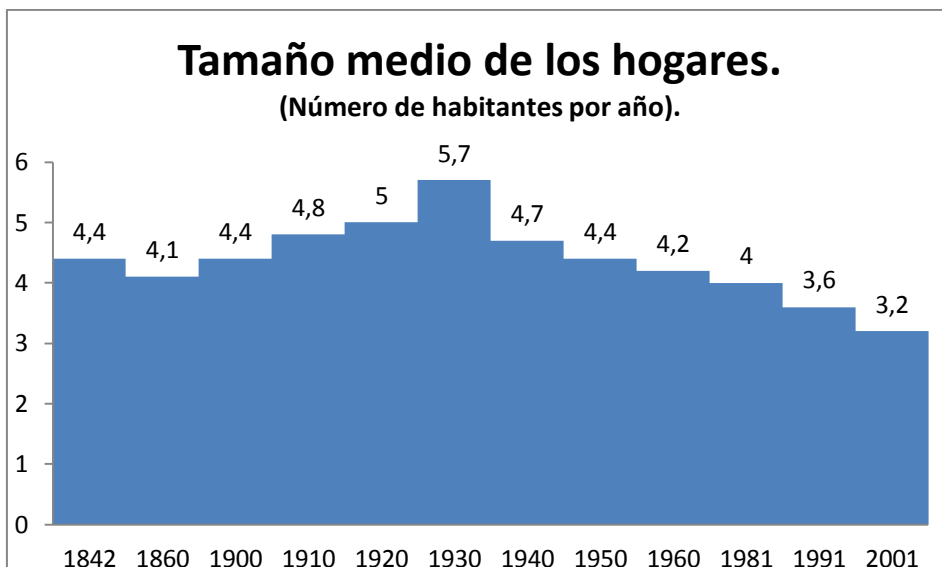
visible el problema con el que vivía la comunidad. A lo largo de los años, acudieron y se establecieron en Madrid distintos representantes hasta provocar que el Ministro de Gracia y Justicia, Galo Ponte y Escartín visitara el municipio el 14 de febrero de 1927. A raíz de ello se emitió el Decreto-Ley de 15 de marzo de 1927, que ponía fin al Pleito de La Aldea. Con este Decreto- ley, el estado expropió la Hacienda Aldea de San Nicolás y la puso en manos de los colonos, de los agricultores aldeanos, en parte proporcional al terreno que estaban cultivando. A cambio, los colonos se comprometieron a ir pagando las tierras a largo plazo. Así es que ésta es una de las razones por las que el sector tomatero se encuentra fuertemente vinculado a la localidad, pues su cultivo impulsó, en sus últimos tiempos, el Pleito de La Aldea, un pleito que solicitaba la distribución, la posesión y la propiedad de la tierra y el agua de la localidad. Por otra parte este hecho también facilitó la cohesión de los vecinos, ya que todos ellos formaron parte del Pleito de La Aldea.

Con la llegada de la II Guerra Mundial se paralizaron las exportaciones de tomate a los mercados europeos por lo que, ante la falta de ingresos y de abastecimiento (hay que tener en cuenta de que estamos hablando de una época de posguerra en España), los aldeanos tuvieron que ver racionalizados sus productos de consumo. Aun así, el cultivo de tomate continuó practicándose con el fin de embarcar la producción en dirección al restante mercado español. Esta época se caracterizó por las carencias a las que se vieron sometidos los aldeanos, al igual que el resto de los habitantes de las islas.

Tras la finalización de la II G.M., los mercados europeos volvieron a demandar tomate canario. Por esta razón, en el año 1.946 se comenzó nuevamente la exportación a los mercados europeos (excepcionalmente el Estado permitió que La Aldea siguiera exportando su producto, principalmente, a Inglaterra, ya que el comercio atraía divisas). En la localidad imperaba la auto-explotación, teniendo la gran mayoría de las explotaciones menos de 1 hectárea de terreno. Con el tiempo, la figura del cosechero-exportador fue ganando relevancia. Este tipo de exportador se caracterizaba porque él mismo empaquetaba la fruta de sus cultivos. El producto ya empaquetado era dirigido a terceras empresas que lo comercializaba. Así la recuperación completa del sector tomatero llegó en la década de los años 50, lo que provocó, igualmente, una expansión demográfica.



Datos obtenidos del ISTAC (Instituto Canario de Estadística).



**Datos obtenidos del ISTAC.**

### **2.1.2. El auge del tomate en los años 50.**

Tras el término de la II G.M., el sector tomatero se recuperó llegándose a cultivar aproximadamente 800 hectáreas de terreno. Ello provocó que se necesitara mano de obra en el municipio para llevar a cabo el cultivo de la producción y su propio empaquetado. Esta mano de obra provino de otras localidades de la isla de Gran Canaria y de la vecina isla de Fuerteventura (a estos trabajadores se les denominó “forasteros”). Los “forasteros” trabajaban como jornaleros y aparceros y se hospedaron en las cuarterías de la localidad. Con el tiempo, algunos de ellos llegaron a fijar su residencia definitiva en este municipio y a construir sus propias casas a partir de la década de los 80.

La población de La Aldea, a mediados del siglo XX, se encontraba cuantificada en 5.400 habitantes aproximadamente (5.255 en el año 1.950) pero en cuestión de 10 años, esta población había aumentado en unos 2.200 residentes. Los nuevos habitantes de la localidad trabajaban en el propio cultivo tomatero o en el empaquetado de tomates, con lo cual el sector provocó un importante aumento demográfico. Ante la numerosa llegada de población foránea, se hizo necesaria la construcción de cuarterías como morada para los recién llegados.

En esta época, la familia Rodríguez Quintana creó una de las empresas tomateras más importantes de la localidad, acumularon varias hectáreas de terreno en Las Tabladas y en El Furel. Para mantener y laborar estas tierras fue necesaria la contratación de alrededor de 200 trabajadores que procedían, fundamentalmente, de Agaete. Esta empresa llegó a tener hasta 6 cuarterías de su propiedad pues durante la época de su creación, apertura y actividad había mucha demanda de tomate y, por tanto, de trabajo en la localidad.

Durante estos años, la zona vio cómo se fueron construyendo aeromotores e infraestructuras hidráulicas, con el fin de surtir de agua a las distintas explotaciones que se fueron instaurando en la época. Al mismo tiempo se crearon colegios, razón por la cual bajó el nivel de analfabetismo local; subieron los salarios y aumentó el ritmo de la dinámica local. En este periodo, los aldeanos también comenzaron a tener acceso a los electrodomésticos y materiales considerados modernos. Desde finales de los años 40 hasta comienzos del siglo 60, se podía encontrar en la localidad alrededor de 46 almacenes de empaquetado de tomates.

### **2.1.3. Años 60 y siguientes.**

En los años 60, el sector tomatero decae debido a la competencia a la que se enfrenta en esta nueva etapa. La Aldea debe hacer frente a la entrada de otros mercados exportadores que pugnan con ella, para vender sus productos en el mercado europeo. Durante esta época, hubo empresas que atravesaron una mala racha y que se vieron obligadas a cerrar. Es precisamente en estos años cuando empiezan a aparecer las cooperativas agrícolas, ya que algunos agricultores se desvincularon de las empresas tomateras y pasaron a formar parte de las mencionadas cooperativas. En 1.961 se fundó la Cooperativa Agrícola de San Nicolás (COAGRISAN, la cooperativa más importante en la zona durante los últimos tiempos), tras la asociación de varios pequeños y medianos agricultores. Ese año, la cooperativa exportó 78.000 Kilos de tomate en cajas de 6 Kilos. Hoy en día COAGRISAN está conformada por alrededor de 140 socios que cultivan en 131 hectáreas de terreno. También gestiona casi la totalidad del cultivo, la manipulación y el empaquetado de tomates de La Aldea de San Nicolás.

Además de COAGRISAN, el creciente cooperativismo hizo que surgiera COPAISAN (cooperativa creada en el año 1972 y que llegó a aglutinar a aproximadamente, 400 cooperados), COPARLITA o COALDEA, entre otras, de las cuales hoy sobrevive únicamente COAGRISAN (que es en la actualidad la primera cooperativa tomatera por volumen de exportaciones de Canarias) y S.A.T Hortícola Aldeana (vinculada a Silvestre Angulo Brito S.A.). COALDEA, COPAISAN y COPARLITA cerraron sus puertas en los años 2009-2010, “arrastradas” por la crisis.

El tomate, nuevamente, sufrió un revés en los años 70 cuando llegó la época de la sequía, la cual arreció en el año 1972 y no desapareció hasta el año 1979, por lo que los hombres aldeanos tuvieron que irse del municipio, para encontrar un trabajo con el que ayudar a sustentar a sus familias. Muchos de estos lugareños tuvieron que desplazarse al sur de la isla para trabajar en el floreciente mercado turístico. No fue hasta los años 80 cuando la agricultura aldeana volvió a cobrar relevancia y a adquirir un mayor desarrollo tecnológico en su producción.

#### **2.1.4. El sector tomatero en la actualidad.**

En la actualidad se está intentando dar un impulso al sector agrícola aldeano, a pesar de las dificultades con las que se encuentra el mismo.

En el año 1992 había en La Aldea 448,1 hectáreas de terreno cultivado con tomateras, de las cuales se obtenían alrededor de 33 millones y medio de kilos de tomates. En los últimos años, el número de hectáreas dedicadas a la producción tomatera ha ido disminuyendo progresivamente de acuerdo con la estadística agraria de Canarias. De acuerdo con González Gómez en el Proyecto de Investigación Aplicada ACPCACE (Análisis de Costes, Precios y Competitividad en la Agricultura Canaria de Exportación), resulta significativo el descenso de la superficie cultivada de tomates en La Aldea de San Nicolás, la cual perdió unas 125 hectáreas de cultivo entre los años 2007 y 2009. Si en el año 2007 se dedicaban a este cultivo 312 hectáreas de terreno, en el año 2008 se dedicaron 244 hectáreas, en 2009 contaban con 185 hectáreas. Además, en 2010, se producían menos de 160 hectáreas. La razón de que en el año 2012, las aproximadas 140 hectáreas de COAGRISAN pudieran producir 24 millones de kilos de tomates se debe a los adelantos tecnológicos implantados en la localidad y a las reformas aplicadas, las cuales han beneficiado al rendimiento de la tierra.

La agricultura depende de los fenómenos atmosféricos por lo que, aunque una campaña sea exitosa, ello no quiere decir que así lo sea la siguiente. De esta manera, el periódico La Provincia informaba el 01 de febrero de 2013 que el Puerto de Las Palmas había dejado de exportar 7,2 millones de kilos de tomates debido al frío invernal (cuando en el año 2012 habían obtenido una cifra record). De hecho, La Aldea de San Nicolás había tenido oscilaciones térmicas de 14º en un mismo día y, debido a esta razón, las exportaciones del puerto se habían visto reducidas en un 13%. Por lo tanto los posibles beneficios que se pueden obtener en la agricultura aldeana son fluctuantes, lo que provoca que, ante una falta relevante de diversificación económica, si un año la cosecha es insuficiente, los aldeanos se vean abocados a vivir con escasez de recursos.

#### **2.2. Los problemas del sector tomatero.**

El principal problema con el que se encuentra, económicamente hablando, el municipio de La Aldea de San Nicolás es que vive fundamentalmente del sector tomatero. El municipio se dinamiza cuando una zafra ha terminado satisfactoriamente, pues ello supone ganancias para los agricultores y con ellas, entradas económicas que repercuten en todos los sectores de la localidad. El hecho de que una zafra sea buena supone que los vecinos realicen reformas en sus casas, que compren o arreglen sus vehículos, que asistan en mayor medida a las tiendas y a los supermercados, etc. La Aldea cobra vida tras una buena cosecha pero se aletarga si el resultado no ha sido el esperado. El sector tomatero ha de afrontar, hoy en día, unos problemas que seguidamente, enumeraré.

### **2.2.1. La competencia existente con otros territorios productores.**

El tomate canario tiene que competir en la actualidad, con el tomate marroquí, el tomate almeriense, el turco (que está paulatinamente adquiriendo mayor presencia) y con el holandés. La Aldea de San Nicolás exporta el 100% de su producción al mercado europeo (en Canarias no se comercializa este tomate debido a su elevado precio, ya que se le considera un tomate de alta calidad. En la península está limitado su comercio, debido a la competencia ejercida por el tomate de Almería). Así pues, su destino se encuentra en el Reino Unido, al que llega a través del puerto de Southampton y en Holanda (siendo el puerto de Róterdam el lugar donde desembarca y donde comienza su distribución a países como Noruega, Finlandia, Rusia o Suecia).

Si nos atenemos a las estadísticas que baraja el gobierno de Canarias, podemos ver como el tomate procedente de la península y el tomate marroquí le han “comido” mercado al tomate canario. Si en la campaña 1995-1996, Canarias exportó 356.220 toneladas de tomate, en la campaña 2010-2011 exportó 94.948 toneladas. Mientras tanto, el tomate marroquí ha aumentado su presencia en el mercado europeo. Así es que, según la COAG (Coordinadora de Organizaciones de Agricultores y Ganaderos), en una publicación realizada en enero de 2012, Marruecos exportó 149.996 toneladas de tomate a Europa en el año 2000, 353.953 toneladas de producto en el año 2009 y 307.800 toneladas en 2010, aun cuando Marruecos tenía limitado exportar 233.000 toneladas anuales en el año 2012, con la posibilidad de incrementarse hasta 285.000 toneladas en el 2014. Ello habría provocado la disminución de la exportación del tomate español a Europa y la pérdida de sus consecuentes trabajos.

Los agricultores consideran que la competencia que supone el tomate marroquí es desleal con la producción española y aldeana, pues Marruecos produce gracias a la contratación de unos trabajadores que obtienen un salario paupérrimo y que carecen, igualmente, de cualquier tipo de seguridad o protección laboral por su faena. Por otra parte, los empresarios asentados en Marruecos no se ven forzados a cumplir una serie de obligaciones, destinadas a asegurar la buena calidad y el adecuado tratamiento del producto, como así deben hacerlo los aldeanos, lo que supone un fuerte gasto en inversión para los segundos y un trato desigual evidente.

La situación ha empeorado con la ratificación de la renovación del Acuerdo de Libre Mercado entre la Unión Europea y Marruecos de fecha 16 de febrero de 2012. En este caso, Marruecos puede introducir en el mercado europeo 50.000 toneladas más de tomate. Tal ampliación del contingente perjudica a Canarias porque la entrada y distribución del tomate marroquí en Europa coincide con los meses de exportación del tomate canario, teniendo en cuenta que la entrada de los primeros se realiza a muy bajo precio, debido a los bajos costes de producción. Durante años, los agricultores españoles han denunciado que Marruecos no respeta el contingente asignado, los precios de entrada, los controles fitosanitarios, los controles medioambientales, etc., que sí se les exige a ellos, lo que provoca que la competencia sea desigual y desequilibrada.



Un miembro de la COAG de La Aldea de San Nicolás me comentó que había que tener en cuenta que el gran problema con el que tenía que enfrentarse el tomate canario era, precisamente, Marruecos, ya que el gobierno marroquí se encontraba asociado con grandes empresas europeas, debido a que el primero alquilaba a estas empresas las tierras de cultivo a un precio ínfimo. Por otra parte, el salario de cada trabajador en este país es muy bajo, además de que no existe un control efectivo de los cupos de entrada establecidos para Europa. Un agricultor en Marruecos cobrará unos pocos euros por un día de labor y tampoco se verá beneficiado con una cobertura semejante a la Seguridad Social española. Así pues, son las propias empresas europeas (sin olvidar las españolas) las que compiten desde Marruecos con el producto procedente de España.

Por otra parte, tampoco se realizan controles de calidad tales como el de AENOR (Asociación Española de Certificación y Normalización), que sí vigilan la calidad y los procesos de producción del tomate de La Aldea de San Nicolás. La falta de estos controles puede hacer suponer la existencia de deficiencias sanitarias, aparte de que suponen la existencia de una competencia injusta.

El mercado se está liberalizando y aunque los agricultores han acudido a Bruselas a exigir una mayor protección de sus productos, según dicen, lo único que han conseguido son promesas de que se van a aumentar los controles realizados a Marruecos. La cuestión es que si el tomate aldeano no tiene el sello de calidad, no puede ser vendido en el mercado europeo, ni siquiera puede comenzar a comercializarse, por lo que los españoles invierten mucho capital para que les sea concedido el sello. Para obtener esta garantía, los agricultores se ven sometidos a numerosas inspecciones, cuando el tomate marroquí no tiene que cumplir estas exigencias. Así pues no hay un debido control sanitario, de aranceles o de cupos:

“Ya no sabemos a dónde tocar, hemos ido a todas partes, nos hemos quejado en todos los sitios...y nada, sólo promesas, sí, te dicen que sí, que van a controlar más, pero nada, no les interesa”.

Agricultor y miembro de la COAG.

Existe una queja generalizada en el sector acerca de la existencia de cierta hipocresía por parte de distintos gobiernos europeos. Ello se debe a que mientras éstos exaltan la falta de protección a la que se ven sometidos ciertos productos hortofrutícolas europeos, permiten la libre circulación de productos foráneos por sus territorios sin control alguno.

Todo ello ha provocado que si en la campaña 1999-2000 se exportaron unas 300.000 toneladas de tomate canario, la suma bajó a aproximadamente unas 100.000 toneladas diez años después.

### **2.2.2. Las plagas.**

Las plagas han sido uno de los tantos problemas con los que ha tenido que lidiar La Aldea de San Nicolás en los últimos años. Sin ir más lejos, en la campaña 2007-2008, la mosca blanca arruinó la zafra del municipio, haciendo que se perdieran muchas hectáreas de cultivo. Por esta misma razón, los aldeanos agricultores se endeudaron sustituyendo unas mallas tupidas de 10 por 8 hilos por otras nuevas que se caracterizaban por ser de 20 por 10 hilos, para así evitar la entrada de la mosca en los invernaderos. Esta situación provocó que en el año 2008, COAGRISAN perdiera a 20 de sus cooperados y que se perdieran alrededor de 30 millones de euros. La cuestión es que las primeras mallas eran de reciente adquisición, pero la aparición de una mosca blanca más pequeña hizo necesario el nuevo cambio de las mallas de los invernaderos. La constante aparición de la mosca blanca provoca una reinversión continua y elevada.

Las terribles consecuencias que tuvo la expansión de la mosca blanca hizo que se creara un proyecto llamado “Plan Integral de Fomento de Empleo e Higiene Rural: el empleo al servicio de la gestión de residuos agrícolas”, al igual que un convenio entre el Servicio Canario de Empleo y la Consejería de Agricultura del Gobierno de Canarias, por el cual 41 personas se dedicaron a la limpieza de los márgenes de la carretera y de los invernaderos abandonados. Su fin era evitar la propagación de la mosca blanca y con ella, el “virus de la cuchara”.

Todas las inversiones dirigidas a paliar la reproducción de los virus causados por la mosca blanca, además de los gastos realizados para reforzar las infraestructuras que eviten la entrada de la misma en los invernaderos, así como la limpieza de los mismos, supone un gasto económico importante para las familias aldeanas, ya de por sí endeudadas.

Para paliar los efectos del virus de la cuchara se han ido relevando distintas variedades de tomates en las zonas de cultivo. Con ello se pretende verificar qué variedades resultan más resistentes al propio virus, lo que ha provocado gastos en inversión al tener que cambiar y renovar los sembradíos.

Para paliar de alguna manera las plagas, se apuesta por un desarrollo tecnológico que hoy en día se basa en cultivos hidropónicos y aeropónicos utilizados bajo invernaderos inteligentes que se encuentran climatizados e informatizados. El uso de la lana de roca en la hidroponía y aeroponía evita la propagación de virus al no tratarse de suelo sino de un cultivo libre de patógenos y malas hierbas, por lo que no presentan los problemas fitopatológicos producidos por los hongos del suelo. El cultivo, al no realizarse en suelo, no necesita de un abonado intenso.

### **2.2.3. El elevado coste de los medios de producción.**

“Si hace 30 años había 900 agricultores, hoy sólo quedan 100 y están endeudados. Hoy en día hay mucha actividad en Las Tabladas, que es una zona de colonización reciente, en unas tierras que, en su época, pertenecieron a Los Rodríguez Quintana. Esta infraestructura es indivisible, teniendo las pequeñas parcelas un tamaño de 1 hectárea. Estas tierras no pertenecen a las vinculadas en el Pleito de La Aldea, por lo que no tienen derecho al agua que se llevan. Los invernaderos no son de alta generación como los de la zona del valle, que son multitúneles inteligentes. Los productores empresarios no producen nada, por lo que tienen que comprar los productos fitosanitarios a la península”.

Vecino aldeano ex-cosechero.

Para hacernos una idea acerca de los beneficios que un aldeano puede obtener gracias al sector tomatero, voy a plasmar las estimaciones que una agricultora aldeana me comentó. De acuerdo con ella, antes un agricultor podía invertir 14.000 o 15.000 € en una zafra y obtener al final de la misma unos 5.000€ en beneficios. Hoy en día no se podrían obtener estas ganancias porque los productos fitosanitarios son muy caros y proceden de la península. El tomate da menos dinero que hace 10, 12 o 15 años.

Hay que recalcar que también es cierto que los invernaderos aldeanos reciben ayudas para su modernización. Por ejemplo, en enero de 2011, le fue entregada a la cooperativa COAGRISAN material agrícola para la modernización de las explotaciones agrarias (en concreto, para 45 invernaderos) por parte de la Consejería de Agricultura, Ganadería, Pesca y Medio Ambiente del Gobierno de Canarias. La subvención fue realizada a través del Programa de Desarrollo Rural de Canarias FEADER para el periodo de tiempo comprendido entre los años 2007 y 2013. Esta ayuda tenía como finalidad, igualmente, incentivar a los jóvenes en la producción tomatera, facilitándoles la puesta en marcha de su propia producción y disminuyéndoles los costes de tal iniciación. Fundamentalmente, la ayuda se aplicó a los invernaderos situados en la zona de Las Tabladas, los cuales se caracterizan por ser pequeños (tienen una extensión de una hectárea), ser de reciente creación y parcelación, y por estar cultivados y ser propiedad de jóvenes de la localidad.

Con respecto a la obtención de subvenciones como ayuda a la explotación del tomate aldeano, un vecino me comentaba que por ahora algunos vecinos podían vivir en el municipio gracias a las subvenciones, pero se preguntaba qué ocurriría si éstas llegaran a faltar. Así que no hay que olvidar que hasta ahora la agricultura canaria y, por tanto también la aldeana, se ha beneficiado de subvenciones otorgadas tanto por el Gobierno de Canarias como por el Gobierno de España y la Unión Europea. Estas ayudas dirigidas a la modernización de las mencionadas infraestructuras agrícolas suponen un alto porcentaje de la cobertura de los costes.

Algunos jóvenes con los que he hablado me han afirmado que creen que el futuro del municipio es incierto y que en el caso de que las subvenciones no llegaran a la localidad, algunos jóvenes se verían forzados a emigrar. Ello se debe a que no podrían hacer frente a los gastos que supondrían los productos fitosanitarios y al abono para los invernaderos, las mallas, la tecnología de producción y empaquetado, las semillas, las técnicas de riego, etc.

#### **2.2.4. La falta de relevo generacional.**

Como dije, en el año 2011, el Gobierno de Canarias entregó material agrícola con el fin de que se llevara a cabo modernizaciones en las parcelaciones agrícolas destinadas al tomate, financiado a través del Programa de Desarrollo Rural de Canarias FEADER. Esta ayuda beneficiaría a 45 invernaderos gestionados por jóvenes agricultores, para así asegurar el relevo generacional en el sector. En esta ocasión se entregaron 20 mini tractores agrícolas, 2 mini cargadoras y 130 carros eléctricos de descuelgue. Con esta información, quiero mostrar o hacer ver de qué manera se ha intentado potenciar o facilitar la continuidad del cultivo entre los más jóvenes, bien sea rebajándoles la inversión necesaria para continuar con sus negocios o bien para empezar con la propia producción tomatera, en un suelo ordenado para tal fin.

De acuerdo con la opinión de varios lugareños con los que conversé, el gran problema al que debían enfrentarse los aldeanos era el endeudamiento. La gente había pedido muchos créditos para poder invertir y modernizar sus propios invernaderos, con lo que se habían endeudado en parte, incentivados por la propia cooperativa. Ni las cooperativas agrícolas ni el gobierno municipal habían visto venir la crisis y por ello incitaron a los agricultores, en este caso a los jóvenes, a seguir invirtiendo en un sector sin rendimientos.

Uno de los vecinos me comentó que una propuesta existente en la zona ante la crisis tomatera era la búsqueda de alternativas agrícolas, tales como la producción de fruta y verdura para ser consumida en el mercado interior. Según argumentaba, podría ponerse en marcha un plan por el cual se vendieran los productos aldeanos a través de Mercocanarias, una empresa del Gobierno de Canarias dedicada a la distribución, en Mercalaspalmas y Mercatenerife. Para que el proyecto fuera efectivo, éste debería estar liderado por las cooperativas, las cuales, según su opinión, se empeñaban con el tomate.

¿Por qué relato las opiniones de varios agricultores aldeanos? Las declaraciones de estos vecinos son unas de las tantas voces aldeanas que solicitan una diversificación económica en la localidad, como medida de protección social y económica ante un posible repunte de la crisis tomatera. Es decir, algunos vecinos son conscientes de que el sector tomatero se encuentra “en la cuerda floja”. En realidad, algunos vecinos hacen extensibles estas preocupaciones a todos los productos hortofrutícolas de La Aldea. Por esta razón, defienden la diversificación efectiva de la economía local en sectores que

complementen a la agricultura local. Obviamente también hay aldeanos que quieren que el municipio se dedique exclusivamente a este sector; para algunos de ellos la introducción de otros sectores económicos en la localidad supondrían intromisiones innecesarias y perjudiciales.

Por otra parte, la incertidumbre no ha evitado que algunos jóvenes sí se hayan acogido al plan especial de jóvenes agricultores, ya que varios jóvenes se benefician de las nombradas subvenciones. Pero realmente, en la oficina de la COAG de la localidad me explicaron que los jóvenes no suelen tener experiencia agrícola. Por esta razón son los últimos trabajadores en ser contratados por las cooperativas y, actualmente, las condiciones laborales y las posibilidades de obtener trabajo en el agro son difíciles hasta para los más veteranos y experimentados. Los chicos de la localidad suelen dejar pronto los estudios, de hecho hay una elevada tasa de fracaso escolar, por lo que intentan adentrarse en el negocio agrícola ya sea como propietarios (si se encuentran respaldados por sus respectivas familias) o como asalariados. Es por esta razón por la que los chicos más jóvenes se muestran favorables a la diversificación económica.

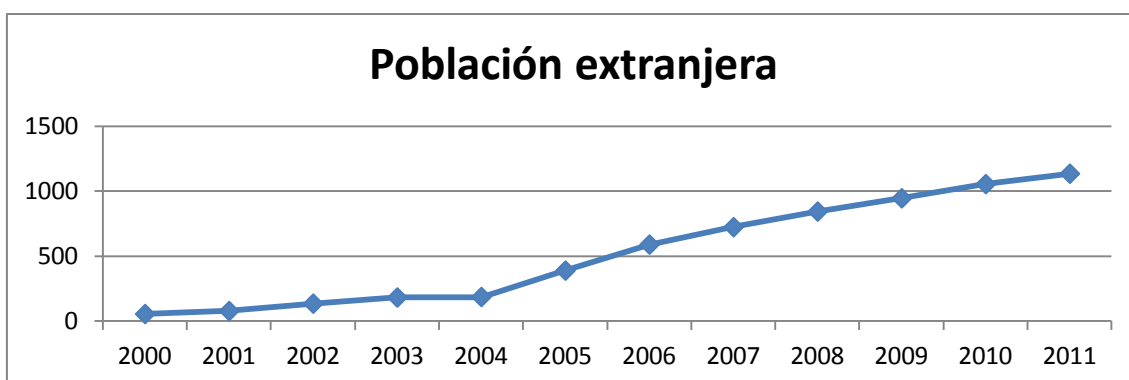
“Los jóvenes se van, se aburren, abandonan. Hace uno años había 700 cooperados, entre 400 y 500 eran propietarios. Hoy COPAISAN ha quebrado al igual que COPARLITA; nadie se cree que haya futuro en el tomate aunque hay quien lo dice aún (...), no tenemos nada seguro. Se han hecho distintas huelgas al alcalde pero nada, aburren a la gente, por si fuera poco se está adentrando el machismo rumano”.

Agricultor aldeano.

Otro punto a tener en cuenta es que existe cierto enfrentamiento en la localidad entre la población local y la población inmigrante (rumana en su mayor parte), ya que compiten por el trabajo. Muchos jóvenes que no son propietarios ni poseen invernaderos consideran que no pueden acceder a los trabajos agrícolas, ya que éstos son ocupados por la población rumana. La zona de Las Tabladas, de la que he hecho mención, consta de 45 invernaderos de una hectárea de extensión. En esta área (una zona alta de La Aldea de San Nicolás, alejada del valle) viven familias rumanas; habitan en cuartos que se encuentran al lado de los distintos invernaderos. Estos trabajadores se han ido asentando en la localidad desde la temporada 2003-2004 y hoy conforman una parte importante de la población. Esta situación ha creado un fuerte debate en la localidad aldeana debido a que algunos vecinos acusan a los cooperados de contratar a los residentes rumanos, porque éstos aceptan bajos salarios y no exigen el cumplimiento de sus derechos laborales.

Los cooperados y los empresarios, por su parte, manifiestan que ellos contrataron a los rumanos en una época, en una campaña concreta (2003-2004) en la que los aldeanos prefirieron irse a trabajar a

la zona sur de la isla, en el sector turístico. Así pues, hoy en día, varios años después, estos inmigrantes se encontrarían asentados en el municipio, habrían aprendido español gracias a los cursos que específicamente imparte la COAG y habrían matriculado a sus hijos en las escuelas y en el instituto de la localidad. Si acudimos a los datos ofrecidos por el ISTAC, podemos apreciar como en el año 2000 habitaban 56 extranjeros en la localidad de La Aldea de San Nicolás elevándose esta cifra a 1.135 residentes extranjeros en el año 2011, de los cuales 842 eran de origen rumano y 114 marroquíes, las nacionalidades que, principalmente, trabajan en el sector tomatero.



Con la crisis, muchos aldeanos acudieron a las cooperativas y a la empresa tomatera a solicitar trabajo, entre ellos, muchos jóvenes. Estos jóvenes habían trabajado con anterioridad en los municipios del sur de la isla ya que; como me dijeron en COAGRISAN, en la empresa tomatera a la que también acudí y en la COAG; la agricultura estaba estigmatizada. Los agricultores se encontraban mal considerados, por parte de la localidad, ya que se creía que sólo se dedicaban a la agricultura aquellos habitantes que no pudieron dedicarse a otras labores, que no tuvieron más oportunidades. Esta es una cuestión curiosa si tenemos en cuenta que el “hombre tradicional” se encuentra relacionado en la localidad con el hombre apegado a la tierra y a las “tradiciones”. Tampoco es de extrañar que en la localidad haya una visión romántica del “hombre tradicional”, defendida por los miembros más “esencialistas” de la localidad y una visión peyorativa procedente de aquellos que defienden la “modernidad”, desde un punto de vista más desarrollista (en este caso, la adaptación al medio gracias a la tecnología punta por parte de los agricultores mejoraría la opinión sobre los mismos). Pero entre las diferentes opiniones o puntos de vista extremos que podemos apreciar, no podemos olvidarnos de la existencia de una importante diversidad de grado.

Así pues, en la cooperativa y en la empresa me comentaron que la razón por la cual habían contratado tantos inmigrantes, era porque estos mismos trabajadores les habían respondido cuando estaban necesitados de mano de obra, en una época en la que los aldeanos trabajaban en la zona sur turística. Por esta razón no podían despedir a estos trabajadores. Por otro lado, también destacaron la

alta productividad, la baja conflictividad y el espíritu de trabajo de los rumanos. Estas afirmaciones han creado una evidente controversia, pues algunos lugareños acusan a estas empresas y cooperativas de contratar a los rumanos, debido a que aceptan bajos salarios a cambio de duras jornadas de trabajo. Por otra parte, resaltan la falta de solidaridad de estos cooperados y empresarios con respecto a sus vecinos de toda la vida, a los que niegan el trabajo.

#### **2.2.5. El coste del transporte.**

El Boletín Oficial de Canarias (BOC) nº 58 establecía, con fecha de 21 de marzo de 2011, una serie de modificaciones realizadas con relación al POSEI (Programa de Opciones Específicas por la Lejanía e Insularidad), para así adaptar las ayudas al sector agrícola canario. La partida presupuestaria contaba con una financiación de 35.778.240 millones de euros, de los cuales 17.700.000 irían destinados al sector tomatero. Las cantidades referidas deberían estar contempladas en los Presupuestos Generales del Estado del año 2012. Debido a la información otorgada en un momento con respecto a estas ayudas, los agricultores en Canarias rebajaron los precios de venta de los distintos productos para ser más competitivos, ya que pensaban compensar las pérdidas con estas ayudas. La cuestión es que, en su momento, esta partida correspondiente al POSEI, desapareció. Esta desaparición desequilibraba las cuentas y los balances realizados por los agricultores debido a que no podían cubrir sus gastos de producción y, por ello, aumentaría el desempleo.

Por las mismas fechas, las ayudas al transporte, que antes cubría aproximadamente el 67% de los gastos del mismo, se limitó al 27%. Por otra parte, no hay que olvidar que Canarias, para poder movilizar sus productos, ha de fletar barcos cargándolos con contenedores debido a su lejanía lo que ya, entre otras cosas, había situado al tomate canario en el mercado español en una posición de desventaja frente a productos procedentes de otras regiones españolas como Almería. Si bien las Islas Canarias tienen que enviar su mercancía en barco (los cuales tardan en llegar a la Península), Almería puede colocar su producto en todo el territorio nacional a través de camiones, con unos gastos muy inferiores a los que tienen que desembolsar los productores canarios. Por esta razón el grueso de la producción canaria no se vende en España sino que tiene como destino otros países europeos.

La bonificación del coste del transporte era del 50%, pero esta compensación pasó a ser del 60% en el año 2010, del 65% en el año 2011 y del 70% en los años sucesivos.

La problemática del coste del transporte puede apreciarse en las conversaciones mantenidas con los propios lugareños:

“Uno de los problemas con los que se encuentra la venta de los tomates es el transporte de barcos, porque así se aumenta el coste del transporte. Bonny, COAGRISAN y COAGISORA tienen que

unirse para transportar la mercancía a los puertos mencionados<sup>17</sup>. Se deberían usar barcos frigoríficos, barcos contenedores, barcos con control frigorífico para ganar un día. De aquí a Rotterdam, la mercancía tarda en llegar 3 días y 4 noches. Hoy se subvenciona el 50% del flete del transporte, pero sólo puede hacer frente al mismo las grandes empresas y que posean grandes terrenos”.

Ex cosechero aldeano.

“Hoy en día existen distintas empresas dedicadas al sector tomatero como la de ANGULO BRITO, BONNY o COAGRISAN. Realmente, si los barcos se pueden fletar a puertos extranjeros, ello es debido a la fuerza que tiene la empresa BONNY, la cual tiene empresas en Telde y en Juan Grande. El problema con el que se encuentra hoy el sector es la competencia existente con Almería o Marruecos”.

Empresario.

Por otra parte, hay que tener en cuenta los inconvenientes. Un aspecto que perjudicó, por ejemplo, al sector tomatero en el año 2013 fue la solicitud de la devolución por parte del Ministerio de Fomento, de las compensaciones al transporte dadas a los tomateros en el año 2002, por considerar que éstos podrían haber hecho uso de barcos más baratos (cuestión negada por la patronal). Así esta cuantía más los intereses derivados sumaban una cifra de 22 millones de euros.

Por lo tanto, el transporte de mercancías, debido a su elevado coste, puede suponer un obstáculo a la hora de dedicarse al sector tomatero.

#### **2.2.6. La sequía y los golpes de calor.**

A pesar de los buenos resultados que obtuvo la cooperativa COAGRISAN en la zafra 2011-2012, alcanzando un record histórico en cuanto a los bultos exportados, hay que tener en cuenta que los productores de tomate de La Aldea perdieron en la misma campaña un millón de kilos de tomates debido a la ola de calor que tuvo lugar en mayo de 2012, ya que la temperatura de los invernaderos superaron los 50 grados centígrados. Por otra parte, en el año 2012, Canarias vivió la peor sequía habida en 68 años, lo que provocó que inclusive la Charca de Maspalomas (situada en el sur de la isla) se abriera al mar, de manera excepcional, tras la decisión de seguir un protocolo para evitar riesgos en su ecosistema, ocasionados por la sequía y con la intención de elevar los niveles de oxígeno en la charca.

---

<sup>17</sup> Los puertos a los que hacía referencia mi interlocutor eran los puertos de Róterdam y de Southampton, donde actualmente se desembarca el tomate procedente de Canarias, pues antiguamente los muelles de desembarco de este producto se encontraban en Londres, en el Canary Wharf, en el cual se manejaban los contenedores y las mercancías.



La relevancia que tiene el agua para el pueblo aldeano puede comprobarse tan sólo haciendo mención al pregón de las fiestas aldeanas del año 2011. En un momento del pregón, el pregonero se hace la siguiente pregunta: ¿Qué causa o motivos provocan que el corazón y el alma del aldeano se desborden de alegría? A ella le seguían cuatro respuestas en las que se basaba enteramente el desarrollo del discurso. La primera respuesta era que las presas estuvieran llenas y la segunda hacía referencia a que se tuviera una buena zafra.

Así pues el aldeano se alegraría por poder disponer de agua, calificada como el oro cristalino pues sin el agua, La Aldea no podría vivir de la agricultura y se conduciría a la ruina. Por otra parte, si por algo se caracteriza Canarias es por su carencia de lluvias (el año 2012 fue especialmente seco), así es que el agua y la lluvia tienen una importancia muy relevante para el archipiélago en general, más aún si se vive de la agricultura. El pregonero destacó que los aldeanos codiciaban ver el cielo negro de nubes desde Las Tabladas, con las cascadas en plena ebullición y con los barrancos en riadas recorriendo toda su longitud hasta arrasar El Charco y fundirse en el mar.

Los años 70 fueron años muy duros para los aldeanos, debido a la sequía existente durante esta década, pues la desecación hizo que se desertizara el paisaje y que se abandonara la explotación de varias fincas. Esta sequía provocó una importante emigración por parte de los aldeanos<sup>18</sup>, los cuales se vieron forzados a abandonar sus casas y a emigrar a Las Palmas de Gran Canaria, para buscar una vida mejor. Algunos otros acudieron a trabajar al sur turístico (fundamentalmente como albañiles), lo que provocó que los hombres se fueran los lunes a trabajar a los municipios sureños y no regresaran hasta el viernes, por lo que La Aldea de San Nicolás se quedó vacía de hombres, siendo las mujeres las encargadas de “mantener a flote” las fincas y de trabajar en los negocios de cultivo de tomate y de empaquetado que perduraron en esta época.

En el pregón se recoge un poema que pretende ilustrar el sacrificio y la dureza de la vida en La Aldea de San Nicolás, durante esos años setenta y que muestra cómo se vivió la época y cómo la vivieron los vecinos que se mantuvieron en el municipio. Entre ellos el propio pregonero José María Díaz, autor del mismo.

#### Las sacrificadas aldeanas

Ahí están las sacrificadas aldeanas,

---

<sup>18</sup> Los últimos alcaldes han propuesto al turismo como alternativa complementaria a la agricultura, para evitar un éxodo similar al ocurrido durante esos años, ante la posible llegada de nuevas sequías a la localidad.

Mujeres trabajadoras y lozanas,  
Que junto con el alba se levantan  
Y se asoman a la ventana  
Dejando que el frescor de la montaña  
Acaricie su tez de lana.  
Ahí van las sacrificadas aldeanas con su tosco sombrero de paja  
Para ayudar  
A su ser querido en el cuidado de sus plantas.  
Cuando llegan y ven ese huerto tan verde,  
Y tan lleno de esperanza,  
Se paran,  
Y exhalando un suspiro de alabanza  
Dejan caer unas lágrimas  
Por sus sonrojadas mejillas  
A la vez que se dicen:  
"He aquí el fruto del sudor que cada día brota  
De mi bronceada pero toscana piel  
Y que bañando todo mi cuerpo,  
Dejo en este huerto de mis esperanzas".  
Pero...qué sacrificio, ¿verdad aldeana?  
Para sacarle a este huerto el pan  
Para tu boca esclavizada.  
Ya la noche ha caído como un velo oscuro sobre los campos.  
Ahí regresan las sacrificadas aldeanas.

Vienen con el torso caído y las ropas sudadas.

Van buscando su hogar

Para tumbarse en su lecho de almohadas

Y cantarle a su niño una nana.

Esta es la sacrificada aldeana que Dios les de vida y alimente sus almas.

Otra postal que, según dice, a los aldeanos les gustaría ver es la que representa a las presas llenas, pues que las presas estén llenas significa que los vecinos se llenarán hasta arriba de la ilusión, de la esperanza y del porvenir de los aldeanos.

Un periodo de sequía puede destrozar una zafra y en el caso de La Aldea de San Nicolás, se destrozaría el medio de vida por el que, directa o indirectamente, viven la gran mayoría de sus pobladores.

### **2.2.7. La gestión de las cooperativas.**

-¿Cuál es la razón que ha precipitado la caída del sector tomatero?

-El error fue estratégico y clasificatorio en las explotaciones agrarias. Por ejemplo, los Rodríguez Quintana cayeron hace 10 años debido a que sus hijos no quisieron continuar con el negocio.

Un ex cosechero de COPAISAN me comentó que hacía algo más de 10 años (10-15 años) habían muchos cosecheros, muchos pequeños cooperados y empresarios que gestionaban sus tierras, que eran proveedores de los bienes que necesitaba la agricultura pero que, hoy en día, había que hacer frente a muchos gastos que hacía que estos empresarios acudieran a los bancos y se endeudaran al solicitar créditos. Incluso llegaron a hipotecar hasta sus casas para sufragar los gastos de producción. Continuando con su exposición, me dijo:

“La Federación de exportadores, (FEDEX)<sup>19</sup>, depende del volumen del tomate para llevar a cabo esta tarea por lo que no puede bajar el nivel de exportación, pero hoy no hay capital. Hay que buscar nuevas entradas de capital y potenciar la historia, el agroturismo como entrada complementaria homologada. La cuestión es que las tierras son de multipropiedad y hay que buscar diversos sectores de

---

<sup>19</sup> Federación Provincial de Asociaciones de Exportadores de Productos Hortofrutícolas de Las Palmas.

inversión. COPAISAN desapareció teniendo 45 socios cooperados que eran grandes propietarios. Había aparceros y trabajadores subvencionados, les iba bien pero no pudieron hacer frente a la subida de los costes. Aunque intentaron liquidar a los trabajadores y pagar sus deudas, esto se dificultó al solaparse las deudas contraídas con las inversiones para la producción de hortalizas”.

Otro ex cosechero, igualmente de COPAISAN, me dijo:

“El sector tomatero se ha venido abajo, sólo hace falta ver la desaparición de Copaisan, Coparlita, las empresas de los Rodríguez Quintana y de Matías Marrero. Tan sólo se ha mantenido COAGRISAN, gracias a que ha recibido una inyección de subvenciones. ¿Qué va a ocurrir cuando se retiren las subvenciones? Hay que tener cuidado para poder colocar el mercado, hay que potenciar la economía en una localidad donde la tasa de paro asciende al 36% de la población”.

Hoy en día se encuentran en activo con respecto al cultivo del tomate la cooperativa COAGRISAN y la sociedad anónima Silvestre Angulo Brito S.A.

Tanto desde la cooperativa COAGRISAN como desde la COAG, se me hizo hincapié en la falta de asociacionismo existente en el sector agrícola. Ello supone un problema a la hora de sacar adelante una cooperativa, ya que dificulta la búsqueda de soluciones y el trabajo en común de los propios agricultores.

Algunos vecinos mantienen la idea de que la cooperativa COPAISAN, en su momento fracasó y quebró porque intentó diversificar los productos con los que trabajaban, invirtiendo y cultivando también hortalizas que serían destinadas al mercado interior. El proyecto tuvo escaso éxito, según sus opiniones, debido a que los agricultores no suelen, como dije, ponerse de acuerdo, agruparse y sindicarse.

El asociacionismo agrario tiene, entre otras, la finalidad de conseguir la modernización de las tierras de los agricultores que componen la propia asociación, así como desarrollar adecuadamente una gestión empresarial eficaz en relación con los recursos disponibles, asegurando buenos beneficios; compartiendo tácticas de gestión y estudios de mercado con compañeros de labor. En la localidad, este asociacionismo ha planteado problemas pues, como me comentaron, a los agricultores les disgustaba que les dijeran qué hortalizas debían cultivar, así que se regían por los precios de las mismas, aun cuando generaran una sobreproducción que provocaba que los precios de mercado bajaran, llegando a limitarles las ganancias a todos. Por ejemplo, si a un agricultor le iba bien cultivando habichuelas (ya que su precio podía rondar los 4,5€ el kilo, o sea eran vendidas a buen precio), los demás seguirían su

ejemplo, aunque posteriormente se produjera una sobreoferta del producto y, por tanto, una caída de los precios de venta de las propias habichuelas, lo que podía dificultar la cobertura de los gastos efectuados y las deudas contraídas para el cultivo del tomate.

Por otra parte, como ya dije en la primera parte de este capítulo, La Aldea no tuvo un fuerte sentido del cooperativismo hasta los años 60 y siguientes, pues los productores enfiteutas de tomates comercializaban, generalmente, directamente con las compañías británicas la compra de su producto. Es en los años 60, cuando las empresas tomateras empezaron a tener pérdidas y algunas de ellas “echaron el cierre” en La Aldea, debido a que los mercados europeos empezaron a importar productos hortofrutícolas de otros destinos que consideraban más atractivos, se fortalecieron las cooperativas. Normalmente, en las cooperativas, eran los mayores productores o los propietarios de los terrenos más extensos los que ocupaban los puestos directivos de tales organizaciones.

#### **2.2.8. La falta de apoyo europeo.**

“-Bueno, vamos a hablar un poquito de la economía de la zona. Vamos a ver, hasta ahora durante décadas...bueno ¿cuántas décadas ha vivido La Aldea del sector tomatero?

(Larga pausa, dudas)

-Bueno, varias décadas... Yo creo que ha vivido 60 años, por ahí. No, siete u ocho décadas.

-Y aparte del sector tomatero, que es lo que yo creo que mueve el pueblo, prácticamente, hoy en día: ¿Qué otras actividades existen?

-En este momento el sector tomatero, el agrícola más bien, es el máximo, porque la construcción no tanto y la pesca tampoco. Y la industria no porque la única industria que hay está basada también en los tomateros, en el envasado y empaquetado de tomates.

-¿Qué futuro le ves hoy en día al sector tomatero?, ¿Crees que tiene futuro?

-Tiene futuro porque, realmente, quien lo está dirigiendo en este momento se está molestando en coger a la gente joven de La Aldea, en las empresas a gente cualificada con idiomas, se los están llevando al extranjero para que sepan los contactos, gente que ha trabajado en el tomate toda la vida y eso, más o menos, se ve la cosa bien. Ahí, el futuro de La Aldea depende mucho de la economía europea, de lo que Europa quiera apoyarla, al sector tomatero canario.

-Ahora mismo, con la situación de... (...) de competitividad (es que me lo han dicho en la propia cooperativa) que tienen con respecto al tomate de otras zonas, ¿Cómo ves la competencia que tiene con el tomate turco, el tomate...?

-Tenemos mucha calidad, tenemos los sellos de AENOR, se mira todo muuuuuuy bien, el más mínimo detalle, higiene, sanidad, calidad, sabor...se mira mucho. Entonces, a nivel internacional, puede luchar contra el mejor, porque es uno de los mejores. Porque hemos hecho unos gastos, se han hecho unos gastos para eso y, para mí, está a ese nivel. Está al nivel tan como los tomates holandeses.

-¿Y hay gente que está invirtiendo en el tomate?

-Sí, algunos empresarios, los que están ya no van a salir porque dicen: ¡vamos a darle una oportunidad y a seguir! Y se cree que se vaya a invertir más, hay empresarios nuevos que quieren entrar en La Aldea y son empresarios de fuera. J.S. es uno que se cree que pueda entrar y, como todo el mundo sabe, tiene construcción, tiene negocios distintos y ahora quiere estar en La Aldea, en el tomate”.

Vecina aldeana.

Otro de los vecinos con el que traté, me comentó que la situación económica actual de la economía aldeana era muy difícil, debido a que había un fuerte nivel de endeudamiento en el sector tomatero de exportación. Por esta razón, algunos agricultores y cooperados habían perdido muchas propiedades, como resultado del impago de créditos que habían solicitado para cumplir las exigencias del sello AENOR, en cuanto a la calidad del producto. Se habían hipotecado y se habían quedado, finalmente, sin dinero, sin tierras y sin casas. Por ello habría un ambiente de desidia, conflicto e incertidumbre en la localidad. A nivel local, decía que COAGRISAN mantenía un endeudamiento muy alto. Por otra parte, otros entrevistados me comentaron que la cooperativa en sí no se encontraba endeudada, sino sus cooperados<sup>20</sup>.

Por último, para poder constatar cómo los vecinos no se consideran beneficiados por un buen apoyo europeo, sólo hay que redirigirse al apartado en el que se trató la competencia existente entre el tomate extranjero y el tomate aldeano, en el que se hace hincapié en la competencia ejercida por el tomate marroquí, en la falta de control arancelario y en el incumplimiento del cupo establecido por la Unión Europea.

### **2.3. Las características del cooperativismo en La Aldea.**

Es de suponer que la finalidad última de las cooperativas es la organización, orientación y gestión conjunta de los cooperados para controlar, de alguna manera, el mercado y favorecer la ayuda mutua y

---

<sup>20</sup> Si resalto las opiniones propias de algunos vecinos con respecto al presente y al futuro del sector tomatero en La Aldea de San Nicolás, es porque quiero dibujar y acercar al lector al clima existente en torno al desarrollo de este sector.

la colaboración entre los distintos socios, facilitando el máximo aprovechamiento de las distintas explotaciones. La cuestión es que, a veces, las cooperativas son o han sido gestionadas por miembros que poseen un mayor número de tierras o un mayor poder económico, por lo que las cooperativas pueden desarrollar y haber desarrollado su ámbito de actuación conforme a las decisiones de estos cooperados.

Entre las características que cabría destacar del cooperativismo agrario aldeano, destacaríamos:

**-Pequeñas explotaciones:** Hoy en día tan sólo se ha mantenido una cooperativa de las tantas creadas en los años 60 y 70 del siglo pasado. Esta cooperativa es COAGRISAN<sup>21</sup>, formada en los años 60 por pequeños y medianos agricultores. COPAISAN (otra de las grandes cooperativas aldeanas) y COPARLITA cerraron sus puertas debido a la crisis. Si COPARLITA se caracterizaba por estar conformada por pequeños agricultores, COPAISAN estaba compuesta por cosecheros exportadores, que se diferenciaban de los socios de la anterior cooperativa en que los cosecheros eran grandes propietarios. En La Aldea hubo en el ámbito del tomate propietarios de terrenos más extensos, como los nombrados Rodríguez Quintana, quienes eran dueños de la Sociedad Anónima Agrícola Rodríguez Quintana pero, con el pasar de los años, ha disminuido la distancia entre los grandes propietarios y los pequeños, ya que los primeros han tendido a desaparecer.

De acuerdo con Francisco Suárez, historiador al que me remito, a principios de los años 60 había 2.022 explotaciones agrarias, de las cuales el 1,3% eran mayores de 10 hectáreas, el 16% tendría entre 1 y 10 hectáreas y el restante 82% tenía menos de un 1%. Actualmente el sector agrícola sigue caracterizándose por el minifundismo.

En La Aldea se entremezclan las explotaciones de mayor tamaño (se descartan las grandes explotaciones) donde laboran trabajadores asalariados, pequeñas explotaciones donde su mano de obra se basa en el trabajo familiar y pequeñas explotaciones de reciente creación, de una hectárea de longitud, donde trabajan tanto asalariados como personal perteneciente a la familia propietaria.

**-Cooperativas productoras y comercializadoras:** El cooperativismo tomatero aldeano es productor y comercializador, ya que una de sus finalidades es comercializar la producción tomatera tras su selección, clasificación y empaquetado. El hecho de que también sean productoras agrícolas las hace diferenciarse de otras cooperativas canarias, cuya actividad es únicamente comercializadora. En este caso, los socios cultivan el tomate bajo invernaderos y negocian su envío a los puertos de Róterdam y Southampton.

---

<sup>21</sup> Aparte de COAGRISAN, la empresa Silvestre Angulo Brito S.A. (Suntom group) también se dedica a la exportación de tomate al mercado europeo.

Las actividades llevadas a cabo por la cooperativa son muy amplias: la compra y distribución de las semillas y los productos fitosanitarios, la solicitud de ayudas y bienes tales como maquinaria o mallas, etc.

**-Carácter municipal:** Las cooperativas operan a nivel municipal. En La Aldea ello se debe a la distancia y a los accidentes geográficos existentes entre este municipio y los contiguos, lo que provoca que resulte dificultosa una asociación a mayor escala, por ejemplo, a escala comarcal. Es más, el hecho de que la localidad sea tan escarpada, provocó en su momento la creación de COPARLITA (recientemente cerrada), que se encontraba situada en Tasarte (ubicada a 9 kilómetros de distancia del valle de La Aldea y escondido en el barranco del mismo nombre).

COPARLITA ya planeaba su cierre a finales del año 2009 y comienzos del año 2010, debido a las deudas que se habían sumado a lo largo de las zafras anteriores, por lo que los socios estaban abandonando la cooperativa. Así, tras 23 años de existencia, el número de socios se había rebajado de tal manera que tan sólo se mantenían 9 cooperados de los 37 que llegaron a existir. Finalmente COPARLITA echó el cierre tras un intento frustrado de unirse a COAGRISAN. En la actualidad, tanto cooperados de COPARLITA como de COPAISAN se han lamentado por no haber sabido unificar las distintas cooperativas en su momento oportuno. Una adecuada fusión podría haber aumentado la dimensión de la cooperativa y haberla hecho más competitiva.

**-Obtención de subvenciones:** Debido a los problemas anteriormente narrados, la cooperativa aldeana se beneficia de la adquisición de subvenciones que la ayudan a mantenerse viva.

**-Carácter empresarial:** La cooperativa aldeana, al igual que otras cooperativas canarias, han dado un giro hacia una gestión empresarial, más que a una actuación realmente cooperativista, así parece existir una jerarquización y una relación vertical entre sus miembros.

## **2.4. Conclusión.**

Todas las causas anteriores juegan un papel fundamental a la hora de plantearse la transición a una nueva fase económica y social en la localidad, donde cobre protagonismo un creciente turismo “rural” que complemente a la agricultura. La Aldea de San Nicolás ha luchado por la agricultura, ha creado su identificación en torno a ella y se ha diferenciado del resto de los municipios de la isla por vivir mayoritariamente de la misma. La agricultura conforma su paisaje, ha creado sus “lugares”, regula los horarios de sus vecinos, supone uno de los temas centrales de conversación del día a día de los lugareños. En fin, se encuentra muy presente en la vida económica, social y “cultural” del municipio.

En la actualidad, para que el tomate siga siendo competitivo a nivel global, necesita de un continuo perfeccionamiento tecnológico y de mayores planificaciones empresariales que distan de la



economía campesina “tradicional”. Es cierto que La Aldea de San Nicolás ha vivido un siglo de la exportación de tomate al mercado europeo, es verdad que ha vivido de la interconexión habida por los distintos países pero no había vivido una competitividad tan agresiva como vive en la actualidad.

La “globalización” trae consigo el dinamismo, la necesidad de llevar a cabo continuas negociaciones con los agentes sociales involucrados en el negocio tomatero, la necesidad de manejar información relevante, la mejora tecnológica, etc. Parece que el presente se modifica rápidamente. Ante este hecho, parece que hay dos formas principales de enfocar el problema (la crisis tomatera) que se está viviendo. Por un lado, la modernización de las infraestructuras agrícolas y la diversificación de sus productos. Por otro lado, hay otro sector que considera que hay que respetar la forma de vida “tradicional”. La modernización tecnológica puede no resultar perjudicial, una amenaza para la “identidad” aldeana (a lo sumo un mal menor) para algunos vecinos, ya que La Aldea ha vivido, desde que todos los actuales lugareños nacieron, del sector tomatero. La entrada de otros sectores económicos sí pueden ser considerados nocivos, ya que podrían modificar la forma de entender el trabajo, la vida, los lugares, los usos del patrimonio, las relaciones sociales entre vecinos o las relaciones sociales de éstos mismos con los foráneos. Aun cuando la modernización tecnológica agrícola está ligada íntimamente con la “globalización”, ello puede no percibirse así porque la vida que los aldeanos han conocido durante toda su existencia ha estado unida a la agricultura y más concretamente, al tomate de exportación.

El aldeano y La Aldea siempre se han encontrado relacionados con la agricultura, sus vecinos han conformado un grupo cerrado de abastecimiento hasta hace poco tiempo. Salvo algunos periodos de gran actividad agrícola en el que ha sido necesaria la entrada de mano de obra foránea, se han relacionado entre ellos debido al cierre geográfico en el que han vivido.

El hecho de que se tema que el turismo “rural” pueda crear un proceso de asimilación es curioso teniendo en cuenta que, en la última década, la población extranjera en la localidad ha aumentado considerablemente, llegando a suponer alrededor del 10% de la población local. La llegada de este personal extranjero es también consecuencia de la llamada “globalización”. Por una parte, los propietarios contratan esta mano de obra barata para reducir costes y generar un producto más competitivo. De esta manera, se podría hacer frente al tomate marroquí o al turco y salvar a las cooperativas y a las empresas locales. Por otro lado, esos trabajadores rumanos y marroquíes han emigrado de sus lugares de origen buscando un trabajo del que carecían, cosa que ahora mismo también se han visto obligados a hacer los propios aldeanos, ante la sobreoferta de mano de obra y la disminución de los derechos laborales.

Los miembros más “esencialistas” de la localidad pueden resaltar esta inmigración como un efecto propio de la “globalización”, la cual puede modificar la “identidad” vecinal”. También pueden

minimizar sus efectos debido a que la población extranjera trabaja en el sector agrícola y por ello, se supone que se adapta a la vida “tradicional” local. La idiosincrasia de este personal puede ser diferente, pero se entiende que existe identificación entre los vecinos al vivir de la agricultura. La dedicación a la tierra se convierte en un aspecto relevante para acercar al “otro”. Por otro lado, su inmersión está controlada por los vecinos, por las cooperativas, por los cursos de adaptación, por los cursos de enseñanza de español a los extranjeros, etc. Es decir, en este caso serían los extranjeros los que asimilarían la idiosincrasia aldeana, se generaría pues una introducción, una adhesión de nuevos miembros al grupo establecido, al grupo naturalizado (aun cuando ello pueda entenderse difícilmente).

Para los miembros más abiertos y proclives a la “globalización”, la llegada de extranjeros es propia de un mundo en el que sus ciudadanos intentan adaptarse, de la mejor manera posible, a la “mundialización” y, obtener de ella, las mejores oportunidades posibles. Por lo tanto, la comunidad local pasa a convertirse en una comunidad “glocal” e híbrida, donde la identificación no se basa exclusivamente en las naciones y en los territorios.

Así pues, hasta ahora, hemos desarrollado, aproximadamente, la historia del último siglo y medio de La Aldea de San Nicolás, una historia que ha “ido de la mano” de la agricultura y que ha conformado la identificación del propio pueblo aldeano. Por esta razón, la diversificación económica y la pérdida de protagonismo del sector agrícola, (ahora compartido con otros sectores económicos que influirán en el campo social, “cultural”, artístico, religioso, etc.) pueden generar incertidumbre, sorpresa, escepticismo, esperanza o conflicto.

### 3. “Globalización” y “modernidad”.

#### 3.1. Introducción.

Como ya he referido, para la realización de este estudio me he centrado en la falta de unanimidad a la hora de utilizar conceptos propios en el campo turístico. Mi intención es ahondar en el hecho de que la indefinición lingüística puede promover una falta de entendimiento entre los vecinos de una localidad, mayor de la que podría existir si estos términos hubiesen sido negociados y sus significados estuvieran claramente definidos.

De forma significativa, en los discursos de los vecinos se captan los distintos sentidos que se les otorga a conceptos tales como “turismo”, “identidad” o “cultura” y se aprecia, igualmente, las posturas pro o contra turísticas en relación con la llegada de un “turismo de masas”<sup>22</sup>. Este “turismo de masas” estaría relacionado con la llamada “sociedad de masas”. De esta manera, la aceptación turística está relacionada con determinadas formas de entender la “globalización” y la “modernidad”. Básicamente, nos encontramos, en líneas generales, con lugareños “pro-globalización” y “contra-globalización”. Obviamente, no podemos dividir a los habitantes de La Aldea de San Nicolás en dos extremos radicales de aceptación o rechazo a la “globalización” o al turismo, pues las distintas posturas reivindicadas en la localidad están llenas de matices<sup>23</sup>.

---

<sup>22</sup> Como hemos comprobado en el capítulo I, resulta complicado que en la localidad pueda asentarse un turismo de masas, ya que la construcción de plazas hoteleras se encuentra limitada. Pero no debemos obviar que en esta investigación, estamos investigando las percepciones de los vecinos; el manejo que ellos hacen de los conceptos que analizaremos. Por esta razón si, en la observación participante, he captado conversaciones donde el “turismo de masas” es relevante, porque los vecinos bien lo atacan o defienden, he de recogerlo en este trabajo, crea yo o no que pueda surgir este tipo de turismo en la localidad. Aunque sea difícil su asentamiento, algunos vecinos creen en esta posibilidad y en que los intereses económicos y políticos pueden propiciar su entrada en el futuro.

<sup>23</sup> Para facilitar el análisis de los contenidos conceptuales de los términos que se citarán a su debido tiempo, con fines únicamente analíticos, dividiré a la población entre aquellos miembros que se manifiestan contrarios a la entrada turística y que podrían ser situados dentro del grupo “contra-globalización” y aquellos favorables al mismo hecho y que podrían ser considerados “pro-globalización”. Claramente, entiendo que dentro de estos dos grupos hay infinidad de variantes que acogerán tanto a miembros conservadores como a miembros más aperturistas en cada caso. Y ello es así porque, en este campo turístico y siguiendo a Bourdieu, estableceré distintas relaciones entre posiciones que se encuentran ocupadas por agentes, organismos ó administraciones, dentro de la estructura. Estos agentes cuentan con diferentes intereses, relaciones y poderes, que los llevarán a ser más o menos favorables a la entrada turística.

### **3.2. Precedentes en la temática acerca del contenido de la “globalización” y la “modernidad”.**

A lo largo de los años, ha sido desarrollada una pródiga bibliografía dedicada al debate y a la reflexión en torno al término globalización. Debido a, como ya digo, la gran afluencia de obras merecedoras de ser nombradas, es mi deseo limitar el debate acerca de este concepto, citando solo a algunos escritores, a los que me he querido remitir y destacar.

Para desarrollar mi exposición reflexiva me he basado en autores como Jürgen Habermas, Anthony Giddens, Immanuel Wallerstein, Arturo Escobar, Daniel Mato y Julio Aramberry, aun cuando pueda hacer referencia a otros autores, sobre los que los anteriormente citados hayan hecho mención o que he considerado relevantes en este estudio, aunque no les he dado el mismo protagonismo que a los primeros. Me resulta interesante estudiar las teorías de los anteriores autores ya que la comparación de los mismos, hace visible la confrontación terminológica a la que hago referencia y las distintas perspectivas en la que pueden ser vistas nociones tales como la “globalización” y la “modernidad”, centrándose en el caso de Julio Aramberry en la relación de estos términos con el llamado “turismo de masas”.

Para empezar, nos adentraremos en cuestionar los conceptos de “globalización” y “modernidad”. Una vez que observemos la polisemia que presentan ambos conceptos en el ámbito académico, podremos establecer los distintos puntos de vista que surgen de esta polisemia, a la hora de interpretar los llamados, por mí, conceptos derivados (en el próximo capítulo).

### **3.3. La “conciencia de globalización”: amenaza o panacea.**

#### **3.3.1. Introducción: ¿Qué es la globalización?**

En cierta forma, parece que hay dos maneras principales de entender la “globalización”: como una amenaza o como una panacea. Con el objetivo de ilustrar lo dicho, vamos a aproximarnos a la forma de entender el término por parte de diversos autores, que nos harán ver cómo este concepto es difícil de circunscribir y delimitar, por cuanto que su significado es heterogéneo y polisémico. Esta heterogeneidad me servirá para mostrar cómo, al igual que en los textos científicos, los legos interiorizan y actúan de acuerdo a unos contenidos que adquieren en su cotidianidad conforme al papel que desempeñen en su grupo social.

Pero: ¿qué es la “globalización”? Agudo y Mato (2000: 16) ya dejan constancia de la dificultad que supone la ordenación de las distintas conceptualizaciones que alrededor del término “globalización” se han realizado; esto se debe tanto a su propia heterogeneidad como a la complejidad de los aparatos analíticos utilizados, además de la complejidad de los fundamentos epistemológicos involucrados. Para

ambos autores, esta diversidad de las unidades de análisis de la construcción teórica pone sobre la mesa las tensiones y conflictos existentes en las relaciones sociales en tiempos de la globalización. Esta diversidad que se aprecia propiamente en el ámbito de las ciencias sociales, no es sino una muestra de la heterogeneidad que se le otorga a la propia “globalización” y a los conceptos relacionados con la misma, que se derivan o que giran en torno a ella.

Al igual que Agudo y Mato, sostengo que las discrepancias, los conflictos y las tensiones mostradas en la bibliografía existente en relación con la “globalización” están “marcadas” por las relaciones mantenidas por los propios actores sociales al interactuar en su propio campo. Por tanto, los distintos actores sociales, a los que podríamos clasificar en grupos más o menos definidos (obviamente los límites y las circunscripciones son muy difíciles, si no imposibles de establecer), tienen su propia visión del mundo que se crea y recrea en base a los lugares frecuentados, las redes sociales mantenidas, las actividades realizadas, los círculos en los que estos agentes sociales se desenvuelven, etc., estableciéndose y afianzándose intereses divergentes, así como perspectivas y visiones igualmente desiguales entre la población.

En definitiva, son los actores sociales los que crean formas distintas y específicas de “globalización”, son parte activa que, en cierta forma, sustentan las bases para la creación de las teorías analíticas. Algunas de estas perspectivas otorgan un contenido positivo a estos conceptos, otras negativas; por lo que se dibujan visiones distintas que le otorgan a la “globalización” un carácter amenazante o salvador.

### **3.3.2. Exposiciones y definiciones sobre la globalización.**

Por un lado, Agudo y Mato, basándose en los trabajos de la primera opinan que la supuesta “globalización” arrebataadora y que forzaría la limitación, la pasividad y la impotencia de las naciones<sup>24</sup>, no sería más que una promoción llevada a cabo por miradas analíticas. La autora lo ejemplifica con la mirada “endógena/exógena” (2000:19), por la cual el punto de vista endógeno naturalizaría y “esencializaría” a las regiones y a los estados nacionales, al igual que sus valores intrínsecos. Como podemos ver, esta obra nos presenta la relación existente entre la “globalización”, la promoción de los discursos y la construcción discursiva; la definición de la “identidad” y la naturalización de los “valores”. Este proceso supondría un mecanismo de poder de la modernización, a través de la cual se generaría una construcción social y jerarquizada de las identidades nacionales y regionales. Como dice Mato en

---

<sup>24</sup> Giddens también calificó a los pensadores que defendían esta postura como radicales, ya que defendían la pérdida de poder y de soberanía que habrían experimentado los Estados; la era de los Estados-nación habría terminado. Giddens, sin embargo, se acerca a defender mayormente la postura radical que la escéptica, la cual niega que la economía globalizada sea distinta a la de tiempos anteriores (2000:20).

referencia a este tema, hay que descartar aquellos discursos que defienden la naturalización de la “globalización” y, por tanto, la pasividad de los agentes sociales en su devenir, los cuales conllevarían a la fetichización de la misma.

Un aspecto importante que se cita en el mismo texto, es la necesidad de superar la asimetría que opera entre el espacio (lo global) y el lugar (lo local), promovidas por algunas narrativas de la globalización y que han de ser superadas, ya que es en la relación unidad-diversidad donde se resumirían las “conversaciones” entre el pasado y presente, lo moderno y lo tradicional, del que trataría Escobar (2000:42). En este trabajo me he planteado observar como lo “tradicional” y lo “moderno” cohabitan, interaccionan, no son excluyentes; al igual que el pasado y el presente o lo local y lo global, los cuales se alimentan mutuamente. En ningún caso, estos binomios son conceptos independientes los unos de los otros, sino complementarios en el transcurrir del tiempo.

Daniel Mato en *Des-fetichizar la “globalización”: basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones, mostrar la complejidad y las prácticas de los actores* (2001:147), defiende que se habla de la globalización de forma poco precisa, resultando que ésta puede llegar a convertirse en la causa de todos los males o en la panacea que resolverá todos los problemas. Las personas fetichizan a la “globalización, al considerarla una fuerza suprahumana, independiente de las relaciones sociales. Por otra parte, con frecuencia se habría tendido a destacar el ámbito económico de la globalización para relacionarla con el neoliberalismo y con la modernidad, sin aceptar que la globalización no es sólo libre comercio y que no podemos ver únicamente al mundo desde unas lentes, hegemónicamente, económicas.

Estas formas de imaginar la globalización habrían llevado a que se ignoraran las prácticas sociales, de tal modo que al asumir que la globalización es un “ente suprahumano”, los individuos bien se paralizarían, o se adherirían, de manera incondicional y fundamentalista, a las reformas neoliberales o a su oposición (también ante todo lo extranjero, llegando al aislamiento). La temática no es tan sencilla como estar “a favor” o “en contra” de la “globalización”, pues “lo cultural” no es ajeno a “lo económico”, “lo social” o “lo político”. De la misma manera, el autor acentúa el carácter dinámico de la “globalización” al subrayar el hecho de que la misma no se puede encontrar naturalizada sino que se actualiza continuamente, debido a las constantes prácticas diarias enmarcadas en unas instituciones históricas que, igualmente, son dinámicas, cambiantes y transformables y que se rigen por formas de representación de la experiencia y por sus posibilidades de transformación (2001:150).

Mato se acerca a la posición de Giddens, pues primeramente, éste reconoce que el término globalización no está claro y manifiesta que la gente que culpabiliza a la globalización de agravar las desigualdades mundiales, suele tener en mente la “globalización” económica; en concreto, al libre comercio. A pesar de reconocer el daño ocasionado por parte del libre comercio a las economías locales

de subsistencia y de defender que los mercados no pueden ser creados con medios puramente económicos, cree que el proteccionismo económico sería un error.

En segundo lugar, defiende que es un error pensar en la globalización en términos estrictamente económicos debido a que la globalización es además política, tecnológica y cultural. Vivimos en un mundo intercomunicado e interconectado, por el que no sólo podemos hablar de un único tipo de globalización.

Giddens reconoce que la globalización no ha evolucionado equitativamente en el mundo, puesto que muchos residentes no europeos la consideran una occidentalización (2000:27). Ésta también puede ser considerada una americanización, cuestión que exalta Arturo Escobar ya en la introducción de su *Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia*. Para este último, los analistas europeos y estadounidenses ven en la globalización la universalización de la modernidad de corte euro-americano, la globalización dominante funcionaría dentro de un espacio eurocéntrico. Giddens es de la opinión de que la occidentalización es sólo una parte del problema pues considera que la globalización se está descentrando y que sus consecuencias y efectos también pueden apreciarse en occidente. La cuestión es que se incide, nuevamente, en el punto de vista económico de la “globalización”<sup>25</sup>, un punto de vista que es calificado como neoliberalista. Para Giddens, los estados nación y los líderes políticos son todavía poderosos aun cuando su política pueda no resultar tan eficaz.

Por otra parte Anthony Giddens afirma la existencia de la “globalización”, destacando inclusive la presencia de un grupo de escépticos para los que la globalización se identificaría con mera palabrería, pues no diferenciarían ésta de periodos anteriores (2002:20). Para ellos, buena parte del intercambio económico tendría lugar entre regiones, en lugar de ver su alcance verdaderamente mundial<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> En el caso de que hablemos de la occidentalización de la globalización, hay que tener en cuenta que a lo largo de los años, ésta se ha convertido en un camino no sólo de ida y vuelta sino de múltiples idas y vueltas. Es decir, no podemos negar la proliferación que ha tenido en los últimos años los comercios hindúes, en el caso de la ciudad donde nació, Las Palmas de Gran Canaria. Desde hace décadas (desde hace más de un siglo según Valeriano Esteban y Ana López (2010: 1) ha habido un importante volumen comercial por parte de la población residente hindú. Igualmente, la globalización suele asociarse con la macdonalización pero cada vez es más y más frecuente ver kebabs y restaurantes chinos en las ciudades occidentales.

<sup>26</sup> Por ejemplo, Julio Aramberry defiende que en el turismo en general y en el “de masas” en particular, las ventajas económicas y culturales suelen superar sus inconvenientes. Igualmente dice que lo demás es palabrería (2011:18). Tras la lectura de otros teóricos, percibe que se entiende que los viajes y el turismo son hermanos de la modernidad y de la sociedad de masas mas, para él, el turismo de masas no es moderno pues también existió en la premodernidad. Un ejemplo de ello son las antiguas peregrinaciones o las participaciones en acontecimientos religiosos, ya que para tal fin era necesario contar con un hospedaje y con una adecuada infraestructura. Además, estas peregrinaciones movilizaban a un elevado número de personas, que adquirirían recuerdos y ejercerían

Por su parte, Wallerstein no se centra en las naciones, sino en el sistema-mundo. Para él, la globalización, por parte de los medios y de los científicos sociales, parece ser un fenómeno nuevo, del que emana esperanza (2006:9). No existiría ninguna alternativa a ella. Para empezar, para el autor, la globalización no puede ser entendida si nos basamos exclusivamente en el estudio de comportamientos estancos en la que puede dividirse la misma: economía, política, cultura, etc. A lo largo de *Análisis de sistemas-mundo: una introducción* explica cómo los países paneuropeos realizaron la categorización de los estados como “modernos” o “primitivos”. Inclusive excluyeron de tal categorización a “altas civilizaciones” del siglo XIX como China, India, Persia o el mundo árabe, aun cuando habían expandido en amplios territorios su “cultura”, lengua y religión. El hecho de que su poder militar hubiera decaído, llevó a que Occidente los excluyera como estados “modernos”. Para poder explicar las diferencias existentes entre estas “altas civilizaciones” y Occidente, se acuñó el término “desarrollo”. De tal modo, se presuponía que todas las sociedades evolucionaban de igual manera a través de estadios, pero a un ritmo distinto, por lo que los estados más desarrollados suponían un modelo para aquellas sociedades, consideradas menos favorecidas.

Los analistas del sistema-mundo optaron por tomar como objeto de estudio a los “sistemas históricos” (minisistemas y sistemas-mundo, a la vez dividido entre economías-mundo e imperios-mundo) y no a los estados nacionales. Igualmente, se mostraron contrarios a la idea de que el progreso fuese inevitable, un progreso íntimamente relacionado con el capitalismo. Incluso cuestionaron que el capitalismo fuera progreso. Su estudio no se centra en la esfera económica ni en la cultural, sino que intentan analizar la esfera económica, sociocultural y política.

Wallerstein define a la globalización como un término que hace referencia a una reconfiguración de la economía mundo, la cual habría surgido recientemente, en la que la presión sobre todos los gobiernos de abrir sus fronteras al libre intercambio de bienes y capital es, desusadamente, fuerte. Ello se debería al resultado de los avances tecnológicos (2006:128).

---

actividades que son consideradas turísticas en la actualidad. Así pues el turismo masivo de índole religiosa se parecería al actual “turismo de masas”, excepto en su tejido institucional (2000:20). En los años 50, también era frecuente la existencia de vacaciones pagadas, así es que se pregunta cuál es el elemento que diferencia al actual turismo de masas con los anteriormente mencionados. Su conclusión radica en la modernidad y ¿qué es la modernidad?: capitalismo contemporáneo (diferenciado del capitalismo clásico (modernidad 1.0)). La modernidad contemporánea (2.0) habría generado la globalización (2.1). Así, englobo la “modernidad” en este apartado, principalmente dedicado a la “globalización”, debido a que percibo una identificación en el trabajo de Aramberri. Según su opinión, tras los años 50 surgió un segundo tipo de capitalismo, posteriormente llamado globalización y caracterizado por ser más inclusivo y suponer una expansión de las clases medias y una diversificación social. Así pues, resulta interesante preguntarnos por el contenido de la modernidad.



Para otro autor, como es Aramberri, la globalización es un concepto sumamente huido (2011:77). En términos económicos, él lo define, citando a Wolf (2006), como un proceso de integración económica internacional que reduce las barreras naturales y aquellas creadas por los humanos al comercio y a otros intercambios. De la misma manera, aumenta los flujos internacionales de capital y trabajo. Como vemos, siguiendo su propia definición, Aramberri incide en el ámbito económico de la globalización. Por otra parte niega, facilitando datos, que el turismo pueda ser considerado global<sup>27</sup>. En referencia al turismo, nuestro campo de estudio, Aramberri afirma que el turismo doméstico aporta aproximadamente el 81% de todo el consumo turístico, dejando tan sólo un quinto de este porcentaje al turismo internacional (2011:27). El turismo, principalmente, provendría de localidades procedentes de dentro de las mismas fronteras llegando a sociedades distantes en escasas situaciones.

En conclusión, con relación al turismo se ha tendido, por parte de algunos autores, a unir como compañeros de viaje a la “globalización”, la “modernidad”, el “capitalismo” y el “turismo de masas”. Ante esta postura, han surgido nuevos movimientos que muestran su orientación contraria a tal afirmación. En este caso tengo especial interés en confrontar las teorías de Julio Aramberri y Daniel Mato por un lado, con los puntos de vista de Arturo Escobar. Al mismo tiempo podemos observar la confrontación existente entre el primero con las teorías de MacCannell<sup>28</sup>.

Al igual que la “globalización” tiene tanto defensores como detractores, debido a las distintas posturas económicas, políticas, “culturales”, etc. mantenidas por los agentes sociales y por los distintos antropólogos, sociólogos y estudiosos sociales, “culturales” y económicos; la “modernidad” y el turismo también son fuente de debate. ¿Qué es la modernidad?

### **3.3.3. ¿Es equivalente la “globalización” a la “modernidad”?**

A diferencia de Giddens o Habermas (autores que voy a tratar en este punto), Escobar no cree que no se pueda vivir fuera de la modernidad y por tanto de la globalización más capitalista. Su globalización, en cambio, consistiría en un pluriverso, en la existencia de diversos mundos, así es que se pregunta: “¿es la globalización de las dos últimas décadas la última etapa de la modernidad capitalista o

---

<sup>27</sup> Ya que, obviamente, Canarias sí es una región que vive del turismo y éste es parte fundamental de este trabajo, sí cabe preguntarse por las relaciones existentes entre el turismo y la “globalización”.

<sup>28</sup> Julio Aramberri publicó en España (2011) *Turismo de masas y modernidad: un enfoque sociológico*, una traducción de *Modern mass tourism*. En principio, este autor es uno de los estudiosos que mayormente se ha centrado en el ámbito turístico y en la relación que se ha creado entre el turismo de masas, la “globalización” y la “modernidad”, pero considero importante zambullirme en las obras de los restantes autores porque se centran en la “globalización”, concepto principal en este trabajo.

el comienzo de algo nuevo?”<sup>29</sup> (2005:25). Por otro lado, Aramberri tampoco cree que exista una globalización que realmente haya alcanzado todas las zonas del planeta ni que haya sido tan relevante en algunas áreas regionales.

Lo importante en este caso, como dije, es que las distintas teorías que abarcan la “globalización” se basan en el estudio, en el trabajo de campo realizado por los distintos autores en sus ámbitos de actuación. En estos lugares, han presenciado, conversado e interactuado con los habitantes, recogido sus percepciones y categorías emic y analizado las mismas, por lo que conociendo estas teorías, podemos llegar a acercarnos y a entrever los discursos de los ciudadanos, habitantes, lugareños, etc. y viceversa. De igual manera, estos estudios nos permiten observar cómo tanto en el lenguaje y en la vida cotidiana como en los trabajos de los estudiosos y analíticos, los contenidos de los términos son muy variados, distintos e incluso confrontados. Por lo tanto, no existe una única “globalización. Ésta depende de los constructos empleados por los propios agentes sociales; del papel de estos mismos actores, de los conceptos utilizados, de las teorías o de los paradigmas instrumentalizados. Así los actores sociales pueden resultar más o menos activos, más o menos pasivos en distintos grados.

Así pues, vamos a observar las distintas visiones que muestran los autores con respecto al modernismo. Si Arturo Escobar cita al “posmodernismo opositor” de Boaventura de Sousa Santos (2005a:14), el cual defendería la necesidad de no buscar soluciones modernas a los problemas que atentan hoy en día, sino de imaginar soluciones postmodernas, así como de hacer uso de la diferencia como práctica social de resistencia y de creación alternativa; Aramberri es muy crítico con las perspectivas postmodernistas.

Como dije, Escobar se apoya en de Sousa al manifestar que no existen soluciones modernas a los problemas causados por la modernidad, por lo que hay que ir más allá de este paradigma. Para Escobar, los problemas son causados en la modernidad y han de ser resueltos en la postmodernidad, existe una modernidad de los problemas y una posmodernidad de las soluciones: “En síntesis, la crisis moderna es una crisis de los modelos de pensamiento y las soluciones modernas, al menos bajo la globalización neoliberal (GNL), sólo agudizan los problemas: *Moverse más allá o por fuera de la modernidad deviene, entonces en un sine qua non, para imaginar el más allá del Tercer Mundo*” (2005a: 24). El más allá del Tercer Mundo lleva al más allá de la modernidad.

---

<sup>29</sup> En principio, el autor identifica la globalización actual (globalidad imperial) con la “modernidad” y el capitalismo pero abre la posibilidad a una existencia futura de una globalización distinta que se desligue de los otros dos conceptos. Queda claro que, al menos, modernidad y capitalismo sí van de la mano en su trabajo, por lo cual el autor propone la búsqueda de alternativas a la modernidad (2005:12).

En este sentido, podemos comprobar cómo Giddens afirma que la globalización puede ser vista por personas que viven fuera de Europa con pesimismo. La imagen que vendría a la cabeza es el destrozamiento de las culturas locales, la ampliación de las desigualdades mundiales y el empeoramiento de la suerte de los marginados pero la “globalización” estaría en todas partes. Como vimos, el propio Escobar considera que si la globalización trae consigo la universalización de la modernidad, entonces una alteridad radical a la misma sería imposible por lo que ello le lleva a preguntarse si la globalización es realmente el último estado de la modernidad capitalista o el comienzo de algo nuevo<sup>30</sup>.

---

<sup>30</sup> Esta postura defendida por Escobar nos haría preguntarnos, tras referirse a la globalización como última etapa de la modernidad capitalista: ¿qué es la modernidad? Obviamente al tratar la modernidad, Escobar destaca su relevancia económica, así habla de *globalidad imperial/colonialidad global*. No niego que el término colonialidad global conlleve reminiscencias de índole “cultural” o política, pero creo que la modernidad nació con la Ilustración que también traía consigo el enaltecimiento y la “revaloración” de los derechos humanos fundamentales (tal y como se han tratado en los distintos textos legislativos por parte de los juristas); cuestión aparte es que se hayan respetado.

Por otra parte, quiero decir que yo no opino que los derechos humanos se encuentren reificados pero sí que las relaciones entre los agentes sociales generan el intento de llegar a la consecución de sociedades, consideradas por ellos, más justas y equitativas a través de normas consensuadas. No se trata aquí, por tanto, de la existencia de valores universales. Julián López (2001) muestra la dificultad que existe a la hora de extender los derechos humanos tal y como se entienden en Occidente, a otras comunidades del planeta. En este caso se centra en los Ch’orti de Guatemala y nos hace ver como los derechos humanos aceptados (e incluso me atrevo a decir que esencializados) en Occidente pueden ser incomprendidos por parte de estos pueblos, pueblos que ya tenían unas costumbres, unas “tradiciones” y una forma de apreciar los derechos, preexistentes a la enseñanza occidental de los mismos.

Yo considero que hablar de postmodernidad como medio para ir más allá del neoliberalismo es aceptar que este neoliberalismo define a la “modernidad”, pero opino que esta definición del concepto es parcial y que tiende a mostrar una versión pesimista de la “modernidad” destacando su faceta negativa. Como dije, es de suponer que la “modernidad” nace de los ideales creados por la Ilustración, no basados exclusivamente en el neoliberalismo salvaje y acentúo este adjetivo. En la modernidad nacieron ideales tales como la igualdad entre los hombres, la libertad de expresión y la libertad de pensamiento, entonces: ¿por qué hablamos de soluciones postmodernas y no modernas (en el caso de que se llevara una buena praxis de esta modernidad)?, ¿Por qué no se reconoce el poder de los propios agentes sociales dentro de la “modernidad”? Quizás se me pueda tildar de ingenua ya que los aspectos negativos adjudicados a la “modernidad” pueden ser más llamativos, más visibles pero yo prefiero mantener esta postura.

Escobar (2002) hace alusión a este aspecto cuando critica que Giddens sostenga que la globalización no es una etapa nueva, distinta de la modernidad. Cuando defiende que la postmodernidad no existe sino que es una invención de filósofos que se encuentran dentro de la modernidad; cuando afirma que la globalización sería una radicalización y universalización de la modernidad. Ya que ni la modernidad ni la postmodernidad existen por sí

Para Mato, un acto que realizan tanto aquellos que demonizan la globalización como aquellos que hacen apología de ella, es “fetichizar” la “globalización” al tratarla como una especie de fuerza sobrehumana que actuaría con independencia de las prácticas realizadas por los actores sociales, lo cual conduce a que no se estudie cómo la participación de estos actores sociales producen formas específicas de globalización (2000:147). Además, no es aceptable que la “globalización” quede relegada al ámbito económico y tecnológico.

Así pues, podemos observar cómo, dependiendo del discurso del que se haga uso, el modernismo puede ser relacionado con el neoliberalismo salvaje, salvando de esta perspectiva a la

---

mismas sino que se trata de distintas categorías analíticas con las que los científicos sociales estudian y profundizan en su campo de trabajo, ambas categorías son personales y subjetivas. Así, yo prefiero, en este caso concreto, seguir a Giddens. Por ejemplo, aunque el comercio hindú se inició en Las Palmas de Gran Canaria, hoy en día este grupo comercializa también en los municipios turísticos de la isla. La actividad de los armadores japoneses, coreanos y chinos en el puerto también ha hecho muy visible a estas comunidades en la ciudad, sin descontar la relevancia que cada vez más obtienen los vendedores chinos. Por otra parte, desde que era pequeña, siempre he visto en los comercios cercanos al puerto (en el propio El Corte Inglés) a numerosos miembros de naciones distintas comprar en los mismos por la capacidad adquisitiva y el poder económico que tenían. Recuerdo que cuando era niña, nos llamaba mucho la atención ver a las mujeres mauritanas comprar en las perfumerías debido a lo alegre de sus trajes, muy coloridos. Así es que se me hace difícil ver una supuesta pasividad en los miembros pertenecientes a países no occidentales. El comercio no es exclusivo ni propio de Occidente (ya que Escobar suele relacionar en gran medida la modernidad con el neoliberalismo y con Europa). Darle tanta relevancia a la economía y al comercio de Occidente es desmerecer (u obviar, según sea el caso) la actividad de países no occidentales y su influencia a nivel global. Escobar defendería que parece que no hay un “afuera” de la modernidad o una posible transformación que no sea realizada desde adentro, pero como yo no considero que de la modernidad tan sólo debamos tomar el mal uso realizado de un capitalismo salvaje (diferenciándolo del capitalismo moderado), creo que, efectivamente, la “modernidad” es múltiple e híbrida.

La “modernidad” no tiene por qué ser desarrollista. Yo considero que las alternativas referidas a la modernidad deberían ser expuestas como alternativas dentro de la modernidad; el desarrollo puede efectuarse fuera del neoliberalismo extremo y desarrollista. En una ocasión, hablando con un grupo de mujeres de la localidad de San Nicolás sobre la apertura turística de la localidad, éstas defendían que ellas mismas podían organizar, proponer, tomar una actitud activa y participativa en el proyecto turístico ya fuera creando mercadillos, visitas, fiestas, ejemplificaciones de sus propias labores, etc. En esta ocasión no podemos hablar de desarrollismo.

Aramberri (2011) opina que se incluye en el concepto de Occidente contenidos negativos que han existido a lo largo de toda la historia, como la esclavitud o el patriarcado, debido a un reflejo deforme de la antigua mentalidad colonial, por la cual algunos sociólogos tratan a estos países (las antiguas ex colonias) como a niños trazándoles el camino a seguir con una actitud paternalista. También reconoce que la modernidad, en ocasiones, convierte las relaciones sociales en mercancías, al igual que ha favorecido la discriminación hacia las mujeres y minorías pero también afirma que la modernidad, por otro lado, se ha enfrentado a estos problemas con una fuerte determinación.

globalización; se puede observar una equivalencia entre modernidad y globalización; considerar que la globalización es un paso más inclusivo que va más allá de la modernidad; se puede considerar que ambos conceptos tiene contenidos plurales, etc. Para aclarar más estos términos, preguntémosnos por el concepto de “modernidad”.

### 3.4. El concepto de “modernidad”.

Poco a poco, nos hemos ido adentrando en los conceptos de “modernidad” y “globalización”, para comprobar los distintos puntos de vista que en torno a ellos existen en la sociología y en la antropología.

Para analizar el término de “modernidad” hay que apuntar diversas definiciones, una de ellas es la definición mencionada por Habermas. Para Habermas, de acuerdo con el prefacio de *El discurso filosófico de la modernidad* (1989), ésta es un proyecto inacabado (según anunció en un discurso pronunciado en 1980). La modernidad podría diferenciarse en distintas áreas o esferas de valor (siguiendo a Max Weber): ciencia, moralidad y arte. Para este teórico, el proyecto formulado por los filósofos del siglo XVIII se centraba y creía en la convivencia civilizada, en el uso de la inteligencia y en el fortalecimiento de la moral, aspecto que, durante el siglo XX, se comprobó que no fueron ejercitadas ni cumplidas. En el siglo XX, tuvieron lugar las guerras mundiales y los totalitarismos. Todo ello no ha impedido que, a pesar de esto, Habermas crea que se puedan mantener los ideales de la Ilustración y creer todavía en la modernidad.

Por su parte, Aramberry reflexiona acerca de la modernidad preguntándose:

“¿Qué entendemos por *moderno* y *modernidad*? (...) Habitualmente, la modernidad se define como aquella forma social que organiza la producción y distribución de bienes y servicios, la creación y difusión del conocimiento, y la toma de decisiones políticas mediante la agencia combinada de los mercados, la ciencia y la tecnología (I+D), y el imperio de la ley. Básicamente, estas instituciones se apoyan en decisiones individuales de compra, investigación o voto. Con un nombre más conflictivo, puede llamarse a la modernidad *capitalismo*” (2011:22).

La modernidad no sólo se basaría, pues, en los bienes y en los servicios (en la esfera económica) sino que también comprendería la esfera “cultural”, ciencia y tecnológica<sup>31</sup>.

---

<sup>31</sup> Al adentrarse en el campo turístico (en el que se centra el presente trabajo), el autor se muestra contrario a la consideración de que el “turismo de masas” sea posmoderno. El actual turismo de masas no se ve inmerso en un periodo secuencial que prosigue a la modernidad.

Ya Habermas en su *Modernidad: un proyecto incompleto* (2008:19) hace mención a una tesis del crítico del *Frankfurter Allgemeine Zeitung* que le llamó la atención, el cual afirmaba que la posmodernidad se presentaba como la antimodernidad. En esta obra, hace alusión a los filósofos de la Iluminación como Condorcet, el cual creía que el arte y la ciencia llevarían al control de la naturaleza, a la comprensión del mundo y del individuo, al progreso moral, a la justicia de las instituciones y a la felicidad de los hombres.

Habermas destaca que la práctica reificada puede modificarse por una interacción libre de presiones de los elementos cognitivos, morales, prácticos y estético-expresivos. Todas estas esferas se interrelacionan pues no son ni independientes ni estáticas. Su propuesta se basa en continuar con el proyecto de la modernidad, aprendiendo de los errores de aquellos programas que resultaron extravagantes al intentar negar la propia modernidad.

Habermas también defiende, como ya cité, que existe una interacción entre las distintas esferas. De hecho considera que los neoconservadores no pueden ansiar la llegada del desarrollo de la ciencia moderna, en la medida en la que posibilite el progreso técnico, el crecimiento capitalista y la administración racional y, al mismo tiempo, evitar la modernidad cultural.

Según Habermas (2008:25), la doctrina neoconservadora esfumaría la relación existente entre el modelo de modernización societal, que aprueba, y el desarrollo cultural, del que se lamenta. Al no abordar las causas económicas y sociales del cambio de actitudes sobre el trabajo, el éxito, el consumo o el ocio, esta doctrina culpabiliza directamente de las mismas a la cultura. Sobre ella recaerían las cargas de la modernización capitalista. La “cultura” sería la culpable del hedonismo, de la falta de identificación social, del abandono de la competencia por el estatus y el éxito, entre otras cosas. La cuestión sería que la cultura sólo actuaría, para Habermas, de forma indirecta y mediaría, no de manera tan directa.

Para el autor, las tareas de transmisión de la tradición cultural, la transmisión social y la socialización requiere una adhesión a la racionalidad comunicativa y ¿qué es la racionalidad comunicativa? De acuerdo con Habermas, las situaciones de donde surgen la protesta y el descontento se originarían precisamente cuando las esferas de la acción comunicativas, centradas sobre la reproducción y transmisión de valores y normas, son penetradas por una forma de modernización regida por estándares de racionalidad económica y administrativa, muy diferentes de la racionalidad comunicativa de la que dependen estas esferas. Justamente las doctrinas neoconservadoras desvían su atención de esos procesos sociales, proyectando las causas, que no iluminan, hacia el plano de una cultura subversiva y sus defensores.

### **3.5. ¿Cuándo nace la “modernidad”?**

Pero ¿cuándo comienza la modernidad? El comienzo mismo de la “modernidad” es discutido, pues si para algunos autores, ésta tiene su inicio con la conquista de América (principalmente para

algunos autores latinoamericanos), para otros la modernidad es un periodo histórico que adquiere las características propias de la Ilustración, tales como el ensalzamiento del pensamiento burgués y la razón. Vendría relacionada con la capacidad de razonamiento que indujo la revolución americana, la revolución francesa y la revolución industrial inglesa, pues este periodo abanderaría la defensa de una serie de derechos del hombre inviolables como la libertad de pensamiento y de expresión. La sociedad “tradicional” se caracterizaría por ser supersticiosa, irracional, ignorante y controlada por un oscurantismo donde no residiría la razón.

Giddens establecía que la mala fama que se le había dado a la tradición procedía de la Ilustración del siglo XVIII, poniendo como ejemplo de ello al barón Holbach (2002:51). Cita un escrito del mismo Holbach, al que Giddens considera falto de interés a la hora de buscar un compromiso serio con la tradición y el papel que desempeña dentro de la sociedad:

“Los maestros han fijado durante suficiente tiempo los ojos de los hombres en el cielo; dejémosles ahora volverlos a la tierra. Cansados de una teología incomprensible, fábulas ridículas, misterios impenetrables, ceremonias pueriles, dejen a la mente humana aplicarse al estudio de la naturaleza, de objetos inteligibles, verdades perceptibles y conocimiento útil. Dejen que las quimeras vanas de los hombres desaparezcan, y las opiniones razonables entrarán pronto en sus cabezas, que parecían destinadas para siempre al error”.

Para Habermas, el término “moderno” fue utilizado por primera vez en el siglo V para distinguir el presente cristiano del pasado romano pagano. Lo “moderno” hace referencia a verse en la actualidad mirando al pasado, supone la consideración de uno mismo como el resultado de la transición de lo antiguo a lo nuevo. El término habría surgido cuando apareció la conciencia de “entrar” en una nueva época, una nueva era caracterizada por esta supuesta “modernidad”. Realmente, el término habría aparecido y reaparecido en Europa en aquellos periodos en los que se tenía conciencia de la existencia de una nueva época, tras una relación renovada con los antiguos y siempre que esta antigüedad fuera considerada un modelo a recuperar. Posteriormente, la “modernidad” pasó a relacionarse con el Iluminismo francés y con su confianza en el progreso y en un mejoramiento tanto social como moral.

Para Aramberri, la “modernidad” nace con la revolución industrial y la expansión colonial de algunos países europeos que siguieron a las guerras napoleónicas a comienzos del siglo XIX (2011:22).

Para Escobar (2002), la modernidad es un periodo histórico que nació en el norte de Europa, a finales del siglo XVII y poseería todas las connotaciones propias de la era de la Ilustración (aparecería, por tanto, una autorreflexividad por parte del individuo y también el pensamiento teórico y experto). Esta época supondría una mayor diferenciación entre la “sociedad tradicional” y la “sociedad moderna”, a la que acompañaría el desarrollo. Según hace referencia, para algunos autores latinoamericanos, la modernidad se inicia con la colonización. Así, estos autores establecerían que la modernidad habría

surgido en el año 1492, cuando se conquistó América y se controló la navegación por el Atlántico y no cuando se difundieron los ideales de la Ilustración, muchos años más tarde. El colonialismo, poscolonialismo e imperialismo serían los causantes de la aparición de la modernidad. Así la modernidad adquiriría una visión negativa al asociarse con la conquista y la colonización.

Wallerstein, por su parte, establece el inicio del sistema-mundo moderno con la emergencia de las “nuevas monarquías” francesa, inglesa y española en el siglo XV (2006).

### **3.6. Globalización, modernidad, neoliberalismo y turismo de masas: ¿compañeros inseparables?**

Primeramente y en referencia a la relación que plantea la “globalización” con la “modernidad”, hemos comprobado que el contenido de ambos conceptos es muy amplio y divergente, por lo que no se puede decir que en todas las teorías y en todos los casos sean amigos inseparables; todo ello depende de cómo se entiendan estos términos. Dependiendo de cómo se comprenda la “modernidad”, la “postmodernidad” o la “globalización” se establecerán distintas relaciones entre estos conceptos, pues obviamente tales términos son subjetivos, por ello es tan importante su cuidada definición en cada momento. Debido a estas diferencias de criterio, vemos que mientras para algunos autores vivimos en la “modernidad”, para otros estamos entrando o hemos entrado en la “postmodernidad”.

Para Escobar, la “modernidad” (o al menos un tipo concreto de modernidad) y el neoliberalismo parecen ir de la mano por lo cual se muestra favorable a la búsqueda de “alternativas a la modernidad” o “modernidades alternativas”; el caso es que existiría un tipo de modernidad ligado al neoliberalismo en la actualidad. En su trabajo resalta el desarrollismo que habría aparecido en la misma, tal y como él la entiende, y que se habría extendido a una *globalidad imperial*. La cuestión es que la “globalización” parece ser, para el autor, una apuesta de futuro hacia el cambio.

Por su parte, Mato se opone a que la *globalización* sea equiparable al “libre comercio”, pues la globalización no se basa en las opiniones y decisiones tomadas exclusivamente por tecnócratas y gobernantes. Por tanto la “globalización” no es sinónimo de neoliberalismo. Para él, las interpretaciones económicas se habrían beneficiado de un protagonismo excesivo y estas mismas interpretaciones acerca de lo qué es la globalización dependen de la orientación ideológica de los hablantes. Para Mato existe una *globalización neoliberal*, al igual que otros tipos de globalizaciones que pueden, inclusive, ser contrarias a la globalización neoliberal. Por esta razón es Mato quien habla de los *procesos de globalización*. Las distintas interrelaciones son resultado de distintos procesos sociales en los que intervienen distintos actores sociales.



Mato (p.ej.; 2001:33) encuentra un paralelismo entre su trabajo y el de Escobar, basado en el concepto de “fetichización de la globalización”, ya que ambos destacarían la existencia de discursos que bien demonizan o hacen apología de la globalización convirtiéndola en un demiurgo, al que se subordinan los actores sociales. Tal vez la diferencia que yo percibo es que en el caso de Escobar, éste defiende la existencia de una fetichización actual de la economía, al igual que Mato, pero éste último no identifica la modernidad actual con el neoliberalismo, cosa que, a veces, se observa en Escobar. También es verdad que Escobar habla modernidades alternativas, además de alternativas a la modernidad dominante, eurocéntrica y capitalista.

En algunas ocasiones, el autor muestra claramente su visión acerca de la existencia de una modernidad neoliberal y desarrollista (una modernidad dominante) y, en otras, su predisposición a creer que la modernidad pueda ser múltiple o alternativa (creo que Escobar, en este sentido, se muestra más cauto o menos firme acerca de las posturas postmodernistas que de Sousa Santos. En la conclusión de *El “postdesarrollo” como concepto y práctica social* (2005b) dice: “Luego de este análisis, resultaría razonable pensar que el postdesarrollo es una quimera. Sin embargo el proceso de repensar radicalmente el desarrollo y la modernidad podría abrir las puertas a poderosas posibilidades. Si aceptamos ya sea la necesidad de rebasar la modernidad o el planteamiento de que estamos en un periodo de transición paradigmática, esto quiere decir que los conceptos de desarrollo y del Tercer Mundo ya pertenecen al pasado: que en paz descansen(...) nos deja perplejos la aparente incapacidad por parte de desarrollistas y pensadores eurocéntricos de pensar un mundo sin y más allá del desarrollo y la modernidad (...) Por el contrario “la modernidad y sus exterioridades”(…) deberían tratarse como una verdadera multiplicidad donde las trayectorias son múltiples y pueden desembocar en múltiples estados(...) El imaginarnos “después del desarrollo”(…) podría convertirse en un aspecto más integral del imaginario de estos movimientos; esto conllevaría(...) la capacidad de imaginar algo más allá de la modernidad y los regímenes de economía, guerra, colonialidad (...) que la modernidad ha ocasionado en su encarnación imperial global” (2005:30).

De esta manera podemos observar a la modernidad como una modernidad totalizadora, desarrollista, colonial y eurocentrista; cercana al neoliberalismo salvaje y a una globalidad imperial. O por el contrario, podemos apreciar la multiplicidad de la misma, y su capacidad para dar voz a los movimientos sociales y a la diversidad social, “cultural”, étnica, etc.

En este segundo sentido, volviendo con Mato, las *políticas culturales* en los *tiempos de la globalización* pueden ayudar a la creación de sociedades y organizaciones más justas y solidarias. La *globalización* en sí puede ser una oportunidad para el aprendizaje y la autonomía de los actores sociales. Tanto para él como para Agudo (2001:25), la globalización es un fenómeno inacabado y muy antiguo, es una “tendencia histórica a la interconexión entre actores sociales geográficamente distantes y anteriormente no vinculados”. La actualidad es una época de conflictos y tensiones que tanto pueden direccionarse hacia una homogeneización cultural como puede estimular las revitalizaciones étnicas, particularidades e identidades (2003: 33).

¿Qué relación tiene la modernidad, la postmodernidad, el postdesarrollo y la globalización? Para algunos teóricos, la postmodernidad significa “antimodernidad”, la cual se encontraría relacionada con un rechazo al neoliberalismo y a la “sociedad de masas”.

Para Escobar, en los últimos años han destacado tres teorías en relación con la conceptualización que del desarrollo en las ciencias sociales se ha realizado: la teoría de la modernización relacionada con el crecimiento y el desarrollo, la teoría de la dependencia y, por último, las aproximaciones críticas al desarrollo como discurso cultural (2005:18 y ss.). El postdesarrollo nacería del posestructuralismo<sup>32</sup> que cuestiona que las naciones de Asia, África y Latinoamérica necesiten ayuda para desarrollarse, pero el postdesarrollo deja de acentuar al desarrollo como principio organizador central de la vida social y dirige su foco a la construcción de mundos más humanos, por parte de la gente común a través de movilizaciones de base y movimientos sociales. El “desarrollo” no se explicaría sólo bajo las lentes de Occidente sino que supondría la revaloración de las culturas vernáculas (2005b).

Para el propio Escobar, “la capacidad del postdesarrollo de convertirse en un imaginario socialmente eficaz puede depender precisamente de la manera en que evaluemos el momento actual en la historia de la modernidad”. En la consideración del posmodernismo de que la globalización es el comienzo de algo nuevo, coincide con el postdesarrollo. Ello supone rebasar la modernidad (entendida como modernidad neoliberal o, como diría Escobar, *imperial global*) y su concepción del desarrollo.

Si vamos un paso más allá y nos planteamos la relación de los conceptos hasta ahora tratados con el turismo, podemos ver como para Aramberri, desde la antigüedad ha existido el turismo de masas, pero el turismo actual está íntimamente vinculado a la *modernidad*; también denominada *capitalismo* (2011:22).

Haciendo referencia a la sociedad de masas basadas en el mercado, manifiesta que este modelo ha tenido tanto éxito debido a que ha sido el más capaz de cumplir sus promesas y ser más inclusivo que otros modelos de sociedades. Habrían provocado un mayor y más rápido crecimiento económico; reducido la pobreza y extendido el consumo a amplios grupos sociales. Los medios tecnológicos habrían globalizado este tipo de sociedades.

De acuerdo con Aramberri, la postmodernidad se entiende como secuencial, por lo tanto vendría tras la modernidad; igualmente rechaza el ataque que ésta plantearía al turismo de masas y, con ello, a la modernidad. Su consideración para con la postmodernidad es que ésta conforma una teoría radical que no ve en sí misma la necesidad de obtener consecuencias prácticas ni de ofrecer respuestas a sus

---

<sup>32</sup> El postdesarrollo se encuentra ligado al posestructuralismo (como uno de los tres paradigmas principales que ha estudiado al desarrollo) y critica a los otros dos restantes paradigmas (la modernización de los liberales y el paradigma de la dependencia de los marxistas).

críticas (2011:28). Para él, la postmodernidad se plantea más allá del mercado pero no llega a explicar cómo podría desarrollarse su propia propuesta sin referencia al mismo. También añade que el trabajo intelectual sobre el turismo desprecia a las sociedades de masas y a la modernidad con diversos grados de intensidad y no se apoyan en hechos, ya que la postmodernidad está preordenada en sus metas y son normativas. Para él, la ignorancia de la que puede hacer uso la postmodernidad y el deconstruccionismo con respecto al ámbito económico puede crear prejuicios. Según sus propias palabras: “Este movimiento neorromántico ha creado una matriz intelectual basada en la idea de que de que este mundo -cualquier mundo- es una construcción social o cultural que refleja distintas situaciones de poder<sup>33</sup>.

Aramberri critica al postmodernismo, mientras que Escobar (2005b) defiende el postdesarrollo estableciendo que principalmente se ha atacado a este movimiento porque de él se dice que, debido a su enfoque posestructuralista del discurso y la cultura, pasa por alto la pobreza y el capitalismo (los verdaderos problemas del desarrollo); tienen una visión naturalizada y generalizada del desarrollo y han romantizado las tradiciones locales y los movimientos sociales, cuando en ellos también hay diferencias de poder. En primer lugar, para él, la modernidad y el capitalismo son sistemas de discurso y práctica; además los defensores del postdesarrollo aceptaron la crítica de que el desarrollo es múltiple y heterogéneo, mas su intención no era plasmar lo “real” sino sentar las bases de un objeto de crítica para el debate y la acción académica y política. Además considera que muchos académicos, hoy en día, clasifican como romántica cualquier crítica a Occidente o cualquier defensa de “lo local”. Por último, las comunidades no sólo necesitan de bienes materiales sino que también está en su deseo la defensa de los derechos culturales, las identidades y las economías alternas.

Como dije, sin ir más lejos, Aramberri acusa a la antropología cultural (de manera general) de negar cualquier papel significativo a la economía en el desarrollo de la cultura humana, así pone como ejemplo los trabajos de Douglas, Boas, Lévis-Strauss y Geertz: “Los antropólogos culturales recuerdan las muchas áreas oscuras de la postura determinista y, al tiempo, crean muchas otras por su cuenta.” (2011:64). Los antropólogos culturales habrían creado fantasmagorías sin cuento.

Obviamente, considero que la antropología cultural se sirve de la multidisciplinariedad (que por demás critica el autor) para elaborar sus análisis e, igualmente, se sirve de la economía. Pero la economía no es un departamento estanco independiente de otras esferas de la “realidad” como la sociedad, la política y esta otra esfera que conocemos como “cultura”. Por tanto, no me parece válido este argumento y más cuando yo, por ejemplo, me he documentado acerca de la vida económica de La Aldea de San Nicolás durante los últimos 100 años en este trabajo y he conversado con los propios agentes sociales locales acerca de las posibilidades económicas (aparte de las de otra índole) que podría

---

<sup>33</sup> Aramberri, al igual que Marwick (2004), resalta del postmodernismo y, a veces, de todo el ámbito de la ciencia social, una supuesta falta de estudio y pérdida de interés por el ámbito económico, cuestión que rebatiré.

aportar, para el municipio, la introducción turística tanto del llamado “turismo de masas” como del conocido como “turismo alternativo” o “turismo rural”. He intentado especificar, igualmente, las razones económicas por las cuales los vecinos apostarían por una u otra opción que repercutiría, de la misma manera, en su forma de vida). La cuestión es que si bien no podemos obviar el plano económico, tampoco lo podemos hacer con respecto al plano social, familiar, “cultural”, político y un largo etc. que afectaría a otras esferas de la vida y que, además, están interconectadas. Para concluir, diré que nunca me han gustado los extremos, si bien es aceptable que la antropología social tenga en cuenta la esfera económica, no es menos cierto que las teorías económicas (en este caso turísticas) han de centrarse en mayor medida en la esfera social y “cultural”. De hecho, la iniciativa de fomentar el “turismo cultural” en la localidad de La Aldea de San Nicolás se ha impulsado tras la crisis económica, que ha acentuado la crisis del tomate que ha venido arrastrando la localidad durante años.

Aramberri acusa a estos científicos sociales de presentar la conducta de los practicantes del ecoturismo y del turismo sostenible (desde el punto de vista postmodernista) como más aceptable que la conducta de los turistas de masas, supuestamente dirigidos por el mercado y que ayudarían a representar el orden social occidental. Para él, la mayoría de los turistas son de origen nacional por lo que no serían agentes imperialistas que pudieran “aculturar” u “occidentalizar” a la población (2011:99).

Por su parte, para Escobar (2002) la posición dominante observa a la globalización desde el punto de vista neoliberal (considerado, según él, como “verdad” en la actualidad), apareciendo la “globalización” como histórica y negociada. La postmodernidad surgiría como un movimiento secuencial o contrario a “lo moderno” y a la “modernidad” de la “sociedad de masas”. Aun cuando el autor reconoce que el postdesarrollo puede verse como una quimera, considera que la posibilidad de repensar la “modernidad” y el “desarrollo” de manera radical podría abrir numerosas puertas.

En cualquier caso, lo que queda claro es que los conceptos de globalización y de modernidad son múltiples e híbridos. Pueden ser relacionados tanto con el desarrollismo como con el respeto y la revalorización de las costumbres y particularidades locales, así como de los movimientos sociales. De esta manera, no podemos decir nunca categóricamente, y sin ánimo de errar, que tales conceptos tienen un contenido naturalizado ni que van de la mano de conceptos tales como neoliberalismo o sociedad de masas.

#### **4. La polisemia de los términos claves vinculados al turismo y su relación con la globalización y la modernidad.**

##### **4.1. La polisemia de los términos tradición, cultura, turismo, progreso, valor y autenticidad.**

Un aspecto que tenemos que tener en cuenta es que los contenidos de los distintos conceptos, aparte de ser utilizados de forma polisémica por los emisores de información, también varían su contenido determinado a lo largo de la historia, resultando que estos contenidos también son dinámicos. Giddens (2002: 30 y ss.) decía que las naciones afrontan, hoy en día, riesgos y peligros en lugar de enemigos, un cambio que cataloga como enorme en su propia naturaleza. Las instituciones, aparentemente, son iguales que siempre desde fuera, incluso llevan los mismos nombres pero éstos son muy diferentes. El autor lo ejemplifica con conceptos tales como nación, familia, trabajo, tradición y naturaleza. La concha exterior permanecería pero por dentro habrían cambiado, por ello él las califica como *instituciones conchas*. Habría que definir las instituciones y corregir sus deficiencias, es decir, reconstruirlas, pues la globalización no es accesorio en nuestras vidas sino un giro en las propias circunstancias de nuestra vida.

Como dice Wallerstein: “Los conceptos sólo pueden entenderse dentro del contexto de su tiempo. Esto es más cierto todavía en lo que respecta a perspectivas cuyos conceptos adquieren significado primariamente en relación, según el modo en que todos se combinen en un enfoque” (2006:13).

Yo, concretamente, me he planteado preguntarme por el contenido ético de determinadas concepciones que enumeraré a continuación en este capítulo. En capítulos posteriores haré referencia a los significados emic otorgados a los mismos y su posible inclusión y acercamiento a las teorías éticas de acuerdo con las visiones, perspectivas e ideologías que ostenten los distintos grupos locales. Por ahora, nos centraremos en el aspecto ético.

En este trabajo, he considerado relevante centrarme en los términos “tradición”, “cultura”, turismo, “progreso”, “valor” y “autenticidad”, así como las relaciones que mantienen con los términos “globalización” y “modernidad”. Ello se debe a que considero que las visiones de los agentes sociales divergen, debido a que tienen visiones opuestas o graduales de la “globalización” y de la “modernidad”. Esto ha llevado a que, de esta visión general, hayan surgido idealizaciones entre los distintos conceptos que yo definiré como derivados, ya que me facilita el proceso analítico. Estos conceptos son los ya nombrados.

#### 4.1.1. La “tradición”.

Para Giddens, muchos de los bienes que actualmente consideramos tradicionales y muy antiguos son realmente de reciente creación pero igualmente defiende que éstos han de parecer *auténticos* (2002:50). Resalta además la gran cantidad de estudios académicos que existen en torno a la modernización y sobre qué significa ser moderno, sin profundizar en la temática de la tradición.

Los bienes que consideramos tradicionales, tal vez no lo sean al igual que tampoco los es la “idea” de “tradición” misma. Ya dice el autor que dicho concepto se utilizaba en el derecho romano con la idea de dejar una herencia pero que el actual contenido del concepto tiene menos de 200 años, siendo una creación de la “modernidad”. Este concepto se hizo muy popular al “alterizarlo” con la “modernidad” de la Ilustración. De esta manera empezó a equipararse con lo antiguo, con lo obsoleto.

Para Giddens, las tradiciones fueron inventadas porque éstas facilitaban la obtención y el ejercicio del poder. A lo largo de este trabajo, yo he ido manteniendo que el patrimonio, las “tradiciones”, las costumbres son seleccionadas de un amplio campo de bienes y de actividades realizadas en el pasado o incluso que son construidas en el presente. En estos casos no podemos hablar de un “rescate” o un “mantenimiento” de las “tradiciones”, pues las mismas son continuamente reinterpretadas, adaptadas al devenir de los tiempos; ya que las propias “tradiciones” no son estáticas, sino dinámicas, en algunos casos, inclusive inventadas de la nada o imitadas de otras sociedades. La cuestión es que yo mantengo que el supuesto “valor” y la supuesta “autenticidad” de estas “tradiciones” dependen de la interiorización permanente de las mismas, a través de una serie de acciones y repeticiones que favorece que el grupo, en este caso los habitantes de la Aldea de San Nicolás, las considere como propias. Estos actos reiterativos y repetitivos que fijan las “tradiciones” pueden ser la narración oral, la lectura o la interpretación de poemas, las canciones típicas, las representaciones teatrales, la enseñanza en los centros de estudio, la muestra en programas televisivos o radiofónicos. Por ejemplo, la elaboración de juegos temáticos, referentes a la tradición, se da en la localidad estudiada.

Otro punto a tener en cuenta es que esta labor no puede ser realizada por cualquier miembro de la comunidad, sino por aquel que disponga de una posición estructural que le posibilite cumplir tal acción. Esta interiorización puede ser tanto consciente como inconsciente<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Por ejemplo, en el año 2012 se celebró por primera vez en Las Palmas de Gran Canaria un festejo que se ha copiado de algunas regiones de la península. Este festejo se basa en la celebración de las campanadas de fin de año en pleno mes de agosto. Obviamente en la actualidad nadie afirmaría que esta celebración es una “tradición” canaria; se ha realizado de forma consciente teniendo en cuenta que es una novedad y que no se relaciona con ningún aspecto histórico de la localidad pero ¿quién sabe lo que esta fiesta puede significar, si se sigue realizando, dentro de 200 o 300 años? Aunque como digo, tal vez no sea necesario que llegue a pasar centurias o décadas para

Por otra parte, hay distintos puntos de vista sobre una posible entrada turística, muchos de ellos contrapuestos<sup>35</sup>. En ocasiones, los lugareños no se paran a analizar y dialogar sobre lo que los distintos grupos de una comunidad esperan del futuro en un determinado sector (en este caso el turismo) y se establecen murallas preestablecidas que incluso dificultan un mejor entendimiento<sup>36</sup>. Giddens hace uso del concepto de guardianes, que no expertos, que toman su posición de poder del hecho de que sólo ellos pueden descifrar los significados verdaderos de los símbolos incluidos en los rituales comunales. En el caso de La Aldea de San Nicolás, podríamos asemejar a estos guardianes con, por un lado, los gestores del Proyecto Comunitario de La Aldea (por ser los mismos personal educador a los que se les presupone unos conocimientos superiores para poder interpretar las “tradiciones” locales y difundirlas) y, por otro lado, los políticos, ya que serían éstos los responsables en el municipio de encargar los estudios pertinentes sobre el patrimonio a la universidad, a las instituciones educativas adecuadas, etc.

Continuando con Giddens, su opinión se basa en que todas las tradiciones son inventadas. Para él “ninguna sociedad tradicional fue totalmente tradicional, y las tradiciones y costumbres han sido inventadas por varias razones”<sup>37</sup>. La Ilustración habría tratado de destrozarse la autoridad de la “tradicción” pero ésta se habría mantenido durante la época moderna anclada, reinventada o creada. La “tradicción” no habría desaparecido como así querían los pensadores de la Ilustración pero ya no se viviría como antes. La modernización que se mundializa habría hecho que la tradición y la ciencia se mezclaran.

Otro aspecto que destaca Giddens es que, para él, la tradición que se vacía de contenido y se comercializa se convierte en folclorismo o Kitsch; el folclorismo aquí entendido sería tradición

---

que un bien o actividad sea considerada como “tradicción”, basta con que sea interiorizada, ritualizada y considerada por la población como propia.

<sup>35</sup> Aunque el “turismo de masas” no sea, en principio, posible en la localidad; no se puede obviar que los municipios de San Bartolomé de Tirajana y Mogán se encuentran próximos a La Aldea. Los dos son municipios receptores de este tipo de turismo, por lo que la existencia de mayores atractivos en La Aldea podría perfectamente, atraer a usuarios de este tipo de turismo aunque no pernocten en la localidad.

<sup>36</sup> En La Aldea de San Nicolás, los vecinos aparentemente desean, salvo pocas excepciones, la entrada de un “turismo rural” tal y como ellos lo entienden: un turismo sostenible que se dirige al disfrute del medio ambiente, a la práctica de deportes no dañinos con el medio y al agroturismo. La cuestión es que se trata de una localidad donde sus lugareños se categorizan en grupos lo que hace que, a veces, se genere una relación simplista de los supuestos deseos y de las intenciones del prójimo en relación a los discursos y a las clasificaciones generales. En cierta medida, si no hablo de la existencia de un “diálogo de sordos”, sí digo que no observo especial predisposición a la negociación y al diálogo. De hecho, es frecuente que los vecinos digan (en este caso, en relación con el ámbito político) que es muy difícil “sentar a tres en una mesa”.

<sup>37</sup> De hecho la construcción consciente de las “tradiciones” no sólo se ha dado en la “modernidad” sino a lo largo de toda la historia. Para Giddens, las “tradiciones” siempre llevan incorporadas poder, estén o no estén construidas de manera deliberada.

presentada como espectáculo. En este caso cabe traer al caso el debate existente en torno a la “autenticidad” y la “inautenticidad” de las “tradiciones”. Así el autor asocia el turismo con el folclorismo:

“(…) Tal y como se canaliza por la industria, el folclorismo es tradición presentada como espectáculo. Los edificios restaurados en zonas turísticas pueden ser espléndidos, y la renovación incluso ser auténtica hasta el último detalle. Pero el folclorismo que así se protege pierde el alma de la tradición, que es su conexión con la experiencia de la vida cotidiana (2002: 57)”<sup>38</sup>.

Ello no quita que Giddens defiendan que han de existir “tradiciones” porque dan continuidad y forma a la vida cotidiana. El ritual, el ceremonial y la repetición tienen un importante papel social en cuanto que se relacionan con otros usos o formas de hacer las cosas.

En ocasiones, tanto las “tradiciones” como la “cultura” son naturalizadas y se abandera el argumento de que se ha perdido la “cultura” y las “tradiciones” con la llegada de la “modernidad”. Así, sólo lo antiguo es realmente “auténtico” y con la pérdida de ello se pierde la “identidad”.

#### **4.1.2. La “cultura”.**

Daniel Mato (2001) ha ahondado en el concepto de “cultura” en tiempos de la “globalización”. Uno de sus intereses se ha basado en presentar una perspectiva de análisis que ponga de relieve la *dimensión cultural*, que para el autor se trata de una *dimensión simbólico-social* de algunos *procesos de globalización*; ello permitiría entender las transformaciones sociales contemporáneas. Mato se centra en las “industrias culturales” y en el “consumo cultural” para hacer referencia a los cambios que trae consigo la “globalización”; aun cuando considera que ambos conceptos son inadecuados. Para Mato el uso del adjetivo “cultural” para designar a ciertas industrias y consumos tiene tres consecuencias significativas: la conversión de estos conceptos en opacos, la creación de la ilusión de semejanzas entre distintas industrias y consumos y en tercer lugar, calificarlos con la característica de “cultural, otorga a las industrias y consumos de un status de privilegio. Mato aclara que ambos conceptos fueron acuñados por Max Horkheimer y Theodor Adorno, ya que estos autores se mostraban preocupados por la existencia de una “cultura o arte de masas”, los cuales suponían un instrumento de dominación y un daño a la imaginación.

En este caso podemos encontrar similitud con la postura adoptada por Díaz de Rada en sus trabajos, pues la segunda amarra<sup>39</sup> de la que el autor considera que hemos de deshacernos es de la

---

<sup>38</sup> Aunque, desde mi punto de vista, es normal que los usos sociales del patrimonio se modifiquen conforme a los nuevos tiempos sin que, necesariamente, se convierta en folclorismo.

<sup>39</sup> La primera amarra que paraliza el concepto de cultura es que la cultura es un saber espiritual. La tercera hace referencia a que la cultura es un grupo de personas, una nación y un cuerpo social.



consideración de que la “cultura” no es lo que hace un número reducido de personas que pintan cuadros, producen arte, escriben libros, etc. de forma reconocida. Cualquier ser humano, se dedique a lo que se dedique, genera cultura (2010: 18 y 19).

Las industrias culturales y el consumo cultural serían definiciones limitadas debido a que todas las industrias y todo consumo serían culturales, ya que todas ellas son socio-simbólicamente significativas. Dependen de un sistema de representaciones compartidos entre personas de ciertos grupos sociales. Lo “consumido” depende del sentido que quienes consumen y quienes se relacionan con ellos le atribuyen a esos objetos.

Las representaciones sociales, al mismo tiempo que permiten los diálogos, son objeto de confrontaciones y de negociaciones que continuamente las recrean y transforman. La adopción de estas representaciones sociales por parte de los actores sociales, proveería de marcos para el desarrollo de programas de acción. Mato manifiesta que “lo económico”, “lo político” y “lo cultural” no son atributos “objetivos” (atribuciones que subjetivamente hacemos a los procesos, fenómenos y objetos de estudio) de los aspectos de la experiencia social, sino atributos de nuestra manera de observar y analizar, de nuestra perspectiva y nuestra mirada (2000:171)<sup>40</sup>.

Mato cuestiona las etiquetas de “popular” y “tradicional” que suelen ir de la mano del término “cultura”, ya que critica la misma cosificación del término cultura prefiriendo hacer uso del concepto “representación de la identidad” y “representación de lo cultural” siempre desde una perspectiva analítica.

Como dice Díaz de Rada (2010: 18), el concepto de cultura se utiliza constante y crecientemente en todas las variantes de las humanidades y las ciencias sociales de formas extremadamente imprecisas. En esta obra propone seis definiciones del concepto de “cultura”:

1. Cultura es una forma de vida social.
2. Cultura es el conjunto de reglas con cuyo uso las personas dan forma a la relación que las personas mantienen entre sí, en su vida social.
3. Cultura es el conjunto de reglas con cuyo uso las personas dan forma a su acción social.
4. Cultura es una *descripción*, hecha por alguien, del conjunto de reglas con cuyo uso las personas dan forma a su acción social.

---

<sup>40</sup> Estas representaciones sociales la equipararía en *Culturas y transformaciones sociales en tiempos de la globalización; una perspectiva analítica en desarrollo* (2000:34) a los “regímenes de representación de Escobar”. La idea de los regímenes de representación daría cuenta de las condiciones históricas de producción de la experiencia, de su relación con las prácticas de los actores sociales individuales e institucionales y sus efectos en la construcción de la realidad.

5. Cultura es el conjunto de reglas para relacionarse con las reglas citadas en la tercera definición en cada situación concreta.
6. Cultura es el discurso, el decurso, de un conjunto de reglas convencionales puestas en práctica en el tiempo de las situaciones sociales.

Como ya mencioné, para el autor, aparte de que la “cultura” no sería lo que hace un reducido número de personas; la primera y tercera amarra que habría que cortar hace referencia a que la cultura no es un saber espiritual, ni tampoco es un grupo de personas, no es un cuerpo social ni una nación. La cultura exigiría el reconocimiento de que la cultura se predica de la acción social, es una propiedad de la acción social, no de quienes la ponen en práctica.

Todas las definiciones de “cultura” se asemejan en que presentan interacción, suponen el mantenimiento de “formas de las relaciones sociales”, de “formas de acción social” guiadas por un conjunto de reglas y modelos que orientan la acción y precisamente, le dan sentido a las propias reglas. Como dice Díaz de Rada: “*no hay práctica social sin regla. Pero no hay regla que pueda predecir, de una vez por todas, cómo será una práctica* (2010:53). En base a las orientaciones facilitadas por las reglas, las personas proceden a dar forma a la acción social tras interpretar las mismas.

Las personas, los intérpretes son quienes reflexionan sobre las acciones realizadas durante sus propias vidas, sobre sus propias acciones y las acciones de los demás, creando *ideas, modelos y teorías* sobre el mundo social. Al ser la reflexión y la interpretación de las reglas subjetivas, la descripción de las mismas también lo será.

El punto de vista de Ángel Díaz de Rada sobre la “cultura” se me asemeja al punto de vista de Mato con respecto a la “globalización”. Si el segundo critica la fetichización que se había hecho de la “globalización”, convirtiéndola en una especie de ente suprahumano e independiente de la acción de los hombres; Díaz de Rada dice que la palabra “cultura” flota en el aire como los espíritus o los fantasmas: “La cultura parece estar ahí arriba, volar por encima de poblaciones enteras de una época a otra, venir de arriba como la inspiración del artista, desplazarse por su cuenta como una bruja montada en una escoba (2010:107)”<sup>41</sup>. Para Díaz de Rada, no importa las expectativas que tengan el emisor o el actor de una determinada acción en una situación social dada, si no hay una interpretación en el curso concreto

---

<sup>41</sup> El capítulo *La cultura como reconocimiento y como discurso* comienza con una cita que me llamó la atención, ya que sintetiza la temática referida:

De hecho, cada persona habla su propia lengua, y a medida que disminuyen los conceptos con significado común, se hace más difícil comunicarse con los demás.

*Paul Auster, El país de las últimas cosas.*

de su realización ante los otros, en su decurso, en su discurso. La acción tiene forma cultural una vez que ha sido valorada, reconocida e interpretada tras su acción.

Me ha encantado encontrar en el trabajo de Díaz de Rada un inciso que trata sobre la cultura como discurso, decurso, de un conjunto de reglas convencionales puestas en práctica en el tiempo de las situaciones sociales. Los seres humanos habitarían un mundo social en el que las acciones de unos participarían en las acciones de los otros, así existe un proceso de establecimiento y regeneración de convenciones comunes. A veces, éste levantaría puertas y en otros casos, muros excluyentes<sup>42</sup>.

De esta manera, el contenido del término “cultura” de Mato y Díaz de Rada me parece el más adecuado, desde el punto de vista ético, para usar en este trabajo.

#### **4.1.3. El propio turismo.**

Una de las grandes confrontaciones en el campo turístico es el que el propio Aramberry trata en su obra *Turismo de masas y modernidad: un enfoque sociológico*. Aramberry clasificaría a los académicos entre los *porqué* (movimiento postmodernista) y los *cómo* (teóricos que intentan formular, según dice, mejores prácticas para la industria y los mercados). A los primeros acusa de actuar con una pedante superioridad moral y a los segundos de ligereza conceptual (2011:48). Así ambos paradigmas se han desarrollado sin que haya existido colaboración entre ellos. Para el autor, una posible solución se encuentra en las propuestas de Jafari ya que, para él, el desarrollo de la investigación turística habría nacido de la creatividad y aportación de distintas hipótesis. Mientras los defensores del turismo mantenían que el turismo de masas era una panacea; para otros suponía un riesgo social, “cultural” y medioambiental. Según se fue desarrollando la teoría, surgieron nuevos tipos de turismo como el turismo controlado, alternativo, ecoturismo, etc. que entraron a formar parte de los objetos de análisis dentro de campo turístico. Hoy en día el turismo se ve como una estructura donde los roles de los lugareños y los turistas son mucho más complejos que la simplicidad inicial de diferenciar a los agentes sociales entre buenos y malos.

---

<sup>42</sup> En el caso de La Aldea de San Nicolás, el diálogo acerca del turismo, así como de los conceptos desarrollados en torno al mismo, no es tratado en igualdad de condiciones. Tal vez pueda darse el caso de que las puertas se encuentren medio abiertas para la participación y el debate ciudadano, pero no hay que obviar que aquellos miembros mejor posicionados pueden pasar por la puerta más cómodamente; las puertas, para ellos, están totalmente abiertas. También se da el caso de que algunos vecinos pueden ver, aparentemente, estas puertas cerradas de forma legítima. Otra posibilidad es que las jaulas, los discursos inamovibles sean adquiridos o interiorizados por parte de algunos vecinos por lo que se crea, al menos, un conflicto aparente. “*En términos antropológicos todos los seres humanos son iguales en su condición de animales culturalmente competentes, pero son diversos en sus formas de poner en práctica esa competencia* (2010:205)”.

Para Aramberry, los postmodernistas hacen uso de una táctica para recordar a los teóricos que todo lo que se dice o hace es una práctica social, un constructo social. Si el lenguaje y las instituciones han sido creados por las interacciones sociales, han tenido que ser construidas de alguna manera. Los constructos sociales reflejan y ocultan las situaciones de poder (así es que las ideas postmodernistas también están socialmente construidas y ocultan situaciones de poder). Sus propios constructos son tratados como afirmaciones universalmente, naturalizadas y no dejan de ser, igualmente, constructos<sup>43</sup>.

Su teoría parte de la consideración de que sea o no la mayor industria existente, el turismo carece de virtudes catárticas. Se plantea como una parte importante de la vida de las sociedades de masas y dentro del sistema capitalista actual (2011:70). Así pues aparece nuevamente la relación turismo-“sociedad de masas”-capitalismo, aun cuando Aramberry considera que el turismo no es una de las fuerzas del sistema de globalización.

Por otra parte, Giddens observa que al cambiar la tradición de papel, ésta ha supuesto la aparición de un tira y afloja entre el cosmopolitismo y el fundamentalismo (para mí, entre el conservadurismo y el aperturismo). Donde la “tradición” se repliega, se ha de vivir de una manera más abierta y se modifica la identificación, creándose y recreándose continuamente.

De esta manera, en primer lugar, nos encontramos con una visión que considera que el turismo puede llevar a la dominación y a la dependencia del exterior (normalmente ello conlleva a la reafirmación del rechazo del mismo). En segundo lugar, existe otra visión que defiende que hay que tener en cuenta los beneficios que consigo, trae el turismo. Por último, existe una última perspectiva intermedia que no rechaza al turismo pero que aboga por la creación de “turismos alternativos”. Así es que hay vecinos que apuestan por la entrada turística en el oeste de Gran Canaria y un pequeño porcentaje que no lo aprueba. Dentro del primer grupo, hay vecinos que aprobarían la entrada a la localidad de cualquier tipo de turismo y otro que lo limitaría a unos tipos concretos del mismo. Aunque aparentemente haya un reparto equitativo entre ambas posturas, la realidad es que la mayoría de la población se inclina por la segunda opción.

---

<sup>43</sup> Según Weber (1977; 1979; 2006), las ciencias sociales, para ser consideradas como tal, han de mantener la neutralidad axiológica: los valores serían propios de los políticos, los hechos lo serían de los científicos. Los científicos sociales no pueden tomar partido y decidir entre valores opuestos. Sin embargo, los científicos son seres humanos sociables que analizan de acuerdo a la ideología donde han sido socializados. El científico no es un cuaderno en blanco, al cual no le ha afectado el devenir de su vida y existencia. Sus propias experiencias dictaminarán su trabajo; cuestión diferente es que intente ser lo más objetivo posible en este cometido y especifique la metodología a emplear. La cuestión es que siempre habrá subjetividad en los trabajos producidos dentro de las ciencias sociales.

El “turismo alternativo” se presentaría como la oposición natural al “turismo de masas”. Ya hemos dicho que el “turismo alternativo” se encuentra idealizado como el turismo sostenible, respetuoso con la identidad y las “tradiciones” de una localidad, al mismo tiempo que respeta al medio ambiente. El “turismo de masas” se identifica como irrespetuoso, contaminante y perjudicial. Como dije, nos encontramos nuevamente con una dualidad que simplifica la forma de percibir el turismo. Son, pues, conceptos algo radicales y simples en cuanto se colocan en los lados opuestos de las múltiples posibilidades que ofrece el turismo<sup>44</sup>.

El “turismo de masas” se caracterizaría por mover un amplio volumen de turistas que suelen preferir la contratación de viajes organizados, a diferencia de los consumidores de “turismo alternativo”. Recordemos que una de las trabajadoras de un albergue de La Aldea de San Nicolás, me comentó que los principales turistas llegados a la localidad eran aquellos que no eran controlados por los turoperadores y que buscaban sus destinos a través de Internet. Así, el “turismo de masas” se realizaría en zonas cuyo principal medio de subsistencia sería el propio turismo; zonas y localidades donde hay una elevada actividad económica relacionada con el mismo (ya que existe una mayor concentración turística y un mayor uso espacial por parte del turismo). El turismo alternativo se caracterizaría por estar establecido en regiones cuyo principal sector de contratación no es el turismo, sino que se compatibilizaría éste con la restante economía local.

El hecho de que haya una mayor interacción con los lugareños y sus costumbres provoca que este tipo de turismo, catalogado como alternativo para diferenciarlo del conocido “turismo de masas”, sea considerado como “auténtico” y no se hable tanto de la “mercantilización de la cultura”, como sí se hace con respecto al estereotipo del “turismo de masas”<sup>45</sup>, el cual es tratado, en ocasiones, de forma prejuiciosa. Ambas formas de desarrollo turístico se diferenciarían en relación al volumen y a la dimensión de las infraestructuras creadas para tal fin.

Por otra parte, en el caso del “turismo de masas”, los habitantes de la localidad, supuestamente, no gozan de la misma capacidad de control que en el turismo “alternativo”; pues en este caso los vecinos tendrían mayor capacidad de decisión y podrían crear sus propios negocios. La “comunidad” tendría la posibilidad, por tanto, de beneficiarse de este sector turístico, el cual favorecería mayormente a los vecinos

---

<sup>44</sup> Al igual que no soy partidaria de crear una dicotomía entre turismo de masas y turismo alternativo, tampoco me convence las diferencias establecidas entre antiguo-moderno o urbano-rural. Ello no quiere decir que niegue su practicidad a la hora de realizar este trabajo.

<sup>45</sup> Hay que tener en cuenta que a veces, no se hace referencia o se juzga al “turismo de masas” (desde el punto de vista emic) por la existencia de un importante número de turistas en la localidad, sino por su vinculación con el capitalismo.

que el “turismo de masas”<sup>46</sup>. El impacto social, “cultural”, político y económico sería considerado menor en el turismo llamado alternativo.

De Esteban (2006: 60) afirma que el concepto “cultural” tiene su origen en el Congreso ICOMOS de 1969 en Oxford, en el que se defendió tanto su potencial para crear las condiciones necesarias para un nuevo humanismo, como de disponer de los medios a nivel universal para asegurar el equilibrio y el enriquecimiento de la personalidad del hombre. Es decir, el turismo cultural sería viajar por una motivación cultural.

La Organización mundial del Turismo lo define como:

- 1) “El traslado de personas por motivos esencialmente culturales, tales como los viajes de estudio o por las artes escénicas, los viajes a festivales y otros acontecimientos culturales, las visitas a lugares de interés y los monumentos, los viajes para estudiar la naturaleza, el folclore o el arte y las peregrinaciones”.
- 2) “Todo traslado de personas se podría incluir en esta definición porque satisface la necesidad humana de diversidad, y suele incrementar el nivel cultural del individuo y dar lugar, así, a nuevos conocimientos, experiencias y encuentros”.

De Esteban (2006:62), basándose en Littrell (1997) dice que “la cultura puede ser comercializada para los visitantes a través de los artefactos de la sociedad, los edificios, los parques, las iglesias, los mercados, la artesanía o a través del comportamiento o los valores que perciben los turistas al comunicarse con otros visitantes durante sus viajes”. La cultura abarcaría lo que la gente piensa, hace y produce.

La definición técnica de ATLAS (Association for tourism and Leisure Education) sería: “todos los traslados de personas a una atracción cultural específica”.

#### **4.1.4. El “progreso”.**

En ocasiones se ha asimilado el concepto de “progreso” con el de “desarrollo”, el cual es un término también muy discutible. Para Escobar (2002), el término desarrollo utilizado en la actualidad es desarrollista y modernizante, por lo que invita a los lectores a la utilización del concepto de desarrollo de una manera distinta.

---

<sup>46</sup> Recordemos nuevamente, que aunque el turismo de masas, en principio, no sea posible en La Aldea, éste estudio se centra en las posturas contra y pro turísticas existentes en la localidad. La cuestión es que los miembros contra turísticos, hacen referencia a la entrada de un “turismo de masas”, ya sea porque éste proceda del sur de la isla o porque no confían en que la “sostenibilidad turística” se respete en el futuro.

Desde los años 50 hasta los 70 se generó una teoría de la modernización convencional que determinaba que el llamado Tercer Mundo tenía que asemejarse y acercarse a la forma de vida propia de Occidente, por lo cual, se crearon diferentes programas de desarrollo para él. Posteriormente, la teoría de la dependencia acusaría a la modernización y no al desarrollo del subdesarrollo de estos países pertenecientes al Tercer Mundo, ya que las vinculaciones que estos últimos tenían con la economía mundial no les favorecía. Más tarde aparecería la teoría posestructuralista para, a continuación, surgir su crítica.

Si continuamos con su exposición, para estudiar el desarrollo, los liberales han puesto su foco de atención en el individuo, las instituciones y el Estado, así como en el mercado, el capital y la tecnología; los marxistas se habrían centrado en las clases sociales, los movimientos sociales y el Estado democrático. Los posestructuralistas se enfocarían en las comunidades locales, los nuevos movimientos locales, las ONG y los productores del conocimiento; se basarían en cómo se puede cambiar la aceptación de que ciertos discursos tienen el poder de ser considerados verdad, de cómo circula el discurso y de cómo el discurso genera poder. Nosotros mismos crearíamos la realidad a través de nuestros discursos.

A la visión de que la modernidad se va a universalizar, Escobar entiende que eso implica la europeización, la extensión del universo eurocéntrico y su imposible salida del mismo. Así denomina a esta visión, a esta posición, liberalidad progresista. No hay que olvidar que Escobar equipara la modernidad con el capitalismo blanco y patriarcal. Este tipo de “desarrollo” y “progreso” estaría muy vinculado a los contenidos que Escobar ha dado a los conceptos con los que trabaja, en los que hay una relación entre neoliberalismo, la hegemonía de la esfera económica de la modernidad, una fuerte jerarquización del poder y capital, y el desarrollismo. Parece que, en este caso, el progreso se mediría en relación al desarrollo tecnológico, la adquisición de mayores beneficios económicos y bienestar; olvidándose en parte de que en la vida diaria, las personas no dividen sus actividades en prácticas económicas y las demás, primando las primeras.

Las diferentes esferas de la “modernidad” se encuentran interconectadas: ¿Por qué el “progreso modernista” no puede desear el bienestar económico a la par que el progreso educativo, medioambiental, social, colaboracionista, etc.? ¿Por qué la “modernidad” y el “progreso moderno” sólo sugieren capital económico? El “desarrollo”, para Escobar, es compañero de la “modernidad”, así dice: “El desarrollo y la modernidad, con seguridad, fueron siempre inherentemente procesos creadores de desplazamiento” (2005:33). “En los últimos siglos, la modernidad y el capitalismo han organizado la vida económica y social en gran parte en torno a la lógica del orden, la centralización y la construcción jerárquica (...)” (2005:40).

La globalización contra-hegemónica sería un movimiento contrario a la globalización de índole económica. Para conocer la visión de Escobar sobre el desarrollo, me parece interesante conocer las citas de las que hace uso en su obra. Así cita (2005a:1) a Carlos Rosero, quien dice:

“Una cosa sabemos a ciencia cierta y es que a la noción imperante de desarrollo y a quienes la instrumentalizan en su beneficio les importa muy poco qué y cómo atropellan”.

A sus preguntas: ¿Cuál es el estado del desarrollo y de la modernidad en tiempos de la globalización?, ¿Está desapareciendo la necesidad de desarrollo, el discurso y la práctica de desarrollo, o están siendo generalizados?, ¿Estamos dejando atrás la modernidad, o se está universalizando? (2005:96). Para él hay que cambiar la forma de pensar el desarrollo y la modernidad (que según se deduce de sus palabras, están bien asentadas, por lo tanto hay que cambiar de paradigma). Su visión actual del desarrollo es desarrollista, su idea de “modernidad” es la de una imposición hegemónica, por lo que habría que darle paso a la negociación colectiva.

Escobar caracterizaría al postestructuralismo por centrarse en el análisis del lenguaje, las significaciones y las representaciones. Para el autor, si queremos entender la producción de lo real, tenemos que centrarnos en entender cómo la sociedad se crea en el lenguaje, el significado y la representación. Yo añadiría que el lenguaje y el significado también se generan de la continua interrelación existente en la sociedad, lo que favorece su modificación. A pesar de esto, no niego la relevancia del lenguaje, pero creo que también hay que tener en cuenta el poder que ejerce en el mismo, el mantenimiento de relaciones sociales. Me inclino por la existencia de una mutua retroalimentación.

En cuanto a su postura de que la globalización es una radicalización de la modernidad (desarrollista actual) y por tanto subsume al desarrollo y lo naturaliza, me parece una postura muy personal. Al igual que los postestructuralistas, creo que dentro de la propia “modernidad” sí podemos hablar de distintas expectativas de “desarrollo” adaptadas a distintas regiones. Por otra parte, también creo en la necesidad de paso de distintas etapas dentro de las distintas “modernidades”. Creo que los movimientos sociales y las comunidades tienen acción y cabida dentro de la “modernidad”, no están excluidos de las ideas de la Ilustración pues los derechos fundamentales<sup>47</sup> de las personas van, precisamente dirigidos a eso, a todas las personas.

---

<sup>47</sup> Yo no opino que los derechos humanos estén reificados, ni que exista un acuerdo unánime acerca de ellos pero sí que las relaciones entre los agentes sociales pueden generar movimientos sociales que intenten llegar a la consecución de sociedades más justas y equitativas, en cada caso concreto. No se trata de que haya valores universales, existentes por sí mismos (no quiero caer en el etnocentrismo ni en la naturalización), pero considero que se puede intentar llegar a un acuerdo que tienda a esa “universalidad”.



La postmodernidad no puede adueñarse de todos estos derechos y considerarse abanderada de todos los movimientos sociales. Escobar en *Globalización, Desarrollo y Modernidad* dice "(...) no se puede minimizar el impacto fatal de la globalización neoliberal. Pero también la globalización encierra muchos órdenes sociales y tradiciones culturales que conforman modernidades múltiples". En este caso, Escobar habla de "modernidades múltiples" y no de "postmodernidad", pues hibridación ha habido siempre (cuestión que también admite el autor). El tema es que, para Escobar, se pueden cuestionar las fronteras plurales y espaciales de la "modernidad" (yo creo que también de la "postmodernidad", pero vuelvo a reincidir en que ambas son categorías analíticas que sirven para desarrollar un trabajo analítico concreto).

El "progreso" es un concepto discutible en cuanto a su contenido, pues: ¿qué es el progreso?, ¿es la adquisición de mayores bienes materiales que ayuden a asegurarnos una mayor comodidad en nuestra vida económica?, ¿el avance científico y tecnológico?, ¿una mayor conciencia social?: ¿qué es el "progreso"? Obviamente, las posturas que aquí hemos ido desarrollando diferencian, por un lado, a los vecinos que (aun inconscientemente) se acercan a las posturas postmodernistas que asimilan el progreso con la modernidad y el desarrollismo, y los llamados neoliberales (por mí) que, en principio, parecen considerar que el progreso estaría vinculado a la obtención de un mayor número de bienes materiales y un mayor desarrollo tecnológico. Vuelvo a recalcar que estas divisiones tan férreas no me parecen acertadas, vuelvo a preguntar como ejemplo: ¿caso un postmodernista no desea un desarrollo tecnológico y científico?, ¿no desea un neoliberal un mayor y mejor cuidado medioambiental?

#### 4.1.5. "Los valores".

Díaz de Rada también ha trabajado el concepto de "valor"; el estudio del "valor" está orientado, de la misma manera, al espacio de las relaciones sociales<sup>48</sup>; un "valor" sería una *relación diferencial*. Las personas actúan de acuerdo a unos códigos que se ponen en funcionamiento en el ejercicio de las relaciones sociales. El "valor" adquiere significado en la acción social, por lo que hay que tener en cuenta la posición y la relación. La relación y la posición constituyen un espacio de poder entre sujetos sociales (hay que tener un modelo de espacio, un modelo que permita comprender cómo los diferenciales se convierten en asimetrías negociadas en una determinada sociedad).

---

<sup>48</sup> Díaz de Rada encabeza su artículo *Valer y Valor* con la siguiente cita:

"Un concepto es una palabra a la que se ha conferido un significado preciso. El término *valor* exige urgentemente un intento de proporcionar una definición precisa..."

Clyde Kluckhohn (2007:118).

El “valor”, por tanto, al igual que los diferentes conceptos tratados en este trabajo no pueden ser tratados como objetos, ni se les puede otorgar un carácter independiente a las propias acciones que los actores sociales ejecutan en su día a día; no son conceptos suprahumanos.

El antropólogo analiza el concepto de “valor”, otorgado en determinados casos tras la observación de acciones, tras las entrevistas realizadas, etc. porque el concepto de “valor” ha de estudiarse “poniendo en una lupa” los datos que el científico social haya recogido de la experiencia (de los datos aportados por los miembros entre los que se realiza la investigación) y de su propia subjetividad (claramente, está intentará ser minimizada pero no desaparece)<sup>49</sup>.

Díaz de Rada resalta que las acepciones de “valor” y las expresiones de los agentes sociales no pueden ser únicamente lingüísticas. Citando a Kluckhohn (2007:127), se dice: “El valor (es) un constructo lógico comparable a la cultura o a la estructura social. Es decir, los valores no son directamente observables más que lo que pueda serlo la cultura. Tanto los valores como la cultura se basan en lo que los individuos dicen y hacen, pero ambos representan inferencias y abstracciones a partir de los datos sensibles inmediatos”.

De la misma manera establece que la sociedad no se hace a imagen o semejanza de los valores declarados verbalmente por los agentes, sino que son estos valores declarados los que se construyen en un contexto institucional que los desborda. En un primer momento, tras leer estas líneas, también pensé que al mismo tiempo que el contexto “construye” los “valores” determinados que circulan en un grupo social, los discursos en torno a los “valores” en la vida cotidiana tienden, en algunos casos, a “esencializar” los mismos; a naturalizar y “objetizar” estos “valores”; a dotarles de un contenido indudable, fijo y suprahumano por parte de algunos teóricos y legos, que guiarían algunas conductas sociales en influirían en el contexto. Ello no quiere decir que no haya sectores dentro de la sociedad que sean conscientes de la fluidez de estos conceptos, así como de la capacidad que tienen de ser modelables y de influir, de alguna manera, en la acción. Posteriormente, Díaz de Rada explica que hay que atender al conjunto de operaciones y competencias que el agente ha de poner en práctica para convertir una forma de valer en otra (2007:130). En este trabajo, por ejemplo, se observará como el uso social del patrimonio local puede variar, por qué, cómo y quién lo puede modificar.

Las posiciones sociales en La Aldea de San Nicolás son relevantes a la hora de defender la entrada o no del mismo en la localidad. No voy a entrar de manera exhaustiva sobre este tema en este capítulo, pero lo que sí puedo adelantar es que, de manera general, se ha fijado una relación entre turismo-globalización-desarrollismo y pérdida de la identidad por aquellos miembros de la comunidad que

---

<sup>49</sup> Es interesante que en este trabajo sí se recalque la existencia de una relación entre “los factores culturales” y “las variables económicas”, no existe una disociación entre ambas. Los procesos económicos son procesos culturales.

mantiene una conducta muy activa en relación a la protección del patrimonio “cultural” local<sup>50</sup>, así como determinados partidos políticos que se presentaban como medioambientalistas. La posición ocupada por el otro sector, de esta dualidad simplificada, se encontraría ejemplificada por la postura turismo-sostenibilidad-mejora económica-refuerzo de la identificación. Este grupo estaría compuesto por agricultores que no poseen tierras propias, comerciantes, restauradores, lugareños en situación de desempleo y partidos políticos que se califican como más aperturistas.

#### **4.1.6. La “autenticidad”.**

Con frecuencia se dice que a diferencia del considerado “turismo de masas”, los llamados “turismos alternativos” no han sido criticados de igual manera, ya que son definidos como “aquellas formas de turismo que son consistentes con los valores naturales, sociales y comunitarios y que permiten a anfitriones e invitados gozar de una interacción positiva y valiosa y de experiencias compartidas”. La autenticidad conllevaría un proceso de “alterización” que produciría una serie de marcados opuestos binarios; el mundo desarrollado sería democrático y libre y los países en desarrollo, despóticos y violentos. La “autenticidad” sería un punto relevante en torno al debate existente en la actualidad sobre el turismo alternativo y sostenible<sup>51</sup> (Salazar: 2006). La cuestión es que la participación comunitaria no podría considerarse como afortunada si sólo toman partido en el proceso de elección y gestión turística grupos limitados de la población como por ejemplo políticos desarrollistas.

---

<sup>50</sup> Este patrimonio, para algunos vecinos, suele hacer referencia al patrimonio tanto tangible como intangible que corresponde a una época que dataría de comienzos del siglo pasado. Así, las nuevas “tradiciones” serían falsas y favorecerían la pérdida de “autenticidad” del patrimonio, que conllevaría la mercantilización de las relaciones sociales.

<sup>51</sup> De Esteban dice que “la sostenibilidad es un principio organizador de la sociedad porque implica que los procesos económico productivos, que dependen de los recursos naturales, puedan mantenerse en el tiempo sin colapsar o experimentar un rápido deterioro. Consiste en una visión de futuro que exige prevenir las consecuencias de las decisiones del presente. Implica pensar en los impactos de los procesos productivos y de los estilos de vida adoptados o a adoptar, a medio y largo plazo. Busca el bienestar humano y mejorar la calidad de vida de la gente, sin destruir la base biofísica y los sistemas vitales de los que dependen las sociedades. Este concepto, por tanto, resalta la orientación hacia el largo plazo (2006: 171). El turismo sostenible sería aquél que se preocupa por el mantenimiento y el equilibrio entre los intereses sociales, económicos y ecológicos.

La Carta del Turismo sostenible de Lanzarote (1995) diría que “todo desarrollo turístico deberá fundamentarse sobre criterios de sostenibilidad, es decir, ha de ser soportable ecológicamente a largo plazo, viable económicamente y equitativo desde una perspectiva ética y social para las comunidades locales. El desarrollo sostenible es un proceso orientado que contempla una gestión global de los recursos con el fin de asegurar su durabilidad permitiendo conservar nuestro capital natural y cultural, incluyendo las áreas protegidas”.

Para Mato, la “autenticidad”, predicada a través de distintos discursos, convertiría a las “identidades” y literaturas “orales” en “legítimas” y “legitimadoras” de culturas locales, étnicas, nacionales y/o supranacionales (2006:22). Haciendo alusión a Mario Sambarino (1980), establece que los términos “identidad”, “tradicición” y “autenticidad” se encuentran entrelazados (2003:52).

Handler (1986) ya habría afirmado; tras estudiar las celebraciones folclóricas, los museos y las políticas culturales como prácticas destinadas a fines; que cuestionaba el calificativo de “auténtico” para las demostraciones folclóricas. Los intelectuales, estudiosos y agentes sociales crearían y construirían la “autenticidad” de las identidades étnicas y nacionales. Volviendo a citar a Handler, Mato hace referencia a su visión de “autenticidad”:

“En la sociedad moderna, el templo de la autenticidad, es el museo donde nosotros desplegamos los objetos culturales que simbolizan a las culturas de sus poseedores-creadores. Así, tenemos museos de bellas artes para representar a nuestra propia cultura, la cual consideramos una “alta” cultura, y museos etnográficos para representar las culturas menos avanzadas de otros” (2003: 52).

El papel de los medios de difusión masivos, de la crítica especializada y de la investigación cultural construiría la legitimación de representaciones simbólicas de los grupos sociales dominantes. Para ejemplificar la construcción de la “autenticidad”, nos narra cómo se seleccionó, se “creó” y “recreó” el concepto de “arte” a lo largo de la historia. Las culturas europeas, que él califica como dominantes, habrían ido dejando de lado actividades y habilidades útiles que con anterioridad habían podido ser encuadradas en el concepto de “arte”

El “arte” sería un concepto históricamente relativo pero la civilización europea la habría expandido y mantenido “ahistorizada”, “esencializada” e inalterada. Aun cuando habrían aparecido parches como “folk”, “tradicional”, popular, etno para calificar el “arte popular”; éstos no evitarían el papel central del “arte” eurocéntricamente entendido. No existe una única forma de “arte” y variantes de ella, sino múltiples formas de arte de status equivalentes aunque los agentes sociales dominantes caractericen a un tipo específico de “arte” como tal. Estas formas centrales de “arte” suelen beneficiarse de la ayuda otorgada por los medios de difusión, políticas culturales e instituciones culturales<sup>52</sup>. Todas

---

<sup>52</sup> En este caso cabe decir que se está haciendo referencia a una serie de poderes relevantes dentro de un mundo neoliberal relacionado con el poder de Occidente y con la imposición, de manera general, de sus percepciones. La cuestión es que podemos ver como en La Aldea de San Nicolás se están revitalizando las “tradiciones” y las costumbres que los propios vecinos consideran relevantes; no existe una visión exterior intimidatoria que les imponga qué es el “arte”, qué es la “tradicición”, qué es el patrimonio. También es verdad que no todos los aldeanos tienen la misma capacidad para seleccionar el “arte” que cree auténtico y que esta labor se lleva a cabo por personal considerado como cualificado, por estar éste compuesto por educadores. Este grupo ha intentado, al menos yo así lo percibo, ser objetivos al basar su trabajo en entrevistas y observaciones realizadas

las formas de “arte” son relevantes y no se tratarían de meras variantes en cuanto tienen sentidos culturales análogos, en relación con sus correspondientes contextos culturales y universo de sentidos (que son iguales, no superiores ni inferiores).

Mato también hace referencia a la “literatura oral”, la cual querría equiparar a la escrita, pues quiere reivindicar “lo tradicional”, “lo indígena” y las “culturas de resistencia”. Ambas recopilaciones al usar el mismo método, los mismos instrumentos y conceptos buscan que se les asignen las etiquetas de “fiel” y “auténtico”, pues construyen la “autenticidad”.

En La Aldea de San Nicolás, por ejemplo, se han seleccionado como costumbres, “tradiciones” y patrimonio las narraciones, las labores, los romanceros y las canciones que datan de comienzos del siglo XX. Para ello, se realizaron numerosas entrevistas a lugareños que habían vivido durante esta época, se grabó, se guardó y se documentó. Estos recuerdos (la memoria es muy frágil) son considerados como el atisbo de lo “verdaderamente auténtico” de la acción, del trabajo y de la vieja “cultura”.

¿Qué relación mantiene el turismo con la “autenticidad”?

Korstanje (2010) se muestra contrario a MacCannell cuando éste subestima las relaciones existentes en los destinos turísticos y al diferenciar tales experiencias entre experiencias desarrolladas en un escenario real y aquellas que tienen lugar en un escenario irreal, pues los escenarios (así como las partes en las que se divide) dependen del rol ejercido por los sujetos. Un destino puede ser considerado fantástico o irreal dependiendo de las relaciones establecidas por los sujetos. Al referirse al ámbito económico y de consumo, MacCannell ya relaciona directamente al turismo con el capitalismo. Por lo tanto esta visión desarrollista desde el punto de vista económico, hace que las relaciones entre turistas y anfitriones sean vistas como un producto de la mercantilización y, por tanto, “inauténticas”. Para él, la tesis principal de MacCannell es que la expansión material e ideológica del capitalismo y de la modernidad se encuentra vinculada con la masificación del ocio y del turismo. El turismo confabularía junto a la modernidad en detrimento de la autenticidad del vínculo, convirtiendo a los hombres en bienes de consumo “cultural”.

Para MacCannell (MacCannell, 2003), la “modernidad” ha vaciado de significación las vidas de los turistas, las ha vaciado de “tradiciones”, de costumbres, de “autenticidad”, por lo cual quieren impregnarse de esa “autenticidad” en regiones y comunidades que podríamos considerar como “no contaminadas”. La cuestión es que él considera que, pasivamente, los lugareños muestran a los turistas

---

entre los miembros de la comunidad. Otra cuestión es que haya cierto conflicto en la localidad en referencia a la forma de gestionar este patrimonio, sobre todo en relación a la selección y la interpretación de los datos aportados por los vecinos; pues es realizada por un grupo minoritario de lugareños en La Aldea de San Nicolás, que se encontrarían legitimados por su erudición.

aquello que éstos desean ver (por lo cual también va desapareciendo la “autenticidad” en estas localidades). Así se descarta, en cierta medida, el papel activo de los lugareños y la existencia de interacción “real” y “equitativa” entre lugareños y turistas. La “modernidad” (el turismo estaría asociado a ella) se habría desarrollado sobre la explotación y la dominación.

Aramberri (2011:41) critica en gran medida al postmodernismo de MacCannell, ya que trata al turista como metáfora del hombre moderno. Aramberri considera que no se puede tratar a los distintos pueblos desde una postura paternalista, como si éstos fueran niños y no pudieran aprovecharse de los beneficios que trae consigo la modernidad si se lleva adecuadamente una buena gestión turística; por tanto se muestra contrario al postmodernismo. Este autor es contrario al concepto de “autenticidad” de MacCannell al considerarlo esencialista. Para él la autenticidad es un proceso fluido y en ningún caso y bajo ningún régimen puede limitarse la privacidad de un pueblo (no hay por qué forzar la entrada a la privacidad de un pueblo), hay que respetar la trastienda (2011:164). Además, entrar en la trastienda no nos otorgaría más autenticidad. La diferencia que Goffman habría realizado entre el escenario y la trastienda estaría desfasada pues la trastienda no tiene que ser auténtica y el frente no, pues en el frente también se desarrolla la vida local diaria y, por tanto, hay lo que se llama “autenticidad”<sup>53</sup>. De todas formas, se trata la “autenticidad” como una intuición o un sentimiento, lo cual sería difícil de interpretar.

Tanto la etapa “modernista” como la “postmodernista” pueden tener tanto connotaciones positivas como negativas, los actores sociales crean formas distintas y específicas de “globalización”, de “mundialización”, de “turismo”.

Cohen (2005:12) también se muestra favorable a la hora de hablar de la existencia de una etapa “postmodernista” por lo que cree necesario reformular los paradigmas a estudiar en relación con el turismo y la modernidad. Cohen destaca la existencia actual de dos tendencias contradictorias: una disminución en la búsqueda de la “alteridad” por parte de los postmodernistas que acepan la heterogeneidad y la hibridación y una búsqueda “moderna” de la “alteridad” en la Tierra. Además añade a esta clasificación el turismo de fantasía que no destacaré en este caso.

---

<sup>53</sup> La “autenticidad” es un concepto complejo, se suele hacer referencia a que la trasera es más “auténtica”, se supone que en ella los lugareños se relajan, se acomodan, son “más ellos”; pero su vida diaria, su “realidad” también tiene lugar en el escenario, entonces ¿por qué es más “auténtica” la trasera que el frente?, ¿quizás porque existe un mayor “aire” de camarería?, ¿mayor relajación? Independientemente del estado de ánimo de los interactuantes, ambos campos forman parte de la vida diaria, las cuales “dan la imagen” de cotidianidad y “realidad”. En la “autenticidad” de MacCannell late “una exigencia de cambio completo en la forma en la que la sociedad moderna produce y reproduce su existencia” (2011: 180). Mas el ámbito económico también forma parte de la vida diaria.

Cohen define a la postmodernidad como la ruptura de “las grandes narraciones dominantes” que han servido en el pasado como fundaciones de las visiones comprensivas del mundo, bien de aquellas de las grandes religiones del mundo, del racionalismo y “cientificismo” moderno, de la priorización de las interpretaciones científicas sobre las religiones u otras interpretaciones del mundo. Niega la unicidad de la verdad y admite la existencia de múltiples versiones o verdades en la interpretación de los fenómenos. Por tanto, las creencias de la “modernidad” (tal y como él la entiende) se desestabilizarían y se equipararían distintas visiones del mundo (2005:14). En este caso, Cohen sí liga la “globalización” con el “postmodernismo”, pues el primero generaría el segundo. De MacCannell resalta que reconoce que la modernidad puede apreciar la “autenticidad”, mas también añade que los autores de la postmodernidad niegan la posibilidad de encontrar “autenticidad” en las sociedades contemporáneas, cuestión en la que discrepo por considerar que, de esta manera, se naturaliza la “autenticidad” que no es más que un constructo, una categoría con la que se representa y explica un agente social el mundo que le rodea y la posición en la que se encuentra. En verdad, nos encontramos en un mundo globalizado que evoluciona y cambia de forma constante; los “valores”, las costumbres pueden resultar efímeras pero el hombre se adapta al medio y a las distintas etapas históricas en las que vivimos, por ello no creo que podamos hablar de “inautenticidad”. Hay que tener en cuenta que la globalización no sólo trae desarrollo científico o tecnológico sino una cada vez mayor interrelación social, que puede acabar con eso que suelen llamar los “modernistas” y “postmodernistas” “autenticidad. Entonces, ¿queremos o no queremos “globalización”?

La delimitación de la “autenticidad” es un trabajo muy complejo, Cohen suelen hablar de la “autenticidad” objetiva pero ¿qué es la “autenticidad objetiva”, aun cuando se encuentre entrecomillada?

Para mí, la “autenticidad” es un acuerdo, un constructo negociado, en el aquí y en el ahora entre miembros de una misma comunidad, para consensuar y poder interpretar quiénes son y dónde se encuentran. La cuestión es que todos los miembros de la comunidad no poseen la misma capacidad para determinar qué es “lo auténtico”; por lo tanto, serán aquellos miembros mejor situados dentro de la estructura social local los que establezcan el contenido de tal concepto. Es más, es muy probable que haya una pugna entre distintos segmentos de poder para tener la capacidad de determinar este contenido. También discrepo con Cohen acerca de su visión de “modernidad” (semejante a las teorías que relacionan al turismo con la “modernidad” y el capitalismo) y “postmodernidad” (donde ya se hace referencia a la aceptación de una hibridación “cultural”). Mis razones ya las he explicado con anterioridad, por lo que no entraré en ellas.

La “autenticidad” también es polisémica (aparte del trabajo etic acerca del concepto de autenticidad; es indudable que en el plano emic, también existen muchas autenticidades en pugna, que “pretender erigirse” como la verdadera) por lo cual existen innumerables trabajos que hacen referencia

a este concepto con un elevado número de posibles contenidos. Tan sólo hace falta leer el trabajo *Turismo y cultura. Relaciones, contradicciones y expectativas* (2007: 92 y ss.) de Margarita Barreto para comprobarlo.

De acuerdo con Barreto, en el campo específico del turismo, el concepto de auténtico hace referencia a la cultura tradicional y a sus orígenes. Un “pueblo turístico”, para ser “auténtico”, debe continuar con los mismos rituales, costumbres, herramientas y lenguaje de los ancestros. La autora lo define como congelamiento (yo lo he tratado como estatismo, esencialismo o naturalización) y no comercialización.

Para mí es especialmente significativo el ejemplo que muestra Barreto (en referencia a un trabajo de Grünewald, 2002) con respecto a la respuesta que otorgan los miembros de la etnia Pataxó cuando se les acuso de haber caído en la aculturación al elaborar ceniceros u otros artilugios considerados occidentales, artilugios de los blancos. Ellos contestan que su artesanía es auténtica porque son producidas e interpretadas por ellos en un contexto moderno (2007:95). Esto muestra que ellos mismos perciben la fluidez de la “autenticidad”. Las obras que producen, aunque puedan ser de origen occidental, son “auténticas” porque en un mundo moderno y globalizado, la interacción entre pueblos y etnias es constante. Así es que si los miembros de esta etnia utilizan estos objetos y lo adaptan a sus gustos estéticos o a su propia forma artesanal de trabajar el material, se convierte en objetos propios, que tienen características propias, simbólicamente aceptadas y “auténticas”. Los artesanos han controlado su designación; sus tradiciones se han revitalizado para insertarse en la economía capitalista. Continúa diciendo que no hay que confundir lo auténtico con lo antiguo o lo tradicional, ni con lo gratuito o no tocado por la tecnología contemporánea<sup>54</sup>.

---

<sup>54</sup> Hay que tener en cuenta antes que nada que, en este trabajo, me he basado principalmente en el estudio del llamado generalmente como “turismo cultural”, pues estoy analizando las posibilidades turísticas de La Aldea de San Nicolás. No me he adentrado en la “autenticidad” existente en el “turismo de masas” y, ciertamente, las citas y las controversias que he nombrado de los trabajos de Aramberri y MacCannell se basan principalmente en este tipo de turismo.

Por otra parte, Francesch (2011: 239) describe la actuación de un grupo de masái en un hotel keniano y la posterior charla de los miembros del grupo con los turistas del hotel. En el primer caso nos encontraríamos ante actores de la front region, en el segundo caso ante actores de la back region. En el segundo caso, se plantea que los masái han de mantener conversaciones auténticas acerca de la forma de vida propia masái (cita el autor que por ejemplo no se espera de ellos que hablen de fútbol europeo). Ahí considero que se encuentra el problema acerca de la definición de “autenticidad”. ¿Por qué razón los masái no pueden, al igual que los miembros de la etnia Pataxó, reafirmar que ellos viven en un mundo que se dinamiza y que interactúa y que bien pueden adaptar sus usos y costumbres al dinamismo del devenir de la historia? La cuestión es que se espera de estas etnias un estatismo que nosotros no cumplimos.



Francesch estudia la “autenticidad” en el ámbito turístico (aun cuando su intención no es buscar un concepto ético), así para tal análisis hace uso del mapa propuesto por Díaz de Rada en *Valer y valor. Una exhumación de la teoría del valor para reflexionar sobre la desigualdad y la diferencia en relación con la escuela*, ya que la “autenticidad” se hace valer. Así busca: a) un cardinal lo más discreto posible de elementos activos en un campo de acción concreto (los agentes atribuirían “autenticidad” a distintas entidades que se relacionarían entre sí en relación de coincidencia y precedencia), b) la delimitación de ese campo de acción social, así como la localización de los distintos agentes en el mismo y sus vinculaciones entre sí (agentes que van desde sistemas expertos internacionales a turistas anónimos), c) perfilar sus dimensiones semiótica y paramétrica, siendo ésta última tratada en términos de capitales posibles y pasibles de ser puestos en juego en la acción social (en la dimensión paramétrica se constata la existencia de un capital (“capital de saberes”) que provocaría relaciones de poder). Los estratos superiores de saber se encontrarían claramente delimitados al encontrarse demarcados por las clasificaciones académicas. El siguiente peldaño de esta escala de saberes se encontraría ocupado por un capital menos institucionalizado, menos experto, donde se establecerían saberes basados en criterios propios de artistas e intelectuales. Por último se encontrarían saberes de formas más autónomas (donde se situaría las opiniones y saberes de los turistas, aun cuando sea un experto, mas su posición como turista no lo posiciona como experto ya que no puede ocupar dos posiciones al mismo tiempo).

Al igual que Francesch, en relación con el espectáculo de los masái, no veo motivo para considerar que el espectáculo sea “inauténtico”, al igual que tampoco veo “inauténtico” un charla posterior entre masáis y turistas sobre el fútbol. La vida fluye, se modifica.

---

En mi opinión, creo que si un masái hablara del fútbol europeo no restaría su “autenticidad”, es más creo que nos ofrecería una forma de vida más “auténtica” y “real”, pues este ejemplo me hace pensar en que se da una inaceptación de la evolución de los pueblos (ya sea para bien o para mal, eso es cuestión de gustos). La “tradición” se modifica y escondiendo esta evolución se cae en el engaño y en lo “inauténtico”. Hoy en día, salvo en aldeas remotas, nadie se escapa de la “globalización”. Empecinarnos en el estatismo de las costumbres y de las “tradiciones” étnicas y locales, en la visión orientalista no nos lleva más que a engaño. Por eso los niños masái recaen en el engaño al simular que acuden a una escuela a la que no van (supongo que no van porque, según dice el texto, en la pizarra sólo se veía gastada la zona en la que figuraba la fecha del día). El engaño (que no la “inautenticidad” o “autenticidad”) aparece porque ofrecen lo que se espera que den de sí (esta es una simple interpretación mía pues yo no he estado en el campo). Otra posibilidad es la que ofrece Francesch, es decir, para los turistas, la forma “auténtica” de vivir de los masái no incluye la ida, por parte de los infantes, a la escuela. Su idealización de la forma de vida de la tribu hace que la conjunción pastoreo-escuela no quepa en la “autenticidad” que se ha creado (con la ayuda de folletos, etc.) el propio visitante. Para ellos, la hibridación no es “auténtica” aunque a mi entender esta hibridación sería “auténtica” si, realmente, estos niños acuden a la escuela en su vida diaria. Como dice Francesch. “(...) la extensión de falsedad y autenticidad no es nítida y los receptores de estos complejos mensajes pueden perderse en un dédalo sémico” (2011. 241).

Creo que tampoco hay que caer en una absoluta trivialización del turismo, es una forma de vida y una forma de ganarse la vida<sup>55</sup>.

#### **4.2. La relación existente entre los presentes conceptos y los términos de “modernidad” y “globalización”.**

Recapitulando, en este capítulo nos hemos centrado en dejar constancia de que lejos de acuerdo, el contenido del término “globalización” es muy discutible en nuestros días.

¿Por qué es importante centrarnos en el concepto de “globalización”? Porque históricamente, éste se ha vinculado a otros conceptos tales como el concepto de “modernidad” o el “capitalismo”. Estos discursos se suelen dividir, por parte de los teóricos, entre teorías neoliberales y teorías postmodernistas (aun cuando yo discrepe de esta división). Con frecuencia se asigna a las posturas modernistas (o sea, neoliberales) la asignación de vinculación entre “globalización”, desarrollismo, “capitalismo salvaje” y un mayor inciso en el estudio de la esfera económica de la sociedad. Los postmodernistas vincularían la nueva “globalización” (no desarrollista) al auge de los movimientos

---

<sup>55</sup> En mi caso particular, las relaciones con los turistas no son, ni han sido “inauténticas” nunca (por lo menos yo nunca lo he sentido así). Yo vivo en una zona cercana a un punto importante, turísticamente hablando, de la isla de Gran Canaria por tres razones principales. Una, porque vivo al lado de un barranco donde se han encontrado numerosos restos prehistóricos y que posee endemismos de flora y fauna, por lo que es una zona frecuentemente visitada. Más que por ello, la zona es afamada por el turismo gastronómico, ya que los turistas suelen acudir a comer en los restaurantes-cueva. Así es que desde niña siempre he interactuado con turistas (de forma efímera pero no creo que “inauténtica”). Los vecinos de mi barrio (sobre todo mujeres y hombres de mediana y mayor edad) trabajaban en la zona sur turística, por lo que recuerdo que cuando era niña (cuando tendría 5, 6 o 7 años), los niños del barrio esperábamos la llegada de las guaguas a las 5 de la tarde que traían a nuestros familiares y vecinos de vuelta del trabajo. Los vecinos tenían muchas fotos con los turistas de los hoteles y el turismo en sí siempre estuvo muy presente en nuestras vidas. Recuerdo que siendo niña, acudían varias guaguas a la representación del Auto y a la cabalgata de los Reyes Magos celebrada en Agüimes. Así es que ¿cómo puedo ver yo como “inauténtica” una actividad que ha formado parte importante de mi propia vida? Eso no quiere decir que no haya tenido conocimiento de las “tradiciones” de mi localidad pues, para mi fortuna, me he criado con mis 4 abuelos y con una retía (y aún recuerdo a mi abuelo enseñando a los niños de mi barrio a trabajar la caña en la puerta de su casa). Además, tengo primas que actuaban en estos restaurantes-cuevas. Lo que quiero decir es que al igual que la etnia Pataxó, no veo “inauténtico” tocar y cantar isas o folías a los turistas, vestidos con los trajes típicos canarios (que evidentemente no se usan en la vida diaria); tal vez debido a que el turismo ya se encontraba arraigado en la isla durante mi infancia y, para mí no supuso un “choque cultural”. Como dice Francesch: “Evidentemente, los turistas no han llegado a una aldea en el momento justo en el que, por cualquier motivo, los pobladores se disponían a emprender bailes por iniciativa propia. Dado que los turistas no pueden visitar a los masái a su antojo, son los masáis los que le visitan a ellos, por expresarlo así”.

sociales y a un mayor desarrollo y estudio de las esferas culturales y sociales. Yo ya he defendido que esta separación me parece ficticia y forzada.

Continuando con el tema, nos encontraríamos con una serie de conceptos a los que yo he denominado “mayores”<sup>56</sup> y que ya he citado. Posteriormente nos encontramos con una serie de nociones a las que he denominado, para el ejercicio analítico, “derivadas” y ello es así, porque su trascendencia “glocal” no es tan visible tanto en los trabajos teóricos como en el lenguaje cotidiano. Así, yo he querido relacionarlos y mostrar su relación con “lo global”. De la misma manera, en el ámbito turístico, parece haber una relación entre el “turismo rural” y las posturas postmodernistas y, de otro lado, el “turismo de masas” y el neoliberalismo. Mi intención es ejemplificar que no podemos idealizar y considerar estas teorías de manera férrea, pues el uso divergente de los conceptos señalados por parte de estas teorías, y de los lugareños, provoca la magnificación del enfrentamiento.

Para Aramberri, lo que es desarrollismo para Escobar, provocaría un mayor reparto de la riqueza y el ofrecimiento de la obtención de desarrollo y de un mayor bienestar y diversificación social. Para Escobar, este desarrollo traería consigo una expansión de la hegemonía eurocéntrica que pretendería expandirse en todo el mundo, sin tener en cuenta las voces de los movimientos sociales.

Hasta ahora, parece que se suele adjudicar a las posturas neoliberales cierto carácter esencialista (la “modernidad” es la “modernidad”)<sup>57</sup>. Por el otro lado, nos encontraríamos con los postmodernistas

---

<sup>56</sup> Ha sido mi intención debatir en este y en el anterior capítulo los conceptos “mayores”, para definirlos con más claridad. Denomino a estos términos “mayores” debido a que su contenido abarcaría campos muy extensos y, aparentemente, de mayor envergadura. Estos conceptos serían las nociones de “globalización”, “modernidad”, y “capitalismo”, los cuales mantienen una fuerte relación con el turismo. El motivo por el que los denomino de esta manera no es porque considere que estos términos gocen de mayor relevancia, sino porque su dimensión es supralocal, suprarregional y supranacional (es decir, se aprecia con mayor facilidad su glocalidad). A continuación, he desarrollado ciertos conceptos que, aparentemente, pueden derivarse de los anteriores (soy consciente de la subjetividad de esta clasificación pero me es útil para el desarrollo analítico). Estos conceptos son “tradición”, “identidad”, “valor”, “cultura”, turismo, etc.

<sup>57</sup> Pienso que es discutible hablar del uso del esencialismo por parte de cualquier movimiento teórico o de una adjudicación del mismo. Es decir, considero que se engloba o se califica a algunas ramas neoliberales como esencialistas cuando no lo son; de igual manera también se suele tildar a los postmodernistas de ingenuos, frívolos o soñadores, cuestión con la que tampoco estoy de acuerdo. No creo que se pueda acusar a todos los postmodernistas de utópicos pues considero que “ponen sobre la mesa” estrategias o proyectos bien asentados en eso que llamamos “realidad”. Quizás ambas ramas debieran aprender a ir de la mano en mayor medida pues, queramos o no, la esfera económica goza de gran trascendencia en nuestra vida diaria y por otra parte, ésta no es la única esfera a tener en cuenta en nuestra sociedad. No hay ni qué decir de la importancia que tienen las esferas que abarcan a los movimientos sociales y a las iniciativas populares, la educación, etc. Entre todas las esferas hay que

posicionados en contra de los primeros, pareciera que habláramos de ejércitos cerrados, como bloques inexpugnables donde no cupiera la interconexión o el término medio. Lo mismo ocurre con las discrepancias interdisciplinarias.

Marwick defiende la capacidad de trabajo de los historiadores a la hora de dilucidar conceptos ambiguos y de ser cautos a la hora de utilizarlos, a diferencia de cómo, según él, actúan los postmodernistas, los cuales yerran al considerar los conceptos con los que trabajan como realidades materiales (ésta es una generalización que creo surgida, tras los supuestos vilipendios a los que habrían sido sometidos los historiadores por parte de los filósofos y científicos sociales, de acuerdo con el propio Marwick). Llama la atención que el autor diga: “Para los metafísicos, la “historia” es algo totalmente distinto: aunque nunca se dan definiciones, resulta ser nada menos que *un proceso material por el que el mismo pasado se convierte en presente e incluso en futuro, que se despliega en una serie de etapas (o épocas o períodos), de acuerdo con un patrón o significado, un proceso que implica conflictos o acomodaciones en el ejercicio del poder*”.

Irónicamente establece que el “metafísico” “sabe”, conoce estos parámetros. Desde mi punto de vista, el autor “da por sentado” la esencialización de los conceptos utilizados por los científicos sociales, no tiene en cuenta que los filósofos o teóricos sociales hacen uso de categorías analíticas para los estudios que llevan a cabo. Este modus operandi no es exclusivo de la historia, pues los antropólogos culturales, en este caso, aun cuando son conscientes de que toda investigación puede conllevar cierto grado de subjetividad, intentan realizar un trabajo de la forma más objetiva posible, ya sea especificando los conceptos con los que trabaja, aclarando la metodología a desarrollar, triangulando los datos, etc. Para el autor, curiosamente, los estructuralistas y los postestructuralistas habrían publicado obras que eran muy difíciles de seguir, incluso estableció que Saussure había cometido, digamos, la temeridad de establecer que las palabras surgen del poder de la estructura social, tras haber afirmado una premisa obvia como que no hay una relación intrínseca entre los contenidos y los continentes, las palabras no tendrían un significado inherente.

---

buscar el equilibrio y no adentrarse en una lucha estéril y exclusiva de esferas (que, por otra parte, han sido creadas por nosotros mismos), de agentes sociales, de teorías, de disciplinas, etc.

De acuerdo con Marwick (2004), existen dos enfoques para estudiar la historia: el metafísico (donde se incluiría la postura postmodernista (definida como herederos directos del estructuralismo de los años 60)) y el histórico. El autor hizo esta distinción al considerar que los postmodernistas infravaloraban el trabajo realizado por los historiadores al considerarlos faltos de valor (lo cual es otra generalización) y al considerar intrusos a los postmodernistas en el estudio de la historia. La verdad es que no me deja de sorprender la apropiación que de la historia o del estudio social hacen determinados teóricos que pueden insertarse en distintas corrientes teóricas, aparte de que cierran paso al estudio interdisciplinario. Parece ser que la historia no nos pertenece a todos, sólo a los historiadores (en este caso concreto).

Siguiendo con Marwick: "(...) no tengo deseo alguno de asociar mis críticas al postmodernismo con un conservadurismo que detesto, pero lo que distingue a un historiador es que, en contraste con un metahistoriador, separa su propia práctica como tal de lo que es legítimo en un ciudadano comprometido (2004:14)"<sup>58</sup>.

Una idea que se repite en este autor y en Aramberry es que hay una pretensión de superioridad por parte de los postmodernistas sobre los historiadores "anticuados", "positivistas", "empiricistas" y "humanistas". Así como no comparto esta crítica a los analíticos de corte positivista, tampoco comparto la crítica de Marwick a los postmodernistas, ya que considero que su argumentación no se ajusta a la metodología utilizada por parte de todos los científicos sociales.

En relación con los puntos de vista defendidos por las distintas posturas sociológicas, en el próximo capítulo me centraré en las posturas constructivistas y esencialistas con referencia, nuevamente, al análisis de los conceptos tratados; estudio, como hemos visto, tan poco alabado por algunos teóricos. Como hemos dicho, hay una crítica continua acerca de la esencialización o la construcción continua de tales términos<sup>59</sup>. Para que tales conceptos se instauren y se interioricen es necesario llevar a cabo un refuerzo de los símbolos. Así pues, indagaré en la teoría positivista y esencialista de un lado y del otro, analizaré la teoría constructivista, partiendo del estructuralismo y

---

<sup>58</sup> Quizás cabría preguntarse qué es exactamente "legítimo en un ciudadano comprometido". ¿Cuál es el significado, en este caso, de este concepto? El autor no lo aclara, con lo cual parece recaer en su propia crítica. Como digo, me parece erróneo caer en este debate que me parece yermo pues yo, a diferencia de autores como Aramberry, creo en la interdisciplinariedad.

<sup>59</sup> Con respecto al estructuralismo, quiero centrarme en la aportación realizada por Bourdieu en lo concerniente a la existencia de un *espacio social* formado por distintos *campos* o esferas (económica, cultural, social, simbólica) que poseen *capitales*. Yo considero que en base a la posición ocupada dentro de un determinado grupo se recrea un discurso propio del grupo, que al mismo tiempo fortalece la pertenencia al mismo. Parece ser que se tiende a generalizar que los neoliberales y los positivistas son esencialistas mientras que los postmodernistas se acercarían al estructuralismo y, en mayor medida, al post-estructuralismo. De la Garza define las concepciones positivistas ortodoxas como definidoras de lo empírico, como reflejo de lo externo inmediato en la mente del observador (1995:86), el estructuralismo se basaría en "la idea de realidad constituida o bien racionalizable en términos holistas; este todo tendría partes identificables, con relaciones definidas entre ellas, de tal forma que el funcionamiento de todo no podría abordarse por sus componentes aislados sino por el conjunto mismo (1995:94)", la modificación de un conjunto resultaría en la modificación de todo el conjunto. El postmodernismo atacaría del estructuralismo su visión holista del mismo, ya que cree en la fragmentación del yo y de la cultura.

siguiendo con el posestructuralismo y el postmodernismo<sup>60</sup>, para indagar en las posturas planteadas en torno a la identificación y a la relación de este concepto con los anteriores.

### 4.3. Conclusión.

En la localidad existen dos posturas más visibles en referencia a la entrada turística en la localidad puesto que, en principio, no parece que haya ningún discurso de envergadura que defienda la entrada de un “turismo de masas”. ¿De dónde viene este conflicto vecinal? Sostengo que, a falta de comunicación y diálogo, se hace uso de los prejuicios acerca del turismo, por parte de los distintos agentes sociales que se sitúan en posiciones, si no confrontadas, sí divergentes con otros lugareños. Estas distintas posiciones dependen, en gran medida, del significado otorgado por los distintos agentes sociales a los términos ya referidos. Las circunstancias vividas hacen que los agentes locales de mayor cercanía y semejanza abanderan opiniones semejantes debido a las posiciones ocupadas, a la misma vez que estas posiciones suelen generar las mismas circunstancias de vida en los miembros que se encuentran en los mismos círculos. Este proceso se autogenera y retroalimenta, a no ser que se produzca un cambio, un rito o un proceso de tránsito relevante que difiera en su realización y en las razones que lo generan o fuerzan.

Si una sociedad se relaciona con otra (lo cual es cada vez más normal en el siglo XXI), no puede vivir ajena a este hecho, no puede fingir que vive aislada y que no accede a nueva información, que no se ve influenciada por nuevos movimientos, nuevas corrientes. No puede quedarse “congelada” en el tiempo, fingiendo que el tiempo no corre por ella ni que las nuevas tecnologías no la influyen porque ello sí que resultaría “inauténtico”; por lo menos resultaría curioso y extraño.

Es verdad que yo defiendo en este texto, que los miembros de las sociedades locales rurales han de realizar un “proceso de paso” que lleva aparejada consigo una interiorización, una práctica y la adquisición de un nuevo hábito, nuevas costumbres y “tradiciones pero, en ningún caso, creo que todas las sociedades, todas las comunidades o todos los estados hayan de pasar por las mismas fases, los mismos estadios de “modernización” pues ni siquiera tal concepto es inequívoco.

La cuestión es que ciertamente el poder económico repercute en otros ámbitos de la vida real fuertemente vinculadas al mismo. Es decir Occidente, hoy por hoy, suele tener mayor poder económico (aunque haya países emergentes en Oriente que están mermando su poder) por lo que, siguiendo las teorías de Wallerstein, se podría dar por sentado que el estado más desarrollado tendría que ser el

---

<sup>60</sup> Como dice Retamozo en *Constructivismo: Epistemología y Metodología en las ciencias sociales*, en el constructivismo cohabitan diferentes posiciones críticas del realismo, algunas de cariz posmoderno. Así se pregunta expresamente ¿constructivismo postestructuralista?

modelo para los estados menos desarrollados. Mas mi intención no es dar por sentado que las “sociedades nacionales” se desarrollan de la misma manera y a ritmo distinto, como Wallerstein ironiza que defienden algunos teóricos. Yo defiendo que las comunidades actuales no asimilan las costumbres o la “cultura” de otro estado sino que adoptan las acciones, costumbres, normativas etc. de otras naciones (interrelacionadas entre ellas debido a la “globalización”) y reinterpretan y reelaboran tales hechos y términos de acuerdo con su propia idiosincrasia. De esta manera, se identifican con los mismos y no se homogeneizan, pues la evolución no tiene por qué llevar consigo la homogeneización, sino la re-identificación, el cuestionamiento y la autocreación continua.

Desde el comienzo de los tiempos el hombre evoluciona debido a las modificación que constantemente vive a su alrededor, lo que igualmente modifica sus circunstancias, sus opiniones, sus puntos de vista. En esta evolución se aprecia el dinamismo social pero hay que tener en cuenta que, en un mundo más interrelacionado, es normal que las evoluciones de las distintas sociedades se influyan entre sí. El tiempo estructural (el tiempo en el que una estructura es, aparentemente, estática) es cada vez más efímero. Para Wallerstein, una economía mundo implica muchas culturas y grupos que difieren entre sí en religiones, idiomas, etc., por lo que carece de heterogeneidad. El capitalismo no es para él, la venta en el mercado para la obtención de ganancias o la existencia de trabajo remunerado, pues ello ha existido siempre. El capitalismo se caracterizaría por la prioridad que se le otorga a la constante acumulación de capital (2006:41). La economía-mundo y el capitalismo irían de la mano y en ellos, los estados más fuertes pueden imponer sus condiciones a los estados más débiles para así, evitar su autodefensa. Los primeros serían estados centrales y los segundos periféricos de acuerdo con sus procesos productivos.

El sistema-mundo moderno lleva consigo el universalismo. Es decir, se le otorga prioridad a las reglas generales que son aplicadas de igual manera a todas las personas, suponiendo esto un rechazo a la exaltación de las particularidades identificadoras existentes en todas las esferas. Estas reglas se convierten en mantras que damos por supuestos al socializarnos en esta universalidad. Para Wallerstein, son los miembros que poseen el control los que defienden el universalismo para, de esta manera, asegurarse este mismo control, el cual es más fácil de obtener y manejar si se favorece la homogeneización. Ante ello, los estados paneuropeos pensaban que debían imponerse ante su superioridad, por lo que los miembros antiuniversalistas se mostrarían reticentes a la homogeneización procedente de Occidente. De todas maneras, considero que en esta ocasión, Wallerstein también nos habla de la primacía de la “modernidad” desarrollista y creo que las comunidades, las sociedades y los estados pueden reinterpretar esta pretendida universalidad, pueden “hacerla suya” y buscar medios y caminos de control y negociación desde las propias bases, a través de adecuadas fórmulas de representación.

## 5. “Identidad”: Esencialismo vs. Construccinismo.

### 5.1. Introducción.

En este nuevo capítulo, creo necesario hacer hincapié en la relevancia de las posturas esencialistas y constructivistas, a la hora de entender e interpretar la propia “identidad”.

Este capítulo parte de las obras de Ortega y Gasset y de García Canclini. Mi interés por la obra del primero nace de un artículo de Alejandro de Haro titulado *Antropología de los usos sociales como constitutivos de la “gente”. Un estudio desde Ortega* (2012). Este artículo pone de manifiesto que toda vida humana se basa en el yo y en el mundo de los usos y de las costumbres en el que se despliega la existencia social, la célebre frase de Ortega y Gasset: “Yo soy yo y mi circunstancia y si no la salvo a ella no me salvo yo” se basa en esta idea. Los usos sociales, pues, se adaptan al espacio y al tiempo social, así como a una cultura concreta.

El individuo forma parte de una colectividad, de un grupo que convive en un tiempo y en un espacio determinado y, dentro de él, ejerce un rol en su relación con los demás. Por esta razón, su posición así como su ideología o visión esencialista o constructivista de los conceptos estudiados, modificará “sus circunstancias” así como estas “circunstancias” han moldeado y moldean su “realidad” y su manera de interpretar la misma. No tendría cabida la convivencia duradera sin la existencia de los usos que actuarían como normas de comportamiento ya sea en el terreno moral, intelectual o vital. En palabras de de Haro: “El uso es el hecho social y antropológico por excelencia que surge en el seno de la humana convivencia (2010:1)”. Para el autor, un uso social simboliza una forma de comportamiento convencional y mecánico que institucionaliza o pauta nuestras acciones y conductas individuales, estos mismos usos configurarían nuestro contorno social imponiéndose mecánicamente. De acuerdo con mi opinión, la aceptación de determinados usos por parte de un agente social se instaura dependiendo del núcleo social donde este actor se desenvuelve y de la posición que ocupa dentro del mismo y con respecto a otros núcleos exteriores. Es decir para mí no se instauran mecánicamente, son relacionales, por esta razón cabe su transgresión. Estos usos se habrían institucionalizado de tal manera que parecieran naturalizarse.

El presente capítulo está centrado en el término “identidad”, ya que goza de una especial relevancia dentro de este trabajo. La razón de esta importancia se debe a que, cuando hablamos con los lugareños residentes en destinos turísticos o en destinos cercanos a los primeros; parte de sus apreciaciones a favor o en contra del desarrollo en este ámbito giran en torno al concepto de “identidad”. Son numerosos los trabajos que giran alrededor de los conceptos de “identidad y de “globalización”. Como veremos, los discursos en torno a la “identidad” en La Aldea de San Nicolás (con sus variantes esencialistas y constructivistas) nos sirven para llegar a comprender la creación y los puntos de vistas de los dos “bandos visibles” de la “contienda” turística.

Restrepo, aparte de defender que las identidades son relacionales; procesuales (históricamente situadas pero no “libremente flotantes”; múltiples y constitutivas de amalgamas concretas; también



defiende (2007: 26 y ss.) que las identidades son discursivamente constituidas pero que no sólo son discurso. Por lo tanto, aunque estas identidades puedan ser disputadas, transformadas y producidas en formaciones discursivas concretas, también establecen las condiciones de posibilidad de percepciones y de los pensamientos, de las experiencias, de las prácticas y de las relaciones. Las formaciones discursivas, por tanto, serían reales y tendrían efectos sobre los cuerpos, espacios, objetos y sujetos. Su realidad sería equivalente a otras prácticas sociales; los sujetos se encontrarían atravesados por el significativo y lo simbólico.

Rogers Brubaker y Frederick Cooper comienzan en *Beyond Identity* resaltando que no podemos rendirnos a las palabras. Para poder trabajar con ellas debemos esclarecerlas, determinarlas, pues algunos conceptos (especialmente el término “identidad”) pueden poseer bien un sentido blando o débil por un lado o fuerte por el otro; el término “identidad” puede significar mucho o poco. Eso mismo ha provocado que en la actualidad, debido a su ambigüedad, no signifique nada.

*“We argue that the prevailing constructivist stance on identity –the attempt to “soften” the term, to acquit it of the charge of “essentialism” by stipulating that identities are constructed, fluid and multiple- leaves us without a rationale for talking about “identities” at all and ill-equipped to examine the “hard” dynamics and essentialist claims of contemporary identity politics. “Soft” constructivism allows putative “identities” to proliferate. But as they proliferate, the term loses its analytical purchase”* (2000:1).

Así es que ambos desarrollaron un trabajo en el que se recogen numerosos significados que se le ha dado a la “identidad” en el proceso social y en la práctica intelectual. Estos significados pueden ser tanto esencialistas como constructivistas, pueden tener un significado fuerte o un significado débil a los que puedo adscribir a vecinos, a los que he denominado “contra-globalización” y vecinos “pro-globalización”.

De la misma idea son Brubaker y Cooper, quienes defienden que muchos términos en la interpretación de las ciencias sociales son al mismo tiempo categorías de la práctica social y política, además de categorías del análisis político y social. Bourdieu habla de la existencia de categorías de la práctica (categorías folk, categorías emic) que se encontrarían en oposición con las categorías usadas por los analistas sociales (o sea, categorías etic). Brubaker y Cooper son partidarios del reconocimiento de la influencia mutua entre ambos ámbitos, el conocido como práctico y el analítico. De hecho, las teorías nacen, en muchos casos, de la observación participante y al mismo tiempo, el análisis etic puede influir en las categorías de la práctica.

Para algunos vecinos, la “identidad” puede encontrarse reificada, naturalizada. Por tanto, el contacto exterior podrían modificarla y “desencializarla”: *“no sabemos que puede entrar con el turismo”*.

Otros vecinos, por el contrario, no observan una “desencialización” de la “identidad” en la entrada de turistas. No se contempla aquí una amenaza en la entrada turística. Al contrario, el turismo “afianzaría” y “valoraría” la “identidad”. Finalmente, desde otro punto de vista, otros vecinos dicen

querer “progresar”, “europeizarse”. En otras palabras, quieren modificar la identificación local hacia una presunta idea de progreso que ellos manejan y mantienen.

Dentro del análisis teórico, del discurso ético, Brubaker y Cooper encuentran distintos significados del concepto de “identidad” que pueden ser considerados tanto esencialistas como constructivistas. Por ejemplo, enumeran los siguientes usos (como así lo denominan) del término “identidad” (2001:35 y ss.):

1. Piso o base para la acción social o política. La “identidad” suele oponerse a “interés” en un esfuerzo por iluminar y conceptualizar modos no *instrumentales* de acción social y política. Con una pequeña diferencia de énfasis analítico, se usa para subrayar la forma en que la acción, individual o colectiva, puede ser gobernada por autocomprensiones particularistas en vez de por propio interés putativo. La acción puede explicarse a partir de tres formas distintas de conceptualizar la acción: entre la autocomprensión y el interés propio; entre la particularidad y la universalidad (putativa); y por último, entre dos formas de construir posiciones sociales: entre la teorización identitaria (basada en atributos categóricos particularistas) y la teorización universalista (basada en la posición mantenida en una estructura social universalísticamente concebida).
2. Fenómeno específicamente colectivo. Supone una “igualdad” fundamental (objetiva o subjetiva) entre los miembros de un grupo o de una categoría. Se espera que esta igualdad se manifieste como solidaridad y acción colectiva.
3. Un aspecto central de “la conciencia del ser individual” (individual o colectiva) o como una condición fundamental de la vida social. Es utilizada para nombrar *algo pretendidamente profundo, básico, perdurable o fundacional*.
4. Producto de la acción social y política. La “identidad” ilumina el desarrollo procesual e interactivo del tipo de autocomprensión, solidaridad o “grupalidad” colectivos que posibilita la acción social.
5. Producto evanescente de los discursos múltiples y competentes que se encuentran en las obras postestructuralistas y postmodernistas. De esta manera, se trata de iluminar la *naturaleza inestable, múltiple, fluctuante y fragmentada* del “yo” contemporáneo.

Dentro de las distintas definiciones de “identidad”, éstas pueden ser integradas dentro de las definiciones consideradas esencialistas (sobre todo la segunda y tercera acepción en las definiciones de Brubaker y Cooper) o consideradas constructivistas (la cuarta y la quinta fundamentalmente).

Los conceptos fuertes de “identidad” hacen hincapié en la preservación durante el tiempo y a través de las personas de esta supuesta “identidad”, así sus límites están bien fijados y delimitados asegurándose la homogeneidad en el grupo.

Los conceptos blandos defenderían la multiplicidad, la fragmentación, la negociación e inestabilidad del término “identidad”, convirtiéndolo en ocasiones en un concepto tan elástico que es

difícil de manejar en teorías analíticas. Por lo tanto, si la “identidad” supone cierta preservación, el constante cambio de significado lo vaciaría de contenido.

Normalmente las relaciones sociales se prolongan en el tiempo, se crean, se modelan, se cuidan de forma paulatina; raramente el cambio de “identidad” se produce de un momento para otro, de forma abrupta (y cuando ello es así suele provocar rechazo en el grupo, pues rompe el supuesto “equilibrio” existente en sus vidas: su base, un apoyo que les respalda y les sujeta para que tengan conocimiento del papel que juegan en el grupo, así como la conducta que se espera de ellos en la comunidad).

Los lugareños, los actores sociales necesitan saber que tienen margen de maniobra para poder controlar sus vidas, para equilibrarlas y para adaptarlas a las nuevas circunstancias. A nadie (salvo excepciones) le gusta correr en patines cuesta abajo sin saber dónde está el freno, no sea que podamos matarnos o salir mal parados; necesitamos saber dónde está el freno y llevar protecciones, ya podamos considerarnos esencialistas o construccionistas. A este aspecto que yo he teatralizado, Brubaker y Cooper lo llaman “autocomprensión”<sup>61</sup>. Quiero decir que, aunque la “identidad” fluya, debe existir cierta estabilidad para que podamos comprendernos. Ello no podría ser así si nos viéramos continuamente envueltos en una vorágine de acciones, circunstancias, etc. que modificara, de forma muy perceptible, nuestra “identidad” de forma continuada; necesitamos tener “los pies en el suelo”. Así es que la “identidad” ha de tener una base, cierta estabilidad en un periodo determinado y pausado que, al mismo tiempo, no le exima de su fluidez.

Dentro de las categorías étic con las que trabajan Brubaker y Cooper están la grupalidad, la comunidad y el conexionismo<sup>62</sup>, que también se observan en el lenguaje emic (obviamente de una manera general y no pulcramente analizados) pero desde un punto de vista más esencialista.

De acuerdo con Restrepo, las identidades son relacionales pues se crean a través de la diferencia y no al margen de la misma, “las identidades remiten a una serie de *prácticas de la diferenciación y marcación* de un “nosotros” con respecto a un “otros”. Identidad y alteridad, mismidad y otredad son dos caras de una misma moneda” (2007:25).

Uno de los aspectos que yo he confrontado de manera relevante entre las dos posturas “enfrentadas” en torno al turismo es su consideración de que la “identidad” es constante, existente por sí misma (por una parte) o construida en el devenir de la historia (por la otra). Restrepo defiende que ésta es procesual, históricamente situada pero no flotante porque al tratarse de construcciones históricas; éstas condensan, decantan y recrean experiencias e imaginarios colectivos, por lo tanto todas

---

<sup>61</sup> La “autocomprensión” es un término disposicional que designa la “subjetividad situada”: el propio sentido de quién es uno, de la propia locación social, y de cómo (dado los dos primeros elementos) uno está preparado para actuar.

<sup>62</sup> “Comunidad” denota el compartir algún atributo común, “conexionismo” hace referencia a los lazos relacionales que unen a las personas. “Grupalidad” significa pertenecer a un grupo distintivo, unido y solidario.

las “identidades” son procesuales aunque puedan no desarrollarse con la misma rapidez. Haciendo alusión a Escobar, autor cuyo trabajo también hemos mostrado en esta obra, Restrepo dice: “Ahora bien, aunque hay un relativo consenso en considerar las identidades como productos de la historia también se puede percibir una serie de disensos y tensiones derivadas de las diferentes conceptualizaciones del sujeto, así como de la diversidad (y, en ocasiones, antagonismo e inconmensurabilidad) de sus orientaciones teóricas y políticas (Escobar 2004:251)”. (2007:26).

Al mismo tiempo, las categorizaciones provocan que se le presuponga una determinada postura frente al turismo a los distintos grupos imaginados o clasificados de lugareños, por parte de otros; así como unos discursos propios y unos contenidos específicos de los conceptos manejados. Estos discursos son presupuestos ya sea por la profesión ejercida, el partido político en el que se milite, la edad, la propia implicación dentro del ámbito de la protección patrimonial (como modos de identificación categorial), así como las relaciones familiares, laborales y políticas mantenidas (modos de identificación relacional). Por esta razón, se presuponen unos usos sociales determinados a grupos concretos de población.

A lo largo de este análisis, veremos cómo los dos discursos principales, los dos discursos genéricos tienden a postularse como discursos esencialistas o constructivistas (esta división aparentemente simplista será profundizada en la investigación). Por esta razón, voy a comenzar esbozando distintas corrientes de ambas posiciones teóricas. Desarrollaré brevemente las teorías esencialistas, el estructuralismo constructivista, el post-estructuralismo y el postmodernismo principalmente.

Como digo, he querido mostrar unas pinceladas de la postura esencialista y de las posturas constructivistas, pero no es mi intención entrar en detalle acerca de cada uno de estos movimientos sino clarificar su contenido para poder llegar a insertar las opiniones de los vecinos dentro de estas dos vertientes principales de la investigación (sobre todo en referencia al término “identidad”). Además, quiero dejar constancia de la heterogeneidad de teorías existentes respecto a las mismas.

### **5.1.1. Posturas esencialistas.**

Para Escobar, las teorías del esencialismo defienden que la identidad se desarrolló a partir de un núcleo esencial e inmutable. Para el autor, estas nociones esencialistas han derivado en nociones primordialistas y unitarias de las identidades étnicas, raciales y nacionales por la que la identidad ontológica es vista como lazos grupales anclados en una cultura compartida y autocontenida (2007:18). De hecho, el autor reconoce su pervivencia en la imaginación popular y en algunos trabajos analíticos centrados en “los separatismos étnicos” y “los choques culturales”, aun cuando éstos están pasados de moda.

Siguiendo con Escobar, éste manifiesta que: "(...) las identidades y las luchas están siempre sin acabar y en proceso: las personas y las instituciones nunca están enteramente "hechas" antes o independientemente de su encuentro. Ya sea real o idealizada, hay periodos donde la identidad se hace hábito y se estabiliza, por lo que dejamos de ser conscientes de su producción así sea por poco tiempo (2007:32)". Ello explicaría por qué razón algunos miembros del grupo hablan de la "identidad" como existente por sí misma. Ello se debe a que no se aprecia ese dinamismo que es intrínseco a la propia identificación.

Restrepo, centrándose en este caso en la identidad étnica, reconoce la existencia de una tendencia que conllevaría la *naturalización de la etnicidad*, la cual se consideraría inmanente a la "naturaleza humana", existente de forma independiente del sujeto que la analiza (2004:15). Igualmente Guerrero (2002:98) defiende que la visión esencialista ha elevado a la identidad a una esencia suprahistórica, un atributo natural inamovible e inmutable con el que nacen y se desarrollan las identidades que determinan la conducta y la vida de los individuos y las comunidades. Esta esencia de la "identidad" se mostraría como el "espíritu de las naciones y del pueblo", transmitido y heredado de generación en generación y por tanto pre-existente al propio sujeto.

Para Restrepo, las contribuciones de Said acerca del Orientalismo como régimen de verdad, la nación como comunidad imaginada de Anderson y la invención de la tradición de Hobsbawm fueron las contribuciones más relevantes de las posiciones anti-esencialistas de las últimas décadas del siglo XX pero para él, el término "constructivismo" no llevaría consigo una homogeneización del término pues se trataría, más bien, de un conjunto de posiciones contrarias al esencialismo (2004:28 y ss.). Habría dos formas de entender el esencialismo de la etnicidad<sup>63</sup>: una posición ontológica y otra reduccionista.

Desde la primera perspectiva (la perspectiva ontológica), la etnicidad sería inmanente a la condición humana como manifestación de sus ser biológico o cultural. Este ser-esencial-compartido adjudicaría una serie de rasgos comunes tanto somáticos como culturales, lingüísticos e históricos y conformaría la conciencia de identidad étnica.

Por otro lado, las posiciones reduccionistas (la segunda perspectiva) defienden que las diferencias en las prácticas culturales son expresiones de una especificidad del grupo social que lo antecede y son garantes de la identidad étnica.

Ante estas dos posturas esencialistas, defiende que el construccionismo historiza, eventualiza y desnaturaliza este esencialismo, a través del análisis de las narrativas y de las prácticas de aquellos que enarbolan esta esencialidad, tanto si son lugareños como académicos, funcionarios, etc. Así es que

---

<sup>63</sup> Yo lo he extrapolado a un concepto más amplio de la "identidad", no lo he limitado a una "identidad étnica", aun cuando ésta también queda referida.

habría que preguntarse por los procesos no discursivos y discursivos que producen la diferencia y la “identidad”, pues ésta es el resultado de un proceso de mediaciones y confrontaciones en el espacio social; por esta razón la *necesaria correspondencia* entre aspectos o planos de la vida social es puesta en duda, ya que estas relaciones son contingentes e históricamente producidas.

Para Restrepo, el esencialismo actualmente es visto como un instrumento utilizado fundamentalmente, para la obtención de una posición política estratégica para subvertir relaciones de dominación, explotación y sujeción (2004:32).

### **5.1.2. Estructuralismo constructivista.**

El estructuralismo constructivista tiene como principal exponente a Pierre Bourdieu, el cual designó a su propio paradigma como “estructuralismo constructivista” (1996:127). Bourdieu, básicamente, se distancia de las posiciones esencialistas al destacar en su teoría el mantenimiento de una serie de posiciones relativas en el espacio por parte de los agentes sociales. Por tanto, es el propio Bourdieu el que se engloba dentro de las vertientes constructivistas del pensamiento sociológico.

“Si tuviese que caracterizar mi trabajo en dos palabras (...) aplicarle una etiqueta hablaría de *constructivist structuralism* o de *structuralist constructivism*, tomando la palabra estructuralismo en un sentido muy diferente de aquel que le da la tradición saussuriana o lévi-straussiana. Por estructuralismo o estructuralista, quiero decir que existen en el mundo social mismo, y no solamente en los sistemas simbólicos, lenguaje, mito, etc., estructuras objetivas, independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes, que son capaces de orientar o de coaccionar sus prácticas o sus representaciones. Por constructivismo, quiero decir que hay una génesis social de una parte de los esquemas de percepción, de pensamiento y de acción que son constitutivos de lo que llamo habitus, y por otra parte estructuras, y en particular de lo que llamo campos y grupos, especialmente de lo que se llama generalmente clases sociales<sup>64</sup>”.

Podríamos definir al habitus como el conjunto de reglas no escritas que nos clarifican las acciones y los comportamientos que podemos entender como legítimos o no, dentro de un determinado campo. Así, el habitus sería un proceso por el cual lo social es interiorizado y regiría, por tanto, la lógica de las prácticas sociales. Por otra parte generaría la propia diferencia entre los actores, pues los agentes sociales se adaptan a sus propios papeles, a sus habitus.

Para Bourdieu: “El habitus, como sistema de disposiciones para la práctica, es un fundamento objetivo de conductas regulares, por lo tanto, de la regularidad de las conductas, y, si se pueden prever

---

<sup>64</sup> Las teorías del presente autor me serán de utilidad en el momento en que haya de abordar las posiciones estructurales de los agentes sociales dentro del grupo, como factor para la determinación de la identificación aldeana, razón por la cual me he permitido aquí extenderme en la exposición de la obra del autor y, en general, en las posturas constructivistas.

las prácticas (...) es porque el habitus hace que los agentes que están dotados de él se comporten de una cierta manera en ciertas circunstancias (1996:84)”.

El habitus, para el autor, es un proceso de socialización desde la infancia que simultáneamente es generado por estructuras objetivas, por ello se actúa conforme a una serie de pautas regulares y no de reglas o de leyes explícitas. Este habitus, al mismo tiempo, genera esquemas de conductas y prácticas sociales llevadas a cabo por distintas clases sociales en distintos campos. Los procesos por los que el habitus se va modificando a lo largo del tiempo son imperceptibles por parte de los actores sociales. La aparente estabilidad y objetividad del habitus otorga estabilidad a la vida cotidiana de las personas pues es producto de la historia, es duradera, pero no inmutable

Para mí, los procesos sociales que generan una modificación del habitus sí son perceptibles, son visibles (si se analizan) y son los responsables de la creación de conflictos y malentendidos, ante la falta de unanimidad que produce en el uso de los conceptos. Estos procesos generarían una convivencia entre contenidos diversos de distintos términos. De hecho, en relación a la postura que yo defiendo, Bourdieu consideraba, en su obra, que el lenguaje es el territorio donde se llevan a cabo las luchas para hacer ver el mundo de una determinada manera debido al poder del lenguaje, pues éste nombra, clasifica y categoriza. Quien tiene este poder, “construye” la realidad.

Además del concepto de habitus, en la teoría de Bourdieu goza de relevancia el concepto de campo, pues el mundo social está condicionado por estructuras objetivas independientes de la conciencia y de la voluntad de los agentes, que son capaces de orientar o de coaccionar sus prácticas o representaciones. Tanto la base económica como los sistemas simbólicos dominantes establecen las posiciones mantenidas por los actores sociales dentro de la estructura social. Los procesos socioculturales derivan de la relación establecida entre las prácticas cotidianas de los agentes sociales y las estructuras existentes en la sociedad. Por tanto, para poder entender la consecución del poder y su relación con las prácticas culturales y la base económica, aparte del habitus, Bourdieu hace uso de conceptos tales como campo o capital.

Un campo es un espacio social estructurado y estructurante (donde tienen cabida las distintas instituciones sociales, así como los distintos agentes del mismo y sus prácticas culturales) de posiciones sociales, donde se ejercen relaciones de fuerzas entre estas mismas posiciones. Por tanto, en la obra de Bourdieu, un campo se encuentra determinado por la existencia de un capital común y la lucha por su apropiación, ya que existe una red objetiva de relaciones de poder que se impondría a los agentes sociales en los campos determinados. Se puede entender igualmente, como una arena dentro de la cual tiene lugar un conflicto entre actores por el acceso a los distintos recursos. El campo posee una estructura determinada por las relaciones que guardan entre sí los actores involucrados.

Para Bourdieu, los agentes tienen una visión propia de los distintos campos pero esta visión también se encuentra coaccionada, debido a las posiciones que éstos ocupan dentro de esta estructura objetiva. Un determinado campo tiene intereses concretos delimitados en juego (intereses económicos, artísticos, filosóficos, religiosos, geográficos, etc.). Para que un campo pueda funcionar es necesario que

haya algo en juego y que haya gente dispuesta a jugar que conozca las reglas del juego, es decir, de gente que esté dotada de los hábitos que impliquen un conocimiento y el reconocimiento de las leyes inmanentes al juego; se deben conocer y hacer uso de las normas del mismo (1990:136). Los campos serían relativamente autónomos aunque conectados entre sí. En el campo hay capitales comunes y agentes que hacen uso del hábito y de las normas para jugar en él y adquirir mayor capital. Los distintos agentes hacen uso de roles desiguales, los cuales hacen uso de distintos mecanismos de enfrentamiento.

Como dije, en el campo se ponen en marcha los distintos capitales, los cuales pueden ser divididos en capital económico, capital social y capital cultural (objetivado, subjetivado e institucionalizado); a los que se añade el capital simbólico. Este capital puede tratarse pues de un capital material o un capital que se encuentre incorporado a la persona. Cuando conocemos la posición que ocupamos en el espacio social, podemos saber las características de los agentes sociales así como sus posiciones y relaciones (Bourdieu 2001, 131 y ss.).

Los capitales pueden ser divididos en capital económico (en los que tendría cabida los recursos monetarios, los recursos financieros, las propiedades, las inversiones, etc.); el capital social (recursos que posicionarían a los agentes sociales de acuerdo con su pertenencia a unas determinadas redes sociales, tales como el parentesco, las amistades o los contactos) y el capital cultural que englobaría los hábitos adquiridos por el actor en su socialización, sus saberes, su conocimiento social, etc. Cada campo valora su propio capital.

### **5.1.3. Postestructuralismo.**

El discurso postestructuralista de la "identidad" tiene a Foucault<sup>65</sup> como a uno de sus principales exponentes. Los posestructuralistas, en un principio, aceptaron las ideas estructuralistas referentes a la existencia de una serie de sistemas que fomentaban determinados comportamientos en los agentes pero no creyeron en la existencia de sistemas o campos relativamente autónomos que pudieran dar explicación a todos los fenómenos sociales. Es decir, los estructuralistas daban prioridad a la estructura, ésta se trataría de una estructura social que tendría el poder y la capacidad de determinar lo que un individuo, así como la colectividad en la que se encuentra inserto, sabría, diría o pensaría. Por el otro lado, los post-estructuralistas, aunque sí aceptaban el concepto de estructura, no le otorgaban el mismo poder a la misma (la cual, para el estructuralismo creaba y conformaba la propia comunidad a la que daba sentido). Los post-estructuralistas considerarían que la historia y los propios sujetos conformarían estas estructuras. La interacción social y la práctica cobrarían aquí mayor protagonismo.

---

<sup>65</sup> No se me escapa la relevancia de otros autores tales como Roland Barthes, Jacques Derrida o Julia Kristeva dentro del postestructuralismo, pero en este epígrafe sólo quiero hacer un breve repaso a estos movimientos por lo que resaltaré la figura de Foucault.



Para Hall, cualquier práctica social se encuentra inscrita de distintas maneras en el discurso. De acuerdo con él, existe una “no necesaria correspondencia” entre las condiciones de una relación social o práctica y las diferentes formas en las que puede llegar a ser representadas. Habría que tener en cuenta que aunque no exista una etnicidad o “identidad étnica absoluta”, la etnicidad (la cual nos interesa por ser un tipo de identificación<sup>66</sup>) es contextual aunque no absoluta. Es decir, el discurso se encuentra localizado, así incide en el análisis concreto histórico, posicional y relacional que configura la “identidad”, el cual es un concepto sociocultural.

En base a distintas negociaciones, debates, acuerdos en el presente, se seleccionan tradiciones y hechos específicos del pasado que constituyen en la actualidad nuestra “identidad”. Así, el pasado se une al presente y se dirige al futuro en el ámbito identitario; todo se encuentra relacionado.

La cuestión es que en el presente, en distintas localidades alrededor del mundo (en mayor o menor medida) existen distintos discursos elaborados por distintos grupos que ejercen distintos niveles de poder que pretenden imponer su punto de vista (su representación de la “identidad” local), los cuales difieren en base a los fines sociales que cada grupo espera, desea o defiende. En este caso particular, los discursos turísticos varían conforme a unos usos sociales específicos defendidos.

“Las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella. Se relacionan tanto con la invención de la tradición como con la tradición misma y nos obligan a leerla no como una reiteración incesante sino como “lo mismo que cambia” (...) Precisamente porque las identidades se construyen dentro del discurso y no fuera de él, debemos considerarlas producidas en ámbitos históricos e institucionales específicos en el interior de formaciones y prácticas discursivas específicas, mediante estrategias enunciativas. Por otra parte emergen en el juego de modalidades específicas de poder y, por ello, son más un producto de la marcación de la diferencia y la exclusión que una unidad idéntica y naturalmente constituida (...)” (Hall; 2003:18).

Para Hall, la “identidad” es un punto de encuentro que tiene lugar entre los discursos y las prácticas por una parte y los procesos que producen subjetividades. Las identidades serían, por tanto, puntos de adhesión, articulaciones o “encadenamientos” donde convergerían de forma temporal las prácticas discursivas y las posiciones subjetivas creadas por las primeras. De esta manera, el sujeto se une al discurso que le da sentido. De Foucault resalta su opinión acerca de que el sujeto es producido como “un efecto” a través y dentro del discurso, en el interior de formaciones discursivas específicas. No tendría existencia, ni ninguna continuidad o identidad trascendental de una posición subjetiva a otra. Los discursos por sí mismos crearían posiciones subjetivas gracias a sus reglas de formación y

---

<sup>66</sup> De hecho, para el autor: “El concepto acepta que las identidades nunca se unifican y, en los tiempos de la modernidad tardía, están cada vez más fragmentadas y fracturadas; nunca son singulares sino construidas de múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos” (2003:5).

“modalidades de enunciación” (2003:27). Para Hall: “(...) el “centramiento” de la práctica discursiva no puede funcionar sin la constitución de sujetos, el trabajo teórico no puede cumplirse plenamente sin complementar la descripción de la regulación discursiva y disciplinaria con una descripción de las prácticas de la autoconstitución subjetiva (2003:32)”<sup>67</sup>.

Así es que desde el punto de vista de Foucault, el lenguaje crea y recrea la realidad, crea al sujeto por lo cual las nuevas teorías dejarían aparcadas el esencialismo para adentrarse en el constructivismo (de por sí muy variado). La cuestión es que a diferencia de Hall, el cual habla de articulación y “encadenamiento” de las prácticas y discursos sociales con respecto a la posición de subjetividades; en Foucault el discurso en sí mismo sería capaz de crear al sujeto y a la subjetividad. Realmente, Foucault defiende que es el discurso (lenguaje y práctica) quien nos facilita nuestra propia representación, otorga sentido al conocimiento. Por tanto si es el discurso quien da sentido, “lo externo” al mismo no existe, no es comprendido, aun cuando pueda existir materialmente<sup>68</sup>. En *Historia de la sexualidad*, Foucault le da más fuerza al hecho de que estas representaciones tienen lugar en un contexto determinado, en un periodo histórico determinado, por lo tanto no es ni natural, ni esencial. La representación que un sujeto tiene de sí se va reconstruyendo en el devenir de la historia donde van adquiriendo sentido los discursos definitorios del sujeto, así como las prácticas y las formas de subjetividad con la que se maneja

Aramberri criticaba de Foucault el hecho de que éste quisiera mostrar lo que habitualmente es visto como la historia de las ciencias como una puesta en escena de diferentes positividades racionales ya fuera en lingüística, biología o economía, así como de sus discontinuidades horizontales (2011:105). Se nos animaría, según el autor, a ver que las formaciones lógicas se siguen unas a otras en un orden secuencial, no causal. Esa afirmación hace que Aramberri se pregunte entonces por qué y cómo se produjeron los cambios en ellas; por qué razón no se han mantenido eternamente iguales; a qué se debe el cambio; cómo se puede explicar esto sin contar con el paso del tiempo, de la historia o de los intereses materiales y se pregunta si sería posible explicar la globalización sin hacer referencia a los campos tecnológicos y económicos. Para él, la explicación de los estructuralistas de que la mente es como un caleidoscopio no es válida, pues para modificarse, un caleidoscopio necesita de una fuerza externa. Así pues, de Foucault, critica su desinterés por desentrañar las fuerzas de la economía capitalista, el peso relativo de los distintos grupos sociales y su relación de fuerzas (2011:120). En boca

---

<sup>67</sup> Claramente, mi trabajo se acerca más a las teorías de Hall que a las de Foucault.

<sup>68</sup> Como ya hice mención al tratar a Arturo Escobar, los posestructuralistas se enfocarían en las comunidades locales, los nuevos movimientos locales, las ONG y los productores del conocimiento; se basarían en cómo se puede cambiar la aceptación de que ciertos discursos tienen el poder de ser considerados verdad, de cómo circula el discurso y de cómo el discurso genera poder. Nosotros mismos crearíamos la realidad a través de nuestros discursos.

del autor, para Foucault y otros autores, el capital y la sociedad de masas, así como su cultura liberal represiva habrían llevado a la miseria a occidente, dejando atrás un idílico pasado pre-moderno.

#### **5.1.4. Postmodernismo.**

Escobar afirma que se ha dicho que la identidad es totalmente moderna y que es una invención moderna al entrar en la práctica y mente moderna vestida como una tarea individual. La modernidad le habría relegado al individuo la creación del ser, al igual que la identidad existiría debido a la lógica moderna de la diferencia (2007:17). Escobar acepta este diagnóstico y defiende que un número considerable de antropólogos argumentan que la noción moderna del ser es una noción que denomina como la quintaescencia del individuo discreto y posesivo de la teoría neoliberal y que no tiene correlación en personas no occidentales.

Tampoco es mi intención extenderme en el desarrollo de las distintas teorías constructivistas existentes, sólo dejar constancia de su variedad y de su utilidad para el desarrollo del presente trabajo. Por cuanto, me remitiré a lo dicho anteriormente, en este trabajo, acerca del postmodernismo. El postmodernismo defiende la multiplicidad, la hibridez y la fluidez de la "identidad", tal y como hasta ahora, hemos visto.

#### **5.2. "Identidad", categorización y clasificación.**

Restrepo afirma que es problemático endosar las identidades a entidades como la "cultura", la "tradicción" o la "comunidad" (2007:34). Para él, las identidades no se pueden explicar como si fueran expresiones de una cultura, una tradición o una comunidad. Sin embargo, mi intención en este trabajo ha sido destacar cómo, en el discurso, se suelen relacionar tales conceptos naturalizando algunos de estos términos, aunque yo soy plenamente consciente del carácter relacional, analítico y procesual de tales términos. La "cultura", la "tradicción", la "identidad" no existen por sí mismas; se construyen en la interacción constante, lo cual facilita su modificación y adaptación al contexto social de cada época.

Vuelvo a incidir en que, para mí, la estructura no es estática, sino un concepto analítico que me ayuda a desarrollar la presente exposición. La estructura es dinámica, aunque en un momento dado pueda gozar de cierta estabilidad. Eso hace que la misma dependa del contexto histórico, situacional y geográfico, entre otros.

Para observar la fluidez de la identificación y confrontar la postura "esencialista", me apoyo en un ejemplo facilitado por Daniel Mato (2003). Él narra una anécdota ocurrida durante su trabajo de campo, llevado a cabo en 1987 entre los miembros del pueblo guayú. Los guayú son un pueblo americano que habita la península de La Guajira, situada al noroeste de Venezuela y al norte de Colombia.

Según él, prestigiosos dirigentes y promotores culturales le hicieron hincapié en la importancia que tenía para “preservar” la “autenticidad” del narrador guayú, el hecho de que narrara desde una hamaca y no de pie o gesticulando pues esto último suponía una contaminación criolla. La cuestión es que el autor comprobó, a través de su observación participante, que ni la gestualización ni la narración llevada a cabo de pie eran inusuales para estos narradores y que ello no se debía a la pretendida contaminación, a la que Mato denomina “influencias criollas”, ya que uno de los seis oradores a los que se acercó ni siquiera hablaba o entendía castellano. Dos narradores le daban mucha importancia a la gestualidad, siendo uno de ellos el anteriormente citado.

Las circunstancias personales habían provocado estas distintas variaciones en la forma de narrar, no una “inautenticidad” que procediera de “influencias externas”. Por esta razón, Mato llegó a la conclusión de que la “identidad” que defendían los promotores culturales y los dirigentes conformaban una política de “identidad” de un determinado subgrupo de la comunidad, originado como repuesta al poder que los criollos estaban obteniendo en los medios de comunicación o en los programas educacionales y “culturales”. De hecho existían distintas posturas en relación con la “identidad”.

Es decir, la afirmación de la existencia de una contaminación ya presupone la existencia de unos conceptos auténticos, que son vulnerables de ser contaminados y que, en muchos casos, son utilizados, para la consecución de un mayor grado de decisión y de poder entre los grupos que conformarían una estructura social.

Otro aspecto que trata el autor y que yo también he querido destacar en el trabajo es la diferente manera de vivir la “identidad” que tienen los jóvenes y los ancianos de una comunidad. El autor ilustra como invitado a un bautizo, los vecinos se dividieron en la celebración en dos generaciones. Así, mientras los ancianos entonaban canciones “tradicionales”; los jóvenes cantaban y bailaban canciones que podían ser escuchadas en radios de cualquier país, considerándose ambos grupos guayús. Conforme a los datos de mi propio trabajo de campo, en la Fiesta del Charco de la comunidad aldeana, las canciones y los bailes del festejo son muy variados, pudiéndose entonar por un lado folclore canario (normalmente por los vecinos de mayor edad) y canciones y melodías de todo tipo: pop, rock, disco que igualmente pueden ser escuchadas en cualquier lugar del planeta. Así destaca la inexistencia de la homogeneidad, al igual que la existencia de diversas posiciones y representaciones simbólicas. Existen distintas formas de vivir la “identidad” o ¿es el joven aldeano menos lugareño que aquél de mayor edad? La edad supone una forma de relación categorial, que no tiene por qué ser excluyente.

De esta manera, una de las cuestiones que magnifica el enfrentamiento local es la distinta percepción que sobre la “identidad” tienen jóvenes y mayores. Aunque jóvenes y mayores se identifiquen como aldeanos, algunos de los segundos consideran que los primeros no respetan esa “identidad”, en cierta forma esencializada y no progresiva. Los jóvenes por su parte tampoco llegan a entender esta exclusión.

La “identidad” es un concepto fundamental a la hora de plantearnos las posibilidades que tiene un sector como el “turismo rural” de ser implantado en una región con características rurales, pues es

un concepto fuertemente vinculado a los términos referidos. Por esta razón, la relación existente entre la “globalización” y la “identidad” es tratada ampliamente por García Canclini. De hecho él habla de la existencia de un desplazamiento del debate de la globalización sobre la identidad hacia los desencuentros entre políticas de integración supranacional y comportamientos ciudadanos. El autor se niega a enfrentar las “identidades” esencializadas a la globalización pues para él, habría que analizar si es posible instituir sujetos en estructuras sociales ampliadas (1999:66). La dualidad de los discursos que yo he ido tratando a lo largo de este trabajo puede observarse en la propia obra de Canclini:

“La globalización puede ser vista como un conjunto de estrategias desplegadas para realizar la hegemonía de macroempresas industriales, corporaciones financieras, *majors* del cine, la televisión, la música y la informática, a fin de apropiarse de los recursos naturales y culturales, del trabajo, el ocio y el dinero de los países pobres, subordinándolos a la explotación concentrada con que estos actores reordenaron el mundo en la segunda mitad del siglo XX. Pero la globalización es también<sup>69</sup> el horizonte imaginado por sujetos colectivos e individuales, o sea por gobiernos y empresas de los países dependientes, por realizadores de cine y televisión, artistas e intelectuales, para reinsertar sus productos en mercados más amplios (1999:66 y ss.)”.

En estas globalizaciones imaginadas podríamos ver que, desde un punto macro y centrado en el ámbito económico, se establece que la “globalización” trae consigo la “homogeneización cultural”; mientras que en un análisis micro se podría ver la conflictividad existente entre los miembros locales. Ello se debe a que se han adoptado por parte de los lugareños, estas dos visiones aparentemente confrontadas gracias a la repetición de las mismas en los medios de comunicación y en los discursos de la vida diaria. Se encasillan y se alinean los supuestos significados de los términos tales como “cultura” o “globalización” a grupos concretos, simplificando las relaciones sociales<sup>70</sup>.

---

<sup>69</sup> El subrayado es mío.

<sup>70</sup> Por ejemplo, esta confrontación se me asemeja mucho a la existente en el discurso diario acerca de los estereotipos existentes con respecto a la derecha y a la izquierda política española. De un lado (ni mucho menos estoy generalizando, esto es un simple ejemplo como tantos otros) se considera a aquellos miembros que se sitúan a la derecha política como “señoritos” o “fachas”, así como a los ciudadanos posicionados a la izquierda como “perroflautas”. Estas expresiones se utilizan en el lenguaje coloquial para posicionar al “otro” que es diferente por parte del emisor; se utiliza para marcar distancias y estos calificativos ni siquiera se llegan a suscribir únicamente a los rangos considerados como extremos. Lo que quiero decir es que hay agentes sociales que definen y clasifican y ello se ve en el lenguaje del emisor, pues los destinatarios de tales adjetivos, normalmente, no se introducen o identifican en tales grupos, así como tampoco son calificados de esta manera por grupos o agentes sociales ajenos a receptor y emisor.

El emisor da por hecho las opiniones, acciones, usos y “creencias” de miembros de uno u otro grupo catalogándolos de forma vana y superficial entre el “ellos” y “nosotros”. Esta categorización de un agente, en un bando u otro parece, en casos determinados, hinchadas de un club deportivo donde no se tiene en cuenta los

En el cuadro de las páginas siguientes, vamos a ilustrar las características idealizadas, estereotipadas que los discursos divulgarían de las posturas “pro y contra globalización”. Aquí presento los dos supuestos bloques defendidos en torno al desarrollo turístico local.

<b>Posturas contra-turísticas.</b>	<b>Posturas pro-turísticas.</b>	
	<i>Turismo rural.</i>	<i>Cualquier tipo de turismo.</i>
El turismo como amenaza para la “identidad”.	El turismo como oportunidad para la economía y principalmente, para el mantenimiento de la “identidad”.	Estudio de las distintas posibilidades turísticas para concretar qué tipo de turismo se adecúa en mayor medida a las necesidades sociales, principalmente económicas de la comunidad.
Centralización en la esfera económica, desde un punto de vista negativo, de la “globalización”.	Centralización en la esfera social y cultural de la “globalización”.	Centralización en la esfera económica, desde una perspectiva positiva, de la “globalización”.
Mayor “esencialización” del concepto de “identidad”.	Moderación en la aceptación de la transformación de la “identidad”.	Fluidez del concepto de “identidad”.

---

acuerdos que pueden darse entre los mismos, porque estas calificaciones levantan fronteras. Lo mismo ocurre en el ámbito turístico con referencia a la entrada en una localidad rural de este sector. A veces (en los grupos más extremos e implicados en el campo; resultaría un tanto ridículo extenderlo a toda la población), se tiende a dar por supuesto la existencia de bandos con ideologías y usos determinados.

<p>Identificación del turismo con el “turismo de masas” y la llamada “sociedad de masas”.</p>	<p>Limitación del turismo al “turismo rural”. Postura medioambientalista.</p>	<p>Amplio abanico de posibilidades turísticas. Defensa de la compatibilidad entre la sostenibilidad y el desarrollo de cualquier tipo de turismo, incluido el de sol y playa.</p>
<p>El lugareño como agente pasivo en el desarrollo turístico local.</p>	<p>El lugareño como agente activo en la implantación turística.</p>	
<p>Relación de la “globalización” con el desarrollismo, la modernidad y el “turismo de masas”.</p>	<p>“Turismo rural” relacionado con la “sostenibilidad” y la protección de la “identidad” en el postmodernismo o en una modernidad alternativa.</p>	<p>Adecuado equilibrio entre el turismo de cualquier tipo y la “sostenibilidad medioambiental”.</p>
<p>Teoría neoliberal y moderna.</p>	<p>Teoría postmoderna.</p>	<p>Teoría neoliberal pero con un interés en la “sostenibilidad” marcado</p>
<p>Postura esencialista.</p>	<p>Postura esencialista/constructivista.</p>	<p>Postura constructivista.</p>

Discurso de resistencia ante la pérdida de "identidad", defensa de "lo local".	Fortalecimiento de la "identidad" gracias al turismo.	Mayor indiferencia identitaria.
Crecimiento de las desigualdades sociales.	Apertura a la competitividad de los productos y bienes autóctonos. Oportunidad de autonomía.	
Significados esencialistas de los conceptos "tradición", "cultura", "autenticidad" o "valor".	Significados constructivistas de tales términos	
El turismo es visto como irrespetuoso, contaminante y perjudicial.	Turismo sostenible y respetuoso con la identificación.	Turismo sostenible o no. Diversidad de posturas.
Enaltecimiento de la "sociedad tradicional".	Enaltecimiento de la "sociedad moderna" en diversos grados.	

En el cuadro anterior podemos ver una idealización de dos de los discursos<sup>71</sup> que, en líneas generales, se manejan entre los miembros de la localidad. Como he dicho con anterioridad, entre el blanco y el negro hay una importante gama de grises por lo que esta dualidad, esta polarización ha sido realizada únicamente debido a los efectos prácticos que ofrece al análisis. Igualmente, no todos los miembros que reúnen los mismos atributos y similares redes sociales mantienen las mismas posturas en relación con el turismo, pero sí es verdad que la mayoría de los mismos suelen tener unas opiniones que se pueden considerar cercanas.

En primer lugar he deslindado en este cuadro, las dos posturas clave en base a la relación que cada una de ellas mantiene con el turismo: la postura pro-turística y la postura contra-turística. En el primer caso, he dividido la misma entre la posición favorable a la entrada de un "turismo rural" y, por otro lado, aquella que defiende la entrada de cualquier tipo de turismo. La razón de ello es que aquellos

---

<sup>71</sup> Esta división parte del discurso emic. Yo me he remitido a realizar las subdivisiones que en ella se muestran, sirviéndome del conocimiento etic que he ido desarrollando a lo largo de este trabajo (ya que, por ejemplo, muchos vecinos no son conscientes de que sus posturas son esencialistas o constructivistas; activas o pasivas). He querido ilustrar, "hacer visibles" los puntos de vista existentes en la localidad. De todas maneras, considero que las transcripciones existentes a lo largo de este trabajo, reflejan lo dicho.



lugareños que aceptan la entrada de un “turismo rural” en la zona, consideran que éste es menos agresivo, en el sentido de que piensan que este turismo supone una apreciación de la “identidad local”: de las costumbres, de las “tradiciones”, del paisaje, de las actividades que ofrece la localidad, de la población, etc. Así es que existe un interés presupuesto del turista en la “esencia” local, una predisposición a incorporarse, a “vivir”, a “sentir y a comprender al “otro”. Por esta razón, no se le supondría el mismo grado de “mercantilización” que el existente en otro tipo de turismo. Este último tipo de turismo (el turismo de sol y playa<sup>72</sup>, por ejemplo) frivolaría los “valores” del municipio. No se adentraría en las opiniones, los puntos de vista y los sentimientos de la generalidad de la población. Ello ocurriría, por ejemplo, cuando se falta a “lo que es verdad” y a la “autenticidad” local.

Cuando se caricaturiza y se cae en el tópico para mostrar lo que se espera del destino turístico y así ganar turistas, ello supondría una mercantilización. Cuando el lugareño se observa como un objeto (más que un sujeto); cuando se fotografían escenas en lugares considerados representativos y emblemáticos pero fuera de contexto, no se observaría interés por el fondo (más que la forma).

Por otro lado, hay miembros cuya visión de la “identidad” es más laxa y por tanto, no se ciñen a un tipo de turismo concreto como deseable y apropiado a la hora de barajar la entrada turística. En este caso, la posible variación de la “identidad” se observa como una adaptación al cambio que no tendría que ser necesariamente “mala”. La “identidad” se podría modificar, no banalizando, disfrazándola o negándola; sino adaptándola.

En el caso de los miembros contra-turísticos, generalmente, éstos se observan, se dibujan y autocomprenden a través de una imagen estática de sí mismos de manera particular y general (dentro del grupo). Por tanto, esta autocomprensión se refleja en esta imagen estática; si esta imagen se modifica de manera perceptible, la autocomprensión se desvirtúa y pierde solidez. De alguna manera, es difícil entender un cambio que modificaría y no respetaría lo que “realmente somos”.

Debido a la existencia de una diferencia de grado en cuanto a la consideración de la “esencialización” de la “identidad”; el turismo puede verse como una amenaza, para aquellos miembros conservacionistas. Cuando la “identidad” deja de estar anclada a unos contenidos propios de una época determinada (con unos valores que bien podrían ser apropiados en un pasado concreto; producto de unas relaciones interpersonales específicas, debido al contexto socioeconómico existente) aparecería la sombra de la amenaza a la “tradicición” y comenzaría la artificialidad.

Por otra parte, en una localidad rural en la que se plantea la entrada turística, los vecinos favorables a la misma pueden (justificadamente o no) temer la entrada de un turismo masivo. Este tipo de turismo es más fácilmente aceptado por aquellos cuyo concepto de “identidad” es más flexible. En este caso, la identificación sobrepasaría o “iría más allá” de la identificación local, apareciendo la

---

<sup>72</sup> Aunque el turismo de sol y playa no tiene por qué ser masivo, la historia canaria ha hecho que muchos isleños relacionen este tipo de turismo con la masificación.

identificación del ciudadano global (que frecuentemente tiende a estar relacionado, por algunos, con los capitalistas y, por otros, con “europeos” ilustrados, formados dentro de un mundo global).

El cuidado y respeto medioambiental es también fundamental a la hora de fundamentar las diferencias entre tales posturas, pues si bien el turismo “rural” parece ser respetuoso con el medioambiente porque, entre otras cosas, depende de su buen cuidado y mantenimiento para atraer turistas; el turismo masivo supondría un gasto energético al que una localidad puede, difícilmente, hacer frente. Aunque es de resaltar las voces que rechazan que sea imposible la incompatibilidad de tal tipo de turismo con la sostenibilidad.

Tanto el turismo masivo (que podría proceder del sur de la isla) como el turismo rural supondrían un cambio en los usos de los bienes patrimoniales locales. El patrimonio ya no sólo se conserva para ser mostrado, admirado, “trasmitido” de manera inalterada, sino que se obtiene un beneficio del mismo, que bien puede ser mayoritariamente económico (turismo masivo) o que compagine ámbitos como el económico, social, cultural, artístico, etc. De todas maneras, no podemos considerar o caracterizar al término económico, con un significado peyorativo, pues si los miembros contra-globalización se centran en las consecuencias negativas que traería consigo el turismo, un mayor capitalismo o la globalización; los miembros más favorables al cambio se muestran más optimistas con respecto a estos términos y se enfocarían en las oportunidades de adelanto y progreso que arrastraría consigo la globalización y el turismo.

Otro aspecto relevante a tener en cuenta es que, si bien las posturas contra-turísticas suelen otorgar un papel pasivo a los lugareños; las posturas pro-turísticas le conceden un papel activo a los residentes. Estos residentes podrían convertirse en empresarios, inversores, trabajadores y beneficiarse de las mejoras habidas por la entrada turística. Los vecinos podrían decidir y mostrar aquellos aspectos patrimoniales que éstos decidieran y consideraran más cercanos a la realidad vivida. Así, el turismo no se encontraría asociado con la mercantilización, la comercialización y la falsedad.

Frente a las perspectivas del turismo de algunos vecinos, relacionadas con el capitalismo (ya que hablan de desarrollo, de turismo masivo y de mala calidad, etc.), nos encontramos con otros puntos de vista que pueden encajar dentro de las denominadas teorías postmodernas. Frente al primer enfoque, la postmodernidad otorga “valor” a la individualidad, a los pueblos, a lo “local” y marca la diferencia para valorizar a cada uno de ellos, atendiendo a sus particularidades. El postmodernismo defendería y enaltecería la cultura popular, diversa y variada. Para algunos vecinos, el turismo podría propiciar un “reconocimiento cultural” que fomentaría el cuidado patrimonial y la iniciativa vecinal si se llegara a un acuerdo efectivo entre los políticos locales (y de estos con los entres supranacionales), los funcionarios, los miembros encargados de la difusión patrimonial, los hoteleros y demás miembros implicados, con el fin de “manejar” la globalización para sus propios intereses sociales y económicos.

Ante esta temática referente a si globalizarnos o defender nuestra identidad, García Canclini (1999: 64 y ss.) dice: “El proceso globalizador no conduce principalmente a revisar cuestiones

identitarias aisladas, sino a pensar con más realismo las oportunidades de saber qué podemos hacer y ser con los otros, como encarar la heterogeneidad, la diferencia y la desigualdad”.

Es verdad que hay dos posturas visibles referentes a la entrada turística pero considero que ni se puede llorar por la “autenticidad” perdida, ni se puede creer realmente que el turismo traiga consigo un progreso tal que modifique totalmente la estructura económica local. Ambas posturas han de coexistir y llegar a un punto medio que facilite la evolución local de la mejor manera posible, poco a poco, sin falsas expectativas ni con una angustia desproporcionada ante el “pasado perdido”.

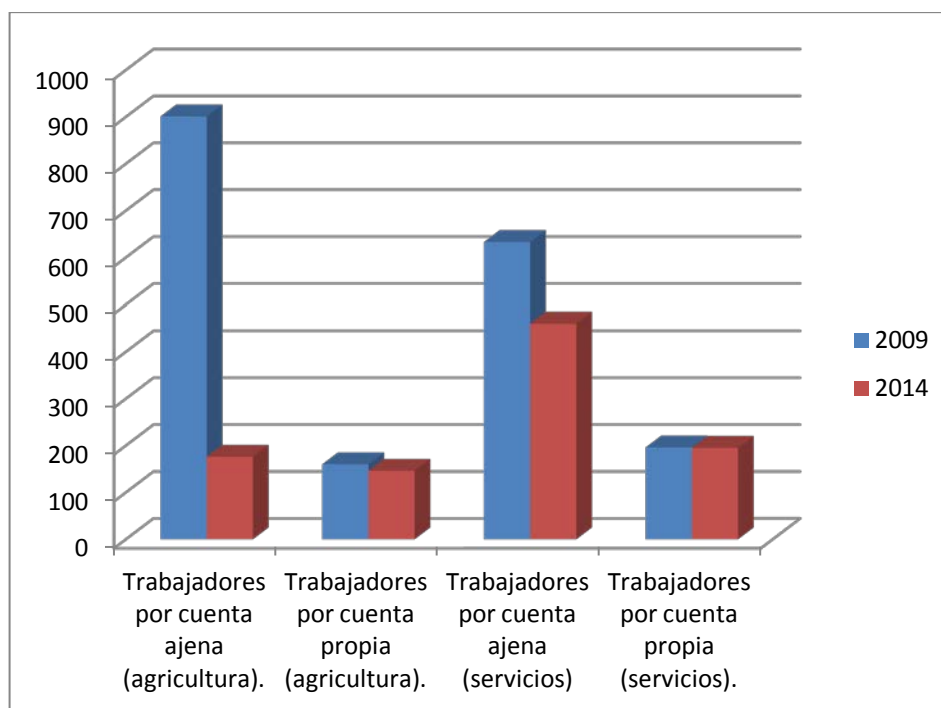
## 6. Un estudio de caso: La Aldea de San Nicolás. Contexto y Categorización de los agentes sociales.

### 6.1 Contexto socioeconómico actual de La Aldea: Perspectivas del turismo.

Como ya he señalado numerosas veces en este trabajo, La Aldea de San Nicolás se caracteriza por ser un municipio que vive de la agricultura. La cuestión es que el tomate está atravesando una grave crisis. De acuerdo con el ISTAC, en junio de 2014, 1204 personas se encontraban en situación de desempleo en la localidad (de los cuales 653 eran hombres y 551 mujeres).

Conforme a la estadística de empleo registrado facilitada por el ISTAC; en junio de 2014, existían en la localidad un total de 1067 empleos, de los cuales 687 eran empleos por cuenta ajena y 380, empleos por cuenta propia. Entre los primeros, 176 trabajaban en la agricultura y 460 en el sector servicios (dedicándose 32 a la hostelería). En cuanto al empleo por cuenta propia, 146 trabajadores se dedicaban a la agricultura y 195 al sector servicios (dedicándose 38 a la hostelería).

En junio de 2009 (5 años antes), 160 personas trabajaban en agricultura por cuenta propia y 901, en la agricultura por cuenta ajena. Mientras tanto, 633 se dedicaban al sector servicios por cuenta ajena (siendo 30 los trabajadores que se dedicaban a la hostelería) y 196 al sector servicios por cuenta propia (dedicándose 36 a la hostelería).



Datos obtenidos del ISTAC (Instituto Canario de Estadísticas).

La Aldea de San Nicolás ha vivido, durante el último siglo, del cultivo tomatero. Wladimiro Rodríguez Brito en su artículo *Tomates y aulagas* (2014), nos dice que el cultivo del tomate en Canarias

ha sido una referencia social y cultural para las islas, el cual las sacó del aislamiento que padecían, vinculándolas a la Europa rica. Esta relación se habría mantenido a lo largo de 120 años pero ahora, la competencia del tomate peninsular y del tomate marroquí haría peligrar al futuro del tomate canario.

Como ya expliqué en el segundo capítulo del presente trabajo, la reducción de la ayuda al transporte entre Canarias y la Península, así como el aumento del cupo de importaciones procedentes de fuera de la Unión Europea, habría beneficiado la competencia del tomate marroquí.

De acuerdo con el autor, en torno al tomate se crearon una serie de pueblos, entre los que incluye a La Aldea de San Nicolás. Por esta razón, la caída del sector tomatero haría peligrar la vida en algunas localidades, que no poseen otras alternativas económicas. Actualmente, el tomate supondría unos seis puestos de trabajo por hectárea y, de acuerdo con Rodríguez Brito: “Cada caja de tomates que sale del empaquetado significa exportar artesanía de nuestra gente; pero es también un símbolo de que, gracias al trabajo y esfuerzo de muchas manos, se puede obtener un precioso fruto en tierras donde antes solo había aulagas”.

Debido a la existente crisis actual, la Federación Agroalimentaria del sindicato de Comisiones Obreras instó, en La Aldea de San Nicolás, a la celebración de una reunión donde tuvieran cabida los representantes de los distintos partidos políticos de la localidad, los empresarios, así como las asociaciones vecinales. Esta reunión tuvo lugar en mayo del año 2014, y en ella se aunaron miembros de las cooperativas y las empresas hortofrutícolas, empresarios hoteleros, así como miembros de las distintas fuerzas políticas<sup>73</sup>.

A la reunión fueron citados miembros de la cooperativa COAGRISAN, integrantes de la empresa Silvestre Angulo S.A., Hortícola Aldeana, Hotel la Aldea Suites, Ruraldea (una asociación que tiene como cometido el desarrollo rural del municipio), así como representantes de las asociaciones de vecinos y de los partidos políticos. La finalidad de la misma era, aparte de buscar fórmulas para potenciar la agricultura, buscar alternativas económicas que complementaran a la misma y que aseguraran el futuro de la localidad.

En abril de 2014, el alcalde de la localidad volvió a incidir en su intención de abrir la localidad al turismo, pero no “un turismo al uso”, ya que el municipio se encuentra protegido en un 82% de su extensión. Así, la pretensión del ayuntamiento era y es exaltar los valores arqueológicos, los valores etnográficos, el agroturismo y el senderismo (a través de una guía de senderos homologada y difundida en Europa). Una de las metas que tiene fijada el consistorio es asegurar un número adecuado de camas para asegurar la pernoctación de los interesados en el municipio.

La intención del alcalde es que este turismo genere microempresas en las que sean los aldeanos parte de su mano de obra, ya sea trabajando como guías de senderos, albañiles, creando microempresas de buceo, etc. Para ello, es necesaria la formación y por esta razón, el consistorio quiere

---

<sup>73</sup> Es importante tener en cuenta a qué organismos se emplazaron en esta ocasión para, así, establecer qué grupos e instituciones son relevantes y gozan de prestigio en la localidad.

fomentar la creación de estas microempresas a través de la formación. Así, el Ayuntamiento ha mantenido reuniones con la Consejería de Educación del Gobierno de Canarias para que el Instituto de Formación Profesional colabore en la impartición de cursos, acordes a la planificación económica creada en el municipio, tales como una preparación adecuada para submarinistas de hasta 10 metros, guías de senderos, especialistas históricos, guías de rutas agrícolas y ganaderas (para que así los turistas acompañen, por ejemplo, en el pastoreo), restauradores, etc. Para ello, el conocimiento de idiomas es indispensable. Para el alcalde, hay que buscar la singularidad para que las islas Canarias puedan salir bien avenidas, ante la competencia que supone el turismo propio de los países del norte de África.

## **6.2. Delimitación de los agentes sociales de la localidad. Las posiciones estructurales de los agentes sociales dentro del grupo como factor para la determinación de la identificación aldeana: instituciones y políticas culturales.**

Restrepo (2007:27) exalta que las identidades no sólo hagan referencia a las diferencias existentes, sino también a la desigualdad y a la dominación. Ya que en relación con las identidades, éstas no sólo pueden ser tratadas como identidades-internalidades y alteridades-externalidades, sino que también debemos tener en cuenta la existencia de una confrontación entre jerarquías económicas, políticas y sociales concretas. Las diferencias son creadas debido a las desigualdades existentes en el acceso a los recursos económicos y simbólicos, así como a la dominación y a las disputas. Las distinciones no son sólo taxonomías sociales sino que también son “inmanentes a los ensamblajes históricos de desigualdad de distribución y acceso a los recursos y riquezas producidos por una formación social específica así como de sus tecnologías políticas del sometimiento”. Estas identidades (o estereotipos) aparte de asignadas, han de ser reconocidas aunque estas acciones se realicen con distinta proporcionalidad.

Por otra parte, el autor resalta la multiplicidad de las identidades; es decir, la identidad no puede ser homogeneizante por lo que hay que estar alerta a las escalas y unidades de análisis; no se debe caer en la generalización, hay que pensar en la formaciones identitarias concretas y no en identidades como tipos reales.

Partimos del origen de que el campo de estudio al que estamos haciendo alusión en este trabajo es el campo turístico, íntimamente relacionado con el patrimonio y la llamada “cultura”.

Primeramente, como dijimos, hay que tener en cuenta que los agentes sociales tienen identidades múltiples. Un hombre, por ejemplo, puede ser padre, maestro, miembro de la clase media, de mediana edad, conocedor legitimado por sus vecinos del patrimonio local, militante del partido X y residente de una parte concreta del municipio por lo que se identificará con el sector educativo, con los votantes del partido X, con el género masculino o con los miembros de la clase media. Cualquiera de nosotros se encuentra multi-categorizado y se espera de nosotros que mantengamos mayor

comprensión con aquellos que, se supone, son “iguales” a “nosotros”; aun teniendo en cuenta la dificultad de tal proyecto, de tal manera que tendemos a priorizar unas categorizaciones sobre otras.

No hay dos personas iguales, con las mismas vivencias y las mismas circunstancias pero, dentro de un campo, los vecinos tenderán a aglutinarse y a posicionarse dentro del mismo atendiendo a sus prioridades. Debido a la multiplicidad de identificaciones que reúne una persona, difícilmente podemos clasificar, sin ninguna duda a equivocarnos, a los miembros de una comunidad en distintos grupos féreos y cerrados. Lo que sí podemos hacer en base a nuestra interpretación (pues es eso lo que hacemos: interpretar de la forma más fidedigna posible), es clasificar a los agentes sociales de acuerdo con las categorizaciones establecidas por nosotros mismos.

Siguiendo a Bourdieu, voy a tratar en primer lugar la división que establezco en torno a la legitimidad, al capital autorizado (como lo definiría el autor). Según dice: “el portavoz autorizado posee, en persona (el carisma) o por delegación (cuando es sacerdote o profesor), un capital institucional de autoridad que hace que se le otorgue crédito, que se le dé la palabra” (1990). Si atendemos al tipo de turismo que podría darse en La Aldea de San Nicolás, podremos comprobar cómo existen dos campos que gozan de relevancia y que complementan al campo turístico. Por un lado, el tipo de turismo que se quiere implantar en la localidad pretende ser un “turismo rural” que aglutina al turismo deportivo, al propio turismo rural, al turismo “cultural” y al turismo histórico, por lo cual la historia propia y la llamada “cultura” por parte de muchos vecinos (patrimonio tangible e intangible de la localidad) conformarían el campo “cultural”. Por la otra parte, para la buena gestión turística se necesita de cierta habilidad en el campo económico. Así pues, habremos de conocer a los agentes locales que gozan de relevancia y de legitimidad en ambos campos.

En la localidad se dice que existe un triángulo de poderes entre una cooperativa agrícola, el ayuntamiento y la Comunidad de Regantes. En el ámbito económico, es muy importante tener en mente esta división, ya que estos órganos serían los encargados de adoptar las decisiones más importantes, referentes a este terreno, que afectarían a toda la localidad. Por otra parte, hay que tener en cuenta que sus directivas y miembros sobresalientes se encuentran muy bien relacionados en la localidad y poseen un poder decisorio y de liderazgo muy relevante.

Por ejemplo, los empresarios vinculados al sector servicios, en su momento, intentaron llevar a cabo una serie de reuniones con el Ayuntamiento para proyectar el futuro turístico local y la gestión de los bienes locales útiles para tal fin. Estas reuniones no resultaron fructíferas, aspecto que denota el poco poder que este sector tenía ante el ayuntamiento y ante el resto de la población que, ya fuera por falta de información o por cualquier otro aspecto, no los respaldó<sup>74</sup>.

---

<sup>74</sup> Los empresarios vinculados al sector servicios no gozan de la misma relevancia, ni del mismo poder económico y social de los que sí disponen los empresarios agrícolas y los dirigentes de las cooperativas locales.

Uno de mis interlocutores, el cual había estado inmerso en este proyecto de reuniones me comentó que hacía un tiempo que el Ayuntamiento había convocado una reunión (encuentro anunciado unos años antes del producido en el año 2014) en la que fueron citados distintos miembros de la comunidad con intereses en el desarrollo turístico de la localidad. Entre ellos se encontraban citados miembros de asociaciones deportivas, el propietario de una galería de arte y otros integrantes del sector empresarial. La intención de la cita era el impulso del senderismo y del submarinismo en la zona, aparte de otras actividades náuticas y recreativas. En esa reunión se intentó promover la hostelería en la zona pero, según el entrevistado, los distintos representantes políticos no se daban la palabra los unos a los otros, por lo que no consiguieron llegar a ningún acuerdo. Por otra parte, se quejaba de que aunque existían muchos museos etnográficos atractivos para los visitantes, éstos sólo fueran expuestos puntualmente; además de que no se facilitara un horario claro para la visita, así como una adecuada interpretación e información turística. Además, al mismo tiempo, se había propuesto al Ayuntamiento y al Proyecto Comunitario (asociación vinculada a la creación y al mantenimiento de los museos), la instalación de pantallas gigantes baratas y viables en las zonas frontales de los propios museos, para que los visitantes conocieran, en caso de estar cerrados, el contenido de tales museos. Según su opinión, el Ayuntamiento nada había hecho para no entrar en conflicto con el Proyecto Comunitario, a causa del sector turístico. Ésta es una cuestión que no deja de llamar la atención debido a las numerosas entrevistas que los distintos alcaldes habidos en los últimos años, han hecho defendiendo el impulso del sector turístico como única alternativa, junto con la modernización y la diversificación agrícola, para “sacar” al municipio de la crisis en el que se encuentra inmersa.

Hay que tener en cuenta que un problema que divide a los vecinos, en torno al turismo, es el hecho de conocer si éste se encontraría diversificado. Es decir, saber si estaría en manos de distintos vecinos o, por el contrario, se centraría en unas pocas manos, provocando el enriquecimiento de una sola parte de la población (que podría coincidir con la población actualmente hegemónica, ya que es la que posee mayor riqueza).

El planeamiento turístico y las facilidades otorgadas para la creación de microempresas son muy importantes a la hora de diversificar las opiniones. Para su aceptación general, el turismo tendría que crear riqueza para un mayor número de personas, favorecer el diálogo acerca de la representación de la “identidad” y no crear un monopolio o un sistema oligarca en este sentido, como así ocurre en otras áreas económicas de la localidad. De esta manera, la ruptura o el mantenimiento de la hegemonía que hasta ahora se ha mantenido, es crucial también en esta temática.

Para ejemplificar lo dicho, añadiré las siguientes transcripciones, procedentes de una conversación mantenida con una vecina:





-Ahora mismo, hay que tener mucho en cuenta al que es actualmente el alcalde, el alcalde nuevo, el nuevo. Más bien el grupo porque hicieron un tripartito la gente que entró.

(...)

-Yo me he dado cuenta, igualmente, que cuando voy a La Aldea, que los líderes suelen estar muy referidos al ámbito político; porque la gente, cada vez que hablan de líderes, hablan de líderes políticos, siempre hablan de política. Fuera de este ámbito político ¿hay otras personas que puedan considerarse líderes? (larga pausa) Fuera también de lo que es la Cooperativa o los movimientos que pueda hacer la Cooperativa, ¿hay alguna capacidad de asociación?

-Sí, se están creando. Hay muchas asociaciones de personas. Por ejemplo El Roque.

-¿Y en qué se basa la asociación El Roque?

-La asociación El Roque, la asociación del Roque, la asociación... es que no sé si se llama El Roque o le cambiaron el nombre. Por ejemplo, es la que luchó para que se consiguiera la carretera, la que se terminó haciendo y tal. Entonces esto ha sido promovido incluso por médicos o gente de otras carreras, pero que están viviendo fuera, pero que a la vez han querido que el pueblo prosperara. Así han podido mover asociaciones...

- ¿Y tú crees, que en la situación actual de crisis, los líderes no están tirando...no se les ve tanto, no tiran tanto ahora de la población?, ¿Se pueden considerar líderes? Según la concepción que tú me distes ante: el que todo el mundo sigue. ¿Tú crees que si ellos se implicaran más en los movimientos en la zona, pues para buscar nuevas alternativas económicas, la gente los seguiría?

-¡Sí!, ¡sí!, ¡sí!

-¿Y por qué crees que no lo han hecho?

-Porque, aparte de que el pueblo es muy alejado, de por sí su política siempre ha sido muy cerrada, cuadró la crisis que está internacional, ¿sabes? Entonces hay muchas deudas, muchas cosas, eso cambia el futuro, las opiniones, lo que quieres hacer en la vida y te... y al final, te sujeta un poco.

-Entonces ¿tú dirías que los líderes no son tan carismáticos? Que son líderes porque simplemente son líderes políticos ¿no? Los líderes carismáticos estarían fuera de la zona, pero para cuestiones puntuales.

-¡Sí!

(...)

-Entonces, ¿hemos quedado en que no existen grandes grupos alrededor de los líderes, sino como son representantes políticos, eso es lo que hace (bueno, según he deducido, ¿no?) que estén alrededor de ellos? Y dentro de lo que es La Aldea, sin ser grupos o asociaciones externas, como el grupo que tú dices de los médicos que hay en Las Palmas ¿hay asociaciones internas?

-¿Dentro del pueblo?, Sí, si las hay.

-¿Como por ejemplo?, ¿Y cómo se mueven?

-Van a medios de comunicación, entonces, siempre suelen sacar todo lo que hay, por ejemplo si hay algún desfalco o cualquier cosa que suceda, lo propagan...

-¿Y tienen seguidores?, ¿la gente suele ir?

-Sí, suelen tener seguidores, hacen debates en público, para que la gente se anime a respetar.

-¿Y es visible?

-Sí, es visible, se sabe quiénes son. Ellos mismos se ponen en la radio, a micrófono abierto para que la gente llame y den sus opiniones, ellos dan sus opiniones y dicen: ¡esto y esto está pasando! A ver si alguien llama y contrasta lo contrario.

-O sea ¿qué hay debate social?

-huuuuu.

- ¿Y cómo se ve ese debate a la hora de la verdad, lo que es el día a día en La Aldea?

-Se ve bastante. Al principio pensábamos que no, pero nos sirve para ver más o menos cómo va todo, tampoco hay que cegarse.

-¿Como sondeo?

-Como sondeo.

-Pero volvemos a lo mismo, pero ¿para qué?, ¿De cara a que luego sean los políticos los que lideren...?

-¡Sí!

- Vale. Y entonces, digamos que la importancia de estos líderes es que enseñan a los políticos la dirección a la que girar.

-¡Sí, exactamente!

Con la conversación transcrita anteriormente, pretendo ejemplificar el poder que los vecinos consideran que poseen los dirigentes de las cooperativas y las empresas dedicadas al sector tomatero; así como las relaciones que mantienen parte de estos miembros con determinados líderes políticos, los cuales se afianzan mutuamente e intentan retroalimentar constantemente su correspondiente poder en la localidad. No es un secreto en la localidad la afinidad que un determinado grupo político<sup>76</sup> mantenía con una cooperativa ya desaparecida, ni la de otro con COAGRISAN. Por lo tanto, no sólo son relevantes, en este caso, las clasificaciones categoriales de los miembros del pueblo, sino también conocer las relaciones sociales que sus máximos exponentes mantienen entre sí.

En relación con el propio patrimonio, yo establezco que este poder se encuentra repartido entre el Ayuntamiento nuevamente, el Proyecto Comunitario de La Aldea y los órganos educativos de la localidad, centrados en el colegio y en el instituto, ya que son los órganos encargados de enseñar y promover la interiorización de los “valores” locales, en los agentes sociales, desde la infancia. Estos tres ejes se encuentran legitimados para mostrar su opinión en relación con el patrimonio y el turismo. El primero lo obtiene de los votos otorgados por los vecinos a los miembros que componen el consistorio. En el segundo y tercer caso, se debe al prestigio intelectual y a la posición de aquellos que lo componen y dirigen. Los vecinos que no se encuentran en esta posición preferente, no tienen las mismas oportunidades de ver sus propuestas respecto a esta temática, materializadas a no ser que este actor social se introduzca en el grupo o consiga ser escuchado y aceptado por el mismo.

En este sentido, en relación con el patrimonio, podemos apreciar la existencia de miembros pro y contra “globalización” que viven a distintas velocidades su vida diaria. Para los primeros el patrimonio local, originario de comienzos de siglo XX, sólo podría postergarse si éste es útil para la sociedad actual, la cual difiere en gran medida de la propia de comienzos del siglo XX. Para el segundo grupo, los museos suponían un instrumento de resistencia ante una “globalización” que consideran homogeneizadora y poco respetuosa.

Un agente social debe encontrarse en la posición adecuada para hacer valer sus puntos de vista e iniciativas ante los demás de “igual a igual”. Voy a intentar explicarlo. Como dije en su momento, un empresario local se me quejó de que el patrimonio local debía encontrarse al servicio de toda la comunidad aldeana, pues toda la comunidad era la portadora y la creadora del propio patrimonio. Así se quejaba de que no se escuchara a la población a la hora de tomar decisiones para gestionar y dirigir los museos locales, de manera diferente a la que lo llevaban haciendo hasta el momento los miembros del Proyecto Comunitario de La Aldea; grupo que había impulsado la creación y el mantenimiento de tales museos. Algunos empresarios locales consideraban que el patrimonio debía adaptarse a las nuevas necesidades que surgían en la comunidad y ponerse al servicio de la misma, por lo que el patrimonio

---

<sup>76</sup> Un partido político extinto y reconvertido bajo nuevas siglas, que ha gobernado durante los últimos años de este trabajo bajo un sistema de tripartito.

debía ser mostrado a los turistas. Aquí podemos ver cómo aparece la confrontación entre la sociedad “tradicional” y la sociedad “moderna” (como posición diferenciada de la sociedad “tradicional”).

En el ámbito patrimonial, el Proyecto Comunitario de La Aldea es el primer eje de relevancia. Este proyecto nació en los años 70 de la mano de educadores de la localidad; su cometido se basa en la “rehabilitación” del patrimonio local a través del ejercicio de distintas prácticas locales, que acerquen el patrimonio a los propios vecinos. Su autoridad, su legitimidad en cuanto a la “cultura” no es puesta en duda, por lo que los actores pertenecientes al proyecto poseen cierto poder de decisión acerca de las “tradiciones” y costumbres a “mantener” en el municipio.

Los miembros del Proyecto Comunitario ponen en práctica una obra donde se muestra el ciclo del año (el ciclo agrícola); han impulsado y gestionado la creación de museos locales; han creado juegos didácticos para los niños, libros, DVDs<sup>77</sup>; etc. Por la misma razón, los organismos educativos de la localidad tienen la misma relevancia y se han convertido en el segundo eje importante en cuanto a “legitimidad cultural” se refiere.

Los miembros y sobre todo, los gestores y directores del proyecto poseen una legitimidad dada, no sólo por el origen educativo de los miembros, sino por el hecho de haber sido los ideólogos del proyecto y de la puesta en marcha de tal iniciativa, que se ha ido consolidando a lo largo de los años y que ha gozado de reconocimiento, tanto en España como en el extranjero. Su trabajo, esfuerzo y en muchos casos, el trato cálido y familiar dado a parte de los vecinos, les ha legitimado para direccionar el devenir del mismo; aun cuando haya miembros del propio proyecto u otros vecinos que puedan no estar de acuerdo con todas las decisiones ejecutadas en el ejercicio de su labor. El proyecto en sí está respaldado por las decenas de personas que participan en él, así como por el reconocimiento del que gozan.

Hay que tener en cuenta que normalmente la “identidad auténtica” es la “identidad” oficial que emana de las autoridades. En la localidad, la “identificación oficial” suele relacionarse con la llamada “cultura tradicional”, no con una visión dominante emanada de las autoridades políticas sino de las autoridades educativas, que “han llegado” a la población y que han conseguido que los vecinos interioricen los bienes tangibles e intangibles que ellos han potenciado, que ellos consideraban y consideran relevantes tras la realización de estudios propios. La relevancia de este patrimonio se ha debido al constante trabajo de “revaloración” y difusión que ha derivado en una fuerte interiorización. Por otro lado, existe una actitud respetuosa del Ayuntamiento al Proyecto, ya que no se ha involucrado,

---

<sup>77</sup> La modernidad o modernización es rechazada, por este sector, al asociarse con el desarrollismo, con la “cultura de masas” y con el daño al patrimonio y a la forma de vida tradicional. Sin embargo, parecen no darse cuenta de que esta misma modernidad les permite, a través de instrumentos técnicos modernos, “democratizar” la “cultura” que ellos mismos consideran relevantes. Podría decirse que ellos también están haciendo uso de instrumentos modernos para “llevar la cultura” a la gente y difundirla a la “masa”.

generalmente, en la actividad del mismo y ha facilitado el reconocimiento de la asociación, de sus miembros, de sus actividades y de sus decisiones acerca del patrimonio local.

“-Y, por ejemplo, ¿Qué te parece el Proyecto Comunitario de La Aldea?

-Para mí, estupendo. Ha vuelto a revivir no sólo los aspectos de mis abuelos sino la de los abuelos de otras personas, ha mantenido la cultura, ya no es sólo la convivencia y la vivencia, porque realmente lo que ellos representan las vivencias y convivencias de los años 40 y 50, pero ha seguido manteniendo cantos, juegos de los niños, muchas cosas...”.

Joven vecina agricultora.

En tercer lugar nos encontramos con el Ayuntamiento, donde los representantes de los distintos partidos políticos son los miembros legitimados por el pueblo y responsables de la proclamación de políticas “culturales” concretas. En base a las políticas puestas en marcha, los vecinos pueden inmiscuirse, en mayor o menor medida, en el control turístico local. En el caso de La Aldea, las políticas turísticas suelen diferir de un periodo legislativo a otro, ya que no existe continuidad en la gestión turística local. Esta falta de acuerdo se traslada y se plasma en políticas turísticas municipales diversas, que dependen del grupo que se encuentre gobernando en cada momento. Esta discontinuidad crea confusión, inestabilidad e inseguridad en el electorado.

Los grupos nacionalistas suelen tener una visión más “esencialista” y medioambientalista en la localidad. Normalmente son los principales propulsores de las políticas de “identidad”, al igual que defienden el territorio y el paisaje como conformador de la propia “identidad” local. Estos partidos también defienden la entrada turística local pero con un carácter menos recreativo que el propuesto por otros partidos políticos. Así el carácter “esencialista” o “modernista” también se puede apreciar en las posturas y decisiones tomadas por los propios partidos políticos. Un aspecto a tener en cuenta es que los partidos que categorizo como más “esencialistas”, aun considerando que un “turismo de masas” banalizaría la propia “cultura tradicional”, tampoco niegan la muestra de la misma. Pero esta muestra se realizaría a un número más limitado de visitantes que las alternativas propuestas por otros partidos políticos. Ello, tal vez pueda deberse a que se ven imposibilitados a mantener tales bienes sin la ayuda externa; en este caso, sin la ayuda del capital turístico.

El propio Proyecto Comunitario tiene problemas para mantener los bienes que gestionan y aunque eran reacios a la entrada turística, están sopesando las posibilidades:

“Ahora nos preocupa cómo obtener dinero para mantener los museos porque no podemos con ellos, hemos perdido las subvenciones. Vamos a acudir a la Presidencia del Gobierno<sup>78</sup>. No queremos cobrar, estamos hablando con hoteles del sur pero buscamos una contraprestación que no sea dinero. Por ejemplo, si un hotel me dice que me va a traer un grupo, yo le doy preferencia a todo el grupo, hay que mirar qué hacemos sin cobrar. Las casas rurales y los hoteles de La Aldea también nos mandan a sus grupos. ¿Viste a toda aquella gente que estaba paseando y han entrado en los museos porque están abiertos? La gente se interesa en la cultura pero no queremos un turismo masificado”<sup>79</sup>.

Durante la conversación, le hago partícipe a este miembro del Proyecto Comunitario sobre mi próxima visita al Concejal de Turismo y me dice:

“Nosotros no nos metemos en eso. El otro día fui a hablar con el alcalde y tuve que salir de allí porque lo único que quería era que cobráramos entrada y eso no lo podemos hacer, no cuenta con el sentimiento. Si no rescatamos esto ahora, ¿que podrán hacer nuestros jóvenes dentro de 40 y 50 años? Los cambios han sido muy bruscos”<sup>80</sup>.

Miembro del Proyecto Comunitario de La Aldea.

En relación con el campo económico, la relevancia recae igualmente en el Ayuntamiento y en otras administraciones supralocales, como el Cabildo de Gran Canaria o el Gobierno de Canarias. Cuando he preguntado a los empresarios por las acciones llevadas a cabo para emprender actividades turísticas en la localidad, suelen hacer mención a la necesidad de que la administración local coopere y colabore; no parece que se hayan planteado impulsar este sector por medio de un acuerdo entre los propios empresarios. También es cierto que el impulso turístico depende de que el gobierno insular y el gobierno regional den vía libre al proyecto, en este momento algo estancado, debido a la inacción que

---

<sup>78</sup> Presidencia del Gobierno de Canarias.

<sup>79</sup> Otros miembros vinculados con el turismo en la localidad, me han comentado que algunos componentes del proyecto, como mi interlocutor en este caso, han sido reacios al contacto con los turistas y con el turismo.

<sup>80</sup> En esta ocasión, observamos que la sensibilidad del miembro que habla acerca del patrimonio, difiere en este caso de la del alcalde. Así pues, se aprecia que para parte de la comunidad los museos, el patrimonio en general, poseen una importante carga simbólica. Existe una diferencia relevante en cuanto al afecto y a la pasión que los aldeanos muestran hacia éstos.

ha habido durante los últimos tiempos<sup>81</sup>. Al preguntarle a una empresaria por esta posibilidad me contestó:

“No hay un proyecto común, debe haber un líder que coordine, yo siempre he pensado que estaría bien reunirse con las asociaciones deportivas, he pensado hacerlo pero uno tienen tanto trabajo que, al final, no lo hace pero es que además, y creo que eso debe ser cosa del Concejal de Turismo, que es quien tiene que liderar todo esto. Él tiene que cohesionar y aunar”.

El Ayuntamiento en sí es una de las partes más activas a la hora de impulsar el “turismo rural”.

“Ahora mismo, el Ayuntamiento está hablando con la empresa Nortetrek, está en negociaciones y tramitando permisos. Quieren impulsar los caminos rurales, realizar paseos a Güi Güi en barco, resaltar la práctica de los deportes autóctonos, revalorizar los museos, etc. Este fin de semana van a venir equipos de juego del palo procedentes de Gran Canaria, Tenerife, Fuerteventura y Lanzarote. Algo muy importante es que el turismo debe estar controlado”.

Empresaria local.

De acuerdo con la tesis de Bourdieu, una de las formas en las que el grupo puede controlar el discurso es colocando en las posiciones en las que se habla, a la gente que dirá lo que el grupo desea. Para el autor resulta ingenuo creer que en el plano de los discursos de los profesores se pueda conocer qué se puede decir y por qué; por el contrario ello se descubriría si se atendiera a los mecanismos de reclutamiento del cuerpo docente (1990:128). Las relaciones de los distintos sectores sociales locales con los políticos, pueden indicarnos qué tipo de entrada turística defienden, si ello es así, o por qué se niegan o rechazan la entrada turística. La posición dentro del plano económico; el área económica en la que un trabajador se encuentre inserto; la posible competencia con segundas y terceras empresas a la hora de hacerse con subvenciones, ayudas, mano de obra, etc. pueden indicarnos qué sectores pueden mostrarse reacios a la entrada turística. Entonces, esta empresa puede mostrar competencia y rivalidad por los bienes locales con el turismo o, por el contrario, complementariedad y colaboración.

Volviendo a la localidad de estudio, otro aspecto que tampoco hay que olvidar es la proliferación de asociaciones vecinales en las que se debaten aspectos políticos de la localidad. Así sus líderes, respaldados por los correspondientes vecinos, pueden dirigir las actividades políticas locales con el

---

<sup>81</sup> E n concreto, debido al estancamiento del PTEOTI-GC, cuya aprobación definitiva fue publicada en el BOC nº55 de 19 de marzo de 2014 (fecha en la que el presente trabajo estaba llegando a su fin)



tiempo, al servir los centros vecinales como lugares “de prueba”, de “sondeo” de las políticas llevadas a cabo en la localidad.

De esta manera (apoyándome en la observación participante), en base a la legitimidad, la clasificación que he realizado en torno a los grupos es la siguiente:

Legitimidad	<i>“Cultural”</i>	<i>Económica</i>
	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Proyecto Comunitario de La Aldea.</li> <li>-Ayuntamiento.</li> <li>-Órganos educativos.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Ayuntamiento y administraciones supralocales.</li> <li>-Empresarios turísticos locales.</li> <li>-Empresarios de otras áreas económicas.</li> <li>-Asociaciones deportivas.</li> </ul>

Aun cuando Bourdieu defienda que la edad es un dato biológico socialmente manipulado y manipulable y que el mostrar a los jóvenes como una unidad social, como un grupo constituido que posee intereses comunes, puede ser una manipulación evidente; yo voy a hacer uso de esta clasificación por una simple razón. La “globalización” acaecida en los últimos años ha creado una generación de jóvenes mundialmente conectados. Los jóvenes canarios tienen fácil acceso a la información por medio de ordenadores, tablets, smartphones, etc. Es más, han tenido contacto con la tecnología desde su más tierna infancia y han crecido tras la aparición, implantación y evolución tecnológica generalizada y continua. Yo diría que mi propia generación fue de las últimas que vivieron su infancia sin una completa inmersión tecnológica. Es decir, yo pertenezco a una generación en la que jugábamos en las calles. Yo no tuve un ordenador personal hasta los 14 o 15 años y tuve mi primer teléfono móvil a los 17 o 18 años, cuando ya me encontraba estudiando en la universidad. En la clase de informática del instituto (años 1995-1996) nos aleccionaban en exclusividad con el WordPerfect, en un habitáculo poco dotado para tal efecto. Pero las generaciones inmediatamente posteriores vivieron la tecnología prácticamente desde su niñez, así como todos los aspectos considerados tanto buenos como malos de la “globalización”. Además, se encuentran inmersos en una sociedad en crisis que aboca, sobre todo a los más jóvenes (no olvidemos que en la provincia de Las Palmas, el paro juvenil supera el 70%<sup>82</sup> y el municipio de La Aldea de San Nicolás ya alcanza un 40% de paro que afecta a todos los sectores de la población) a la precariedad.

---

<sup>82</sup> De acuerdo con la Encuesta de Población Activa, la tasa de paro de los jóvenes menores de 25 años en el tercer trimestre de 2014 en Canarias, se elevaba al 60,3%, superando el 70% en la provincia de Las Palmas.

Probablemente los jóvenes veinteañeros sean los menos arraigados a la “tradicción” o, mejor dicho, a la “tradicción esencializada”. Ellos se encuentran influidos por distintas corrientes que giran a nivel mundial.

Los jóvenes suelen aceptar los cambios, han nacido en una sociedad en la que existe la intercomunicación y el cambio constante; no son tan escépticos ante lo “extraño” como otras generaciones más “tradicionales” (sin intención de generalizar), por lo que no sienten el miedo al cambio de la misma manera. Han vivido en lo efímero.

Los más mayores observan cómo su “mundo” cambia, fluye y se vuelve irreconocible gracias a la aceptación al cambio realizada por parte de los jóvenes, los cuales “juegan” con la “globalización” e interpretan su “identidad” en base a ella, alejándola de la “identidad esencializada” de los más mayores. Por eso he escuchado en La Aldea de San Nicolás decenas de veces eso de “los jóvenes no respetan nada, no les importa nada”. Es muy complicado crear clasificaciones a partir de la edad pues éstas tienden a ser puramente subjetivas, mas es útil para el análisis a la hora de crear las posiciones en el campo.

Por mi parte, yo he decidido establecer la división entre jóvenes, adultos y ancianos porque estos grupos han podido ser influenciados, de distinta manera, por el devenir económico y por su relación general con la “globalización”. Así pues, considero que voy a incluir como jóvenes a los menores de 35 años, pues entre los miembros que han tenido que enfrentarse a la forma más cruenta del paro, se encuentran los miembros insertos en esta franja de edad. Si bien hace unas décadas, superar la treintena era garantía de estabilidad social y laboral, claramente ello no es ahora así; ni siquiera existen garantías para los miembros de mayor edad. Al mismo tiempo, este grupo está familiarizado con las nuevas tecnologías y, debido a ello, tienden a tener una visión más aperturista y menos esencialista de la identificación.

El segundo grupo reúne a los componentes del sector que engloba a los mayores de 35 años hasta la jubilación, ya que aunque también pueden verse amenazado con la precariedad, ostentan mayor estabilidad que los primeros.

En el tercer caso, he incluido a los vecinos ya jubilados, que aunque son más “esencialistas”, están dispuestos a ver al turismo como una posibilidad real en la localidad, si ello contribuye a que sus nietos tengan un empleo. Aun cuando su preocupación es comprensible, no viven tan activamente el problema del paro. De esta manera, las visiones acerca del turismo entre las diferentes generaciones no son similares.

Las diferentes generaciones, marcadas claramente por la edad, han accedido de manera diferenciada al capital económico y cultural, gozan de distintos niveles de estabilidad, muestran diferencias significativas en cuanto al poder y a la legitimidad ostentada, su inmersión en el ámbito laboral fue y es completamente distinta, el papel de la mujer ha evolucionado igualmente, etc. De esta manera, voy a establecer una diferencia de opinión en base a las clasificaciones realizadas de acuerdo con la edad de los miembros del grupo.

Edad	La edad cobra aquí protagonismo por el acceso diferenciado que han tenido las distintas generaciones a las tecnologías aparecidas con la “globalización”, así como a la educación y a las visiones “tradicionales” y “modernas” que los grupos (en general) ostentan en torno al patrimonio y la “cultura”.	-Menores de 35 años. (Menor estabilidad económica). -Grupo comprendido entre los agentes sociales cuyas edades oscilan entre los 35 años y la edad de jubilación. -Jubilados. (En este caso no hablamos de una edad biológicamente establecida).
------	---	--

Además de lo anterior, la existencia de distintas clases sociales propicia que haya un acceso diferenciado a los estudios medios y superiores y ello, es muy visible en la localidad aldeana. De la misma manera, aquellos vecinos que adquieren estudios superiores, o bien permanecen en la localidad ostentando buenos puestos de trabajo o han de buscarse un futuro fuera de la localidad, debido a que las ocupaciones locales están muy limitadas y se encuentran casi restringidas al sector agrícola.

Las ocupaciones en la localidad sí que ejercen una fuerte división entre la sociedad, aún más cuando la tasa de paro es tan elevada y gran parte de la población trabaja como asalariados agrícolas o como agricultores minifundistas. Los títulos, en este caso, crean una gran distancia entre los miembros de la localidad, pues se trata de un municipio donde el acceso a una educación posterior a la secundaria es difícil. Estudiar más allá de ello está limitado a quien tiene posibles para hacerlo, así es que el nivel educativo exalta la diferencia de clases, aun cuando esta tendencia está empezando a desaparecer.

A mí me parece relevante el hecho de que los trabajadores de mayor cualificación agrícola o los miembros locales de mayor capital económico, o bien suelen referir su pesimismo frente a la entrada turística o bien no suelen hacerse eco del tema. De hecho las opiniones que yo he obtenido se deben a preguntas directas. Es completamente lícito estar a favor o en contra del sector turístico en la localidad o hacer múltiples previsiones sobre su futuro pero, igualmente, es lícito mostrarse pesimista u optimista acerca del desarrollo tomatero en la localidad y muchos vecinos dicen ya no creerse la supuesta recuperación del sector tomatero, por lo que defienden la diversificación de la economía.

Aparte de ello, la aparición de nuevos sectores económicos pueden debilitar los cimientos existentes que sustentan las clases sociales locales. Bourdieu (1990) ha defendido que en los campos, los que poseen la posición dominante, los que tienen mayor capital económico, se oponen en muchos casos a los recién llegados; por lo que los agentes sociales más antiguos en este caso, tenderán a llevar a cabo estrategias de conservación para mantener los beneficios, el capital amasado paulatinamente. Los

recién llegados quieren diversificar el sector económico, modificar los medios de producción, el sistema ocupacional existente y acabar con un determinado sector agrícola que ha monopolizado la localidad en las últimas décadas.

Un aspecto relevante de la sociedad aldeana es que, hasta hace poco, sólo los hijos de las clases más pudientes podían acceder a una educación superior. Ello se debía, entre otras cosas, a la propia lejanía de la localidad de los centros que impartían estos estudios. Ya he dicho que las carreteras que conducen a La Aldea de San Nicolás son largas y muy ondulantes, inseguras incluso. Además la localidad se encuentra situada a más de 70 kilómetros de la capital grancanaria: Las Palmas de Gran Canaria. Para llegar a ella desde La Aldea de San Nicolás es necesario contar con un coche y siendo así, se tardan unas dos horas en llegar a la capital donde se encuentra, por ejemplo, la universidad. Los hijos de aquellos aldeanos que disponen de un piso en Las Palmas de Gran Canaria son los que tienen más facilidades para poder estudiar. Por otra parte, las academias más cercanas se encuentran en Gáldar, municipio en el que se tarda en llegar, igualmente, alrededor de una hora en coche. Las posibilidades de estudio en el municipio más allá de la secundaria, se encuentran limitadas.

-Otro punto que quería tener en cuenta es la educación en La Aldea ¿Cómo ves la educación que se recibe hoy en La Aldea?

-Ahora, hay buenos profesionales...

-Sí, pero yo estoy hablando al margen...yo no voy a poner en duda la profesionalidad de ningún educador. Me refiero a los medios que puedan tener...

-Tenemos muy pocos. ¡Uuuyy! En La Aldea, por la lejanía, eh, siempre poco, tenemos muy poco. Allí es todo pago y cuando ya sales a estudiar fuera, todo el que tiene un hijo y puede darle una carrera... En La Aldea, no es como por ejemplo en otro sitio, donde le pagas el bono de la guagua, allí es que le tienes que pagar un piso, tienen que pagarle la estancia a los hijos para poder estudiar.

-¿Eso crea diferencias en La Aldea?

-Sí porque La Aldea es como...realmente si te pones a mirar, es como si tú fueras de Lanzarote y Fuerteventura y tus hijos tuvieran que ir a Las Palmas, a la universidad, tienes que hacerte los mismos gastos.

-Entonces, ¿diríamos que tan sólo hay un grupo que pueda...?

-Acceder a una buena educación.

-¿Y qué características tienen los grupos que pueden acceder?

-Ahora mismo, ahora mismo ha crecido, antes solamente eran los padres con estudios y había uno que otro, pero ahora mismo, la gente se ha sacrificado bastante; el padre trabaja en los tomateros y sus hijos tienen carreras muy grandes, con másteres en EEUU. La cultura ha cambiado, muchísimo la educación y la cultura en general para darles educación a sus hijos, porque tú vives en un sitio de agricultura, ves como sufres, estar a 45 grados, lloviendo y quieres que tus hijos prosperen.

-Y no sé ¿tú crees que las personas tratan de forma diferente a quien creen que ha estudiado y ha salido fuera o no?

-Un poco, antes tanto pero ya ha pasado un poco...la juventud también ha cambiado, es más liberal y tampoco la juventud se deja pisotear tanto como antes. Antes sí, antes se pisoteaba más la gente que tenía estudios.

-¿A cuánto tiempo te refieres más o menos?

-Diez, quince años.

Vecina aldeana.

Obviamente he tomado esta opinión como una opinión personal que viene determinada por la posición que mi interlocutora ocupa dentro de la estructura local pero, ciertamente, coincide con los puntos de vista de un número relevante de aldeanos, situados en una posición de clase categorizada como media o media-baja. Bourdieu establece la existencia de un racismo de la inteligencia por la cual la clase dominante adquiere poder gracias a la posesión de títulos académicos que les presumiría mayor inteligencia y el acceso a posiciones de poder económico (1990:220).

En cuanto a la existencia de clases sociales, La Aldea de San Nicolás se nutre de trabajadores agrícolas que conforman la parte más importante de su población. La agricultura minifundista es el principal medio de producción; en ella el cultivo de tomates bajo plástico constituye el 85% de esta producción y daba trabajo directamente, en el año 2007, a alrededor del 70% de la población. (Suárez, 2007:117). Los cosecheros (los grandes propietarios) son escasos, ya que el cierre de la cooperativa COPAISAN en el año 2009 (cooperativa donde éstos se agrupaban), debido al cúmulo de deudas que reunían, provocó una disminución de los grandes propietarios que ya eran minoritarios y que, por otra parte, se encontraban muy alejados de lo que se entendía como grandes familias latifundistas en el pasado.

En general, los miembros de la localidad que viven del sector agrícola ya sea como asalariados, minifundistas, etc. tienen una visión más “esencialista” de la “identidad” que la de los miembros procedentes de otros sectores económicos. Ello se debe a que sienten que revalorizan la forma de “vida

tradicional”, la forma de vida verdadera y “auténtica”; viven del “apego a la tierra”. Ello no resta para que haya labriegos que, percibiendo un duro y difícil futuro al tomate, defiendan la diversificación económica local.

Hay que tener en cuenta que cuando hablamos y tratamos la diversificación económica local, no estamos hablando única y exclusivamente de una repercusión económica. Realmente la “cultura”, la economía, la sociedad, la religión, el arte, etc. están interconectados. Así pues no estamos hablando de la existencia de un puro interés económico que lleve a los aldeanos a abandonar sus “tradiciones”, y modificar su forma de vida. La fluidez de la propia vida, la necesidad de ganarse ésta ha hecho que desde el comienzo de los tiempos, los hombres intenten adaptarse a sus circunstancias. Por ello, la modificación o la diversificación económica local no quiere decir que, para algunos vecinos, exista una “mercantilización” o un “falseamiento” de la “identidad” sino una adaptación”. Esta adaptación puede modificar las estructuras sociales reinantes y, a su vez, puede generar miedo a lo desconocido, a la falta de estabilidad, a la readaptación y a la generación de una autocomprensión identitaria diferente. También puede generar confusión y falta de entendimiento en relación a los sentidos de los conceptos que puedan cobrar mayor relevancia.

Debido a lo dicho, no considero que la estructura social, así como la reinterpretación de los símbolos y de los conceptos relevantes sean únicamente fruto de un juego social y una lucha consciente entre los agente sociales locales. Muchas veces los supuestos jugadores no son conscientes de estar compitiendo con los demás, de encontrarse dentro de un tablero de juego donde se generan luchas de poderes, sino que, aun cuando puedan conocer las diferencias sociales existentes, lo que realmente buscan es una adecuada adaptación al presente y al futuro para, así, sobrevivir dignamente. Esto no quiere decir que no haya competencia, aunque sólo sea de manera inconsciente. No todos los agentes sociales (de hecho, muy pocos) se ven a sí mismos como grandes estrategias en confrontación y conflicto con sus propios vecinos.

Clase social	Hasta hace unos años, conforme a la declaración de los vecinos, el capital “cultural” se encontraba íntimamente ligado a la clase social.	-Escasa clase alta. -Gran mayoría de agentes sociales que pueden incluirse en clase media, clase media-baja y clase baja.
--------------	---	--

Si el sector tomatero puede ser dividido entre directivos y miembros de las juntas rectoras de las cooperativas y directivos de empresas tomateras; cosecheros; pequeños propietarios minifundistas y

asalariados; la población también se nutre de funcionarios, comerciantes, hosteleros, parados, jubilados, amas de casa y otros. De hecho, en junio de 2014, 322 aldeanos trabajaban en la agricultura, 44 en la industria, 46 en la construcción y 655 en el sector servicios (de los cuales, la mayoría se dedicaba al comercio al por menor y al servicio de comidas y bebidas, aparte de que 120 se dedicaban a la Administración Pública y defensa; Seguridad Social Obligatoria y 66 a la educación). Además, en junio de 2014, La Aldea de San Nicolás contaba con 1204 parados y 1067 empleados<sup>83</sup>.

Los agentes sociales podemos ser multi-catalogados, multi-clasificados, por tantos tenemos y disponemos de una “multi-identidad”. Esta “multi-identidad” hace que, en ocasiones, una categoría en la que estamos incluidos pueda chocar frontalmente con nuestros intereses en la consecución de ciertos bienes, provenientes de otra clasificación en la que nos encontramos igualmente inmersos. Así una o algunas de las identidades donde estamos englobados y que pueden coincidir o repelerse con otras identidades propias, han de gozar de mayor relevancia. Así es que tenemos que determinar qué categorías cobran mayor relevancia dentro de las redes posicionales e interactivas en las que nos encontramos inmersos.

Como diría Bourdieu: “los agentes se clasifican ellos mismos, se exponen ellos mismos a la clasificación, al elegir, conforme a sus gustos, diferentes atributos, vestimenta, alimentos, bebidas, deportes, amigos, que quedan bien juntos y que les queden bien, o más exactamente, que convienen a su posición” (1988:135). Yo diría que era más fácil clasificarse de esta manera hace 50 años que en la actualidad, en un mundo global en el que un agente social se ve influido por numerosas tendencias, movimientos e influencias. Bourdieu suele remarcar la clasificación del pequeño burgués en relación a sus gustos gastronómicos, de vestimenta, etc. En un mundo cada vez más ecléctico, esta identificación se presenta más complicada.

Ciertamente, es triste compartimentar y “encerrar” a los miembros de una localidad en grupos más o menos cerrados, sobre todo cuando los vecinos son heterogéneos y eclécticos, siendo su limitación injusta. Pero esta clasificación es indispensable para llevar a cabo el presente estudio, acercarnos y ahondar en los intereses de los distintos grupos en bases a sus posiciones y al capital adquirido durante su experiencia vital. Al igual que Herrera (2006), creo que el hombre genera conocimiento, al relacionar su objeto de estudio con otros. El hombre consigue comunicarse gracias a las clasificaciones que realizan en su vida diaria, tras aunar elementos según sus características, tras categorizarlos, jerarquizarlos y usarlos en su lenguaje. De acuerdo con la forma en que los agentes sociales adquieren conocimiento (teniendo en cuenta el círculo que los rodea y las circunstancias bajo las que adquieren este conocimiento) se puede conocer su forma de proceder y de actuar.

---

<sup>83</sup> No se me escapa el hecho de que, aunque continuamente se hable de la existencia de un 40% de paro en la localidad, las estadísticas muestran un porcentaje incluso más elevado.

El *habitus* de Bourdieu propiciaría que las clasificaciones se interiorizaran en los miembros de grupos concretos, a base de la continua práctica. La cuestión es que no todas las personas interpretan los conceptos de la misma manera, no hay dos hombres iguales pero el *habitus* aporta una guía a la colectividad que favorece que acerquen posturas.

Debido a lo dicho anteriormente, y debido a la arbitrariedad y subjetividad de las clasificaciones, yo he decidido hacer uso de clasificaciones tanto *etic* como *emic*, ya que considero que las segundas han sido creadas en el interior de un grupo, conforme a las representaciones e interpretaciones sociales que ellos mismos han construido y han aceptado. Las clasificaciones *emic* pueden acercarnos a la forma de “ver” la vida y la realidad del grupo, entre cuyos miembros se ha realizado la presente tesis. Por ello, a partir de ellas, he construido mis categorías *etic*.

La legitimidad, la clase social, la edad o la actividad económica realizada son categorías arbitrarias (categorías *etic* en su mayoría, aunque algunas partan del discurso *emic*) pero son categorías significativas en el funcionamiento del orden marcado, creado, aceptado y seguido por los vecinos de la localidad. De esta manera, vuelvo a recalcar que los bordes de tales clasificaciones no son férreas, sino borrosas. Así pues, soy consciente de las carencias de la presente tabla (así como de la generalidad de las clasificaciones sociales).

Como dije, al igual que Brubaker y Cooper, reconozco la influencia mutua entre el ámbito *emic* y *etic*, (el ámbito práctico y el analítico), pues considero que se enriquecen mutuamente y se retroalimentan. Los analistas crean conceptos *etic*, tras la realización de sus trabajos de campo, en los que han tenido contacto con los conceptos *emic*. Al mismo tiempo, las teorías generales sobre la globalidad, de las que los vecinos pueden oír hablar (aunque sólo sea superficialmente) a través de los medios de comunicación, pueden perfilar las posturas *emic* y hacer que la población haga un uso práctico de estas categorías, en principio *etic*.

De esta manera, el cuadro siguiente representaría una compilación de las categorías en las que clasifico a los agentes de la localidad.

Legitimidad	<i>“Cultural”</i>	<i>Económica</i>
	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Proyecto Comunitario de La Aldea.</li> <li>-Ayuntamiento.</li> <li>-Órganos educativos.</li> </ul>	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Ayuntamiento y administraciones supralocales.</li> <li>-Empresarios turísticos locales.</li> <li>-Asociaciones deportivas.</li> </ul>



Clase social	Hasta hace unos años, conforme a la declaración de los vecinos, el capital “cultural” se encontraba íntimamente ligado a la clase social.	-Escasa clase alta. -Gran mayoría de agentes sociales que pueden incluirse en clase media, clase media-baja y clase baja.
Actividad económica realizada	Los miembros que pueden incluirse dentro de la población parada, al igual que los miembros integrantes del sector servicios (como comerciantes u hosteleros) se muestran menos “esencialistas” que aquellos vecinos que se dedican a la labor “tradicional” agrícola, siempre que crean en la propia labor y en su futuro, en su posible mantenimiento y en su perdurabilidad.	1.Sector tomatero -Directivos y miembros de las juntas rectoras de las cooperativas y directivos de empresas tomateras. -Cosecheros. -Pequeños propietarios minifundistas. -Asalariados. 2. Funcionarios. 3. Comerciantes. 4. Hosteleros. 5. Otros. (Por ejemplo hay una elevada tasa de población parada).
Edad	La edad cobra aquí protagonismo por el acceso diferenciado que han tenido las distintas generaciones a las tecnologías aparecidas con la “globalización”, así como a la educación y a las visiones “tradicionalistas” y “modernas” que los grupos (en general) ostentan.	-Menores de 35 años. (Menor estabilidad económica). -Grupo comprendido entre los agentes sociales cuyas edades oscilan entre los 35 años y la edad de jubilación. -Jubilados. (En este caso no hablamos de una edad biológicamente establecida).

En un principio, al comienzo de esta investigación, consideraba que los distintos miembros conformadores de los diversos grupos locales intentaban hacer uso de la fuerza y del poder simbólico (bien para mantener la estructura existente, bien para forzar el cambio) conforme a sus intereses económicos y posicionales con el fin de mantener o elevar su estatus social. Hoy por hoy, he preferido centrarme en los discursos usados por los agentes sociales en lo concerniente al campo turístico para analizar el conflicto en torno a él. Aunque la primera temática aumenta, obviamente, este conflicto social; he decidido dedicarme principalmente en este trabajo, a la segunda (que también deriva de la primera).

Por lo tanto, yo no quiero centrar la problemática turística en la localidad, exclusivamente, en la lucha de clases ni en la primacía del campo económico. Me he querido centrar en el trasfondo de los discursos para poder entender el debate. Es decir, en La Aldea de San Nicolás hay habitantes que viven a distintas “velocidades” y cada velocidad otorga significados diferentes a los conceptos que operan en

este ámbito. No creo que haya existido con anterioridad una sociedad “tradicional” que se haya convertido, en su totalidad, de un día para otro en una “sociedad moderna”.

La raza, el género o el lugar de residencia dentro de la localidad me parecen categorías de clasificación poco relevantes a la hora de intentar posicionar a los agentes sociales a favor o en contra de la entrada turística. Los miembros locales de otras “razas”, así como hombres y mujeres suelen trabajar bien como agricultores en sus propios minifundios o como asalariados, por lo que se encuentran en situaciones posicionales similares. La clase social, la implicación en la revalorización del patrimonio local, el llamado capital “cultural”, la ocupación, además de las relacionales sociales mantenidas (amigos, familiares, socios, compañeros de partido, compañeros de trabajo), me parecen más relevantes a la hora de determinar las posturas pro y contra turísticas en la localidad. Lo que está claro es que las personas somos multireferenciales y no podemos hablar de nuestra capacidad de posicionarnos sólo teniendo en cuenta el capital “cultural”, el “capital social”, nuestra clase, ocupación, género, etc. pues nuestras propias posibilidades surgen del conglomerado de todas estas variaciones, aun cuando unas sean más relevantes que otras para la consecución de nuestros intereses .

Como es imposible realizar un análisis acerca de las posiciones individuales que presentan todos los agentes sociales locales (pues no hay dos actores que ocupen la misma posición), se tiende a agruparlos por sus cercanía en determinados campos.

Los usos sociales que se solicitan para el patrimonio local; la música y la vestimenta utilizadas en las festividades locales; el patrimonio que se quiere resaltar y la forma en que se desea realizar esta actividad de gestión, así como las propias declaraciones de los interesados nos muestran la defensa realizada a un tipo de vida “tradicional” o “moderno” en la localidad. En el próximo capítulo, comenzaré a analizar estas posturas.

## **7. Un estudio de caso: La Aldea de San Nicolás. Concepciones prácticas y analíticas (emic y etic) de la “identidad”, la “tradición”, la “autenticidad” y el turismo.**

Antes de entrar en materia, quiero recalcar que las clasificaciones utilizadas en este trabajo son emic y etic, pues yo misma me he hecho eco de las categorías analíticas utilizadas en la localidad. Yo he ido un poco más allá a la hora de establecer las clasificaciones y aclararlas pero las propias existentes en la localidad me parecen muy válidas para tomarlas como base.

### **7.1 Visión etic y emic de la “identidad”, la “cultura” la “tradición” y la “autenticidad”.**

¿Qué es la identidad para los vecinos?, ¿Qué es la tradición?, ¿qué es la “autenticidad”, ¿cómo afecta estos conceptos a su aceptación o no del turismo? ¿Qué relación mantiene en el discurso emic estos conceptos con las posturas pro y contra-globalización?

Geertz (2003:23) dice que en los estudios antropológicos terminados, nuestros datos son interpretaciones de interpretaciones de otros sobre lo que ellos y otros compatriotas sienten y piensan. La mayor parte de lo que necesitamos para comprender un suceso, una costumbre o una “idea” se insinúa como una información de fondo antes de que la cosa misma sea examinada. Teniendo en cuenta esta idea podemos comprender la existencia de polisemia en conceptos claves para la convivencia. A veces, incluso, el significado utilizado por el “otro” se da por sentado aun cuando los distintos agentes sociales de una comunidad no posean las mismas circunstancias o como diría Geertz, esquemas de vida ya sean históricos, sociales o de cualquier otra índole. No se puede, por tanto, generalizar. Así pues Geertz aboga por desentrañar las estructuras de significación y en determinar su campo social y su alcance, pues el etnógrafo encara la existencia de una serie de estructuras conceptuales complejas superpuestas o entrelazadas entre sí. Obviamente los significados otorgados a tales conceptos no son tan lejanos como para impedir la propia comunicación entre vecinos; los aldeanos no hablan “lenguajes” diferentes.

Partiendo de ello, vamos a intentar reflejar las interpretaciones que los vecinos dan a los conceptos ya tratados.

En primer lugar, nos hemos planteado la pregunta acerca de qué es la “identidad” para los vecinos. A primera vista y en base a lo dicho por los miembros de la comunidad, la “identidad” puede entenderse como:

1. Una muestra de amor a “lo nuestro”; una lucha por mantener las tradiciones, las costumbres y el paisaje de la localidad, a la vez que se destaca su valor. De hecho, cuando se hace referencia a la apertura de los museos etnográficos locales, se cita que unos de los fines de su apertura es mostrar la cultura popular, la identidad cultural (al mismo tiempo que se preserva la misma). Además, se pretende integrar a los lugareños de la tercera edad en una actividad de esta envergadura y acometer una finalidad didáctica, como es mostrar la historia y la geografía local.

2. La imposición de unas “ideas” y “valores”, por parte de un grupo determinado de vecinos, por considerarse estos legitimados para tal tarea, debido a sus conocimientos:

“A.<sup>84</sup> vive el proyecto comunitario pero siempre hay que hacer lo que él dice, él pelea por sus ideas, obtiene 2000€ del Estado y del Cabildo<sup>85</sup> pero no mira por los jóvenes, tan sólo participan en el proyecto ancianos, él sólo busca el protagonismo. Para él “si yo como, búscate la vida”. Hay que estudiar y buscar alternativas”.

“X., Y. y Z. dan clases en la zona y llevan el Proyecto Comunitario, el proyecto ha costado parte de estos museos, pero X. quiere que los museos sean visitados de forma gratuita, limitada y enfocada a la educación. Los museos son costeados en parte por la FEDAC, por el Gobierno de Canarias, el Cabildo y el Ayuntamiento. Por eso se les propuso que dos turoperadores visitaran los museos en viernes alternativos o cuando ellos prefirieran para que los turistas pasaran una jornada llamada “un día con las tradiciones”. Se comería en La Gañanía. Pero estos miembros no quieren dinero, además defienden que los grupos deben ser reducidos, se han llevado muchos premios como el Premio Canarias. Hay que poner los museos “en manos de la gente del pueblo”. Podrían venir 2 guaguas al mes con 30 turistas en rutas concertadas donde se incluyera la comida, la guagua, etc. a un precio de unos 30 o 40€. En Cactualdea hay un pequeño alojamiento de piedra, pero está limitada por la política urbanística. Se necesita un gran operador y crear hoteles de 10 a 15 habitaciones con sus piscinas”.

Político local

Desde el punto de vista de un sector de la población; la “identidad” del pueblo, aquello que se muestra y ha de ser mostrado al público como propia de la localidad, está en manos y bajo la decisión de unos pocos vecinos. A ellos les acusan, en cierta forma, de apropiarse de la “identidad” del pueblo.

Por el contrario, otros muchos vecinos reconocen la labor que el Proyecto Comunitario ha realizado; aceptan la “identidad” determinada por sus miembros; reconocen su dirección y la “revaloración” de su “identidad”; y agradecen las actividades que desde él, se impulsan.

---

<sup>84</sup> He intentado mantener a mis contertulios y a los miembros de la comunidad a los que se hace referencia en el anonimato. Por esta razón, hago alusión a ellos bajo una letra o vocal, que ni siquiera se corresponde con sus respectivos nombres.

<sup>85</sup> La existencia o no de subvenciones alrededor de los museos me es contradictoria. Mientras que en el Proyecto que lo gestiona, me hablan de los problemas económicos a los que han de enfrentarse para poder mantenerlos en funcionamiento; hay vecinos que me hablan de la existencia de supuestas subvenciones y ayudas a los mismos. El hecho es que, cuando no existen subvenciones, es necesaria la búsqueda de una fórmula para mantener los museos.

-Digamos que antes de que esto ocurriera ¿los padres y sus actividades no estaban tan reconocidas?

-No, no, no. Al contrario, ser arriero era un desprestigio; tenemos un ejemplo donde hay un señor que era arriero y que era músico, pero ...era arriero, lo que pasa es que luego, se dedicaba a tocar música y su hijo presumía que su padre era músico, nunca lo nombraba como arriero. En un Congreso Internacional de Museos donde se le pide que hagan algo para el museo, ponemos en escena un acto donde participan 300 actores y todos hacen de lo que son en la vida real: el alcalde, el cura, la guardia civil y EL ARRIERO. Y cuando el arriero entra por el teatro cantando...

-Entonces realmente ayudó a que los más jóvenes...

-Pusieran en valor. Antes decir "soy hijo de un boyero, soy hijo de un carbonero" no tenía valor; si podían, lo escondían. Ahora tú le preguntas a cualquier chiquillo y te dice: mi padre era barrendero o mi padre era jardinero...orgullosos.

-Entonces se ha aumentado la cohesión, tal vez, desde mi perspectiva, cuando muestras en un grupo que tu labor y que tu actividad es tan importante como es la del resto, eso hace que los propios chicos se cohesionen ¿no? No eres más importante tú que el otro. Somos parte de una actividad importante del conjunto.

-Sí, sí, está claro, está claro. Son muchos valores, nosotros siempre decimos y siempre recalcamos que tienen un valor cultural, en la medida que fortalecen la identidad de un pueblo. Son personas con identidad propia.

3. Hay que destacar el caso muy nombrado de la existencia de una falta de identidad por parte de los jóvenes, así la "identidad" se relacionaría con las costumbres propias de las generaciones de mayor edad, con "lo antiguo" (de hecho, el patrimonio exaltado es el que se relaciona con la primera mitad del siglo pasado): "Es que los jóvenes viven con mucha desidia, no le otorgan valor a lo suyo, no sienten por lo suyo, no se identifican con La Aldea porque su futuro no se encuentra en La Aldea, por eso algunos no intentan cambiarla, sino algunos vecinos de 30 o 40 años".

El desafecto entre la juventud y la "tradicción" es negado por los mismos jóvenes. Por ejemplo, una chica me dijo: "(...) en La Aldea se muestran las tradiciones con mucho orgullo ¿Por qué te crees que uno puede saber dónde está un aldeano? Porque lleva el nombre en la frente y no lo quita. Por muy lejos que esté, por mucho que...te iba a decir una cosa pero no te la digo porque sé que estás grabando: en el culo del mundo<sup>86</sup>. Todo el mundo lo dice, pero: ¿y qué?, ¡Soy de aquí!" o "el de La Aldea se siente aldeano y regresa al pueblo aunque el pueblo le dé pocas oportunidades, pero aún así se sienten vinculados".

---

<sup>86</sup> Lo dice en voz baja para evitar que quede registrado el comentario.

4. Hacer fuerza por el grupo. Cuando los vecinos destacan que hacen grupo para todo, destacan su identificación como aldeano, ejemplifican esta unidad en la fuerza que hacen “todos” los vecinos a la hora de luchar por la construcción de una carretera, la bajada de impuestos, la colaboración en ámbitos tales como la sanidad, etc. El acento se encuentra precisamente en el hecho de verse, de entenderse como vecino de La Aldea de San Nicolás, que comparten una serie de características, que los convierten en agentes semejantes, cercanos, partes de una unidad.

-Voy también a preguntarte por una cosa que también me interesa, como por ejemplo, estoy interesada en el estudio del ámbito de la identificación de los aldeanos ¿no? Me gustaría saber: ¿para ti, qué es ser aldeano?, ¿Qué características tiene un aldeano?, ¿Qué hace que tú digas ese es aldeano y aquél también?

-Nos arraigamos mucho al pueblo.

-Que estáis muy arraigados a la tierra... ¿Y a qué crees que se debe?

-No sé, es que al estar tan aislado, tan cerrado, tan metido en el pueblo; está más apegado a la familia, los amigos ¡allí nos conocemos todos! Y además, el aldeano es una persona, que de por sí, aunque ha sufrido mucho, porque le tocó trabajar en la agricultura y la agricultura es uno de los trabajos más duros que hay, es el pueblo más alegre que hay, sus fiestas duran cuatro días, en ningún pueblo duran tantos días seguidos ¡en mi pueblo duran cuatro! Y si te das cuenta, esos días significan la finalización del verano y el comienzo de la zafra, así que celebramos cuatro días el comienzo del invierno.

-Sí, el comienzo del nuevo ciclo. ¿Y qué características crees que reunirían?

-Alegres, fuertes”.

En otro momento, podemos apreciar la siguiente reflexión acerca de la identificación:

- Vamos a seguir con el tema de la identificación ¿Qué actos participativos existen que puedan ayudar a fomentar la cohesión social?

-¡Bahh! Eso sí, cuando hay que buscar algo para el pueblo, que sea un beneficio para el pueblo, es el pueblo que más se une. Para buscar la carretera ¿Cuántas caminatas no se hicieron?

-Sí es que yo a veces pienso, es una opinión personal y tampoco te quiero...<sup>87</sup>

-Nosotros nos unimos, somos un pueblo que podemos tal..., pero si queremos algo para el pueblo...se han hecho tres caminatas de La Aldea a Las Palmas.

-Sí, yo creo que, de cara al exterior, son un grupo que, aparentemente, es muy unido...

---

<sup>87</sup> Me tomé esta licencia de introducir una opinión personal para reconducir la entrevista a un punto que me interesaba conocer.

-Sí, sí, sí, es el pueblo, por poner otra cosa totalmente diferente, es el pueblo que más dona sangre. Allí se dice a la gente que hay que ir a donar sangre el sábado y hay va el sábado el pueblo que más dona sangre. Sabes, la gente se junta, si hay algo para que el pueblo mejore, que se sepa que se puede hacer algo, se mueve. Y la juventud se movió.

-¿Y crees que pueda deberse a la cerrazón que ha tenido durante décadas, lo que ha hecho que los vecinos hayan tenido que buscarse la vida, autoabastecerse...?

-¡Sí! sí, es eso, sí.

5. Una forma de ser única en la isla, basada en el comportamiento del grupo, su habla, su música, la artesanía o la agricultura:

-¿Ustedes qué consideran que es la identificación? ¿Con qué se identifica un aldeano?, ¿Qué hace que un aldeano se sienta como tal?

-Para nosotros, un aldeano es una forma de vida, porque bueno, debido al alejamiento, hemos tenido que vivir en una sociedad solidaria y donde se compartía todo y fruto de ese aislamiento, se propició que a lo largo del tiempo conserváramos una cultura porque en esa cultura solidaria, se mantenían pues eso, usos y costumbres, pues los romanceros, los cuentos... eso ha creado, como si dijéramos, una forma de ser que, quizás, nos diferencie de otros pueblos, pero quizás, no seamos diferentes a otros pueblos que viven en la misma situación de aislamiento. El aislamiento te conforma una forma de ser ¿me entiendes? Aquí surgen muchos líderes pero claro, siempre hemos tenido que, nadie nos va a traer nada de fuera, sabe, tenemos nosotros que...y quizás las circunstancias han hecho que haya una forma de ser.

De hecho, el párroco de la localidad (originario del municipio) volvió como tal en septiembre de 2014, después de haber ejercido el sacerdocio durante 47 años fuera del municipio. En el programa de las fiestas destaca que la Fiesta es, para él, algo vital y necesario en su identidad personal y colectiva. Él dice disfrutarlas con familiaridad, alegría e intensidad e invita a los vecinos a cuidarlas porque así se cuidan y respetan ellos mismos (el pueblo). De esta manera, la fiesta, el patrimonio intangible queda vinculado a la "identidad".

6. Una serie de "tradiciones" y costumbres esenciales para entender el "ser aldeano", a los que se pueden ir añadiendo nuevas "tradiciones" y costumbres. La diferencia entre este punto y el siguiente es la supuesta esencialidad de las "tradiciones" y costumbres. Aunque a lo largo de la historia, se pueden ir incorporando nuevas costumbres (de acuerdo con algunos vecinos), las anteriores se habrían mantenido intactas y así se mantendrían las nuevas desde su creación.

7. Lo típico.

Así es que resumiendo, desde el punto de vista emic, la “identidad” puede ser una muestra de amor a “lo nuestro”, una lucha por mantener las tradiciones, las costumbres y el paisaje de la localidad; la imposición de unas “ideas” y “valores” por parte de un grupo determinado de vecinos; lo antiguo; hacer fuerza por el grupo; una forma de ser única; una serie de “tradiciones” y costumbres esenciales para entender el “ser aldeano” y lo típico.

<b>“Identidad”</b>
Una muestra de amor a “lo nuestro”.
Imposición de unas “ideas” y “valores”.
Ser como los antiguos.
Hacer fuerza por el grupo.
Una forma de ser única.
Una serie de “tradiciones” y costumbres esenciales.
“Lo típico”.

Desde el punto de vista etic, he adoptado el concepto de “identidad” de los autores tratados en el capítulo V, así considero que la “identidad” es un concepto relacional, que se crea a través de la diferencia y que se basa en las prácticas de la diferenciación de un “nosotros” con respecto a un “otros”.

Una vez que hemos ahondado en la visión emic de la identidad, cabe indagar acerca de qué es la “tradicón”, qué es la “cultura” o qué es la “autenticidad”, igualmente, desde el punto de vista emic.

En relación al concepto de “cultura”, uno de sus significados emic está relacionado con la economía y los sentires democráticos y religiosos similares a los propios de Occidente. Lothar Siemens en el prólogo del DVD del *Ciclo del Año del Proyecto Comunitario de La Aldea: un compromiso solidario con la cultura popular*<sup>88</sup>, nos dice:

“En este contexto, el devenir de una sociedad como la canaria, absolutamente ligada a la cultura de Europa occidental en su economía y en sus sentires cristianos y democráticos, se ha visto arrastrada hacia un desarrollo que ha alterado profundamente la vida rural de nuestras gentes: un cambio sin

---

<sup>88</sup> Este prólogo es relevante en cuanto nos muestra la visión de la cultura, la tradición o la identidad que manejan los miembros del Proyecto Comunitario, de la mano de Lothar Siemens (2002).



vuelta atrás, toda vez que la economía de subsistencia pura y dura hay sido superada y no parece que pueda volver a ser como fue, sino en el peor de los casos de otra manera”.

De igual modo, la cultura puede parecer estar relacionada con el folclore, la gastronomía, los cantos, la vestimenta, los bailes, la música popular, las costumbres, etc.; además de con lo “auténtico” (la realidad profunda de las cosas). Siemens (2002) dice: “Rescatar el folclore (exteriorización de algo interno y más profundo) que ya no interesaba, se convirtió en una tarea equívoca y llena de despropósitos y manipulaciones que falseaban la realidad profunda de las cosas”.

“Igualmente, la cultura se relaciona con lo antiguo, con la memoria de los mayores: “Los impulsores de este proyecto lo subtitulan “Un compromiso solidario con la cultura popular”. Y para saber lo que es “cultura popular”, un concepto sobre el que se ha gastado tanta tinta inútil por investigadores de gabinete, han empleado el más sano sentido común enfrentándose directamente a la realidad de las cosas. Ellos son pedagogos y sospecho que su primer objetivo en una población casi sin historia escrita, fue llevar a sus alumnos a ahondar en su pasado a través de la memoria de sus propios mayores”. De esta manera, se señala que hay que dejar hablar a los protagonistas, para discernir entre lo “auténtico” y lo mediatizado.

“El llamado “Proyecto Comunitario de La Aldea” (...) representa un impulso nuevo para iluminar a las nuevas generaciones sobre la extinta cultura popular de sus mayores, cuya mayor virtud radica en devolver prestigio y autoestima a los antiguos protagonistas de aquella vergonzosa renuncia, la renuncia obligada por las nuevas e inevitables circunstancias y también por una errónea y evitable suplantación de valores”.

En este sentido, parece ser que los valores cambian la “cultura” fuera de ella y que, tanto los primeros como la segunda, no son construcciones, representaciones elaboradas por los agentes sociales como respuesta a una serie de movimientos que modifican el contexto social y económico de la localidad. De esta manera, se sigue hablando de renuncia y no de adaptación.

Como se ve “identidad” y “cultura” pueden definirse como “tradiciones”, por lo que tales conceptos se encuentran identificados y fuertemente relacionados entre sí. De hecho Siemens afirma que, aparte de la autoestima que se les ha otorgado a los mayores, la riqueza cultural que emergió del Proyecto ayudó a que los aldeanos depuraran su conocimiento acerca de sí mismos. Así dice: “Porque tú eres la consecuencia de esos mayores que todavía viven, y si incorporas a tu vida las tuyas te entenderás y sabrás quién eres, de dónde vienes, qué vale tu entorno, cuál es tu historia”.

<b>“Cultura”</b>
Economía y sentires democráticos y religiosos similares a los propios de Occidente.
Folclore, gastronomía, vestimenta, cantos, bailes, música popular, etc.
Realidad profunda.
Memoria de los mayores.
Examen de conciencia que hace que surja lo auténtico.

A pesar de la voz que ha prestado Siemens a los miembros del proyecto, él matiza y no obvia la necesidad de adaptación de cara al futuro; al igual que tampoco ignora que la “cultura” se modifica en el tiempo, no está naturalizada, por lo que la cultura de los miembros que vivieron a comienzos del siglo XIX sería distinta a la propia de comienzos del siglo XX:

“Posiblemente, el modo de vida que aprenden los discípulos (...) no les sirva a ellos sino como referencia fiel y vívida de un pasado inmediato que perteneció a sus abuelos y bisabuelos, y no como modelo para el futuro. También es cierto que si se hubiera hecho esta labor con personas que vivieron en La Aldea a principios del siglo XIX nos sorprendería una cultura bastante diferente, que hubiera enseñado otras cosas a todos los que hemos venido detrás. En parte podemos rescatar y revivir ciertas parcelas del mismo pero también tendremos que crear nuestro modo de vida, y espero que nos esforcemos para que sea con singularidad, no por la vía del mimetismo de lo foráneo y dejándonos llevar de esa llamada “globalización” que, mal asumida, puede conducirnos a que nos convirtamos en números anónimos. De todo lo rescatado, sin duda, sabremos descubrir y asumir “nuestro” sentir, una impronta en el alma que está ligada a nuestra geografía y a la historia de nuestros mayores”.

“El absoluto menosprecio de la cultura tradicional ha sido la tónica en los sistemas educativos del siglo XX, que se han esforzado en superar el “atraso” mirando hacia el futuro, hasta tal punto que los protagonistas de los viejos modos de vida se sintieron avergonzados de sus cosas, de su propia cultura. Yo creo que no se ha calibrado bien el drama interno que supuso, para los pueblos rurales de España del siglo XX, esa gran renuncia cultural a la que fueron abocadas sus gentes, cuando los enfrentaron al convencimiento de que lo de siempre ya no valía” (Siemens, 2002).

El concepto de “cultura” étic, con el que más cómoda me siento es el elaborado por Ángel Díaz de Rada, que ya fue tratado en el capítulo IV debido a que éste enumera una serie de contenidos para el término que refleja su carácter desencionalizado, práctico y relacional.

Como hemos visto, el concepto de “cultura” es polisémico en el discurso emic, al igual que otros como el de “tradición” e “identidad”, pudiéndose llegar a recoger más de 5 definiciones de este concepto entre los aldeanos. De esta manera, he intentado hacer ver cómo los propios vecinos interpretan sus propias acciones y decisiones en base a los contenidos de los conceptos que manejan (como protagonistas de las mismas que son).

La dificultad de delimitar el concepto de “cultura” también puede apreciarse, como ya observamos en su momento, en la obra de Ángel Díaz de Rada *Cultura, antropología y otras tonterías*.

En esta obra, el autor se pregunta “¿de qué hay que hablar al hablar de cultura?, ¿qué es la cultura? (2010:17). A lo que responde “Ninguna colección de objetos podría aspirar a responder a tal pregunta. La lista sería caótica y el intento extravagante. De ahí que la palabra misma, “cultura”, tenga ese aroma ocioso relativo a las cosas de los que tienen tiempo que perder: esas tonterías que hace o colecciona la gente cuando puede perder su tiempo, y a las que señeramente se dedican algunos (no todos) los antropólogos. Sin embargo, hay quien llega a dislocar su columna vertebral o a cegar sus ojos para dedicarse a los suplicios de la cultura; y también quien llega a matar en su nombre. La cultura, pues, no va en broma, y en muchas ocasiones nada hay más serio que la cultura. El título de este libro intenta recoger esa ironía”.

De este concepto (“cultura”) destaca que suele tener un contenido *vago* e impreciso en el uso práctico cotidiano (2010:104). A estos usos imprecisos del término cultura en la vida cotidiana, en la vida práctica lega; el autor acompaña un análisis acerca de qué es la “cultura”. La “cultura” que nos ofrece el autor tiene un significado preciso en el cual la “cultura” se refiere a prácticas emprendidas por personas de carne y hueso (la “cultura” no estaría limitada a las élites), por lo que vive en las prácticas concretas e incorpora dimensiones de utilidad. Finalmente, la designa como la forma convencional de cualquier acción humana ejercida por personas con capacidad de decisión.

Por esta razón, rechaza el significado que apunta hacia una entidad *espiritual* o inmaterial, así como a obras de las élites artísticas o intelectuales (cuestión también tratada por Daniel Mato, como hemos visto en el capítulo anterior). De la misma manera, tampoco acepta que la “cultura” sea un conjunto de vestigios que hoy se mantienen fuertemente del pasado (Díaz de Rada lo define como vestigios escleróticos). Por esta razón considero que, en este caso, se puede apreciar el carácter esencialista que en ocasiones se le otorga al concepto de “cultura”.

Finalmente muestra como el concepto suele ser referido como un ornamento inútil y en muchas ocasiones, designa tradiciones perversas al estar enlazadas con conceptos tales como *colectividad* o *pueblo* (2010: 104 y ss.).

En La Aldea, el concepto de “cultura” es plural porque, en él, se muestran los intereses, las expectativas que los vecinos vuelcan en su propio significado. Es un concepto que se llena de contenido en el juego vecinal, en base al grupo al que pertenezca la persona que lo enarbole, en base a los intereses turísticos (en este caso) que defienda, en base a la velocidad que viva conforme a la educación adquirida y las circunstancias y experiencias vividas.

Tras analizar los concepto de “identidad” y “cultura”, nos encontramos con que “tradición” también puede significar en el discurso emic, “lo típico”. La “cultura tradicional” es la “cultura popular”, lo antiguo, lo añejo, “lo de siempre”:

Por ejemplo, la tradición también se encuentra fundida con la imagen de algo heredado o como algo que define al aldeano. Esto le da valor a la “tradición” en sí misma, sin tener en cuenta que la “tradición” se construye y reconstruye continuamente, no existe por sí misma, no es ajena e independiente a las acciones llevadas a cabo por los actores sociales. Para ejemplificarlo, a continuación voy a transcribir algunos fragmentos de conversaciones en las que se puede apreciar cómo la “tradición” puede verse como reificada o no.

En una ocasión, en la Fiesta del Charco, entablé conversación con un hombre sentado bajo una palmera cercana al charco, me dijo que era aldeano, que tenía 62 años pero que vivía en Tamaraceite (Las Palmas de Gran Canaria), así como que él siempre acudía a la fiesta. Si estaba de su mano, no dejaba de asistir un año.

“Pero la tradición se ha perdido, el hombre debe ir vestido de terno y la mujer con traje de campesina”, dijo al mismo tiempo que me señala a una muchacha vestida con la que, para él, era la ropa típica y apropiada para acudir a la fiesta en contraposición con otros tantos jóvenes. Seguía: “La juventud lo pierde todo”.

Aldeano residente en Las Palmas de Gran Canaria<sup>89</sup>.

Lo curioso es que, según el Cronista Oficial de la localidad, el uso del terno no es adecuado para esta fiesta, pues esta ropa no ha estado siempre vinculada a la fiesta sino que se trata de una vinculación errónea: “ Hay que lanzarse con traje, con atuendo normal, pero nada de vestimentas de otras épocas y bikinis”. De esta manera, se observa que la “tradición” depende del “ojo de quien la mira”.

---

<sup>89</sup> Aquí se puede apreciar el desacuerdo existente en torno a la “identidad” por parte de generaciones distintas, tal y como lo adelantábamos anteriormente.

En conclusión, tales términos, en el imaginario social, pueden confundirse, relacionarse fuertemente, considerarse dependientes y significativos en base a la relación que mantienen unos con respecto a otros. La polisemia existente en torno a la cultura o a la identidad, modifica claramente el contenido que se les otorga a los conceptos de “autenticidad” y de “tradición”. No hay que olvidar que la “tradición” se suele identificar con la “cultura” y la “identidad”; de tal forma que si el contenido de los primeros conceptos se modifica, la “tradición” también lo hace (al igual que viceversa).

## **7.2. El turismo en el discurso emic.**

El turismo se observa en el discurso emic como una oportunidad para los vecinos, una oportunidad para que los aldeanos creen pequeñas empresas y muestren lo que ellos consideran su “cultura” y su “tradición”. Por otro lado, para otros el turismo puede apreciarse vinculado al turismo de sol y playa.

En las fiestas patronales de 2014, en concreto en relación con las fiestas patronales, el alcalde dijo: “Se inicia un nuevo ciclo, cada septiembre representa para los aldeanos empezar el arduo trabajo de la zafra tomatera que puede traer un año fructífero, dependiendo de las lluvias, o la penuria que puede representar la escasez del preciado líquido. Dicho así y si nos dirigimos a las generaciones jóvenes no nos van a entender, suena a tradición, suena a tiempos pasados o simplemente no suena. A día de hoy La Aldea, los aldeanos y aldeanas, nos debatimos entre apostar firmemente por un sector que ha dado más de un siglo de economía sostenible o por apostar por otro monocultivo de exportación que pueda empobrecer aún más nuestro pueblo. Probablemente tengamos que recurrir a utilizar otras estrategias económicas ligadas a un territorio generoso en espacios naturales, con senderos, con especies endémicas, con una rica etnografía, yacimientos arqueológicos, singulares espacios costeros...La apuesta por otra economía, por la complementariedad económica que viene de la mano del sector servicio, las energías limpias, la agricultura sostenible con productos singulares competitivos. El contenido del planeamiento es esencial para poder conseguir estos objetivos, las infraestructuras básicas son necesarias, sin buenas comunicaciones, sin comunicaciones seguras no hay futuro. Debemos exigir lo que nos corresponde no podemos seguir dependiendo de la buena voluntad, exigimos hechos. La base para alcanzar todos los objetivos trazados está en la formación, formación necesaria para que nuestros jóvenes no tengan que emigrar, que el futuro esté en manos de jóvenes formados para poder materializar nuestras posibilidades. Es el paro nuestra mayor preocupación, si somos capaces de variar la inercia que lleva nuestra economía podemos tener un futuro mejor. Confiamos ampliamente en nuestra juventud, que mejor formada pueda lograr otro tipo de vida. Necesitamos emprendedores que arriesguen, que varíen la actual orientación económica que está empobreciendo paulatinamente a nuestras familias. Se acercan nuestras fiestas, referencia en toda Canarias. Se acerca la Rama, la festividad de nuestro patrono, San Nicolás de Tolentino. Se acerca El Charco nuestra fiesta ancestral. Aprovechamos nuestras fiestas para el encuentro con nuestros amigos, con nuestra familia, para

rememorar vivencias casi olvidadas, para encontrarnos con nuestra identidad. Un especial saludo para nuestros jóvenes, divertirse es muy sano, divertirse para conseguir fuerza necesaria para continuar el trabajo que no es otro que estudiar, estudiar, estudiar...No podemos apartar de nuestro pensamiento a los ausentes, a nuestros seres queridos, a los que no han podido venir a esta fiesta, a nuestra fiesta. Sin más, les invito a todos y a todas. A divertirse. Felices Fiestas”.

La implantación del sector turístico ha sido una posibilidad, una sombra que ha permanecido ahí durante años pero que no se ha mostrado claramente hasta los últimos tiempos. Un vecino me informó que, hace varios años, hubo un interés en mantener el aislamiento geográfico por parte del sector agrícola para así, evitar que los aldeanos fueran a trabajar al sur de la isla, en el sector de la hostelería. Así, según él, se mantendría la estructura económica local. Para evitar esta “esclavitud”, consideraba que debían existir alternativas económicas pues la necesidad, según su punto de vista, primaba. Esto no querría decir que no se hubiese que respetar la protección ambiental, no habría que romper el equilibrio medioambiental, pero afirmaba que la creación de camas hoteleras era una posibilidad factible. Él destacaba que si estuviera en condiciones de poder hacerlo, crearía diversos Centros de Interpretación y paneles que hicieran referencias a las rutas para los senderistas, al mismo tiempo que se mantendrían los cultivos, pero mimetizados con el medio. Para ello creía que debía haber una mayor implicación por parte de toda la población; que los miembros de los distintos sectores económicos debían sentarse; que tenía que mejorarse y diversificarse los cursos educativos en la zona (centrados en la última década en la electricidad, la administración y la geriatría), lo que habría provocado la existencia de un exceso de oferta en estas profesiones.

Por ejemplo, ha sido muy cuestionada la entrada de empresarios ajenos a la localidad (nacionales y extranjeros), haciendo alusión a que su entrada dejaría el devenir de la localidad en manos ajenas a la misma, lo que podría generar una ruptura con la “tradicición”, ya que el foráneo no sentiría ni conocería la “cultura local” como sí la conoce un lugareño. Esta postura es defendida, generalmente, por los miembros contra-globalización y por aquellos miembros a los que no les interesaría una modificación relevante de la estructura económico-social existente. De hecho, un vecino longevo de la localidad me dijo que durante años, el devenir de la población había estado dirigido por los empresarios locales, a los cuales el ayuntamiento les había dado poder para ello. Por ejemplo, me hizo saber que estos empresarios, en su momento, imposibilitaron la creación de una red de supermercados que serían de propiedad foránea:

“El proyecto turístico genera desconfianza y escepticismo. Hace unos años vinieron varios inversores al pueblo; F. S.<sup>90</sup> quería invertir en Las Tabladas y le dijeron: “usted aquí no hace nada”, pues nadie de fuera puede hacer algo, puede invertir; ellos mismos crean la historia del municipio, conforman

---

<sup>90</sup> Famoso empresario de la isla.

el monopolio y la dictadura; “ni como, ni dejo comer”, por lo que Las Tabladas se ha ido arruinando. La economía de La Aldea se debe a la decisión de unos pocos y a los miedos por las represalias de otros. Así que los jóvenes se van, ¿qué van a hacer?”.

La cuestión es que si bien hay vecinos que observan un trasfondo económico en el rechazo o aceptación del turismo por parte de unos y otros; la transformación del ámbito económico, lleva aparejada una modificación “cultural” y un cambio en las pautas de vida. Esta modificación es aceptada en distinto por quien aboga por el conservacionismo y aquellos otros que consideran que, en los nuevos tiempos, el patrimonio se conserva gracias a la evolución económica. Este hecho puede observarse, por ejemplo, en referencia a la dirección y gestión de los museos locales

Por ejemplo, los museos y el patrimonio suelen asociarse en la localidad con el altruismo, la cohesión social y el fin didáctico:

“-Y, por ejemplo, ¿Qué te parece el Proyecto Comunitario de La Aldea?

-Para mí, estupendo. Ha vuelto a revivir no sólo los aspectos de mis abuelos sino la de los abuelos de otras personas, ha mantenido la cultura, ya no es sólo la convivencia y la vivencia, porque realmente lo que ellos representan las vivencias y convivencias de los años 40 y 50, pero ha seguido manteniendo cantos, juegos de los niños, muchas cosas...

-¿Los jóvenes se han ido apuntando a estas actividades?

¡Sí!

-¿Te has apuntado?

-Sí, yo he estado apuntada en actividades y he hecho lo que he podido.

-¿Qué has hecho, por ejemplo?

-Ayudándoles, por ejemplo, a ellos a arreglar cosas, a dar mi opinión en algunas.

-O sea, que es bastante, que es bastante integrador a todas las personas que puedan aportar...

-Sí, sí, sí allí aporta todo el que quiere. Bueno, como se sabe, los museos son altruistas, son cedidos por la gente, no cobran nada por eso, se los dan a ellos.

-Sí, y también son ellos los actores.

-Sí, los actores tampoco te cobran nada y todo el mundo pone el hombro. Todo el mundo, en el fondo...

-¿Está generando mayor interés en las nuevas generaciones?

-Sí, sí, hay gente que ha ido falleciendo pero siempre queda algún sobrino, algún nieto siempre...

-¿y cree que estas actividades favorecen a la cohesión del grupo?

-Sí, sí.

-¿Entonces para ti si existe una cohesión del grupo?, ¿Para ti qué significa formar parte del grupo?, ¿Qué supone para ti?

-Colaborar, saber que un grupo es hacer fuerza para cualquier cosa en la que tengas que luchar, un grupo es así”.

Por lo mostrado anteriormente, se puede apreciar que parte de la población observa al patrimonio como una particularidad íntima, capaz de cohesionar a un grupo y de facilitar la autocomprensión de sus miembros. Por ello participan de manera desinteresada, porque quieren evitar la desaparición de lo que denominan cultura, quieren mantenerla. En este caso se habla del mantenimiento de los juegos y los cantos tradicionales, así como la rememoración de las vivencias de los años 40 y 50 del pasado siglo. De todas maneras, lo que sí es relevante es que son estos años (la primera mitad del siglo XX) los que parecen mostrar una forma de vida, que ha quedado fijada como la “tradicional” y definidora en la localidad (ni antes ni después). Tal vez ello se deba a que estos años supusieron el afianzamiento del sector tomatero de exportación en la zona, actividad considerada como propia y definitoria de la localidad. Representar el ciclo del año supone representar, en cierta medida, la forma de vida actual pero conmemorando sus inicios.

El origen del Proyecto Comunitario de La Aldea se encuentra en los años 70, cuando tuvo lugar la reforma educativa de comienzos de los años 70<sup>91</sup>, por la cual el cuerpo educativo de la localidad se vio forzado a centrar a los niños que debían estudiar la segunda etapa de EGB en un colegio-hogar. De esta manera, los estudiantes de 6º, 7º y 8º de Educación General Básica (EGB) procedentes de Tasarte, Tasartico y Tocodomán debían ser agrupados en una residencia. De esta manera, los chicos tenían que ser centrados y dirigidos al valle para estudiar. Todo esto se debía a que no había en la localidad instalaciones suficientes para asegurarles una educación en sus lugares de origen, además de que las carreteras eran peligrosas para acudir a la escuela diariamente.

---

<sup>91</sup> Artículo 15 del capítulo II del título I de la Ley 14/1970 de agosto, por el que se dicta que la Educación General Básica consta de dos etapas: una primera que consta y aglutina a los cursos donde estudian los niños con edades comprendidas entre los 6 y 10 años, y otra segunda que abarca a los cursos donde estudiarían los niños de entre 10 y 13 años.



En un principio se improvisó el hogar donde estos niños debían convivir en el valle, lo que creó una confrontación entre los educadores y los padres de los niños, los cuales no podían ver a sus hijos de lunes a viernes, ya que los niños acudían a sus casas los fines de semana.

Al principio, la vivienda, según uno de los implicados, no podía considerarse como digna debido a que en la casa, tenían que vivir 40 personas, siendo las habitaciones de pequeñas dimensiones. Esta residencia recibió el nombre de la Residencia Escolar “La Aldea de San Nicolás”.

Para cuidar de estos niños, un matrimonio formado por dos maestros se desplazó a la casa para así, dar estabilidad a los chicos, cuidar de ellos e infundirles seguridad. Poco a poco se fue creando un clima de afecto entre todos ellos.

Para salvar el obstáculo referente a la confrontación entre los padres y los maestros y, para facilitar el acercamiento entre padres e hijos, se animó a los primeros a acudir y a desplazarse al colegio para enseñar a los chicos cómo realizaban sus labores artesanas, o cualquier profesión que desempeñaran. Aparte de este acercamiento paterno-materno-filial, este proyecto activó el interés de los jóvenes por estas actividades laborales, por las “tradiciones”, por la artesanía de la zona, las costumbres, la música, la agricultura, etc. Ello generó que los jóvenes empezaran a sentirse orgullosos de sus padres y de las labores tradicionales y artesanales que realizaban: “Los padres ahora se apreciaban como un valor, ellos eran un valor”.

Algunos niños más pequeños, hijos de pastores, se unieron al grupo aunque no estuvieran cursando la segunda etapa, debido a que estos niños acompañaban a sus hermanos mayores a la residencia escolar, pues provenían de las cumbres y así se facilitaba su educación, por lo que hubo que solicitar cierta flexibilidad a las administraciones competentes.

-Nosotros, que es como surge el proyecto, surge, como te comenté en su momento, sin pensar en hacer nada, simplemente éramos dos maestros, mi mujer y yo, que tuvimos que cubrir... En la reforma de los años 70, los chicos tienen que ir a una residencia, eso les supone un trauma porque había muchos padres, cuyos hijos acudían de pueblos muy alejados, de pastores y que tienen que ir allí. En un principio se opta hasta por monjas, que en esas residencias estuvieran, pero los padres no están acostumbrados a sacar a sus hijos del entorno. Entonces, ahí surge un poco la idea, unos maestros, en este caso soy yo, que había estado dando clase en estos barrios tan alejados; es que yo siempre había trabajado la metodología activa, el entorno, los recursos siempre nos lo aportaban los propios padres y vieron como solución que, quizás, los maestros estuvieran con los niños. Eran familiares para los niños porque ya estaban acostumbrados y allí entramos, a partir de ahí....nos contaron que la mejor manera para que los niños se sintieran cómodos en la residencia era convertirla como en su segunda casa y, entonces, lo que hicimos fue hacer trabajo de investigación, trabajo de campo por parte de los niños y esos trabajos de investigación se hicieron, no porque realmente se sintiera la necesidad, sino que era un medio para

acercarnos al medio de los niños y acercar a sus padres. Empezamos por ahí, empezamos por la música y la artesanía y al final: ¿Cuál es el resultado? Que los niños se dan cuenta de que sus padres son un valor y a partir de ahí, desde que se ven reconocidos como Premio de Canarias incluso, pues empiezan a ver a sus padres como un activo, como algo...

(...)

Como dije, poco a poco, se fue potenciando y difundiendo el conocimiento de la música, la agricultura, la artesanía, las rondallas...y fue así como empezó a realizarse concursos: “Todo el pueblo estaba implicado”.

En los años siguientes, se fueron creando distintas instalaciones para los diferentes estudiantes de la zona y la residencia ya no tenía razón de ser. Cuando los educadores de la residencia ocuparon sus respectivas plazas en otro centro educativo, se continuó con el trabajo no sólo destinado a los alumnos de la residencia sino a un mayor número de estudiantes, a todo un colegio. Se formaron agrupaciones en la escuela que devinieron en agrupaciones juveniles. Estas agrupaciones llevaron a la impartición de clases de música, donde se dieron a conocer canciones de trabajo (canciones que se cantaban mientras se ejecutaban las distintas labores, como por ejemplo, la recogida o la catalogación de tomates por parte de los trabajadores), y en donde se discutieron diversos temas sociales.

La labor de los distintos grupos les llevó a participar en distintos concursos en centros educativos locales y regionales, muchas veces representando a la isla de Gran Canaria. El proyecto fue obteniendo distintos premios: Premio Canarias, Premio Viera y Clavijo, un premio otorgado por el gobierno cubano por el mantenimiento de las canciones campesinas cubanas, etc.

La intención del proyecto es expandirse, pues planean crear más museos en el futuro (si no a corto plazo, al menos cuando llegue el momento oportuno). Por ejemplo, planean abrir los museos dedicados al agua, al motor, la cantonera, la herrería o el museo de ropa tradicional canaria.

Un miembro del proyecto me comentó que no se le escapa que el Proyecto Comunitario es un atractivo para los turistas pero manifestó, en reiteradas ocasiones, que el proyecto se originó con fines didácticos. Según dijo, la cultura no puede venderse, por lo que no puede venderse ni cobrarse la entrada a los museos. Por esta razón, son los vecinos los que aportan todo el material necesario para el montaje y la creación de las representaciones. Es más, son los propios vecinos los que ceden los edificios y construcciones donde se asientan los museos y son los vecinos los que actúan gratuitamente en estos museos y representaciones: cocinan, hilan, tejen, etc.

Cuando se pretende abrir un museo, se reúne a todos los miembros de la tercera edad que trabajaron o se relacionaron de alguna manera con la temática del museo que se pretende abrir y, de esta manera, se contextualiza el museo. Con ello se pretende, según directivos del propio proyecto,

mostrar la cultura popular; integrar a los mayores (a los habitantes de la tercera edad) y difundir una finalidad didáctica, pues muestra la historia y geografía local.

El proyecto quiere dirigirse sobre todo a las familias, quiere que los niños acudan a los museos acompañados de sus padres y abuelos, que se cree un “sentimiento de comunidad”. También le interesa la llegada de estudiantes.

Para los miembros del Proyecto, es importante tener en cuenta que los lugareños actúan en las representaciones cuando así lo desean, son libres para decidir cuándo realizar las representaciones, no existe ningún tipo de institucionalización, por lo que según dijo uno de los miembros, no hay una relación de esclavitud (tal vez a horarios, tal vez al sector<sup>92</sup>, a los propios turistas).

Muchos grupos de las restantes islas vecinas conciertan cita para conocer los museos, pues éstos son museos vivos en los que se conciertan citas con los visitantes 2 o 3 veces por semana, por parte de grupos de entre 10 y 30 personas. También acuden grupos procedentes de la península y del extranjero y personas dedicadas a la museología y a la museografía, que quieren conocer el proyecto personalmente para adaptar las ideas del proyecto a su propio trabajo. El proyecto ha ido obteniendo un interés inesperado por parte de canales extranjeros de la televisión italiana, francesa o canadiense, al igual que se realizó un reportaje para el canal Viajar. De esta manera, el proyecto habría adquirido un interés inusitado: “Imagínate, antes de ayer nos visitó un chino”. Igualmente, por petición de los conferenciantes, se acercaron al lugar los participantes de un congreso internacional de museos que se celebró en Las Palmas de Gran Canaria.

En general, a los miembros del Proyecto Comunitario no les interesaría aumentar el número de visitantes en la zona, pues tienen una visión altruista de la “cultura”, por la que entienden que ésta ha de ser de libre acceso para todos:

“La cultura debe ser pública, todo el mundo debe tener acceso a ella libremente; por ello no se cobra entrada a ningún museo, la gente participa de forma altruista, y casi todos los locales que albergan los museos, a excepción de unos pocos alquilados a un precio simbólico, son cedidos para su uso, como ya decimos, gratuitamente”.

De la misma manera, piensan que un número considerable de visitantes, provocaría un mayor interés en el proyecto por parte de los poderes públicos. Éstos podrían presionar para alcanzar un mayor control en esta labor, principalmente didáctica, y permitir que se les fuera de las manos, de tal manera que no se respetarían las “verdaderas costumbres y tradiciones”. Uno de los responsables lo ejemplificaba con los casos de las fiestas de El Charco y de La Rama. Para él, un gran número de visitantes (más de 70 u 80 personas semanales) podría amenazar las costumbres de los lugareños,

---

<sup>92</sup> La pregunta se efectuó en relación con el sector turístico.

debido a una mayor interacción con los turistas; además de que las presiones de los políticos podrían falsear las tradiciones sentidas por la población<sup>93</sup>.

Si he explicado lo anterior es para que el lector pueda entender por qué algunos vecinos vinculados al proyecto tienen apego al mismo, un lazo afectivo diferenciado al de otros vecinos. Para un segundo grupo, el patrimonio no debe tener el carácter conservacionista que los primeros le dan. Para ellos, los miembros catalogados por mí como conservacionistas conservan, muestran, exponen y aplican un uso social estático. Estos miembros de la localidad, incluidos los más jóvenes, consideran que interactuarían mejor con el patrimonio si convivieran con él de acuerdo con las necesidades actuales. Es decir, si éste se hiciera más práctico para la sociedad actual y para la época en la que viven.

En el primer caso, se hace uso, en muchas ocasiones, de un estereotipo negativo del turismo (que como se recordará, viene provocado por la proximidad a la localidad de municipios dedicados al turismo de masas). Para los segundos, el turismo es una oportunidad para que los vecinos modifiquen el uso del patrimonio y se asegure una mayor igualdad entre los vecinos.

- Y esa mentalidad es la que tú me comentaste una vez (creo que fuiste tú la que me lo comentó)...esa por la que los hijos de tal persona podían hacer algo que no estaba bien, pero como eran los hijos de...

-Sí, de los empresarios. ¡Es verdad! Siempre, pero eso siempre ha existido y en los pueblos, más.

(...)

-¿Y tú crees que la entrada de turismo, entre otras alternativas posibles, modificaría esa forma de ver?

-¡Sí, claro, con la entrada de turismo entran otras culturas! Sólo hay que ver el cambio que ha dado Arguineguín, Mogán por la mezcla de razas, de culturas, todo cambia. Ahí se meten muchas culturas distintas.

(...)

¿La entrada de turismo puede modificar la estructura...?

-Sí, yo pienso que si entran, lo que es el turismo que se quiere que entre, que es un turismo rural, un turismo con educación, con respeto y tal y cual. Lo que para mi opinión, yo creo que sería mejor, porque no sería el tipo de turismo que viene a pasarse un par de noches de fiesta en discotecas metidos.

-¿Y tú crees que la gente estaría dispuesta a crear empresas en este ámbito?

---

<sup>93</sup> Ya se citó en su momento, que hace unos años hubo un intento por parte de algunos políticos locales de llegar a un acuerdo con los miembros del Proyecto Comunitario, para atraer turistas a los museos y cobrar su entrada.

-Sí, sí, sí.

-¿Y eso no podría modificar, como te dije, la estructura?, ¿Igual, los que están tan arriba hoy, no estarían...?

-Sí, sí, eso está clarísimo.

(...)

- ¿Qué es para ti el turismo rural? Es que quiero concretarlo.

-Un turismo rural es gente, un turismo con educación, con respeto a la naturaleza, al pueblo...

-O sea, que van buscando senderos, lo que es la naturaleza...

-¡Sí!

-¿Lo estás enfocando también al patrimonio?

-Al patrimonio también.

El turismo rural, para algunos vecinos, parece ser un contrapunto que puede asegurar una igualdad social de la que, hasta ahora, se ha carecido en una localidad que ha vivido del sector tomatero. El sector turístico, para ellos, debería estar diversificado, para así facilitar la adquisición de riqueza por parte de un número considerable de vecinos. Si ello no fuera así, la rama turística podría quedar en las mismas manos de quienes dirigen actualmente el sector tomatero, por lo que no podría ser posible una modificación de la estructura económica actual y un reparto efectivo de la riqueza. Para ello, el alcalde defiende la creación de microempresas pero no siempre la creación de las mismas, estuvo tan arropada.

“Con lo que tenemos que enseñar en nuestra cultura, la gente no viene buscando sol. Hace 6 o 7 años, le hablabas a la gente de tus sueños de instaurar turismo en la zona y te miraban como a una loca, te decían: ¿Qué quieres enseñar?, ¿Qué quieres mostrar? Necesitamos que nuestros políticos se impliquen, por ejemplo en Tejeda y Teror consiguieron señalar sus senderos, cosa que aquí no. Aquí, la gente no ha valorizado la cultura tradicional. ¿Me puedes decir qué ha dado el sur? Si lo que se venden son papas de paquete, congeladas, nosotros tenemos papas frescas, de aquí, de la tierra. Además aquí saludas; si ofreces calidad los extranjeros lo pagan, lo valoran muchísimo. En el sur les ponen una pulsera y los traen. A los políticos no les gusta este turismo porque está muy repartido, se venden todos los productos de la localidad. En el sur, sólo se venden los productos del hotel, todo se queda en el hotel o en el país de donde vienen, sólo lo ve quien lo sufre”.

“Cuando fuimos a hablar con el Consejero para pedirle la señalización de los senderos, nos dijo que no sabía, que no pedíamos mucho pero que el gran problema lo tenía en el sur, que nosotros sólo éramos un grupo de bares ¡y lo que queríamos era la señalización!...que todos los pueblos lo tienen pero ¡es que somos lo peor”.

Empresaria hostelera.

Para otros vecinos, el turismo (si no se trata de una actividad plenamente didáctica) podría restarle valor al patrimonio, a su representación y a los significados que se pretenden transmitir.

-En ese sentido, como he seleccionado este campo para observar la identificación, el turismo, me gustaría que me dijera que es para usted el turismo.

-Hombre, nosotros el turismo, como cuando nosotros vamos fuera, cuando yo voy fuera, yo lo que quiero es ver lo auténtico, lo que yo defendería es evitar el turismo de masas, el turismo que viene para intentar sacarse montones de fotos para llevarse el recuerdo y otros que, expresamente, vienen a observar la cultura, entonces, claro, yo pongo en dos niveles el turismo. Al turismo cultural estamos dispuestos a abrir pero no queremos convertir esto en el turismo de masas, el típico turismo que viene y si puede, se sienta en la falda de la viejita a sacarse la foto para llevársela de recuerdo<sup>94</sup>.

-Sí, más respetuoso.

-Más respetuoso. Abogamos por un turismo respetuoso, sería ilógico que nosotros estuviéramos en contra de abrírselos a personas que de verdad estuvieran interesados.

-Pero incluso estas escuelas que vienen de la Península... (...) para mí el turista es (...) la persona que viene de otro lugar, que deja su casa por un periodo de más de 24 horas. (...) esas personas que dice que vienen a interesarse de verdad pueden ser turistas. Para usted ¿quedaría englobado ahí?

-No, no, no. Nosotros hemos tenido llamadas de un hotel en el sur, de un amigo que es director de hotel, al haber personas que están locas por...y llamarme y abrírselo a 5 o 6 personas. Pero porque claro, sabemos que ellos vienen porque realmente les interesa, pero luego están lo otro, lo típico, cuando vas, quieres verlo todo y nosotros tenemos 12 museos y 12 museos son muchos.

-¿Qué pueden hacer aquí los visitantes?, ¿Qué pueden ver?

---

<sup>94</sup> Hay que tener en cuenta que al hablar de “turismo de masas”, se habla de un turismo que “hace muchas fotos” y que no presta atención a la “cultura”. La cuestión es que esto puede ocurrir, de igual manera, en un turismo masivo o minoritario. A veces, es complicado conocer cuándo un turista está interesado en la “cultura” y el patrimonio o no.

-De momento, nosotros sólo hacemos visitas concertadas, tenemos 12 museos, tenemos uno que simula la vida en el campo de principios y mediados del siglo pasado, tenemos burros, tenemos camellos, vacas, cabras, cochinos; la gente mayor va y le dan vida, es como si lo estuvieran viviendo.

-A mí me gustaría hablar con alguna persona mayor, ¿qué ha supuesto para ellos...?

-Bueno, después vamos; van a ir a los empaquetados de tomates, la gente va a la empaquetada de tomates para enseñarles el museo porque hoy viene un grupo que son de una Escuela Taller sobre Turismo<sup>95</sup> y entonces pues, nos llamaron para ver algunos museos. Entonces algunos se van a abrir para que los vean nada más, porque no tenemos a toda la gente. Pero hay alguno, por ejemplo, tenemos al juguetero, tenemos al carpintero, al tendero...

-Y aparte de estas actividades ¿qué otras actividades considera que también puede llevar a que se fortalezca el sentimiento de pertenencia entre los aldeanos? Este proyecto fortalece el sentimiento de pertenencia pero ¿hay alguna otra actividad que lo fortalezca?

-Es que todo, vamos a ver, dentro del proyecto, es que tiene muchas patas, por ejemplo, en su momento trabajamos los deportes autóctonos y ya están, se han recuperado, se han contextualizado hoy en día, ahí está ese grupo funcionando, están ahí; tenemos la cultura del pastor también que se empezó desde el proyecto a recuperar su valor porque bueno, los pastores antes utilizaban el garrote para ir de un lado para otro, pero, ahora utilizan el teléfono, pero bueno, y tenemos un parque. Tenemos un parque, hay que recorrerlo caminando, un Parque Natural y el garrote es fundamental para eso y el conocimiento del pastor también es fundamental: las veredas, el agua, esto, lo otro. Hoy en día lo que se está haciendo es eso, recuperando esa costumbre ancestral y son los que precisamente... (Vuelve a sonar el teléfono y contesta). Lo que hemos visto es que hoy en día todo está cerrado, no podemos salir y bueno, es importante el conocimiento del pastor, además hoy se usa como guía del parque

-¿Cree que es difícil mantener este tipo de muestras con las exigencias actuales?

-Pues con respeto al garrote, que es eso lo que te digo, es una tradición que surge dentro de un contexto, de una cosa determinada, entonces se puede reconvertir en otra cosa.

-Entonces ¿puede haber una fluidez?

-Sí, claro. Ahora lo que se ha hecho es coger a los pastores y hacer cursos de salto y lo que es la cultura, y estas personas, ahora no son para eso, son para otra cosa.

-El pasado se va mezclando con el presente y (suena el teléfono y contesta).

---

<sup>95</sup> Escuela Taller ajena a la localidad.

-El grupo que nos viene, el grupo que nos viene<sup>96</sup>.

Una visión acerca de cómo un determinado tipo de turismo (“de masas”) se encuentra situado en contraposición con el “turismo rural” lo vemos a continuación, en las declaraciones de una mujer que muestra su acuerdo ante la instauración del “turismo rural”:

“Que se adapten ellos a nosotros, no nosotros a ti, yo lo que no voy a hacer, lo tengo claro, es ponerle a un extranjero una hamburguesa, para eso tienen el sur. La comida que yo les pongo es de aquí y les encanta, yo les pongo para desayunar pan con tomate de la zona y les encanta. (...) “Yo quiero apoyar lo nuestro: la lucha del palo, el salto del pastor (...) No nos podemos avergonzar de lo nuestro”.

“El turismo no afecta a la identificación, todo lo contrario, ellos aprecian nuestras tradiciones. Mira, hace un tiempo vinieron unos niños, estudiantes daneses. Yo los llevé a la Cooperativa, al empaquetado (no el museo sino el real, el actual) y les encanta, prueban la gastronomía, ayudan a crear los productos, los prueban. En esa ocasión los niños también visitaron los museos, yo creo que a J.P. no le gustan los turistas extranjeros pero en aquella ocasión los trató con mucho cariño. Ninguno hablaba español, tan sólo la profesora que era la que iba traduciendo, los niños no entendían nada pero cuando las mujeres se pusieron a cantar, se pusieron a llorar, se emocionaron, les encantó y no entendían las canciones”.

Trabajadora del sector turístico local.

-Entonces, a diferencia de otras personas ¿ustedes no ven ningún tipo de problema en el turismo ni en que vengan turistas?

-Que no, que vengan. Que vengan, es que lo que hace falta es que vengan.

-¿No cree que estropea la identificación?

-No, nada. Ojalá vinieran y nosotros empezáramos a venderle a los turistas; sí que estaría mal que vinieran ellos a pasarse 20 días, 15 días, un mes y fuéramos nosotros a venderles nuestro patrimonio, eso sí me parecería mal.

-Sí, yo creo que el temor que me he encontrado es que algunos temen que se vendan las tierras...

---

<sup>96</sup> Como se puede comprobar, la recontextualización se ha limitado, en este caso, al garrote pero no se ha ido más allá de ello, probablemente porque no se haya pensado en la misma.



-Eso sí me parecería mal, pero bueno, si alguno lo necesita y es un salvoconducto, con lo mal que están los tiempos, ¡allá ellos! Pero yo lo mío no lo vendería.

-Entonces ¿cree que con la situación que hay, hay que buscar salidas...?

-Sí, lo importante ahora mismo es mirar, lo que nos hace falta a nosotros ahora mismo es economía ¡que vengan, si dan economía para el pueblo! Es lo que nos hace falta para coger dinero. Ahora, que no vengan a comprar el pueblo, pero que venga el turismo ¡Ya! Y que se hagan las infraestructuras para el turismo pero, claro, lo que pasas es que no hay dinero, no hay poder...

Vecina pensionista de la localidad.

Una vez observada la polisemia conceptual, cabe preguntarse: ¿cómo se puede hablar de una “cultura” o “identidad” local si existe una diversidad de opiniones acerca de lo que éstas representan? La respuesta se encuentra en que los aldeanos que se sitúan en una posición estratégica, dentro de la estructura social de la localidad, pueden exhibir, divulgar y enaltecer determinados aspectos de la vida aldeana, elevándolos a símbolos colectivos. De esta manera, también facilitan su interiorización a través de su constante publicidad, repetición y revaloración, formando y recreando una “identidad”, unas “tradiciones” y una “cultura”.

## **8. Un estudio de caso: La Aldea de San Nicolás. La construcción social de los símbolos que refuerzan la identificación.**

### **8.1. La conflictividad en la selección identitaria.**

Guerrero (2002:72) establece la diferencia entre el rescate cultural<sup>97</sup> propio de la llamada cultura dominante y la revitalización cultural, propia del propio pueblo donde ésta se genera y regenera. Mientras que el primer concepto ostentaría un fuerte carácter etnocéntrico, ideológico e institucional; el segundo reside en la comunidad, no se genera en la opinión experta exterior. En el primer caso, el lugareño es visto como un agente pasivo que acepta la opinión externa acerca de lo que ellos mismos denominan “cultura”. En el segundo caso, el papel del vecino de la comunidad es activo. La comunidad, en este caso, constituiría sujetos sociales, políticos e históricos que, partiendo de una memoria colectiva y de los recursos de la misma, reavivarían la “cultura”.

(...) Ninguna especie tiene capacidades culturales como las que han construido lo humanos, que gracias al lenguaje verbal y simbólico han sido capaces de aprender, transmitir lo aprendido, almacenarlo, procesarlo y utilizar esa información en la planificación de su presente y de su futuro. Pero sobre todo, el lenguaje simbólico le ha permitido al ser humano construirse un sentido sobre su existencia y le ha dado la posibilidad de actuar en el mundo” (2002:75).

Como dijimos, en La Aldea de San Nicolás, como en cualquier otra localidad (en mayor medida, en zonas bien pobladas) existe una importante heterogeneidad, aun cuando existe un “núcleo” que mantiene la cohesión y la unidad del grupo. Este “núcleo esencial” hace uso del ritual, de los símbolos, de la fiesta para mantener la apariencia de continuidad en el tiempo de la “identidad”, lo cual crea una aparente unión férrea entre los vecinos.

Hay que partir de la idea de que la sociedad aldeana ya no es una sociedad basada en el autoconsumo, en el autoabastecimiento, una sociedad donde imperaba la solidaridad y la ayuda mutua para sobrevivir. Cada vez más, pues desde hace décadas la localidad vive de la exportación tomatera, sus vecinos se han adentrado en la sociedad de mercado; cada vez más han de buscar trabajos como asalariados debido a las dificultades que, a día de hoy, existe en la explotación agrícola. Muchos de sus vecinos han debido marchar del municipio, otros se han trasladado a municipios colindantes para

---

<sup>97</sup> Para el autor, la noción de rescate cultural ha conducido y reducido la cultura a expresiones meramente folclóricas o exotizantes. Éste se ha caracterizado por intentar encontrar, al modo de los *survivals*, restos materiales de la cultura, para mostrarlos como las verdaderas y únicas expresiones de nuestra identidad cultural original. En la revitalización cultural, la comunidad y los actores sociales se constituirían en sujetos sociales, políticos e históricos, por lo que rompería el contenido ideologizante de los rescatadores, los cuales solo encontrarían “piezas” para ser fosilizadas en los museos.

trabajar en el sector servicios y numerosos aldeanos que aún viven en la localidad manejan fórmulas para “seguir adelante”.

Aunque quisieran los vecinos no pueden volver a vivir en la “sociedad tradicional” porque se ven arrastrados por la “globalización”, la cual ha modificado la “realidad” en la que viven y a la que tienen que adaptarse. Entonces: ¿se han de “mantener” los símbolos que cohesionan a los miembros de la localidad tanto “tradicionales” como “modernos” ó habría que modificarlos con el tiempo debido a las variaciones de significados que han adoptado?

En las fiestas podemos encontrarnos por un lado, por ejemplo, con jóvenes que se muestran como “modernos” y “ciudadanos del mundo” que se adaptan con su música, comportamiento, lenguaje y vestimenta a los gustos “globales y modernos” de los jóvenes de cualquier parte del planeta. Por otra parte, hay lugareños que quieren “resistirse” a unas “costumbres” que pueden llegar a identificar como dominantes.

Geertz decía que la nueva forma urbana de organización requiere de un equilibrio entre las distintas fuerzas que entran en conflicto, así las diferencias producidas por las distintas clases sociales existentes quedarían matizadas por la igualdad de ideologías; los conflictos éticos podrían mitigarse por la semejanza en los intereses económicos, la posición política por la proximidad domiciliaria (2003:151). La cuestión es que los símbolos y los rituales comienzan a tener varios significados para los distintos segmentos de la población local, al igual que cuando se presenta la transición de un ciclo vital, la celebración de una fiesta, etc. Así, este ritual podría obrar contra el equilibrio social en vez de cohesionar al grupo.

Para algunos vecinos, la fiesta puede seguir teniendo un poder unificador, cohesionador entre los residentes pero para otros, los vínculos actuales unificadores serían, como dice Geertz, ideológicos laborales, de clase y políticos, no fundándose, como antaño, en el territorio. Geertz lo ejemplifica de la siguiente manera: “La gente se ve obligada a vivir en una intimidad que quisiera evitar; la incongruencia entre los supuestos sociales del rito (“todos somos campesinos culturalmente homogéneos”) y lo que en realidad es la situación cuando realmente piensan (“somos diferentes clases de personas que por fuerza deben vivir juntas a pesar de nuestros serios desacuerdos tocantes a valores”) determina ese profundo malestar (...), (2003:151)”.

Los aldeanos tienen en su mano y en la de sus representantes decidir qué tipo de “globalización” quieren que se instaure en la localidad. Ésta puede ser una “globalización” relacionada con un sistema de mercado importante, o los vecinos pueden decidir adherirse a una economía donde los lugareños puedan tener mayor control y poder de decisión, lo que no quita que en la economía de masas no pueda darse este control local. Aunque sí es cierto que es más difícil que la opinión local pueda ser escuchada al entrar, en este caso, mucho capital foráneo perteneciente a multinacionales. Digamos que resulta más complicado “verle la cara” al socio, hacerlo cercano.

¿Por qué hay una simbología socialmente aceptada?, ¿realmente existe un único ritual?, ¿es posible que haya distintos significados para un mismo ritual?, ¿es aceptado este hecho por la comunidad? Desde mi punto de vista, existen miembros de la comunidad que son conscientes de la multiplicidad de significados que se les otorga a los símbolos y a los rituales, así como a la forma de vivirlo, gestionarlo, exponerlo o modificarlo, aunque no lo hayan defendido expresamente. Por ejemplo algunos jóvenes afirmaban que aunque ellos no cumplieran con los requisitos que otros vecinos consideraban como indispensables para mantener la “esencia” de la celebración y la fiesta aldeana, ellos pensaban que las modificaciones y sus variaciones no les provocaba un sentimiento de pérdida de “identidad”, de cohesión con el grupo: ellos se sentían aldeanos. Cuestión diferente es que las obligaciones laborales les limitaran sus participaciones en las fiestas y en los rituales locales. De la misma manera, la llegada de foráneos a las fiestas más relevantes era vista por ellos hasta lógica, debido al devenir de las últimas décadas y a la llegada de turistas a la localidad, con lo cual la llegada de visitantes era entendida como un añadido a la fiesta, una variación que había tenido lugar debido al giro económico que habían tomado las islas a partir de los años 60. Por tanto, algunos jóvenes y mayores vivían este hecho como una modificación de la fiesta, no como un ataque.

En los siglos anteriores, los acontecimientos tenían lugar con mayor lentitud, hoy en día tenemos que correr para “no quedarnos atrás” en una sociedad cada vez más tecnológica y ello, para algunos, puede provocar miedo: miedo al cambio, a la modificación de las estructuras sociales porque, como digo, no sabemos con qué nos vamos a encontrar, a dónde vamos a ir a parar.

Podemos hablar de la existencia de unos significados socialmente aceptados, aquellos que se muestran en las obras locales, en los folletos turísticos que se corresponden a una época pasada, en la que el tiempo era lento y se hacía esperar. En el caso de La Aldea de San Nicolás, los significados que se propugnan de los rituales, de las celebraciones, de los festejos y del patrimonio es la propia de comienzos de siglo XX, mas en la actualidad vivimos a comienzos de siglo XXI, en una sociedad imprevisible que se mueve. En una sociedad que igual no encaja con los símbolos imperantes hace un siglo. Hoy podemos estar bien, quién sabe dónde estaremos dentro de 10 años. Es cierto que, ante este ritmo vertiginoso, parece que necesitamos anclas pero no podemos luchar contra el cambio, sino adaptarnos de la mejor manera posible.

Resumiendo, aun cuando existe multiplicidad de significados en relación con los rituales y el patrimonio, así como acerca de su manera de gestionarlos y dirigirlos, existen unos “rituales oficiales, auténticos y legítimos” que como bien digo se encuentran legitimados. ¿Y por qué están legitimados?, ¿quiénes los legitiman?

De acuerdo con Bourdieu, legítimo es una palabra técnica del vocabulario sociológico que hace referencia a una institución, acción o costumbre que es dominante y no se conoce como tal sino tácitamente (1990:106).

Para mantener esa visión de semejanza, de igualdad, hay que acordar, legitimar una manera de vivir, de entender y de otorgar significado a la fiesta de una manera general, abarcadora, pero ¿cómo se

establece el significado “verdadero” de la fiesta y del ritual? Parece más sencillo establecer esa “autenticidad” en el pasado, pues ya conocemos los aspectos sociales que fueron relevantes y existieron en una sociedad más homogénea que la presente. Es decir, y ejemplificándolo con La Aldea de San Nicolás, vivimos en unas sociedades en las que, aunque ciertamente haya resistencia a la “globalización”, cada vez se encuentran más interconectadas entre sí. El tránsito de información, la comunicación es imparable por lo que, en cierta medida, se tiende a la homogeneización. Alrededor del mundo se escuchan los mismos temas musicales, un ejemplo lo podemos encontrar en el Gangnam Style, que sonó hace un tiempo. A mí, personalmente, me llamó la atención observar la cercanía que me provocaba ver bailar esta canción a una pareja recién casada que vi en un reportaje sobre las bodas en China o escuchar hacer referencia a ella a la primera ministra australiana, porque sabía perfectamente de qué estaban hablando, a qué estaban haciendo referencia. Hoy en día, los medios de comunicación en general e internet en particular nos aúnan, nos acercan. Gran parte de las personas del mundo pueden acceder a la misma música, a los mismos productos televisivos, a la misma ropa y a los mismos productos del hogar a través de cadenas multinacionales; pueden probar la misma comida debido a la proliferación de restaurantes de distintas nacionalidades y a la existencia de una comercialización de esta comida a través de las cadenas de hipermercados que existen alrededor del planeta. También podemos llegar a cualquier parte del mundo en horas, etc., algo impensable hace un siglo. Así el devenir del tiempo, el fluir del mismo nos ha traído unas circunstancias que difieren de las habidas hace 50 años.

Esta interconexión abre muchas posibilidades (al igual que también las puede cerrar; todo depende del cristal con el que se mire) en una sociedad diversa y heterogénea, entonces ¿cómo nos podemos identificar?, ¿cómo nos aunamos?, ¿cómo podemos fomentar la “sensación” de encontrarnos protegidos y amparados por un grupo que se dirige en la misma dirección hacia el futuro? Obviamente existen nuevas formas de identificación que no se basan ya exclusivamente en el territorio pero en esta etapa de transición, se encuentran la “fórmula de la identificación tradicional” y “las nuevas fórmulas que están apareciendo en la actualidad”: hoy es común hablar de la transnacionalización; la territorialización, desterritorialización y reterritorialización; la hibridación, los campos sociales transnacionales, etc.

Si seguimos con la temática acerca de quién o quiénes legitiman determinados contenidos de conceptos relacionados con la “cultura”, podemos decir que, para algunos autores, en la “cultura” se puede contemplar conflictos de poder. Guerrero dice:

“En la cultura se expresan interrelaciones que están atravesadas por relaciones de poder socialmente construidas, en consecuencia, la cultura también es un escenario de luchas de sentidos por el control de los significados, por el acceso a la hegemonía” (2004:42).

El autor es de la idea de que la verdad no está fuera del poder ni sin poder, pues cada sociedad construiría un régimen de verdad, una política general de la verdad que incluiría mecanismos, instancias,

técnicas, estrategias y tipos de discurso que funcionarían como verdaderos. La verdad produciría poder económico y político.

Bourdieu (1990:109) dice: “Aquellos que, dentro de un estado determinado de la relación de fuerzas, monopolizan (de manera más o menos completa) el capital específico, que es el fundamento del poder o de la autoridad específica característica de un campo, se inclinan hacia estrategias de conservación –las que, dentro de los campos de producción de bienes culturales, tienden a defender la ortodoxia-, mientras que los que disponen de menos capital (que suelen ser también los recién llegados, es decir, por lo general, los más jóvenes) se inclinan a utilizar estrategias de subversión: las de la herejía”.

García Canclini resalta de Bourdieu el mérito de haber comprendido que la sociología de la cultura “era un capítulo y no el menor, de la sociología del poder”, al igual que pudo ver en las estructuras simbólicas una dimensión de todo poder, otro nombre de la legitimidad por la cual las autoridades adquieren prestigio (1990:10).

En los campos de los que habla Bourdieu se van construyendo de forma continuada las distintas redes sociales, amistades, complicidades y alteridades por parte de aquellos jugadores que ponen en práctica el habitus. Es decir, en La Aldea de San Nicolás no todos los vecinos hablan o debaten acerca del turismo (aunque a todos les afecta), pues algunos habitantes a los que he preguntado por el mismo se muestran indiferentes frente al tema. Por tanto, a la hora de tomar una muestra para comenzar con las entrevistas y con la observación participante, me fijé en un primer momento en aquellos miembros de la comunidad que mostraban un mayor interés y conocimiento del ámbito económico y turístico, por un lado, y patrimonial por el otro. Por ello, las grabaciones y el material que he obtenido proceden, principalmente, de estos mismos vecinos. Ello no quiere decir que todos ellos sean hosteleros o políticos; al contrario, hay miembros de diversas capas sociales que me han manifestado su opinión sobre el turismo y que han dado muestras del conocimiento del habitus en la materia.

Por otra parte, otros vecinos no muestran mayor interés por el mismo, por lo que me he centrado en los datos que me han podido facilitar los primeros, ya que son las fuerzas que realmente pugnan en el campo ante el resto de la sociedad. De todas maneras, aun cuando haya vecinos que *no opinan, no contestan*, ello no quiere decir que el campo no haya cobrado relevancia dentro del municipio. Para el autor, toda la gente que realmente se muestra comprometida con un campo tiene intereses fundamentales comunes. Estos intereses son los que propiamente ofrece el campo en cuestión (en nuestro caso, el campo turístico y el campo “cultural”), por lo que hay complicidad entre los antagonistas, debido al conocimiento conjunto del campo que ellos mismos revalorizarían. Por tanto, los actores sociales lucharían entre sí por obtener mayor capital, prestigio, poder y mayor riqueza.

El encuentro entre dos grupos alejados supondría un encuentro de dos series causales independientes, lo que conllevaría la existencia de un conflicto. Dos personas de un mismo grupo, que emplean el mismo habitus, se comunican incluso cuando existe un conflicto. Por ejemplo, de acuerdo con lo que dice el autor a lo largo del capítulo 7 de su obra *Sociología y Cultura*, puede generarse una

total falta de comunicación entre un filólogo y un geógrafo en el campo del segundo debido al desconocimiento que se le presume al primero del habitus. La falta de comunicación dificultaría el mantenimiento, la interacción y el fortalecimiento de las relaciones sociales.

De acuerdo con Bourdieu, no siempre el emisor y el receptor le otorgan el mismo sentido a un mismo sonido.

## **8.2. El refuerzo de los símbolos: folclore, historia, narraciones, cuentos, leyendas y otros puntales de la “identidad”.**

Para Turner, el ritual es una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas. El símbolo es la más pequeña unidad del ritual. (2005, 21). El ritual es al mismo tiempo un factor de la acción social y una fuerza positiva en un campo de actividad; los símbolos se encontrarían esencialmente implicados en el proceso social. La estructura y las propiedades de un símbolo son las de una entidad dinámica, al menos dentro del contexto de acción adecuado. Turner dice que cada tipo de ritual tiene su símbolo más anciano. Con respecto a La Aldea de San Nicolás, ese símbolo más anciano suele tratarse como “la esencia” de la fiesta, la “esencia” de la “tradición (como lo definiría Turner, “valores que son considerados como fines en sí mismos”). La “vida tradicional” simbolizada en el uso de ramas en la Fiesta de la Rama (la cual aún a pasado y presente y muestra las dificultades que atraviesan los labriegos ante la sequía), más la pesca de la lisa en la Fiesta del Charco, muestran cómo el aldeano ha vivido de la tierra y del mar, cómo se ha sustentado y abastecido de la naturaleza durante décadas. Por tanto la “esencia” se aleja y se distancia de la “vida moderna”.

Vamos a pararnos un momento a enumerar qué costumbres, qué tradiciones y qué lugares son considerados importantes para los aldeanos; de tal forma que éstos los han “puesto en valor” y lo han considerado como definidores y constructores de su propia identificación. En primer lugar, La Aldea de San Nicolás ha vivido durante casi un siglo del tomate de exportación, por lo que esta actividad es considerada como definitoria. Cuando he hablado con los vecinos, éstos destacan la importancia de los museos vivos y, entre ellos, el Museo de la Gañanía y el museo de empaquetado de tomates. De hecho, el Proyecto Comunitario de La Aldea ofrece seguir la ruta del tomate (en la cual se visitan igualmente almacenes e infraestructuras dedicadas al tomate). El albergue de La Hoyilla también ofrece la visita a las mismas instalaciones a los turistas que se hospedan en sus habitaciones

Las dos fiestas más importantes de la localidad (La Fiesta de la Rama y La Fiesta del Charco) tienen lugar a comienzos de septiembre cuando acaba una zafra y comienza la siguiente, cuando tiene lugar el cambio de ciclo. De la misma manera se consideran parte del patrimonio local las canciones de labor, los molinos, las acequias, los aeromotores, la zona del centro del pueblo y de la playa con el

conocido Charco y la Ermita de los Mallorquines, además de la zona de Los Caserones, debido a los acontecimientos históricos que allí tuvieron lugar y a los restos arqueológicos allí encontrados.

¿Entienden de la misma manera todos los aldeanos las fiestas en el municipio celebradas, el ritual o el patrimonio? Turner, citando a Lewin dice que el antropólogo debe contemplar la celebración de un ritual como “ocurrida e interpretada por una totalidad de entidades sociales coexistentes, tales como varios tipos de grupos, subgrupos, categorías o personalidades, y también las barreras entre ellos y sus modos de interconexión” (2005:29). Por lo tanto hay que partir de la idea de que la sociedad no es homogénea, vive en el conflicto y en la negociación constante; pero ante esta homogeneidad se ha de buscar un punto en común que mantenga la unidad del mismo, de tal forma, por ejemplo, que los aldeanos se sientan aldeanos aun cuando ellos mismos vivan en la variedad. La creación de esa unidad se centra en el fomento de la identificación de los habitantes de la zona como un grupo. Y en el ritual se encuentra la llave para fortalecer esta unidad y esta cohesión social.

Galván Tudela, por ejemplo, en relación con las fiestas, destaca la relación existente entre la toma de conciencia de la identidad y la utilización de las fiestas como expresión de esa misma identidad (1987:13). Galván Tudela ejemplifica el caso de la fiesta como símbolo del regionalismo o nacionalismo canario, por el que cada isla y pueblo busca una fiesta quizá olvidada para fortalecer su identificación. Es decir, la fiesta, aún, cohesionan a los miembros de la comunidad y fortalece sus vínculos al hacer alusión a los ancestros comunes.

La cuestión es que la gestión de estos rituales, cuando los dirigentes de los mismos no son aceptados, elegidos o legitimados, generalmente, puede crear conflicto. Este conflicto puede surgir debido a la discrepancia existente entre la relación que han de tener las fiestas, el patrimonio y el desarrollo económico local. Una de los mayores conflictos existentes en la localidad es la compresión y el debate que existe acerca de la comercialización, la cual se encuentra vinculada a la sociedad moderna.

En este sentido, Aramberri dice que las ciencias sociales actuales, de forma ilusoria, piensan que se puede vivir satisfactoriamente dejando de lado la economía, viviendo a partir de procesos mentales o por la cultura compartida, sin que quede muy claro qué es esta última (2011:179). Para él, “una poderosa corriente en los estudios antropológicos y sociológicos en general, y por ende en la investigación turística, parte de la idea de que sus asuntos de interés pueden ser estudiados separadamente de su contexto económico”. Sin embargo, de acuerdo con el autor, al renegar de la economía no sólo se niega el capitalismo sino también la industria, la agricultura y la división del trabajo.

Aramberri afirma que existen dos grandes paradigmas culturalistas para explicar la modernidad y el turismo. El primero es el propio de MacCannell, el segundo se encuentra reflejado en el trabajo de Victor Turner. Aramberri (2011) cita a Turner como inspirador de las *teologías de la liberación*. En este



caso, los seguidores de Turner defenderían que la modernidad y el turismo abren ventanas a la libertad individual y a la liberación para una mejor integración social, al contrario que los seguidores de MacCannell. Para ello, bastaría con aprender a utilizar razonablemente las ventajas de la modernidad (en este sentido podemos ver paralelismos con los miembros pro-turísticos).

Pero si nos separamos del pasado y nos adentramos en una etapa “moderna”, es decir, nos acogemos a esta nueva era: ¿qué papel juega el patrimonio, lo “pasado”, lo “tradicional”? Seguramente, todo este conglomerado haya de ser reinterpretado y gestionado de acuerdo a esta nueva agregación. Antes y después de este tránsito, los papeles y los roles a desempeñar por los lugareños en la estructura social difieran entre sí, pero la cohesión social ha de mantenerse a pesar de la fluidez de la “identidad”. Los símbolos, aunque reinterpretados, permiten tener un punto de sujeción a esa supuesta “identidad” compartida, así pues los mismos vecinos son quiénes han de darle “valor”. Las discrepancias, los conflictos, la multiplicidad de opiniones han de desembocar en unidad, cohesión y comunidad en la celebración del ritual, en la puesta en acción de los símbolos.

De esta manera, la cohesión a la que invitan estos rituales se pueden vislumbrar en las conversaciones mantenidas en la localidad:

-En cuanto al patrimonio que tienen ¿a qué le dan importancia?, ¿Con qué se identificarían?

-Con mantener la cultura, mantenemos actualmente la fiesta más antigua que es de los guanches: la fiesta del Charco. Ahora mismo lo están volviendo a rescatar, se está rescatando mucho. Sólo tienes que ver que tú le preguntas a cualquier aldeano y en septiembre procura buscar días, aunque sea ¡un día! para ir al pueblo. Si tú quieres reencontrarte con tus amigos de toda la vida, vivan donde vivan, ya sea en Estados Unidos o donde sea, búscate unos días, que los encontrarás. Porque tú no vas a la fiesta para estar de farra, es que vuelves a encontrarte con todos; al final todo el mundo “jala” esas fechas para su casa.

Como se puede apreciar, para algunos vecinos, estos festejos proceden de los ancestros, de los antiguos aldeanos, por lo que han de “mantenerse” pues este conocimiento ancestral es el que le otorga “autenticidad” a la comunidad. Aparte de ello, este respeto hace que la comunidad se fortalezca hoy, que la población se encuentre y festeje esta unidad (aun cuando haya quien la modifique).

Para uno de los vecinos más activos del municipio y responsable de variadas actividades “culturales”, se ha perdido la esencia de las fiestas de El Charco y de La Rama debido a que (aunque se podía entender que las costumbres evolucionaran mezclando el pasado con el presente) había algunos límites que no se debían sobrepasar. ¿Pero qué límites no se pueden sobrepasar? ¿Qué diferencia un ritual de una fiesta más superficial? Yo defiendo que la solemnidad. Mi interlocutor me explicó que para él, El Charco y La Rama tienen valor porque en estas fiestas se simbolizan y se guardan los recuerdos del

ayer, de una época en que los padres acompañaban a los hijos a las fiestas y su significado era más hondo. Por lo tanto su sentido era más profundo, más solemne y firme; en estos festejos se pretendía celebrar la cotidianidad, la comunidad, su forma de vida, la unión del grupo que favorecía la supervivencia. Para él, hoy en día el hecho de que la fiesta se declarara Fiesta de Interés Nacional en 1972 la habría perjudicado.

Hay que tener en cuenta que todo el municipio de La Aldea acoge a unos 8000 pobladores, pero durante estos días, participan en la fiesta unas 15000 personas, lo cual dificulta, y mucho, la celebración de la comunidad existente en el municipio. Así es que no entendía como en las fiestas ancestrales, primeramente de carácter comunitario, pudieran actuar DJs o grupos de rock, que hubiese una “verbena del solajero” o que se montaran chiringuitos que desvirtuaban el significado primero de la fiesta. Tampoco era de su gusto que abundara la bebida o que algunas personas no llevaran camisetas, o llevaran una indumentaria bastante inadecuada como camisetas rotas o “pintarrajeadas”, pues él tenía en la memoria la convivencia de parrandas. Por lo tanto, se estaban sobrepasando ciertos límites que privaban de significado a estos eventos. Es decir se había perdido la formalidad reinante en el pasado y la celebración había evolucionado a una fiesta menos íntima, menos “tradicional”, más “urbana”. Los participantes de la fiesta ya no se conocían los unos a los otros.

Para otros vecinos, en cambio, la llegada de foráneos a la fiesta, no suponía un atentado contra la “tradicición” sino una modificación acorde a los tiempos. Para ellos, este hecho resaltaba y hacía que perviviera la tradición y se mantuviera en el tiempo. La llegada turística supondría el reconocimiento del “valor” y la “esencia” de las costumbres y las “tradiciones” locales por los visitantes.

Las fiestas del Charco y de la Rama (cuyos orígenes, supuestamente, se encuentran en la población aborígen) tienen lugar a comienzos de septiembre, cuando se cierra el ciclo agrícola y comienza uno nuevo. También esta fiesta coincide con el término de las vacaciones de verano. De hecho, el comienzo del año escolar para niños y jóvenes suele tener lugar al día siguiente o un par de días después de la celebración de las fiestas, es decir, las fiestas se adecúan y se celebran justamente cuando se da el cambio de ciclo, conforme a la forma de vida agrícola “tradicional”. De hecho se supone que la fiesta de la Rama provendría de un ritual aborígen en el que se pedía la llegada del agua y la Fiesta del Charco haría alusión a la obtención de pescado por parte de los aborígenes. En suma, hace referencia a la obtención de alimento durante el año.

Estas fiestas oficiales siguen una serie de pautas que se consideran que han de ser cumplidas para no “desvirtuarlas”, para mantener la “verdad” de la misma y su relación “auténtica” con lo “antiguo”. La reiteración suele crear “identidad auténtica”, por ello hay que repetir los pasos del ritual, usar la vestimenta adecuada para la fiesta, cumplir la normativa establecida para cada fiesta (en el caso de la fiesta del Charco, los vecinos no pueden traspasar la línea blanca que separa a los festejantes del

Charco hasta las cinco de la tarde, hora en la que el alcalde tira un volador, el cual puede considerarse el pistoletazo de salida para entrar en el charco). De la misma manera, la pesca de las lisas ha de hacerse con cestas. En la fiesta de la Rama, los vecinos han de bailar a lo largo de una ruta establecida en una dirección concreta, sin obstaculizar el paso al resto de los bailarines. Esta necesidad de cumplimiento de la tradición ha forzado al ayuntamiento a tomar medidas informativas y coercitivas para el debido cumplimiento del ritual, así como de los símbolos que en ellos se pueden encontrar. En este caso se minimiza la diversidad de acción e interpretación del ritual, por parte de los poderes públicos, para asegurar la unión ante la heterogeneidad.

Se considera que el ritual ha de permanecer intacto. La repetición favorece la interiorización del ritual y de los significados que éste conlleva, la población acepta el ritual y lo que éste transmite porque se acepta como cierto, “tradicional”, antiguo, verdadero y parte esencial de la identificación de la comunidad. La publicación de obras (escritas, radiofónicas, televisivas) donde se atestigua la antigüedad y la “autenticidad” del ritual; las narraciones; los juegos infantiles, etc. fomentan la inculcación del mismo a los niños en edad temprana; su muestra en los colegios, centros vecinales; la creación de museos relacionados con esta temática, la celebración de fiestas; etc. lo fortalecerá ante la mirada de los vecinos, que la cuestionarán en menor medida.

Galván Tudela reconoce que algunos teóricos consideran que la fiesta se ha edulcorado, desematizado o desaparecido, ya que habría pasado a ser una fiesta industrializada, enlatada y dispuesta para el consumo. Estos autores considerarían que el menor influjo de las estaciones sobre la actividad económica y una mayor laicización de la sociedad habrían conllevado a una pérdida de relevancia del tiempo cíclico (1987:35). Ya no se podría hablar de un “tiempo festivo” sino de un “tiempo libre”. Para Galván, la sociedad puede llegar a ser más individualista y anónima pero no por ello hay que olvidar que, esté donde esté, la gente tiende a crear lazos de solidaridad, así como lazos de amistad y vecindad, creándose ritos de identidad de una población en cambio.

La Fiesta del Charco y la Fiesta de la Rama, en un principio, mantenían una serie de símbolos en el ritual que eran comúnmente entendidas por la generalidad de los miembros pertenecientes a la comunidad “tradicional”. Hoy en día, la propia población aldeana es más heterogénea, por lo que hay distintas maneras de “vivir la fiesta”. Por ejemplo, los jóvenes han nacido y crecido en una sociedad global, han dado el paso, muy jóvenes, a la vida “moderna” por lo que entienden de manera diferente el ritual. Por esta razón, el Ayuntamiento ha fijado una normativa que acerca a todos los aldeanos a vivir la fiesta de una manera más cercana.

Aun cuando hay una variedad de interpretaciones sobre el ritual, ciertamente la “tradición” y el conocimiento de los mayores son referentes para mantener la unidad del pueblo. Yo pienso que tener esta referencia ayuda a los miembros del grupo a establecer su posición en el mismo y a buscar el

equilibrio en la sociedad. Es decir, casi todos tenemos un grupo del que nos sentimos parte; sentimos que tenemos algo en común con el resto de los miembros que forman parte de esta unidad (estoy hablando de la existencia de un grupo familiar, vecinal, local, laboral etc.). Este grupo nos aúna, nos sentimos uno pues creemos tener la misma procedencia y los mismos intereses. Así que focalizando el grupo, buscamos nuestra posición, nos adaptamos, nos familiarizamos, nos acomodamos, conocemos a los demás miembros con los que hemos de entablar relación, conocemos qué se espera de nosotros y ello nos da seguridad, sabemos a dónde vamos<sup>98</sup>. Lo que buscamos es seguridad, protección. De acuerdo con Maslow (1943)<sup>99</sup>, tras las necesidades fisiológicas, los humanos necesitan seguridad (aparte que la colectividad y la seguridad facilita la cobertura de las necesidades básicas, tales como la alimentación o el descanso).

En este periodo de cambio, donde empieza a surgir de manera contundente, la posibilidad de que entre en la localidad un sector económico diferenciado que llevará consigo, igualmente, cambios sociales y “culturales”; se propicia que los vecinos, dependiendo de sus propias acciones, capitales y contactos, puedan modificar su posición dentro del grupo. Para mantener la unidad del grupo se hace necesario un proceso de transición que comparte características con el ritual (mas ello será tratado en un capítulo independiente próximamente).

A veces, en las llamadas “sociedades modernas” se intenta mostrar una igualdad y homogeneidad que dista en mucho de la “realidad”, pero el propio ritual se modifica precisamente por las distintas maneras de entender éste, ya que aquellos que en La Aldea de San Nicolás han decidido traspasar la “tradicionalidad” y llegar a la “modernidad”, interpretan de manera diferenciada el ritual que aquel que aboga por vivir de la misma manera que hace 50 años, por muy difícil que esto sea en un mundo globalizado. Los primeros reinterpretan el ritual (aunque lo relacionan con el pasado) y le dan otro significado. No podemos olvidar que aquí conviven elementos que pueden ser considerados y clasificados como globales o como locales, “modernos” y “tradicionales”.

El contacto con los turistas, la interacción (al igual que en las fiestas) puede llevar a la modificación de hábitos, de ropa, de opiniones, de lenguaje. Es decir, puede llevar, para algunos, a una “aculturación” (¡ojo!, de la misma manera que ello puede producirse debido al manejo de las redes sociales, por ejemplo, o al uso de los medios de comunicación; es difícil escaparse de lo “glocal”). La cuestión es que este contacto puede considerarse también una “apertura al mundo”, como dicen algunos vecinos.

---

<sup>98</sup> Aun cuando, a un nivel inferior, se evidencia la heterogeneidad.

<sup>99</sup> Lo cual no quiere decir que yo esté de acuerdo con toda la teoría de Maslow pero sí reconozco la importancia para todo ser humano, si no vivo, de asegurarse el sustento y de buscar protección.

La vida se modifica, así como los símbolos, las relaciones sociales, etc. Desde mi punto de vista, los miembros más estáticos de la localidad intuyen en esta actividad, la aparición de una fase liminal que puede llevar a la modificación del ritual colectivo o de los procesos cohesionadores y, por tanto, de la propia identificación colectiva e individual.

Dentro del municipio hay pues un grupo que se niega a que la población pase por una fase de liminalidad para convertirse en una “sociedad moderna”, aun cuando en la propia localidad se conjugan tanto elementos considerados “tradicionales” como elementos “modernos”. Por otro lado nos encontramos con otro grupo de vecinos que defienden que se realice la fase de paso y que aboga por la modificación de la “identidad. En medio de ambos grupos, nos podemos encontrar con vecinos desinteresados o vecinos que perciben convivir con elementos pasados y elementos que se dirigen al futuro; mucho menos usual es observar discursos que destaquen la negociación y la reinterpretación de los símbolos.

En el primer grupo, la evolución supone “inautenticidad” y la falsedad por parte de los vecinos, aunque éstas también pueden ser percibidas por los turistas. Aramberry hace hincapié acerca de la “autenticidad” basándose en trabajos de autores como MacCannell o Wang. Para él, estos autores defienden que la autenticidad es “algo que revela la esencia de una atracción o de una experiencia”. Los turistas llegarían a una experiencia auténtica si llegasen a poseer su verdad interior o, más modestamente, a consumir un producto genuino, es decir, la cosa en sí o algo que reproduce sus rasgos esenciales (2011:233).

De todas maneras, la “autenticidad oficial” se alimenta del habitus para crear una cohesión y una unidad local que se difumina con el tiempo. La “autenticidad oficial” ha de encajar con las múltiples “autenticidades locales” procedentes de los vecinos que viven en distintas graduaciones entre lo “tradicional” y lo “moderno”. La “autenticidad oficial”, en este caso, se caracteriza por exaltar una serie de características que definirían a la sociedad en una época del tiempo determinada en la que la población era más homogénea y en donde no había cobrado el mismo protagonismo la “globalización”.

El problema es que, a veces, el habitus enseñado desde la infancia en relación, por ejemplo, con el campo “cultural” en el municipio, puede chocar con otras prácticas también aprendidas por el agente social a un nivel más alto (es decir, supramunicipal). Esta confrontación puede generar en el actor confusión, contrariedad y conflicto, pues no todos los aldeanos se ven influenciados de la misma manera por los habitus de los campos establecidos en distintos grados o niveles de acción (familia, escuela, grupo afín, pueblo, región, país, continente, mundo). Esta confusión puede acarrear el uso de distintos significados para los conceptos hasta ahora tratados, y puede generar una falsa visión de lucha consciente por el poder entre grupos antagónicos (claramente esta confrontación puede darse pero no

a unos niveles tan significativos como los que la falta de negociación sobre los contenidos de los conceptos puede generar).

Guerrero, por su parte, destaca dos puntos de vista acerca de lo que denomina la “cultura popular”, estableciendo primeramente el carácter polisémico de términos como “cultura” y “popular”. En el primer caso, una postura *minimalista* consideraría a la cultura popular como un subproducto vulgar de la dominante; la postura *maximalista* sostendría una visión clásica y romántica de la cultura popular, cuyo carácter es superior e independiente a la cultura dominante. Guerrero afirma que ambas opciones están idealizadas y que estas culturas no pueden ser independientes. De hecho Guerrero habla de la existencia de diversas realidades socioculturales, por lo que hay distintas culturas populares marcadas por las diferencias regionales, de género, generacionales que construyen y reconstruyen constantemente sus modos de ser y diferenciación (2002:67).

Según afirma Guerrero, para Stavenhagen (1982), la cultura de masas (incluido el turismo de masas) sería una cultura producida para las masas. Esta cultura conllevaría al empobrecimiento de la cultura popular. Guerrero niega esta posibilidad, ya que la considera extrema, ya que la masa consumidora no es pasiva y acrítica.

Por el contrario, Wang resalta la autenticidad construida y destaca su negativa y rechazo a este tipo de autenticidad que exalta la autenticidad de las proyecciones que los turistas o las fábricas de vacaciones lanzan acerca de objetos, imágenes y expectativas, ya que ello llevaría a afirmar la inexistencia de una autenticidad externa al imaginario colectivo.

Por su parte, Aramberri exculpa al capitalismo occidental de la homogeneización, pues debido a la atracción por lo desconocido que poseen los turistas, al “orientalismo” y al atractivo que éste ejerce y ejercía, se mantuvieron las “culturas tradicionales” durante el colonialismo.

En Guerrero, Wang y Aramberri podemos apreciar, desde el punto de vista etic; las visiones emic que hemos ido desarrollando a lo largo de este estudio, con respecto al turismo: la defensa y el ataque a la “identidad”.

### **8.3. La relación del turismo con la identificación: defensa a ultranza o ataque despiadado a la “identidad”.**

Este epígrafe pretende ser una extensión del anterior, con el fin de exponer claramente el análisis realizado y de clarificar mi propia postura ante la problemática que supone la entrada turística en La Aldea de San Nicolás. Antes que nada hay que tener en cuenta que la perspectiva que un vecino tiene sobre la entrada turística depende de la propia posición que éste ostente: “Mirar requiere de una perspectiva y toda perspectiva implica posición (Aramberri, 2011:143)”.

Si existe una diferencia entre el “turismo rural” y el “turismo de masas”, ésta es la consideración de que el primero respeta al hombre “auténtico” o al menos a una forma de vida mayormente mitificada, lo que en palabras de Aramberry supondría la vuelta del buen salvaje. Esta idealización del “hombre tradicional” también puede apreciarse en el trabajo de Robert Redfield, el cual también contrastaba la sociedad urbana y moderna con la sociedad folk o primitiva. La segunda se encontraría caracterizada por ser pequeña, aislada, homogénea, no literata y por mantener un fuerte sentido de la solidaridad (1947:293). Obviamente, La Aldea de San Nicolás no reúne todas las características que Redfield cita que ha de tener la sociedad folk. La Aldea no puede definirse como una sociedad no literata y tampoco carece de legislación, pero sí contiene numerosas características que sí la acercan a la sociedad folk de Redfield. Las relaciones familiares y vecinales son muy importantes en la localidad debido a la lejanía del pueblo, a su cierre geográfico y a su obligado autoabastecimiento durante décadas. Por otra parte, la región, aunque no pequeña, sí puede ser considerada poco habitada en relación con el resto de la isla (El ISTAC establece una densidad de población en la localidad de 68,9 habitantes/km<sup>2</sup>, mientras que la media insular se eleva a los 545 habitantes/km<sup>2</sup>).

Para resumir, la sociedad folk sería una sociedad caracterizada por ser pequeña, aislada, analfabeta, homogénea, estable, solidaria, tradicional, espontánea y carente de sentido crítico, con claras normas de conducta y donde no existe un examen crítico y científico y sí unas fuertes relaciones personales. Frente a ella, la sociedad urbana estaría caracterizada por su individualismo y por el incremento de las relaciones de mercado, lo cual las diferenciaría de las sociedades “tradicionales”, centradas en las relaciones familiares.

En el municipio se comulga, desde algunos sectores, con esta idealización del “hombre tradicional”. Un ejemplo de ello se observa en el libreto, ya citado en el capítulo anterior, del Proyecto Comunitario de La Aldea de San Nicolás:

“(…) En este contexto, el devenir de una sociedad como la canaria, absolutamente ligada a la cultura de Europa occidental en su economía y en sus sentires cristianos y democráticos, se ha visto arrastrada hacia un desarrollo que ha alterado profundamente la vida rural de nuestras gentes: un cambio sin vuelta atrás, toda vez que la economía de subsistencia pura y dura ha sido superada y no parece que pueda volver a ser como fue, sino en el peor de los casos de otra manera”. (2002:1).

De acuerdo con las teorías y las definiciones que defiende Redfield, diríamos que La Aldea no se encuentra en un periodo primitivo o folk sino que ésta parece ir evolucionando a lo que él llama sociedad urbana. El municipio se encontraría en un periodo de transición debido a la mezcla que presenta la localidad de características de ambos tipos de sociedades. El municipio se encontraría en un punto intermedio, como sociedad folk, entre lo “primitivo” y lo urbano.

La cuestión que yo planteo es: ¿por qué razón en la “modernidad” no puede tener lugar la existencia de ese hombre rural idealizado?, ¿por qué tiene que formar parte del pasado?, ¿por qué la “modernidad” se asocia con el hombre urbano? En la sociedad moderna o postmoderna (según quién realice la clasificación) ¿no cabe la existencia de distintas sociedades compuestas por distintos grupos sociales que cohabitan, que reúnen distintas características y que defienden diversos intereses ya sean más “tradicionales” o más “urbanos”?, ¿por qué se asocia la “modernidad” con un tipo concreto de “hombre económico neoliberal”?, ¿acaso ese hombre económico no tiene otros intereses sociales?, ¿por qué la teoría neoliberal otorga tanta primacía a la economía? ¿Por qué las teorías postmodernistas se la restan?

Uno de los principales problemas con los que yo me encuentro al realizar este trabajo es que las obras a las que acudo, generalmente, asimilan la “globalización” con la “modernidad” y con un tipo económico concreto, asociado con un liberalismo agresivo. ¿Acaso no existen otras alternativas, otras posibilidades económicas aparte del neoliberalismo salvaje (subrayado para diferenciarlo de otros tipos de neoliberalismo o sistemas económicos alternativos)? Es cómodo dar las cosas por hechas, los conceptos por definidos, los agentes sociales como bien delimitados y alineados: los “hombres tradicionales” se encuentran en sociedades “tradicionales”, bien delimitadas y homogéneas y los hombres “modernos” sólo en grandes ciudades: ¿es esto cierto? Cuando nosotros analizamos y nos acercamos a la “realidad” que nos rodea, nosotros mismos la “esencializamos”. Obviamente nosotros queremos pisar tierra firme, explicarnos el mundo que nos rodea, entender nuestro día a día, por lo que las clasificaciones y categorizaciones que realizamos no son cuestión baladí, pero tenemos que tener en cuenta que tal análisis nos es válido para comprender el ahora, así como nuestra posición actual, mas las clasificaciones no existen por sí mismas, sino que las hemos creado nosotros para otorgarnos estabilidad, seguridad en nuestra vida y en nuestras relaciones sociales, lo hacemos por algo así como (reconozco la licencia y la imprecisión del símil) el “instinto de supervivencia”<sup>100</sup>.

En el caso de La Aldea de San Nicolás, existen agentes sociales que pueden clasificarse como “hombres y mujeres tradicionales” al igual que como “hombres y mujeres modernos”. Siempre ha sido

---

<sup>100</sup> Lévi –Strauss (1994:33) dice que el hombre del neolítico era el heredero de una larga tradición científica, pero su pensamiento científico no era el mismo que el del hombre moderno. Existirían dos tipos de pensamiento científico, dos formas de aproximarse al entendimiento de la naturaleza: uno basado en la percepción y en la imaginación y otro desplazada, alejada de esta sensibilidad. Las dos vías serían válidas ya que “toda clasificación es superior al caos; y aún una clasificación al nivel de las propiedades sensibles es una etapa hacia un orden racional”. Tal vez las clasificaciones emic no sean tan racionales, tan analíticas como las clasificaciones etic pero existen porque ordenan, de acuerdo con las características seleccionadas por el grupo, el mundo que les rodea y le “otorga sentido” a la vida de este grupo, facilita la comprensión del mismo.



normal ver en las localidades rurales una supuesta igualdad y solidaridad entre sus vecinos que, en algunos casos, puede ser real y en otras ocasiones no.

A lo largo de la historia y, sobre todo, en la época en la que vivimos, es difícil decir que un lugar no sea comercial en mayor o menor medida, pues siempre existe actividad económica, ya sea a través de transacciones monetarias, de vacas, tubérculos o de cualquier otro tipo de contraprestación. Otro tema es que los habitantes de la región, los lugareños consideren que, en la actividad turística en este caso concreto, se esté vendiendo su "identidad". Ello tiene cabida cuando los propios lugareños creen haber perdido el control a la hora de definir su propia "identidad"; de establecer ante los "otros" lo que es "auténtico" y diferenciarlo de lo que no lo es; de seleccionar parte de sus costumbres y que no sean, por tanto, foráneos los que le establezcan qué patrimonio ha de ser relevante en la localidad, cómo han de vestirse los lugareños, qué lugares son simbólicos a la hora de expresar su propia "identidad"; de qué deben hablar los vecinos o cómo han de comportarse. Se entiende que se comercializa, se mercantiliza el patrimonio cuando el lugareño pierde el control del mismo y éste pasa a ser dirigido por empresarios, turistas, medios de comunicación, agencias de viaje, etc. No así cuando se da una cooperación en la cual se respeta el "sentir" del habitante local. Aunque el dinero, la economía en general, gozaría de relevancia en este tipo de turismo, también la tendrían las relaciones sociales existentes en las interacciones, entre todos los agentes sociales mencionados.

Un lugareño puede no ver un ataque o una intromisión en la llegada de foráneos o en la intervención de empresarios en la vida de la localidad. Para ello, este agente ha de vivir este hecho como una adaptación del municipio a los nuevos tiempos y debe poder participar de esta nueva situación.

No es mi intención posicionarme al lado de la visión que defiende que el turismo es una agresión externa a la localidad, ni tampoco defenderla como una panacea que pueda salvar al pueblo de la crisis económica en la que vive, sino que quiero dejar constancia de cómo el turismo puede ser aceptado o rechazado conforme a los estereotipos con los que los lugareños lo observan, así como la identificación que el aldeano tiene de sí mismo y la categorización que del aldeano se hace, pues todo ello determinará el grado de amenaza (o no) que se observa en su introducción, así como las distintas escalas de aceptación del mismo.

Por otra parte soy de la opinión de que los gestos y las relaciones sociales son tan importantes como el valor económico en una interacción contractual (sin desmerecer en ningún momento ésta), ya sea tácita o expresa. Me explico, si yo realizo una invitación o regalo, un detalle (en la generalidad de las ocasiones), espero que mi gesto me sea devuelto; a veces no tanto porque espero una contrapartida económica sino porque espero un gesto, un detalle hacia mi persona. En ocasiones estos gestos son más importantes que el propio valor económico de tal acción.

Para algunos aldeanos, en el “turismo rural”, el gesto, el “valor” o el reconocimiento hacia los vecinos tienen mayor relevancia que en otros tipos de turismo, al igual que el “valor económico” (que también lo tiene), pero no de manera exclusiva y, a veces ni siquiera de forma primordial y principal. Considero que ahí se encuentra la delgada línea que separa, para los residentes, el turismo intrusivo “comprador” del “turismo co-participante”. Por ello se apuesta por la posibilidad de que exista una negociación entre las distintas partes, que satisfaga todos los aspectos que trascenderían con la entrada turística<sup>101</sup>.

Muchas veces las diferencias, los bloques, las fronteras son ficticias y las hemos creado y consolidado los miembros de la comunidad, consciente o inconscientemente. Nosotros barajamos, creamos, unimos y separamos conceptos, “ideas”, grupos de población, etc. y ¡creemos fielmente en estas uniones como si existieran por sí mismas, sin cuestionarlas o pensar en modificarlas! Es decir, damos por sentado que cuando se realiza la apertura de un espacio turístico, para algunos vecinos, éste tiene la única finalidad de producir los máximos beneficios económicos posibles pero ¿y si vamos un poco más allá, independientemente del tipo de turismo que se implante? El turismo también puede intentar “minimizar” los daños y el “sentimiento de venta”.

¿En qué alegatos se basan los miembros contrarios o favorables a la entrada turística?

---

<sup>101</sup> López, Arriola, Francesch y Nufio (2012:93), en relación a una serie de proyectos que se pretendieron implantar en el oriente de Guatemala, entre las comunidades maya-chorti, afirman: “Pero los proyectos “no pegan”. ¿Cómo puede ocurrir esto, si nuestras consideraciones son correctas? Si las comunidades receptoras son dúctiles y están abiertas a cambios y nuevas iniciativas, si las acogen favorablemente, cuando no son ellas mismas quienes las promueven, si dedican esfuerzos y trabajo, ¿qué elementos disonantes impiden una sucesión de éxitos, que sea así percibida por los agentes?”. Las respuestas a esta pregunta son tres: los proyectos insostenibles económicamente; los proyectos carentes de acople cultural con la comunidad *receptora* y los proyectos que generan conflicto interno.

En el caso estudiado, las tres respuestas poseen relevancia. El proyecto turístico a veces es denostado, por un lado, porque se considera que el “turismo rural” es insuficiente para mantener la economía de la población (aunque hay vecinos que defienden las posibilidades económicas que aporta, como complemento a la agricultura) y, por otro, porque se considera que es tan caro, que no se puede sostener por parte de los vecinos. Por otra parte, para algunos vecinos, puede “acabar con la forma de vida “tradicional” (lo que supondría un desacople cultural). Por último, este trabajo se ha basado y se basará en mostrar el conflicto vecinal que genera una posible mayor implantación turística en la localidad.

“Los proyectos de desarrollo impropios para las comunidades receptoras no son excepcionales, ni mucho menos. La omisión de cualquier cuidado en el difícil acople del “desarrollo”, sea cual fuere la referencia y modelo de desarrollo en cuestión, con los agentes locales es más o menos frecuente. Y los resultados de tales proyectos no pueden ser otros que su abandono, la frustración de las expectativas y un absurdo desperdicio de recursos de todo tipo, empeños y “sueños” (...). De esta manera, también considero que la implicación directa de la población local es fundamental.

## **9. Un estudio de caso: La Aldea de San Nicolás. Postura pro y contra-globalización.**

### **9.1. Miembros pro y contra globalización.**

A continuación, vamos a hacer uso de la tabla mostrada en la página 119 y ss. para presentar la relación existente entre ésta con La Aldea de San Nicolás. Seguramente, este capítulo puede resultar un tanto reiterativo, ya que en su momento se habló de las discrepancias conceptuales existentes entre los discursos de los miembros pro y contra globalización (relacionados con los discursos pro y contra turísticos). Pero este capítulo pretende hacer referencia al caso de La Aldea de San Nicolás.

Si retomamos las esferas vitales que influyen y a las que influencia el turismo, de acuerdo con estos discursos, la postura contra-globalización y contra-turística se centrarían en la esfera económica de la “globalización” desde un punto de vista económico negativo, por el cual la “globalización” traería desigualdad, explotación hacia los lugareños más vulnerables, especulación y destrucción de la economía local “tradicional”; el turismo sería identificado con el libre comercio en su versión más agresiva.

Las posturas pro-turísticas, por el contrario, se centran en los aspectos positivos de la economía, pues consideran que el turismo ofrece una serie de oportunidades laborales a los vecinos, los cuales podrían crear sus propias empresas y enriquecer a la localidad, dinamizando la economía y asegurando un futuro para los más jóvenes. La diferencia entre aquellos que defienden la entrada de cualquier tipo de turismo y aquellos que prefieren un “turismo rural” es la consideración de que éste último es más cuidadoso y respetuoso, aparte de que ofrece más control a los aldeanos ya que son ellos mismos los conocedores del patrimonio local.

Hay que destacar la importancia que este aspecto tiene para los miembros de la comunidad más esencialistas pues, para ellos, son ellos mismos los “guardianes” y portadores de ese saber. En relación a este mismo concepto, he incluido a los vecinos más esencialistas dentro del grupo contra-globalización, pues aunque es verdad que existen lugareños que hacen un uso parecido del concepto de “identidad” en su sentido fuerte y, al mismo tiempo, aceptan la llegada a la localidad de turistas y foráneos, su opinión acerca de la entrada de turistas es más moderada, ya que no consideran que pueda darse una contaminación con la llegada de visitantes, como mantendrían los primeros.

Ya Mato abogaba por descartar aquellos discursos que defendían la naturalización de la “globalización” y, por tanto, la pasividad de los agentes sociales en su devenir, los cuales conllevarían a la fetichización de la misma. La “identidad” si es considerada existente en sí misma, también se fetichiza ya que los agentes sociales no jugarían ningún papel, por lo que sus interrelaciones no conformarían estos términos ni los moldearían. Así si la “identidad” o la “cultura” tienen existencia por sí mismas, habría que evitar que aquellos que no la conocen o valoren se acerquen a ellas, porque las destruirían.

Al interpretar las propias interpretaciones de los vecinos, en referencia a las acciones y discursos ejercidos en su día a día, pienso que algunos defensores del “turismo rural” son esencialistas, no ven peligro en el contacto del patrimonio y de la “identidad” con los turistas, no ven peligrar esa esencialidad de la “identidad” porque los turistas son percibidos como sujetos pasivos que ven, conocen, actúan y perciben de acuerdo a cómo son dirigidos. Se les supone una aceptación y una inactividad, una pasividad pues serían los vecinos quienes poseyeran las empresas turísticas y quienes tuvieran el control de las decisiones referentes a este campo, por lo tanto tan sólo los lugareños serían parte activa dentro de la representación, la interacción y la representación del patrimonio. El turista “respeto”, es decir “acepta las reglas del juego” en el que los vecinos se muestran y se definen como ellos deciden (aun cuando se obvia que los lugareños no tienen una opinión homogénea acerca de quiénes son, es decir, acerca de su propia identificación). Aun cuando haya miembros esencialistas que defiendan la actividad turística, éste grupo suele aceptar una pequeña entrada turística que minimice la entrada de la “globalización”.

Por otro lado, otros miembros pro-globalización más abiertos, tienen una visión más dinámica de la “identidad”, por lo que defienden la mezcla y la práctica de interrelaciones sociales y “culturales”, entre las empresas turísticas (independientemente de a quiénes pertenezca la propiedad de las mismas) y los turistas por un lado y los lugareños por el otro. En esta interrelación ven un incremento de la riqueza social y “cultural” y un beneficio en todos los ámbitos para el municipio. Apreciamos esto, por ejemplo, en la siguiente conversación:

-(...) ¿cómo ve la apertura del pueblo con la carretera?

-¡Ah, maravillosa! Muchos no quieren porque dicen que después se llena de gente, oye, pues que vengan y que se vayan.

-Sí, porque hay gente que, a lo mejor, tiene miedo a lo que...

-Los comercios porque dicen que la gente se van a comprar fuera, pero si es que el que quiere ir, va y el que no quiere ir, no va. Pero bueno, es que todos tenemos que vivir, ¿es que el que tiene que vivir y tener las perras es el del comercio sólo? Nooooo. Tú tienes que buscarte la vida.

-¿Crees que otros grupos, aparte de los comerciantes sí...?

-Todos, todos, ¿tú sabes lo que es, en media hora, estar en Las Palmas? Ahora tienes que estar una hora y media, dos horas y con las piedras cayendo y a veces, cierran la carretera, que nos quedamos encerrados por tres sitios, que ni el helicóptero puede entrar con el viento ¿Por dónde nos sacan?

-¿Y qué ocurre cuando hay una emergencia sanitaria?

-Viene el helicóptero a buscarnos, pero cuando hay una tempestad de agua y viento, pues se muere uno aquí, porque no hacen nada, cierran Artenara, el sur y el norte. Menos mal que están arreglando la carretera, porque si no...nos morimos. Yo me he visto en Agaete, ver piedras, meterme en la carretera, a las dos de la tarde, sin almorzar y decirnos ¡vaya por el sur!, pero sin darnos seguridad de que esté la carretera abierta del sur tampoco...y entonces yo, bajo mi responsabilidad, venirme y bajarme del coche apartando piedras mientras que mi marido va conduciendo con el único fin de llegar a La Aldea y entonces hago eso, si me pasa algo, la responsabilidad es mía y bueno, pierdo el coche, pierdo la vida y lo pierdo todo y luego, detrás de mí, coger la iniciativa y seguirme 3 o 4 coches más. Y decir yo misma: ¡ahora voy a pasar! ¡Ahora no me dejan pasar!

(...)

-Esta es una cosa mala que tiene la carretera y la buena sería que os conocéis todos ¿no? ¿Qué cosas buenas y malas ha tenido....?

-Todo, la carretera es el bien para todo; para ir y venir en seguida; para ir al médico; para toda la gente; para no tener que alquilar una casa en Las Palmas, que no tienes que tener tú una casa alquilada en Las Palmas, para los estudiantes que pueden ir y venir, porque pueden salir y venir directo y otra gente, que no tienen que ir así a Las Palmas, van recto.

-Y otra pregunta sobre la carretera y su apertura ¿cree que la apertura puede atraer a más turistas a la localidad?

-Claro, porque vendrán, a lo mejor, porque hay mucha gente que dice que con tal de no pasar por ahí, no visitan La Aldea. Y de la otra forma, a lo mejor vienen y dejarán más dinero a los pobres que tienen un restaurante.

-Y ¿qué piensa del turismo? ¿Qué tipo de turismo crees que se podría crear en La Aldea?

-Aquí que venga, cualquier turismo se puede crear aquí, haciéndolo con orden. Porque no es hacer una mole como los que hay en el sur.

-Eso te quería comentar, que hay gente que igual no le gusta porque pueda creer que pueda asentarse un turismo similar al sur.

-Noooooooooooo. Mira lo que está hecho allí mismo, en la entrada del sur, que son unos apartamentitos hechos con piedra, están maravillosos; lo ves allí y parecen corralitos de cabras pero me imagino que por dentro, deben ser una maravilla. Y aquello es para la gente que va al campo de golf, que está un poco más abajo. Son unas piedras bien hechas y dentro, son unos buenos apartamentos.

-¿Y qué opina, igual como siempre han vivido cerrados, sobre la llegada de más gente: puede romper ese sentimiento de grupo?

-No, no, el turismo es turismo, nosotros nos integramos muy bien con toda la gente, nosotros no tenemos problemas.

No quiero decir si alguien puede decir que si viene más gente, puede no haber tanta relación entre nosotros.

-No, que va, que va. Cada cual vive, cuanto más, mejor. Ojalá viniera gente que le diera vida a la zona, que hubiera más comercio, cuanta gente...que no hay trabajo y habiendo así, pues ya habría trabajo. Hay mucha gente que se va a trabajar al sur y que vienen matadas porque los tienen hasta 10 y 12 horas trabajando. Si trabajan 5 o 6 horas y trabajan en el pueblo, es gasolina que se ahorran, pues ya no se ahogan y ya no están tan cansados, llegan antes a casa. No, el turismo, en todo caso, sería bien para el pueblo.

-¿Y cómo va la situación ahora en torno al turismo?

- ¿Eh?

-¿Cómo va la situación ahora en torno al turismo?

-Ahí no te digo yo, no te meto baza porque de la política, estoy completamente retirada. No quiero saber de los políticos ni de la política<sup>102</sup>.

Si volvemos a profundizar en la postura defendida por los miembros de la postura contra-globalización, podemos argumentar que son escépticos a la entrada turística pues, para ellos, un “turismo rural” puede degenerar en un “turismo de masas”, si se da vía libre a su entrada. Uno de los problemas principales, en este caso, es que los operadores, las empresas turísticas y los propios turistas (guiados por los primeros debido a guías, folletos, publicidad, reportajes, documentales turísticos) pueden llegar a controlar el patrimonio, y así la “identidad” local, resaltando lo que es importante en la zona, qué fiestas y lugares son representativos y han de ser visitados, cómo es el aldeano, etc. Esto supondría una intromisión injustificada.

Lo que parece no haberse meditado en profundidad es la posibilidad de realizar convenios económicos y sociales entre empresarios y lugareños, de tal forma que se lleguen a acuerdos que

---

<sup>102</sup> Hay que hacer notar que yo no había hablado de política hasta el momento. Este extracto es una muestra de lo politizado que se encuentra el discurso relacionado con el desarrollo del sector turístico en la localidad.

satisfagan a ambas partes (al igual que la creación de microempresas por parte de los lugareños). Los dos grupos han pasado a verse como antagónicos, como oponentes<sup>103</sup>, para este conjunto de vecinos. Es decir, el respeto medioambiental, social y “cultural” pueden ir de a mano de la obtención de beneficios económicos para el municipio. Ya Aramberri defendía que aunque “(...) como sucede en algunos países europeos, los turistas pueden acceder libremente a playas, edificios públicos y museos, no por ello se ven libres de soportar costes de transacción para “consumir” la experiencia. Los turistas tienen que pagar por su transporte, aparcamientos, los eventuales servicios de un guía y demás (2011:137)”. De esta manera argumenta que siempre existe cierta comercialización y neoliberalismo en todas las transacciones turísticas, por lo que la solución que parece ser más adecuada es la consecución de acuerdos entre grupos que abarquen tanto la vertiente económica como la social.

La cuestión es que yo opino que los autores postmodernistas no se centran, al tratar el turismo (sobre todo el “turismo de masas”) en si éste supone o no una transacción comercial sino en las oportunidades y en las posibilidades que a los lugareños se les da para que sean autónomos, para que jueguen un papel importante a la hora de establecer las “bases del juego”, que se evite que se conviertan en una parte indefensa y que puedan imponer también sus propias reglas, tener “voz y voto” en condiciones que sean lo más igualitarias posibles para defender sus posturas tanto económicas como sociales o “culturales”. Es decir que no exista una prevalencia en el análisis desde el punto de vista económico.

La postura contra-globalización establece una asimilación entre el turismo, “el turismo de masas”, la “sociedad de masas” y el desarrollismo. Las posturas pro-globalización no acentuarían la relación del turismo con el “turismo de masas” y esta concepción del mismo. Para Mato (2001), la “globalización” siempre se ha tendido a relacionar con el libre comercio y con un punto de mira hegemónicamente económico, con el incremento de las desigualdades mundiales o con el ataque a las culturas locales “tradicionales”, pero hay que tener en cuenta que no existe un único tipo de “globalización”. La “globalización” también alcanzaría distintas esferas vitales que no podrían ser calificadas como puramente económicas (aun cuando la esfera económica se encuentra interconectada, está influida e influye en otras esferas de la vida cotidiana). Conllevaría un adelanto científico y tecnológico, la obtención de mayores medios de comunicación o mayores oportunidades para los ciudadanos.

Para los vecinos que se muestran favorables a una mayor introducción turística (sobre todo en lo referente al “turismo rural”), el turismo no tiene por qué conllevar desarrollismo sino que puede, por el contrario, estar limitado y controlado por parte de los vecinos; el turismo podría moldearse en

---

<sup>103</sup> No es mi intención optar aquí por un tono conciliador sino simplemente “poner sobre la mesa” que las negociaciones acerca del turismo local no son continuas ni regulares, debido a que algunos agentes sociales involucrados se niegan a “sentarse” a hablar, debido a este aparente antagonismo.

conformidad con las decisiones tomadas por estos mismos. En esta línea, Aramberri (2011:29) pensaba que era criticable que tan sólo se pudiera considerar como sostenible el turismo propio de mochileros o el ejercido por turistas que se apoyan en las comunidades de base<sup>104</sup>. Es verdad que hay un grupo de vecinos que se muestran favorables a la entrada de cualquier tipo de turismo en la localidad si con ello se atrae riqueza a la zona y si “frena el hambre”, pero dentro de este grupo hay quien puntualiza que la entrada de un turismo de sol y playa a la localidad es compatible con la construcción de infraestructuras respetuosas con el medio; infraestructuras bajas y camufladas con el medio, que resultaran poco perjudiciales para el mismo, por lo que no ven incompatibilidad entre la entrada de cualquier tipo de turismo y la sostenibilidad del municipio.

-El turismo tiene que ser rural y hay que cuidar las estructuras, no moles de cemento, sino pequeños bungalows escalonados y recubiertos en piedra. Hay que construirlos a los dos lados de la playa pero no delante. Aquí hay buena comida: pescado, papayo, tomates; y playas. El único problema que tenemos es que hay algún mes donde hay viento. Tal vez se podría hacer algún hotelito en Gu guy.

- ¡No, no, Guy guy hay que dejarla virgen!

Conversación entre dos vecinos aldeanos.

Si volvemos con los defensores del mantenimiento de la economía “tradicional”, contrarios a la entrada turística, observamos que éstos otorgan un papel pasivo a los propios agentes locales en este ámbito, dándole mayor poder a las propias empresas turísticas y mayor actividad a los propios turistas, en detrimento de los miembros de la localidad. En este caso, se da a entender la existencia de un poder mayor por parte de los turistas que pueden forzar la asimilación de su propia “cultura” a los vecinos. Veámoslo en el siguiente comentario, realizado por un político del municipio: “El turismo de masas está estigmatizado pues se considera que acaba con el paisaje, da hambre y miseria, acaba con las tradiciones, las costumbres y la identidad local. Yo no sé qué es exactamente un turismo de calidad”.

Los detractores del turismo podrían basarse en las teorías neoliberales más desarrollistas, mientras que los defensores del “turismo rural” se podrían calificar como afines a las teorías postmodernistas (aunque ellos no tengan conciencia de ello). El último grupo (aquel que defiende el estudio metódico de cualquier tipo de turismo) podría englobarse dentro de las teorías neoliberales. Ello no quiere decir que los defensores del “turismo rural” no tengan presente la esfera económica de tal implantación (precisamente una de las razones que arguyen para defender su presencia es que

---

<sup>104</sup> Vuelvo a hacer hincapié, pues no quiero que haya confusión al respecto, que no pretendo posicionarme a favor o en contra de ninguna de las dos posiciones, sólo argumentar cómo se crean estos discursos tipos y quiénes se adhieren a los mismos. No es mi intención ni defender ni atacar a ningún tipo de turismo.



proveería a la población de trabajo), pero la relevancia de tal esfera se presenta de menor calado dentro de las conversaciones y los puntos de vista emitidos que aquellos que defienden la entrada de cualquier tipo de turismo en la localidad.

Conforme con Aramberri, los turismos aceptados por aquellos actores que reniegan del turismo de masas serían el turismo de mochileros y el turismo comunitario. El primero se caracterizaría, de acuerdo con teóricos favorables a los mismos, por viajar a áreas remotas, por aportar a las comunidades, por consumir productos y servicios locales y por revitalizar las culturas locales y el medio ambiente (2011:357). Del turismo mochilero, por sí mismo, poco se ha ahondado en La Aldea de San Nicolás; este tipo de turismo podría incluirse entre la diversidad de tipos de turismo que engloba el concepto de “turismo rural” dentro de la localidad (ya que este concepto se encuentra en el municipio muy ligado al concepto de sostenibilidad). De todas formas, no es este tipo de turismo el más ansiado en la localidad. El “turismo rural” vinculado al “agroturismo” o al “turismo comunitario” es más ampliamente aceptado (lo que no implica su aprobación por parte de todos los vecinos debido a la desconfianza que un término tan difuso puede generar. Se teme que este tipo de turismo, a la larga, no mire por los intereses locales sino por intereses foráneos<sup>105</sup>).

“Sí, el Proyecto de Desarrollo Comunitario lleva a cabo investigaciones y la creación de museos, pero no vale de nada si los museos están abiertos un día, y al día siguiente están cerrados. Imagínate que eres un turista, y que quieres ver los museos que aparecen en los folletos turísticos. Vas a un museo, y ves el cartel, tal museo, pero luego el extranjero se encuentra que está cerrado y dirá ¿pero qué es esto?, y encima si quieren ir a informarse en la Oficina de Turismo, se encontrarán que no hay, porque está cerrada desde hace 5 años. Yo entiendo que realizan representaciones en vivo, y que no pueden actuar continuamente, pero ¿acaso no se pueden abrir los museos y crear grabaciones donde se explique lo que están viendo? Así, aunque no se presenciara la representación, los museos estarían abiertos y los turistas podrían conocer la zona. Es que esto traería más riqueza y hay poca. Por ejemplo, la puerta de la Iglesia está siempre cerrada y tampoco se puede visitar, y luego se va repartiendo folletos y guías en FITUR, que no son verdaderos, porque esto está cerrado”.

Vecino miembro de un club deportivo aldeano.

Retomando la temática, Aramberri ha contrapuesto su propia visión con respecto a la que Jurdao Arrones muestra en *España en venta: Compra de suelos por extranjeros y colonización de campesinos en la Costa del Sol*. La visión de Jurdao concuerda con la que aquí se ha mostrado acerca de las opiniones

---

<sup>105</sup> No digo que el “turismo de masas” implique un feaciente desinterés por la estabilidad de los vecinos del destino turístico, pero así es percibido en el discurso esgrimido por parte de algunos vecinos.

de algunos lugareños con respecto al turismo. Él sí cree que la sociedad tradicional se ve amenazada ante la llegada turística y ante los nuevos y más numerosos trabajos asalariados, que terminarían resquebrajando las sociedades campesinas y limitarían su cultura y su identidad. Como vemos estos conceptos mantienen para él un carácter perdurable y estable. De la misma manera, este nuevo sector económico acabaría con la forma de vida tradicional y con la estructura familiar habitual y arraigada. Para él, los campesinos dejaron que paulatinamente fueran entrando en su localidad los turistas extranjeros y fueron vendiéndoles sus tierras a estos mismos turistas o a promotores, haciendo desaparecer, de esta manera, los pueblos.

Como apunte, sólo quiero destacar que la “globalización” no sólo se deja ver en el ámbito turístico en este pueblo. Es decir, en una población de 8.000 habitantes como tiene La Aldea, alrededor de 1.000 de ellos proceden de Rumanía, los cuales llegaron a la isla en busca de trabajo. En la actualidad esa “cultura” y esa “tradicción” esencializada no sólo pueden ser modificadas por el turismo.

Inclusive, en el caso de La Aldea de San Nicolás, las distintas posturas mantenidas acerca del turismo (ya sean éstas cercanas al neoliberalismo o al posmodernismo) enfrentan a los encargados de crear, dirigir y gestionar políticas y programas turísticos en la localidad. Un ejemplo de ello lo podemos encontrar en las posturas mantenidas ante la creación de un campo de golf en la localidad. Para la construcción del mismo es necesario encontrar un terreno que reúna un número mínimo de hectáreas. Mientras que algunos políticos apostaban por impulsar la creación de un campo de golf que animara a ciertos turistas de alto nivel adquisitivo, a acudir a una localidad tranquila para practicar este deporte, más otros tales como el senderismo o el submarinismo; otros consideraban que un campo de golf no aseguraba la sostenibilidad de la localidad, ya que aparte del gasto de agua que el propio campo suponía, su construcción podría provocar una especie de “efecto llamada” a nuevos empresarios que asemejarían la localidad a zonas turísticas de la zona sur de la isla. Así es que estos vecinos y políticos abogaban por utilizar tales terrenos como campos donde se pudiera mostrar la forma de vida local y “tradicional” del municipio. Los primeros, en cambio, consideraban que tal acción no resultaría económicamente efectiva. La cuestión es que, al preguntarles, todos ellos dicen querer apostar por un turismo de calidad y complementario a la agricultura, que potenciara las infraestructuras hoteleras, los parques, el casco y la playa.

Recapitulando, he dividido la población entre aquellos que se muestran contrarios a la globalización y por ende al turismo y aquellos favorables al mismo. El turismo es rechazado porque éste es visto como un reflejo del hombre moderno, sobre todo si tratamos el turismo de sol y masas ¿Por qué?

Primeramente, porque este tipo de turismo conlleva consigo la entrada a la zona de destino de un numeroso contingente de turistas, lo cual dificulta el trato personal y el “sentimiento de solidaridad”. Este tipo de turismo llevaría aparejada una escasa integración de los visitantes en la comunidad

(cuestión que se presupone que conocen los turistas, lo cual deviene en que se piense que tienen poco interés en conocer las costumbres locales e integrarse en la sociedad de destino vacacional). Por tanto, el aldeano no puede sentirse cercano a los turistas en alguna esfera grupal; no se sienten “parte de un todo”, al menos en el ámbito turístico, si no llegan a mantener algún lazo, algún vínculo fuerte con los visitantes.

Cuestión distinta se da cuando hay una “identidad étnica o nacional”, por ejemplo cuando hablamos de la pertenencia a una nación. Claramente, en los actuales estados europeos, es imposible conocer a todos o a una gran parte de los habitantes que pertenecen a la misma nación en la que un agente social se engloba pero la vinculación al grupo ya está señalizada, marcada, se da a conocer en la socialización y es ampliamente aceptada (no totalmente, claro está). De esta manera, los miembros contrarios al turismo pueden ver a los turistas como un grupo externo, diferenciado, que se encuentra cristalizado. Por tanto, su papel en la localidad ha de ser, si hay alguno, pasivo; la calificación se diferenciaría entre el “nosotros” y “los otros”, los turistas y los lugareños.

En segundo lugar, el turismo de sol y playa requiere de importantes inversiones. Supone un elevado gasto de energía; lleva aparejada la construcción de casinos, campos de golf, boutiques, parques acuáticos, etc. que complementen a los hoteles y al hospedaje en general, por lo que mueve mucho capital, lo que lo relaciona directamente con la sociedad de mercado. Podríamos decir que las localidades que viven de este tipo de turismo interactúan, en mayor medida, con los mercados, pues todas las regiones del Estado, ya sea más ya sea menos, están inmersas en la sociedad de mercado. Sólo el nivel de inversiones, el flujo de capital, el número de infraestructuras y empleados necesarios, etc. los diferencia y distancia. Este tipo de turismo también se encuentra relacionado con el concepto de “mercantilización”, por el cual se supone que la zona de destino turístico, así como su patrimonio se encuentran listos y preparados para ser comprados, ajenos al contenido que pueda darle su población y, por tanto, vacío de significado.

La incidencia, por parte de los grupos, sobre distintas esferas (económica, social, etc.) de la “globalización” en el discurso y en cómo éstas afectan al turismo, engrandece la diferencia y la confrontación entre los discursos. Los miembros favorables a la entrada turística se basan en la esfera social y “cultural”, otorgándole una relevancia similar a la esfera económica. Así, al colocarla al mismo nivel que las anteriores y no por delante de las mismas, minimizan los efectos considerados como negativos y exaltan los positivos.

De este modo definiendo la hipótesis de que la aceptación turística por parte de los aldeanos depende, en gran medida, de la forma en que ellos mismos aprecian el turismo debido a la interiorización que han ejercido acerca de lo que es el turismo, con qué asocian este sector, así como el grado de amenaza que para ellos supone su mayor introducción. Ello depende de una serie de percepciones individuales acerca de cuál es la identificación de los aldeanos como grupo, del patrimonio que los une y de la forma de vida que ha de ser salvaguardada (con escalas y grados de compartición diferentes).

Anteriormente, hemos mostrado un cuadro donde hemos clasificado a los vecinos de la localidad en base a su edad, su legitimidad, su clase social o actividad económica realizada. Además, referimos las relaciones sociales que los grupos mantenían entre sí. A continuación, estableceré dos cuadros donde estos grupos quedes insertos en las categorías pro y contra-globalización, anotando nuevamente la dificultad que ello conlleva.

<b>Miembros favorables a la entrada turística.</b>	
Clasificaciones categoriales	Relaciones sociales
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Legitimidad “cultural”: -Ayuntamiento (El consistorio, actualmente (año 2014), apoya la entrada turística. Anteriores grupos de gobierno no se mostraban favorables a una mayor implantación turística.</li> <li>• Grupos con relevante interés económico: -Ayuntamiento y administraciones supralocales. -Empresarios turísticos locales. -Empresarios de otras áreas económicas: comerciantes, restaurantes, supermercados, medios de transporte. -Asociaciones deportivas.</li> </ul>	<p>He hecho referencia a que el Ayuntamiento se muestra favorable a la entrada turística. Ello es relevante para el impulso del sector, ya que en el pueblo se comenta que el anterior grupo de gobierno <sup>106</sup> se encontraba muy cercano, relacionalmente hablando, a los miembros de una cooperativa agrícola <sup>107</sup>, contrarios a la entrada turística.</p> <p>El resto de los empresarios locales no habían podido contrarrestar la fuerza que los “directivos” de esta entidad, poseían ante los poderes ejecutivos.</p> <p>Por otra parte, hay que resaltar que el Gobierno de Canarias, de acuerdo con el gobierno local, está en cierta manera, frenando la actividad turística que pretende implantar el gobierno municipal y el Cabildo de Gran Canaria.</p>
<p>Edad.</p> <p>--Menores de 35 años. (Menor estabilidad económica). -Grupo de entre los 35 años y la edad de jubilación.</p> <p>El grupo de menor edad es favorable a la entrada turística porque entiende las “tradiciones” locales de una manera diferenciada a los de mayor edad. Su manera de entender la “tradicón” ha convivido con la “globalización”, por lo que no confrontan los dos términos. El turismo se percibe,</p>	<p>El grupo comprendido por los más jóvenes son los que se muestran más favorables al cambio ya que, salvo excepciones, los jóvenes no tienen la seguridad económica de los grupos de mayor edad. Tampoco poseen relaciones sociales y económicas consolidadas en el sector agrícola, sector que hasta ahora ha imperado en el municipio, a no ser que se pertenezca a una familia bien establecida. El hecho</p>

<sup>106</sup> Grupo de gobierno que, en principio, defendía en los medios la entrada turística.

<sup>107</sup> Aunque el hecho de que este grupo económico local no haya favorecido, ni facilitado la entrada turística en La Aldea parece ser un “secreto a voces”; a mí me ha sido imposible conseguir una respuesta clara y contundente, por parte de sus miembros, acerca de ello. También es verdad que, debido a la observación participante, me inclino a pensar que no están abiertos, realmente, a esta posibilidad.

<p>en mayor medida, compatible con la "identidad" y la "tradición".</p>	<p>de no gozar de una buena posición en el entramado ya establecido hace que deseen romper con la estructura económica existente.</p> <p>Así es que la cuestión es que los más jóvenes tienen un futuro más incierto, por lo que son partidarios de la diversificación económica.</p>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Clase social.</li> </ul> <p>-Clase media.</p> <p>- Clase media-baja.</p> <p>- Clase baja.</p> <p>La localidad de La Aldea está padeciendo una importante crisis económica, que ha provocado que más del 40% de los vecinos se encuentren en el paro. Ello provoca que los hogares se paupericen y se engrose la clase media-baja, además de la clase baja. Por la misma razón, disminuye la clase media, aumentando los embargos y la dependencia de los miembros de las familias a créditos e hipotecas, por las razones ya comentadas.</p>	<p>Los integrantes de la clase media-baja y clase baja se encuentran ajenos a los grupos hegemónicos locales que, por ahora, se vinculan con el sector agrícola. Los miembros de este grupo, aun los más jóvenes, trabajan como asalariados para los primeros. Muchos de ellos ni siquiera consiguen trabajo en el sector, por lo que se crea cierto conflicto entre los vecinos aldeanos por un lado, y los directivos agrícolas y los vecinos rumanos, por el otro. Ante la falta de contactos suficientes para la consecución de un trabajo en el sector agrícola, este grupo pone sus miras en el sector turístico y en los empresarios de este ámbito.</p> <p>Los miembros de la clase alta, o bien se van del municipio, o bien ocupan puestos de importancia (como técnicos agrícolas, por ejemplo) en la localidad. Ello gracias también a sus vínculos familiares y amistosos. Por otro lado, muchos vecinos se quejan que la afiliación a determinados partidos políticos y el clientelismo favorece la adquisición de puestos de trabajo.</p>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Actividad económica realizada.</li> </ul> <p>-Pequeños propietarios minifundistas (dependiendo del devenir de su producción).</p> <p>-Asalariados.</p> <p>- Comerciantes.</p> <p>- Hosteleros.</p> <p>-Parados.</p>	<p>Los miembros que pueden incluirse dentro de la población parada, al igual que los miembros integrantes del sector servicios (como comerciantes u hosteleros) pugnan por diversificar la economía para romper las redes de poder hegemónicas y la redes clientelares que existen en torno al sector agrícola.</p>

A continuación, observaremos el cuadro que hace referencia a los miembros contra-globalización.

<b>Miembros contrarios a la entrada turística.</b>	
<b>Clasificaciones categoriales</b>	<b>Relaciones sociales</b>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Legitimidad “cultural”.</li> </ul> <p>-Proyecto Comunitario de La Aldea.</p> <p>-Órganos educativos.</p> <ul style="list-style-type: none"> <li>• Grupos con relevante interés económico.</li> </ul> <p>-Grupos vinculados con el sector agrícola, sobre todo con el sector tomatero de exportación.</p>	<p>Los directivos del Proyecto Comunitario La Aldea y los órganos educativos tienen una relación muy estrecha, ya que el primer grupo se nutre de los segundos.</p> <p>En principio, el Proyecto se desvincula de cualquier partido político local, autodefiniéndose como neutrales. Lo que sí es cierto es que, debido a la posición que ocupan los miembros del proyecto y los miembros de los órganos educativos, éste ha sido muy cuidado por los miembros del consistorio.</p> <p>El Proyecto “arrastra” en su labor, a miembros de la tercera edad y a adultos; ya no sólo a través de las actividades vinculadas con el patrimonio, sino a diversos cursos educativos que imparten. Por otra parte, también poseen influencia en los jóvenes. Ya hemos visto la vinculación casi familiar que mantenían maestros de este proyecto con los jóvenes.</p> <p>Aun así, ante la imposibilidad del Ayuntamiento de prestar ayuda económica al Proyecto y de este mismo, de autofinanciarse; los miembros más reacios a la entrada turística, han tenido que plantearse su aceptación seriamente<sup>108</sup>. Por esta misma razón, los miembros del Proyecto, aun cuando se declaran neutrales, pueden sentirse más cercanos a grupos políticos más esencialistas y tradicionalistas<sup>109</sup>.</p> <p>Aunque el sector tomatero se muestre indiferente ante la entrada turística; algunos vecinos me han comentado que no es del interés del mismo, la entrada del sector turístico en la</p>

<sup>108</sup> Es importante recordar que los miembros del proyecto rechazan la modernización turística, ya que defienden la defensa de una forma de vida más apegada a la “tradición”. Consideran que la modernización puede llevar, desde mi punto de vista, a la aculturación, pero no reniegan de medios modernos para la consecución de sus proyectos, como puede ser el uso de dvds o de páginas web para divulgar su propia labor.

<sup>109</sup> De la misma manera que los vecinos afines a la entrada turística, se sentirán más cercanos a los partidos más “aperturistas”. De todas maneras, no hay que obviar las relaciones de clientelismo existentes entre partidos políticos y organismos agrícolas y de éstos, con respecto a sus trabajadores y asociados. Los vecinos que se encontraban relacionados, de alguna manera, con una cooperativa ya cerrada, abogarían por la apertura local a un “turismo rural” que, además, debilitara a una fuerte cooperativa existente en la actualidad. Ello se debe a una supuesta batalla “fratricida” existente entre ambas, y entre sus partidarios y detractores.

Por otra parte, no es extraño observar cómo los miembros de un partido político defienden la entrada turística públicamente pero, sin embargo, actúan por omisión.

	<p>localidad. Ello se debe a que el turismo podría restarle mano de obra barata y podría modificar la estructura social dominante.</p> <p>Los miembros de cooperativas agrícolas ya cerradas, en general, o bien abogan por una cooperativa de trabajo o por la entrada de un turismo muy cuidado y sostenible.</p>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Edad. <ul style="list-style-type: none"> <li>-Edad madura.</li> <li>-Tercera edad.</li> </ul> </li> </ul> <p>Este grupo suele estar formado por miembros que ya han adquirido una seguridad y una estabilidad dentro de la estructura local. Como dije, Bourdieu ha defendido que en los campos, los que poseen la posición dominante, los que tienen mayor capital económico, se oponen en muchos casos a los recién llegados, por lo que los agentes sociales más antiguos tenderán a llevar a cabo estrategias de conservación para mantener los beneficios, que les ha otorgado reunir un importante capital amasado de forma gradual. Por eso, los jóvenes quieren diversificar el sector económico y acabar con el monopolio agrícola.</p>	<p>Los miembros maduros y asentados de la localidad (que poseen poder económico y que se han mantenido en el mismo) no desean que su posición social sea modificada. Esperan conservar sus beneficios, por lo que los distintos grupos de poder económico, se suelen relacionar con poderes políticos que los apoyen y protejan para mantener su propio estatus. La existencia de facciones hace que se luche por el control del campo económico. No es un secreto la existencia de una disputa entre las distintas cooperativas agrícolas que han existido en la localidad a lo largo de los años, respaldados por determinados partidos políticos que han velado por sus intereses.</p> <p>En general, los miembros de mayor edad suelen tener una red social que han tejido con los años y que les sostiene en los momentos de mayor incertidumbre. Los jóvenes, salvo excepciones, no gozan de esta trayectoria vital, ni de los apoyos de los primeros.</p>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Clase social. <ul style="list-style-type: none"> <li>-Clase alta.</li> </ul> </li> </ul>	<p>La razón que podemos esgrimir acerca de la negativa de la clase alta a la entrada turística es la misma que la esgrimida con anterioridad, en este mismo cuadro. Los miembros de mayor edad, que han ostentado puestos relevantes a lo largo de los años, que poseen tierras y que han amasado un importante capital económico en el ámbito agrícola, son los miembros que comprenden la clase alta.</p>
<ul style="list-style-type: none"> <li>• Actividad económica realizada. <ul style="list-style-type: none"> <li>-“Directivos” y miembros de las juntas rectoras de las cooperativas y directivos de empresas tomateras.</li> <li>-Cosecheros.</li> <li>-Algunos pequeños propietarios minifundistas.</li> </ul> </li> </ul>	<p>También hay que recalcar la existencia de grupos que podríamos definir como neutros (determinados funcionarios, por ejemplo), a los que la entrada turística no le repercutiría directamente. Por esta razón, su aceptación o rechazo a la entrada turística depende de los intereses individuales derivados de intereses colectivos, de los subgrupos a los que se pertenezca.</p>

## 9.2. Breve referencia al análisis paramétrico, semiótico y referencial.

Así es que intentando emular el trabajo de Díaz de Rada, he intentado basarme en el análisis paramétrico, semiótico y referencial:

1. Capital paramétrico (el cual diferencia a los sujetos en términos de una magnitud cuantitativa). En este caso he destacado el dinero; el capital escolar (que también puede medirse, aunque no así el “capital cultural”<sup>110</sup>, en los títulos académicos obtenidos); el número de años trabajados (los cuales denotan experiencia); los bienes muebles e inmuebles de los que se dispone; el número de hectáreas de terreno que se posee; el número de seguidores que ostente de manera directa un vecino; la edad, etc. Ante la dificultad con la que me encontré en este caso, para mí fue más sencillo, analíticamente hablando, establecer “compartimentos estancos” donde se aglutinara a los agentes sociales que poseían características similares (esto se puede observar en los cuadros desarrollados anteriormente). Ello me generó “pistas a seguir”, a tener en cuenta (relacionándolas con el análisis semiótico y referencial) para llevar a cabo el análisis local, referente al debate existente en torno al sector turístico. Es decir, me ayudó a pincelar el estudio a grandes rasgos para poder llegar a entender las posturas de los aldeanos con respecto al campo turístico.

2. Análisis semiótico (supone la expresión de signos, símbolos, índices y otras operaciones semióticas). Por ejemplo, es fácil identificar, por la vestimenta y las herramientas utilizadas, a los agricultores; a algunos trabajadores de la cooperativa (que usan el logotipo de la empresa ya sea en sus vehículos, instrumental, folletos, etc.); a los actores que participan en la representación del Ciclo del año (debido a su caracterización). Igualmente, la vestimenta diferencia a los jóvenes de los mayores y, así, hay múltiples posibilidades de creación de categorías analíticas.

3. Posición en una red social de significación: esto supone el mantenimiento de una posición dominante o subordinada en una determinada relación, como la existente entre profesor-estudiante, locutor-receptor, líder-seguidor, posiciones dentro de una red familiar o de amistad, etc. La acción social cobra aquí especial interés y muestra la vinculación existente entre los agentes sociales.

Un aldeano puede tener menor capital económico y cultural (de acuerdo con la clasificación de Bourdieu) pero situarse en una buena posición relacional en el grupo, ya sea por encontrarse bien situado en una asociación vecinal, partido político, tener amigos y familiares influyentes, etc. (al igual que viceversa: empeorar su situación). Estas relaciones favorecen o dificultan el establecimiento de una buena red de apoyo.

También es cierto que las tres dimensiones pueden y suelen encontrarse relacionadas: ostentar un determinado nivel de renta o de títulos provenientes del capital “cultural” institucionalizado, facilitará que los agentes sociales reúnan una serie de características (con sus correspondientes símbolos) como vivir en una buena residencia, en una buena localidad, o la dedicación a determinadas

---

<sup>110</sup> De hecho, éste se ha citado expresamente para categorizar a los aldeanos y posicionarlos en uno u otro bando tratado.



profesiones y ocupaciones bien remuneradas, que favorecerá el establecimiento de relaciones con personas que también tengan características similares a la del primer agente social. Claro es que la vida no es una ciencia matemática y excepciones hay muchas.

En La Aldea de San Nicolás, los grupos, las categorías analíticas más afines a la entrada turística son los jóvenes, los pequeños agricultores, los comerciantes, los parados y los asalariados (cuya estabilidad económica es más débil), seguidores de grupos políticos menos regionalistas (ya que las posturas de los grupos nacionalistas se caracterizan por ser más medioambientalistas y por hacer uso, en mayor medida, del discurso de la “identidad”), y miembros de la comunidad que no se han implicado directamente en el “rescate del patrimonio” y no han establecido lazos tan relevantes con el Proyecto Comunitario de La Aldea.

Los miembros de la cooperativa no se han posicionado abiertamente; en principio pudiera parecer que el turismo podría arrebatarles mano de obra barata y hegemonía local. La cuestión es que algunos vecinos me han afirmado que la entrada turística podría romper con la hegemonía del sector tomatero pero también, había quienes pensaban que al poseer el poder económico, los miembros de la cooperativa agrícola también podrían obtener poder en el ámbito turístico. La cuestión es que ello depende de las políticas turísticas que elabore cada grupo de gobierno y no es un secreto que existen divergencias y encuentros, entre el grupo de gobierno local existente en el año 2014 y una cooperativa muy poderosa de la localidad, lo cual podría frenar la adquisición de mayor poder por parte de los segundos.

Obviamente, todas estas clasificaciones son puramente analíticas. Bourdieu decía que los sociólogos conservadores veían en las clases sólo construcciones de los científicos sin apoyo en la realidad, ya que no hay discontinuidades claras en el mundo real (1991:103). El autor resuelve el problema defendiendo que el mundo social puede construirse empíricamente descubriendo los principales factores de diferenciación. Estos factores son propiedades capaces de otorgar poder y fuerza: el capital económico, social, cultural y simbólico.

Aparte de las clasificaciones desarrolladas anteriormente, que inclinan el manejo de unos usos conceptuales más esencialistas o vanguardistas, por parte de los grupos vecinales enumerados: ¿por qué algunos vecinos se muestran favorables o contrarios a la entrada turística local? Por la existencia de prejuicios y estereotipos.

### **9.3. Turismo, prejuicios y estereotipos.**

#### **9.3.1. El estereotipo.**

Aramberri defiende que aunque el hombre lo haya intentado, no ha conseguido evitar la existencia de prejuicios. En mi opinión, la visión de un turismo negativo o positivo deviene de los

estereotipos creados en torno a estos mismos turismos. Quiero decir, se da a entender que el turismo de sol y playa no puede ir nunca de la mano de la sostenibilidad; que el empresario únicamente se mueve por interés económico y que los ciudadanos, así como las administraciones que las representan poco pueden hacer por el mismo. Por otra parte, se asume que el turismo de sol y playa siempre ha de estar masificado, idea interiorizada tras la contemplación del desarrollo turístico de la zona sur de la isla.

Aunque no todas las opiniones de la localidad se muestran contrarias al turismo de sol (al considerar que aporta mayores puestos de trabajo, más riqueza, mayores relaciones “interculturales”, al tener un mayor atractivo para un mayor número de turistas y al suponer, para algunos, una mayor europeización”); lo cierto es que el turismo de sol y playa se encuentra, en cierta forma, estigmatizado al poder definirse gran parte de los discursos de los vecinos con respecto al mismo como negativos.

Igualmente, aunque haya posiciones contrarias al turismo rural, por considerar que no atrae tanta clientela como el turismo de sol y porque, por parte de algunos vecinos, se dice que no hay “gran cosa” que enseñar, la realidad es que se suele hablar de ella en tono positivo.

De acuerdo con el diccionario de la Real Academia Española, el estereotipo es definido como: “una imagen o idea aceptada comúnmente por un grupo o sociedad con carácter inmutable”. Como hemos visto a lo largo de este trabajo, los vecinos contrarios al turismo tienen una visión preconcebida<sup>111</sup> acerca de él, acerca de cómo se desarrolla y de qué consecuencias encierra el mismo debido a que muchos de ellos vivieron el desarrollo del sector turístico de la zona sur de la isla. Muchos trabajaron y vivieron de primera mano la transformación de estas localidades, así como la transformación de la forma de vida en las mismas y la modificación de sus infraestructuras. Si nos ceñimos a este punto, sí parece existir un estereotipo del turismo compartido por una gran parte de la sociedad aldeana y este estereotipo se identifica con el turismo masivo de sol y playa. De hecho parece que cualquier otro tipo de turismo existe debido a que complementa al turismo de sol y playa; que actuarían como satélites de este último que cobra el principal protagonismo. Es verdad que las Islas Canarias siempre se han postulado como un destino turístico de sol y playa, pero tampoco es imposible la existencia de turismos minoritarios centrados en otros aspectos de las comunidades de destinos.

Tajtel (1984: 171) haciendo alusión a Oliver Stallybrass en *The Fontana Dictionary of Modern Thought* dice que “un estereotipo es una imagen mental muy simplificada (por lo general) de alguna categoría de personas, instituciones o acontecimientos que es *compartida* en sus características esenciales por un gran número de personas”. Los estereotipos, por tanto, se acompañarían de

---

<sup>111</sup> No excluyo tampoco la existencia de una postura preconcebida, por parte algunos vecinos, acerca de los beneficios o perjuicios que puede traer consigo el turismo “rural”. El turismo “rural” lleva consigo aparejada una vertiente económica, a veces pasada por alto, que podría modificar la opinión de aquellos que piensan que se puede vivir una vida “tradicional”, ajena a los movimientos económicos y de capital. Al igual que aquellos que consideran que el “turismo rural” no traería consigo beneficios y que ignoran el potencial que éste ha tenido en otras zonas rurales (lo que no quiere decir que yo crea o deje de creer en su éxito).

prejuicios, predisposiciones favorables o desfavorables hacia cualquier miembro de la categoría en cuestión.

Los estereotipos tendrían su origen en la categorización (Tajfel, 1984:173) y la categorización tiene su reverso en la identificación. Aunque generalmente se hace un uso interétnico de estas generalidades llamadas identificación, categorización o alterización (pues se supone que tales categorías aúnan a un pueblo y diferencia a los “otros” del “nosotros”) hay miembros del grupo de vecinos que, a un nivel inferior (infralocal), entran en conflicto entre sí porque, como digo, divergen en grado en el uso de los estereotipos y en el contenido que consideran que estos engloban. Se puede decir que a un nivel inferior a la del municipio, de la localidad, los vecinos se autodefinen, autocomprenden y autoidentifican de manera diferenciada, al igual que lo hacen con el “otro”.

Allport dice que el *New English Dictionary* define al prejuicio como “un sentimiento, favorable o desfavorable, con respecto a una persona o cosa, anterior a una experiencia real o no basada en ella” (1968:21). Para él, la definición más breve de prejuicio es la siguiente: pensar mal de otras personas sin motivo suficiente.

Al existir en el imaginario general, un “sentimiento” de comunidad, una identificación (aunque difieran en distintas escalas de clasificación entre los lugareños) y cierta estigmatización del turismo de sol y playa, los turistas quedarían “cristalizados” como los “otros”, parte visible de la “globalización” y del “hombre moderno y urbano”, para algunos vecinos. “El prejuicio es una actitud hostil o prevenida hacia una persona que pertenece a un grupo, simplemente porque pertenece a ese grupo, suponiéndose por lo tanto que posee las capacidades objetables atribuidas al grupo (Allport; 1968:22).

El estereotipo del turista lleva aparejada consigo la estereotipación del “nosotros”. Si una parte de la población visualiza a los turistas como ejemplos del “hombre moderno y global” (ya sea de manera positiva o negativa), probablemente, ellos mismos se estén catalogando del lado del hombre “no moderno, no urbano”: del hombre folk no globalizado.

El aldeano que se considere moderno y habitante de un mundo global minimizará las diferencias entre estos hombres “modernos” y sí mismo, ya que tenderá a verlo más como a un igual (de la misma manera que ocurriría entre un hombre que se autodefine como folk ante otro al que categorizaría de igual manera).

### **9.3.2. Perspectivas, prejuicios y estereotipos del turismo para el “hombre moderno” y el “hombre tradicional”.**

Aquellos que se muestran favorables a la entrada turística se identifican con el hombre urbano y moderno y no limitan el mismo al ámbito económico exclusivamente, ya sea porque esperan de ella, por ejemplo, una “europeización cultural”. A mí personalmente me llamaba la atención escuchar a algún miembro de la población decir que querían “europeizarse” puesto que Canarias, aunque sea políticamente y no geográficamente, pertenece a Europa. Los aldeanos, al igual que el resto de los

canarios, son europeos, entonces: ¿para qué quiere uno “europeizarse” si ya es europeo? Probablemente este concepto de “europeización” esté ligado directamente con el de “occidentalización”, “americanización” y “globalización” pero desde una perspectiva en la que únicamente no se incluye al ámbito económico.

Dentro del contexto de tales conversaciones, “europeizarse” significaba obtener mayores oportunidades para lo que se supone una mejor educación, “tener mundo”, tener un mayor conocimiento acerca de cómo tratar al “otro” y relacionarse con el mismo. De esta manera, uno de mis interlocutores me reflejó, en una ocasión, la visión particular que él tenía de los aldeanos (aun siendo él mismo aldeano). El término sobre el hombre folk y “tradicional” que manejaba, a diferencia de la opinión de la mayoría de los contertulios con los que hablé, tenía connotaciones negativas pues para él, el aldeano era “cerrado”, no era emprendedor, ni buscaba alternativas que facilitaran el progreso de la comunidad. En este caso se rompe la dualidad turistas/globalización/relaciones de mercado/deshumanización y desencionalización, por un lado y lugareños/sociedad folk/solidaridad/forma de vida natural, por el otro. En este caso, para este vecino en particular, la cerrazón de la localidad no era natural pues los demás municipios de la isla interactuaban y se relacionaban en mayor medida, de tal forma que no sólo la entrada turística podría atraer beneficios económicos sino sociales, educativos y “culturales” de una forma paulatina e igualmente natural.

De todas maneras, no podemos perder de vista que realmente sí se ha vivido en una localidad globalizada y capitalista, ya que La Aldea de San Nicolás ha vivido durante décadas de la exportación de tomate a mercados europeos. Además, no se ha vivido en los últimos años del autoabastecimiento y este tomate, debido a su elevado precio, no se ha destinado al mercado interno. Por otra parte, no podemos obviar que esta actividad ha atraído flujos migratorios, así que aunque aparentemente se viva y se hable de una “vida tradicional”; la agricultura, hoy por hoy, no se vive de la misma manera que hace 30, 50, 100 o 150 años (épocas en las que, por cierto, también hubo inmigración). La agricultura ha evolucionado y se ha modificado aunque se hable de este sector de una manera que pareciera que se ha mantenido intacta. Además, La Aldea de San Nicolás compite con el producto ofertado por otros productores tomateros, de acuerdo con el mercado.

Quizá no se pueda frenar la “globalización” pero sí definirla y decidir cómo se quiere vivir y experimentar con ella. Donde un vecino puede ver “identidad”, otro puede ver retraso; donde uno puede ver progreso, el otro puede ver comercialización y falsedad. Mientras que un lugareño puede considerar que debe mantenerse la “tradicción”, otro puede creer que la identidad varía con las circunstancias vividas, por lo que se actualiza y recrea.

Oscar Lewis defendía que los términos folk, urbano y rural comprendían fenómenos que reunían distintas características cuidadosamente escogidas, ordenadas, analizadas y redefinidas. Todos ellos

requerirían de un fuerte nivel de abstracción para caracterizar a las sociedades como un todo. Es decir, nosotros definimos qué es la sociedad folk y la sociedad urbana; nosotros le otorgamos el contenido pero es complicado que una comunidad reúna todas las características agrupadas que nosotros damos a una u a otra sociedad. Por ejemplo, para los miembros contra-globalización, La Aldea es una comunidad “tradicional”, pero sin embargo lleva años viviendo de la exportación de tomates, que a través de los puertos de Southampton y Rotterdam, se distribuyen a toda Europa; aparte de que, en este caso, no estamos hablando de la existencia de una sociedad analfabeta.

Por el otro lado, de acuerdo con los estereotipos, podríamos decir que La Aldea no sería moderna debido a su lejanía y cierre geográfico, lo que dificulta la reunión de un gran número de personas (por lo que en el municipio se suelen conocer todos los habitantes). Además, es esclarecedor el hecho de que no exista ni siquiera un McDonald’s cercano en una isla que ya de por sí, está repleta de grandes centros comerciales. Lewis (1988:235) define al urbanismo y a la urbanización como las disponibilidades de una amplia gama de servicios y alternativas en términos de tipos de trabajo, vivienda, vestido, alimentos, facilidades educativas, facilidades médicas, etc.

Como el mismo autor dice, hay diferentes formas de vida que coexisten en la ciudad; yo lo traslado igualmente a otras localidades aunque con una diversidad de menor envergadura. Las distintas formas idealizadas por grupos y conjuntos concretos de vecinos entran en conflicto debido a que la “sociedad ideal” para cada uno de ellos, se asocia a unas características prefijadas y establecidas por estos mismos grupos, los cuales han creado sus propios discursos y han dotado de significados específicos a los conceptos generales. En el reverso de esta idealización de la vida “rural” se encuentra el estigma que arrastra el propio turismo de masas. Una vecina nos da un ejemplo de ello:

“-¿Crees que, igual, hay algún grupo que no esté tan interesado en la instauración turística o crees que, en general, que sí, que hay interés?

-Hay gente que, a lo mejor, no le guste mucho que haya turismo, pero un grupo muy reducido.

-¿Por qué?

-Porque tienen ubicado que el turismo que va a entrar aquí va a ser como el del sur, y no va a ser así porque el tiempo, vale, sí que tenemos sol ¡eh!, tenemos uno de los mejores climas, las cosas como son; si no, no podríamos tener tomateros, pero realmente aquí no se ha empezado a hacer la actividad como allí, porque aquí se cree que el turismo que se va a hacer en La Aldea, se va a hacer ruralmente ¡eso está claro!”.

Así, nuevamente vemos como el turismo de masas suele estar en el discurso íntimamente ligado a la “sociedad de masas” y a la “cultura de masas”. Pero ¿qué es la “cultura de masas”?

## **10. “Cultura de masas”, “sociedad de masas”, “turismo de masas”.**

### **10.1. “Cultura erudita”- “cultura compartida”: ¿consecuencias de la globalización?**

Hace un tiempo acudí a una entrega de orlas de 4º de la ESO en la que se graduaba mi propia prima. Durante la celebración del festejo, algunos jóvenes de la misma promoción representaron un musical que me hizo replantearme la temática acerca del “rito de paso” y de “los procesos de tránsito”, de la que llevaba poco tiempo trabajando. En la obra en cuestión, los estudiantes planteaban la posibilidad de que, en el futuro, se implantara la homogeneidad en los gustos en la población mundial, la cual sería dirigida a comprar los mismos discos, los mismos libros, vestir la misma ropa, etc. Por esta razón, se mostraba la llegada a la Tierra de una molécula llamada Tecno, cuya misión era implantar chips a los habitantes de la Tierra para que sus gustos (sobre todo musicales) fueran idénticos, con lo cual, la empresa para la que trabajaba Tecno, llegaría a tener el control económico, social y “cultural” mundial, ya que sus directivos serían los encargados de la creación y distribución de los productos que se comercializarían a nivel planetario. Así pues, tras la implantación de los chips, los seres humanos no tendrían opción de decidir acerca de lo que querían ver o hacer, no tendrían capacidad de elección; simplemente consumirían productos ya elaborados y listos para ser comprados.

Cuando Tecno llegó a la Tierra se encontró con Lady Music (otra molécula que representaba el espíritu de la música, desde los clásicos hasta Freddy Mercury o Michael Jackson). Tras un intento de Lady Music por convencer a Tecno de desistir en su intento de controlar a la humanidad, Tecno la hace encarcelar, produciéndose una batalla entre los miembros favorables a Tecno (vestidos con un atuendo de camuflaje, militar) y de Lady Music (vestidos con vestimenta donde se podía apreciar el símbolo de la paz). Tras las danzas de cada uno de estos grupos, dos humanos le dicen a Tecno que es imposible encarcelar a Lady Music porque ella es libre y representa el espíritu de los artistas y de los sentimientos que existen en las obras de los primeros. Lady Music representa la individualidad y la creatividad ante la homogeneidad. Así pues, ante la imposibilidad de llevar a cabo su tarea, Tecno se desintegra y acaba desapareciendo.

¿Por qué razón cuento brevemente el hilo argumental de la obra de estos adolescentes? La obra, en particular, me pareció un reflejo de la manera en que estos jóvenes viven y entienden la “globalización” y me hizo plantearme y desarrollar una serie de preguntas y respuestas que, a continuación, mostraré. En cierta forma, la obra fue inspiradora porque me permitió reflexionar acerca de preguntas que me fueron surgiendo según fue discutiendo la obra, así es que, ciertamente, le debo a este grupo de jóvenes parte de las reflexiones que en este capítulo planteo, desarrollo y concluyo.

Para mí, Tecno, en este caso, representa la “globalización” vista desde un punto de vista homogeneizador, totalizador e intolerante con las “culturas” y particularidades locales. Una “globalización” relacionada con el capitalismo y el desarrollismo. De hecho, en la obra, Tecno trabaja

para una empresa que lo manda a la Tierra, con la misión de implantar chips a la humanidad, para controlarla y para provocar que todos los seres humanos tengan los mismos gustos. De esta manera la empresa vendería los mismos libros, la misma comida, la misma ropa y la misma música en todo el planeta, creando un monopolio financiero y controlando las acciones y percepciones de los habitantes de la Tierra. Lady Music representa, como se dice en la obra, los sentimientos y el espíritu de los músicos de siempre (para mí representa la visión romántica que se tiene de la “tradición”). Tecno representa (vuelvo a recalcar que desde mi propio punto de vista pues, en la obra, en ningún caso se hace referencia a la “globalización” o a la “tradición”) a la “globalización” desde el punto de vista más desarrollista. La crítica de la obra se encuentra relacionada con la actitud de las discográficas a la hora de financiar a “productos”, a artistas y a cantantes mediáticos, de mediana calidad y, en muchos casos, efímeros pero que resultan ser muy lucrativos a corto o medio plazo.

Las cuestiones que pueden preguntarse en este caso son:

¿La “modernidad” siempre está relacionada con la “globalización” más desarrollista que busca homogeneizar a todos los habitantes del planeta? ¿Podrían sobrevivir y ser escuchados, de la misma manera, en la actualidad a los clásicos si sus trabajos fueran divulgados, aún hoy, en gramófono, vinilo o casete?, ¿Realmente la “modernidad” no puede llevar consigo una readaptación de las obras del pasado para hacerlas más asequibles al público?, ¿La música “con espíritu y sentimiento” de artistas pasados no se divulga, se da a conocer a un mayor número de personas de manera más eficaz gracias a internet, en vez de con un gramófono? Es verdad que la “globalización” puede ser vista como limitadora en su visión desarrollista pero existen muchas “globalizaciones” y otras formas de entender ésta, las cuales ofrecen nuevos medios que sirven para dar a conocer las particularidades locales y para poner en manos de colectivos minoritarios un “altavoz” del que podían carecer con anterioridad.

¿La “tradición” ha de mantenerse intacta para ser considerada “tradición”? ¿puede el CD de Louis Armstrong ser considerado menos “auténtico” que su disco de vinilo o el disco de un gramófono? La “autenticidad” no tiene por qué desaparecer con el devenir del tiempo, incluso en el caso tratado acerca de la obra de los distintos artistas y cantantes; la “tradición” no tiene por qué desaparecer en la “modernidad”, sólo ha de readaptarse dentro de esta “modernidad”. Porque, al igual que no existe una única “globalización”, no existe sólo una única “modernidad”. Al igual que en la actualidad puede existir una música creada para ser consumida “en masa”, también se puede apostar por seguir creando un tipo de música más personal, local, además de que hay que tener en cuenta que, hoy en día, se mantiene gran parte de la música que se ha creado a lo largo de la historia. En muchos casos, el acceso de las masas a la música, no supone que la calidad de la misma merme.

La “tradición” puede readaptarse, al igual que se han adaptado a lo largo de toda la historia las distintas “tradiciones”, existentes en las distintas comunidades. La cuestión es que esta “tradición” se

mantiene viva gracias a los medios tecnológicos y a las cadenas de producción que existen dentro de la “globalización”. Por otro lado, la “modernidad” no implica la creación de productos carentes, como se dice en la obra, de “sentimientos” y de “espíritu”. También es verdad que existe un tipo de “globalización” que crea música en cadena (pero es que hay un público a quien estas obras le gustan y, por lo tanto, consume; al igual que consumen “turismo de masas”). Por eso tanto en la música como en el turismo, hemos de decidir qué tipo de “globalización” queremos. También es cierto que esta posibilidad no sería aceptable para autores como Adorno y Horkheimer (1988). Para ellos, la adaptación de las obras de arte, por parte de la industria cultural, con el fin de acercar dichas obras al pueblo a bajo precio, rebaja las obras a bienes culturales con valor de intercambio (no valor de uso), así es que la industria cultural no salvaría tales obras en la vida de una sociedad libre, sino que las denigraría y reduciría su valor, un valor por el que no se pagaría debidamente debido a la “democratización” de la cultura.

Dentro de las distintas variantes de tipos de turismo a las que estamos haciendo alusión, se encuentra el llamado “turismo de masas”, íntimamente ligado con la llamada “sociedad de masas” y “cultura de masas” pero: ¿qué es la “cultura de masas”, la “música de masas” o el “turismo de masas”?

Cuando se habla de la “cultura de masas”, me imagino a un hombre enorme sobre una montaña observando a la población desde la distancia como si las personas fueran hormiguitas (observando a las “masas”), pero según vamos acercando el objetivo de una lupa a parte de esta “masa”, nos podemos dar cuenta de que la “masa” está compuesta por un conjunto de grupos particulares, independientes, determinados, heterogéneos. La “masa” no es tan fácil de catalogar o de manipular pues la “masa” no es pasiva, es activa.

La “cultura de masas” de Adorno y Horkheimer (1988) se asemeja a la “globalización” desarrollista de la que yo hablo. Cuando hacen referencia a la industria cultural, dicen que ésta es la meta del liberalismo. Los contenidos y las categorías de la industria cultural habrían surgido del liberalismo, mientras que la esfera tradicional continuaría sobreviviendo provisionalmente en los lugares económicos que resultarían ser algunos modernos trusts culturales, hasta que llegara el momento de su demolición. Lo que resiste (a la industria cultural) se mantendría enquistándose. De acuerdo con Horkheimer y Adorno, una vez que lo tradicional pasa a ser registrado, ya forma parte del capitalismo. La “cultura de masas” excluiría lo nuevo, lo no experimentado; la industria cultural serviría para disciplinar, a través del espectáculo, a “las masas desmoralizadas de la vida bajo la presión del sistema”. Según sus opiniones, la cultura ha contribuido siempre a domar los instintos revolucionarios de unas sociedades dominadas por sus amos, evitándoles pensar. Adorno y Horkheimer hablan de una pseudoindividualidad y de que, de hecho, los individuos no son tales sino simples entrecruzamientos de la tendencia de lo universal, por lo tanto se absorben íntegramente en lo universal, nunca habría existido realmente una auténtica individuación. La “cultura de masas” revelaría el carácter ficticio que la



forma del individuo ha tenido en la época burguesa, además de que en ella se muestra como “todo tiene valor sólo en la medida en la que se puede intercambiar, no por el hecho de ser en sí algo”; el arte pasaría a ser una mercancía preparada y asimilada a la producción industrial. Pero como dice Eco, para mí, los mismos medios técnicos pueden emplearse para hacer distintos discursos; incluso el tebeo puede adaptarse a fines críticos (1995:23).

A lo largo de la historia, las comunidades siempre han pasado por distintas fases tanto económicas, como políticas o sociales. El mundo ha vivido de las transacciones económicas durante siglos y la “tradicición” nunca se ha mantenido intacta, ya que ello es prácticamente imposible.

Tras desarrollar la dicotomía establecida, en este trabajo, acerca de la división de los miembros de una sociedad entre miembros pro-globalización y contra-globalización, miembros pro y contra-turísticos, leí la obra de Umberto Eco *Apocalípticos e integrados* y encontré paralelismos con mi propia división. Umberto Eco establece una división propia que distinguía a los apocalípticos de los integrados en relación con la “cultura de masas”. Eco establece que los integrados son aquellos miembros de la sociedad que aceptan, que observan benévola y respetuosamente la inmersión de la sociedad en la llamada “cultura de masas” (concepto genérico y ambiguo), mientras que los apocalípticos se muestran contrarios a la misma. La diferencia entre el autor y yo es que él centra su trabajo en los fenómenos de costumbres, la cultura popular, la novela policiaca, los periódicos, la radio, los tebeos o la televisión y yo centro el mío en la manera de percibir la “globalización” y la entrada del “turismo rural” en una pequeña comunidad agrícola. De alguna manera, me enfoco en el “turismo rural” y, más allá de éste, en “el turismo de masas”.

Eco considera que si realmente la cultura es un hecho aristocrático, cultivo celoso, asiduo y solitario de una interioridad refinada, que se opone a la vulgaridad de la muchedumbre (1995:27), de la “masa”; la idea de una cultura compartida, ha de ser para los eruditos, monstruosa, un apocalipsis. Para los integrados, para los optimistas, los medios de masa ponen a disposición de todo el mundo un amplio abanico de posibilidades culturales que, de otro modo, quedarían limitadas a una minoría.

Otro punto a tener en cuenta es que si Eco, Adorno y Horkheimer contraponen una “cultura” aristocrática, burguesa y culta a una “cultura” vulgar propia de la muchedumbre, las diferencias que muestran los grupos que yo he establecido en la localidad se basan en la forma de entender la “identidad” local como esencial o fluida.

La “identidad” esencial puede asimilarse a la cultura aristocrática, pues tiene el mismo halo de “autenticidad”, de anti-comercialización, de respeto y aprecio por la esencia, por el rechazo a la modificación estructural social, “cultural” económica y de demás ámbitos. Por esta razón, yo afirmo que, tras la observación de algunos vecinos, el elitismo se encontraría asociado con la defensa de un tipo de turismo muy poco intrusivo, por considerarlo dañino en términos generales (un turismo minoritario que

se supone que respeta la idiosincrasia local y la “autenticidad”) o, directamente, con el rechazo de todo tipo de turismo. La “cultura” vulgar tendría puntos en común con el “turismo de masas” o con un tipo de “turismo rural” más abierto; un turismo al alcance de casi todos los hombres, que priva al hombre respetuoso y culto de la exclusividad en determinados destinos, pues el turismo ya no se encuentra a disposición de unos pocos privilegiados.

Por lo tanto, los vecinos que se niegan a la entrada de todo tipo de turismo en la localidad podrían identificarse con los apocalípticos, a los que hace referencia Eco: la inclusión del foráneo en la vida diaria ensucia, degrada, perjudica a la “cultura local”, la mancilla a ojos de los apocalípticos, en este caso, aldeanos. Adorno, pues, consideraría que la divulgación de la “cultura” a un mayor número de personas, la banalizaría. Para los integrados, la llegada de turismo a la localidad supondría la llegada de una serie de oportunidades (no exclusivamente de índole económica) para los residentes de la zona de destino.

El hombre pasivo que no modifica la historia que le rodea, el hombre esencialista puede apreciarse en el siguiente texto: “(...) Superhombre que opone el rechazo y el silencio a la banalidad imperante, nutrido por la desconfianza total en cualquier acción que pueda modificar el orden de las cosas. Expuesta la superhumanidad como mito nostálgico (cuyas referencias históricas no se precisan), se formula aquí también, al fin y al cabo, una invitación a la pasividad (...)” (1995:30).

Siguiendo con la exposición de Eco, hay que decir que para él, el término “cultura de masas” no deja de ser una definición de índole antropológica, apta para indicar un contexto histórico preciso en el que todos los fenómenos de comunicación aparecen dialécticamente conexos. El contexto le otorgaría a cada uno una calificación que no los asemejaría a fenómenos análogos propios de otros periodos históricos. Realmente considero que, en la actualidad, todos podríamos conformar masa vistos desde la distancia; todos podemos ser catalogados, incluidos en grupos más o menos extensos, ya sea como potenciales consumidores de servicios de telefonía móvil, como audiencia televisiva, etc., pero conforme vamos delimitando los grupos, vamos cerrando el cerco, podemos darnos cuenta de que el hombre es un ser activo en sí mismo, que no forma parte de un rebaño y que no es “masa” pasiva por tener un gusto catalogado como popular, ni por informarse a través de los mass media en una época tecnológica (medios que, por otra parte, también usan aquellos que se autodefinen como intelectuales). Así pues, para mí la “cultura de masas” poco tiene que ver con la existencia de diferentes clases sociales, pues todos nos encontramos interconectados, todos somos potencialmente “masa” si se nos es visto desde la distancia, desde el desconocimiento. Ser miembro del rebaño es complicado gracias a la información que hoy nos llega a través de las redes sociales, youtube, los blogs, los foros de opinión, la contrastación de periódicos de distintas ideologías, etc. Hoy es más difícil mantener el engaño, el control, mantener a los ciudadanos pasivos y receptivos a todo lo que se les informe, por lo que estas

“masas”, estos agentes individuales a los que se colectiviza, cada vez son más críticos y se encuentran mejor informados.

Considero que, normalmente, aquellos que atacan a la “masa” y al acceso de los mismos a los mass media, son aquellos miembros de la sociedad que temen que la información manejada por la colectividad trastoque la estructura social establecida y la modifique; pues aquellos que se encuentran acomodados en la estructura, temerán los resultados que pueda crear su variación, la modificación; la búsqueda de una nueva posición en la estructura, así como la delimitación de los nuevos amigos y enemigos.

La razón por la que hago referencia en este capítulo a la “sociedad de masas” es porque considero que la “tradicción” nostálgica y romántica, esencialista incluso, nunca ha existido. La cuestión es que en el mundo tecnológico y de las comunicaciones, el cambio social es más patente debido a la rapidez con la que se modifica el día a día, las costumbres y las “tradiciones”. Cuando esta “tradicción” nostálgica se readapta pasa a ser “moderna”, a entrar en la “modernidad”, pues lo que no podemos evitar es que el tiempo transcurra y la tecnología se desarrolle. En el caso de La Aldea de San Nicolás, el paso de la “tradicionalidad” a la “modernidad” pasa por la instauración del turismo y de la “modernización” del sector agrario (como así lo manifiestan sus representantes locales); de lo contrario se atisbaría la ruina económica.

No podemos olvidar que las Islas Canarias se encuentran enteramente inmersas en una sociedad de mercado particularmente potente, pues hay comunidades, economías en las que tales adaptaciones a la “modernización” no tienen por qué resultar tan violentas.

En La Aldea de San Nicolás, el hombre “esencialista” es el hombre que, a su propio parecer, valora y respeta “cultura local”. Para ellos, aquellos vecinos que no defienden el “mantenimiento” de las “tradiciones” banalizan la “cultura; por lo que podrían guardar similitud con el concepto de “masa” que critica Eco. En cierto modo, esta diferencia muestra una diferencia “cultural” y ética de prestigio: “Yo valoro porque yo conozco”, “yo no me vendo al mercado porque antes que él, está la “identidad” y la historia local”.

Eco narra en su obra como Tevesmar hace referencia a un hipotético docto de Salamanca del siglo XV, experto en astronomía y geografía, conocido por su erudición. De improviso aparece Cristóbal Colón y plantea nuevas hipótesis astronómicas y geográficas que son refutadas por el docto de Salamanca. Cuando Cristóbal Colón descubre América y los libros de geografía son modificados, el docto de Salamanca podría hacer dos cosas: ajustarse a la nueva visión de las cosas si quiere sobrevivir (adquiriendo conocimientos acerca de las nuevas relaciones) o establecer las bases de una nueva ciencia que consista en sostener la negatividad moral y cultural del descubrimiento de América, lo que le llevaría a ser considerado experto y ser seguido por miles de discípulos. Defendería pues que la

existencia de América causaría graves daños a la humanidad (1995:348 y ss.). Para Tevesmar, nosotros también vivimos en continuo cambio y afirma que los valores humanos del mañana se identificarán a través de otros parámetros y pasarán a través de las nuevas situaciones establecidas por el progreso tecnológico. Para los apocalípticos, la humanidad sólo se podría salvar si se cultivan nuevamente los valores de antaño que garantizarían la supervivencia de la humanidad, aunque para Tevesmar, lo que quieren estos teóricos es mantener su propia supervivencia.

En el caso de La Aldea de San Nicolás, los “esencialistas”, aun cuando hacen uso de las nuevas tecnologías, no llegan a aceptar que la sociedad cambia. El “esencialista” al igual que el “docto de Salamanca”, se niega a readaptarse, a reciclarse, limita su supervivencia o inicia una lucha contra la “modernidad y la era tecnológica y global”, resaltando los daños que esta conlleva. La cuestión es que no podemos parar la era tecnológica, por lo que lo que nos queda es adaptarnos a ella. Esta nueva adaptación sí permite diversas variantes por parte del “docto de Salamanca”: puede adaptarse, integrarse al igual que el aldeano que acepta la fluidez de la “identidad” y la “tradición” y que pretende adecuarse a ella de la mejor manera posible tanto social, “cultural” como económicamente hablando.

Guerrero ha intentado esclarecer el significado de la cultura de masas, de la que reconoce que ha sido objeto de numerosas interpretaciones. Haciendo alusión a Morín, señala que la cultura de masas tiene que ver con el modo en el que es producida, así señala su analogía con las formas de producción capitalista. La cultura de masas se asimilaría al proceso de producción industrial masivo y seriado que produciría cultura para ser consumida masivamente, estaría por tanto destinada al mercado y regulada por las leyes de este mercado. La cultura de masas sería industria cultural. El autor continúa diciendo que esta cultura tiene su acento en los medios de comunicación, puesto que son éstos los que difundirían la cultura dominante. Guerrero (2002: 69) se muestra contrario a Stavenhagen cuando éste último dice considerar que la cultura de masas era una cultura producida para las masas como cualquier otra mercancía en la factoría de lo histórico (los medios de comunicación) para alinear y homogeneizar a la población, llevando a cabo un *proceso de usurpación histórica*, por la cual las culturas dominantes, con mayor poder, usurparían los símbolos de la cultura popular, alineándolos, empobreciéndolos e ideologizándolos. Para Guerrero, la postura de Stavenhagen es extremista porque le otorga un enorme poder a los medios de comunicación y convierte a los consumidores en una masa, homogénea, pasiva y acrítica. Los sujetos sociales reales son capaces de descodificar los datos emitidos de acuerdo con sus propias experiencias y circunstancias personales y por tanto tienen poder decisivo.

Para Stavenhagen, la cultura de masas, aún producida en la sociedad de consumo, forma un cuerpo de símbolos e imágenes que se refieren a la vida práctica y que generan y reproducen nuevas percepciones acerca de la realidad, nuevos imaginarios e identificaciones para hacernos dependientes del orden dominante. Para el autor se estaría inyectando una vacuna a la población para que no se

produjesen conductas subversivas frente a los poderes dominantes<sup>112</sup>. De acuerdo con esta teoría, entonces, la entrada turística en la zona conllevaría la sumisión ante la homogeneización, que acabaría por fijar clases económicas, sociales y “culturales” bien diferenciadas y con una fuerte división entre los de “arriba” y los de “abajo”.

Ortega y Gasset habla de aglomeración y se pregunta a qué se debe ésta si antes no era frecuente. De acuerdo con él, la muchedumbre de hacía 15 años (la obra data de 1929) se encontraba dispersa, se repartía en el mundo en pequeños grupos ya fuera en el campo, la aldea o el barrio de una gran ciudad. Ahora se verían aglomeraciones en los lugares antes reservados a grupos minoritarios, en lugares preferentes. La masa, sería para Ortega, el “hombre medio” que no se angustia por ser igual que los demás (1996:56). La minoría estaría conformada por un grupo que se exige más que los demás. La diferencia establecida no se centra en una división de clases sino en una diferencia en el nivel de exigencia de cada grupo.

Por otra parte, el autor también destaca que para el hombre, en el pasado, siempre hubo tiempos mejores, de existencia más plenaria ya que el presente carece de plenitud y advierte de que el tiempo ni es definitivo ni está cristalizado. Ya a comienzos de la década de los años 30 destacó que el mundo se estaba mundializando, por lo que el tiempo pasado podía ser visto como angosto, estrecho ante las nuevas perspectivas (1996:76). La democracia liberal, la experimentación científica y la industrialización habrían aumentado el número de miembros pertenecientes a la clase media; hombres que define como niños mimados, por creer que tienen derecho a todas las novedades tecnológicas e industriales, sin ningún tipo de obligaciones y que no reconoce la excelencia de la minoría, que ha creado los bienes de los que disfruta, bienes que no proceden de la naturaleza. Del trabajo de Ortega y Gasset me importa, fundamentalmente, el constatar que ya en la década de los años 30, se percibía la “mundialización” que se estaba generando; además el autor hace constatar, en la obra, los adelantos tecnológicos que se estaban llevando a cabo en la misma fecha y el elevado nivel de producción. Esta alta producción, así como la disminución de los costes de los bienes y productos, habrían puesto en las manos de, lo que calificaba, la masa los últimos adelantos tecnológicos y los placeres, antes limitados a una minoría selecta. Además la “masa” tenía (y tendría en la actualidad) la capacidad de acceder a una importante cantidad de información de la que antes carecía.

La “cultura de masas” y la “sociedad de masas” pueden ser entendidas como una democratización de la “cultura” a un mayor número de miembros de la sociedad. La “cultura” y los

---

<sup>112</sup> En este caso también se puede caer en una generalización y en una consideración de que la humanidad es homogénea y acepta sin discusión las posiciones dominantes que se les impone. Aparte de que los efectos de la llamada “globalización” son diversos y no se asemejan en todos los rincones del mundo. Hay que tener en cuenta que además de homogeneizar, la globalización también ha traído consigo la rehabilitación, el refuerzo y la resistencia de sociedades locales, con la idiosincrasia y las costumbres que lleva aparejada.

espacios ya no estarían destinados exclusivamente a las clases más pudientes. El acceso a las nuevas tecnologías acerca la “cultura” a un número de habitantes cada vez mayor, que de otra manera no podrían tener acceso a la misma. Limitar la “cultura” selecta a la categorización realizada por un determinado número de intelectuales suena clasista e incluso petulante. La “sociedad de masas” nace de las circunstancias actuales, de la “globalización” y del desarrollo de las nuevas tecnologías. Eso no quiere decir que no quepa en la misma, todo tipo de productos que puedan considerarse de mayor o menor calidad propios de las distintas formas de gestionar, mercadear, entender y sobrellevar la “globalización”.

El “turismo de masas” supone la posibilidad de que un amplio espectro de agentes sociales tenga la capacidad de llevar a cabo actividades turísticas, gracias a las nuevas condiciones laborales que conllevan consigo vacaciones pagadas. El acceso a los viajes se ha extendido a un gran contingente de personas. El hecho es que este tipo de turismo se ha asociado con la degradación ambiental, con el desarrollismo y el neoliberalismo; además de que se le presupone poco exclusivo, recreacional, pasivo y poco exigente. Aunque, como ya hemos visto a lo largo de este trabajo, hay voces discrepantes como la de Aramberri.

Recapitulando, la visión contra-globalización se basaría, en su discurso, en una serie de conceptos esencialistas mientras que la opinión de los defensores del turismo está basada en conceptos que, gradualmente, pueden considerarse más constructivistas, aun cuando no hay que olvidar que en la defensa del “turismo rural” se arguyen conceptos cuya línea divisoria entre el esencialismo y el constructivismo es difusa.

Para concluir este epígrafe, me gustaría hacer mención de la cita que hizo Habermas (1989:137 y ss.) sobre una propuesta, una sugerencia que le fue dada: “Albert Wellmer me señaló uno de los modos en que una experiencia estética, que no ha sido enmarcada por juicios críticos especializados, pueden ver alterada su significación. En la medida en que esa experiencia es utilizada para iluminar una situación de vida y se relaciona con sus problemas, entra en un juego de lenguaje que ya no es el del crítico. Así la experiencia estética no sólo renueva la interpretación de las necesidades a cuya luz percibimos el mundo, sino que penetra todas nuestras significaciones cognitivas y nuestras esperanzas normativas cambiando el modo en que todos estos momentos se refieren entre sí”.

En este caso, yo opino que no sólo podemos hablar de una reapropiación artística (a la que se refiere el autor), sino que esta reinterpretación se puede difundir a todos estos compartimentos-estanco o esferas en la que se ha dividido la existencia<sup>113</sup>. Cada uno de nosotros podemos intentar ir

---

<sup>113</sup> Habermas también defiende que existe una interacción entre las distintas esferas. De hecho considera que los neoconservadores no pueden ansiar la llegada del desarrollo de la ciencia moderna, en la medida en la que

más allá e interpretar los conceptos relevantes en torno al turismo, haciendo uso de la crítica y no sometiéndonos a los conocimientos expertos e imperantes dentro del campo. Para Habermas, el proyecto de la modernidad intentaría vincular diferencialmente a la cultura moderna con la práctica cotidiana que todavía depende de sus herencias vitales, pero que se empobrece si se limita al tradicionalismo. La modernidad ha de crear instituciones.

### **10. 2. Conservación patrimonial vs. Aculturación global.**

Como ya he recalcado, mi teoría se basa en la existencia de posiciones y de relaciones mantenidas por parte de los agentes sociales, dentro de una estructura dinámica.

Al hablar de “valor”, Díaz de Rada hace referencia a las nociones de posición y de relación, las cuales conforman un espacio de poder entre sujetos sociales: “(...) el valor es una relación diferencial entre sujetos sociales concretos y localizados, que se traduce en asimetría por referencia a un espacio social de poder, y que se expresa por medio de múltiples vehículos en la práctica social, entre ellos, el lenguaje verbal (2007:121)”.

Es relevante que Díaz de Rada ejemplifique que los agentes sociales son quienes enuncian un valor en un campo social concreto, haciendo alusión a un conflicto existente en la política municipal de Guovdageidnu (Noruega), en relación al uso de vehículos motorizados en la tundra. Las dos partes en conflicto esgrimen la necesidad de proteger la zona para defender sus posturas. Si para los pastores de renos, esta circulación ha de estar limitada para evitar el daño a los pastos; para la otra parte en conflicto (para los pescadores y cazadores), usar la naturaleza precisamente, favorecía que ésta adquiriera valor (2007:130).

En el caso de La Aldea de San Nicolás, los miembros que desean la entrada turística defienden que su intromisión revalorizaría el patrimonio local, tanto tangible como intangible, y ayudaría a mantenerlo económicamente. Es decir, podría ayudar a la rehabilitación de casas antiguas; a la rehabilitación de los molinos; a la declaración de protección de zonas montañosas y costeras; al mantenimiento de la música, los bailes y las costumbres locales que serían mostradas a los turistas; se potenciaría la gastronomía local, etc. En resumen se “mantendría” y “conservaría” el patrimonio local. Sin embargo, para otra parte, esta entrada turística traería consigo una inevitable aculturación de los vecinos que abandonarían la forma de vida “tradicional” y que se homogeneizarían con otras formas de vida.

Los vecinos que defienden el turismo suelen hablar de la instauración de un “turismo rural”; quienes se oponen a la entrada turística de forma drástica suelen tener en mente de forma estereotipada que el turismo es aquel semejante al existente en la zona sur de la isla. Así, los discursos

---

posibilite el progreso técnico, el crecimiento capitalista y la administración racional y al mismo tiempo, evitar la modernidad cultural.

suelen distanciar ambas posturas, ambos bloques. Tal punto de vista se me asemeja a la información aportada por Díaz de Rada: “Pues para Johan no es lo mismo “conservar la naturaleza” cuando se trata de practicar la caza como ocio que como complemento de subsistencia –una diferencia que, aunque difusa, es relevante en Guovdageaidnu-; ni es lo mismo que los residentes locales de Guovdageaidnu practiquen la caza como forma de ocio y que la practiquen como forma de ocio los turistas”.

En mi opinión, la posibilidad de intrusión de los “otros” en la localidad en forma de turistas puede ser una muestra, para algunos vecinos reticentes, del poder de la globalización y de una posible pérdida de control de los lugareños sobre el medio. Por eso se oponen a lo extraño, porque los obligaría a resituarse, a recomponerse.



## **11. Los procesos de paso: crisis, sacralidad, evolución, administración y secularización.**

### **11.1. Introducción.**

En este capítulo, tengo la intención de ahondar, principalmente, en el concepto de rito. Ello se debe a que, a partir de ahora, quiero centrarme en los procesos de tránsito para ejemplificar lo que hemos visto hasta ahora: por qué existe polisemia conceptual (en este caso, relacionada con el campo turístico). Por esta razón, quiero primeramente analizar los paralelismos y las diferencias existentes entre los ritos (especialmente, los ritos de paso) y los procesos de tránsito ritualizados.

Como he ido refiriendo a lo largo de este trabajo, el municipio de La Aldea de San Nicolás ha vivido y está viviendo unos momentos muy sensibles. Esta localidad se encuentra en crisis. No voy a detenerme a explicar las razones que han propiciado esta crisis, ya que éstas fueron detenidamente esclarecidas en el capítulo II de este trabajo. La situación se ha vuelto tan crítica que en noviembre de 2013, se realizó una huelga de hambre por parte de siete mujeres aldeanas ante la sede de la Presidencia del Gobierno de Canarias en Gran Canaria, para solicitar las ayudas debidas al sector desde el año 2010. Pero esta crisis no es nueva, desde hacía años se atisbaba el futuro tan oscuro que le esperaba a este sector. Por esta razón, tanto el Ayuntamiento como algunos vecinos del municipio han decidido “volver sus miras” hacia el “turismo rural”, aun cuando éste necesita de un capital importante y del cumplimiento de una serie de requisitos burocráticos.

A lo largo de este capítulo y de los siguientes, me he planteado exponer por qué razón considero que el comienzo de estas actividades, presumiblemente profanas y carentes de dramatismo (como es la dedicación de parte de la población al novedoso sector terciario), pueden ser entendidas como un proceso con características similares y cercanas al ritual. Obviamente, tampoco pretendo negar y esconder sus diferencias. De la misma manera, pretendo delimitar y extrapolar las tres fases del rito de paso a estos procesos particulares de tránsito; exponer qué ente suprahumano se encuentra tras este procedimiento de transformación y evolución; y mostrar quiénes son los miembros de la comunidad, capacitados y legitimados, para guiar a los neófitos en este tránsito.

Los distintos actos de paso llevados a cabo individualmente a un nivel “micro” generan, al mismo tiempo, un cambio social, un cambio en el nivel “macro”. Las prácticas individuales de tránsito, como se verá, están íntimamente ligadas con los procesos administrativos, por lo que expondré los motivos que me llevan a pensar en la administración como un campo de generación de procesos de evolución, con características cercanas a los rituales, no sólo expresivas sino de generación activa del cambio.

Otro aspecto que he de señalar es que el cumplimiento de este tránsito individual (ya sea a través de la creación de empresas en el sector turístico o a través de la contratación de asalariados) genera un tránsito social; ya que un mayor número de tránsitos individuales puede generar la implicación, aunque no la participación directa, de familiares, amigos, conocidos y vecinos en la

modificación social. En esta obra trataré de relacionar el polo ideológico y sensorial (de los que trata Turner) que tienen lugar en el proceso administrativo, así como la fase preliminar, liminal y postliminal con su correspondiente hito.

La existencia de un trayecto a nivel social paralelo a los procedimientos de paso individuales (que afectan tanto a los miembros directamente implicados en éstos como a sus allegados y vecinos) conlleva que convivan, en una misma sociedad, contenidos “tradicionales” y “modernos” de conceptos tales como “identidad”, “tradición”, “cultura”, etc.

Aunque la localidad ha vivido fundamentalmente del sector tomatero, ello no ha evitado que hayan aumentado los negocios relacionados con el sector terciario, así como los miembros del municipio que se encuentran en tránsito desde el sector agrícola hacia la diversificación económica que incluye al sector turístico. Tal vez el número de negocios vinculados al sector en la actualidad, que no así los proyectos dirigidos en torno al mismo (que parten tanto desde el Ayuntamiento como desde los ciudadanos) no sea tan relevante si los comparamos con el volumen turístico existente en municipios aledaños, aunque sí considerable (me remito al capítulo I). El hecho de que la caída del sector tomatero puede afectar a todo el pueblo hace que esta temática goce de trascendencia. De hecho, las mujeres en huelga a las que hemos hecho referencia con anterioridad, decían representar a 1.500 trabajadores (hay que tener en cuenta que La Aldea cuenta con aproximadamente 8000 habitantes).

Además de los distintos proyectos turísticos en marcha, desde el año 2011 se han ido celebrando con éxito las llamadas Jornadas de Turismo Rural y Activo en el municipio. Según anuncian los responsables de tal iniciativa, estas jornadas propician que los empresarios locales obtengan información sobre aspectos útiles para su negocio y que conozcan otros que les sirvan para implementar nuevas estrategias empresariales. Las mencionadas jornadas cuentan con la presencia de profesionales y responsables que dan a conocer y presentan proyectos que, según dicen, harán que La Aldea pueda diversificar su economía y generar empleo, en una apuesta clara de desarrollo sostenible y con un modelo turístico diferenciado

Así es que voy a empezar explicando por qué razón considero que estas acciones, en las que tiene participación la administración, tienen un carácter análogo (aunque no exacto) al ritual. En ellas, se observa la lucha que el propio ciudadano realiza para “seguir adelante” en una época y en un espacio, afectados por la crisis.

## 11.2. El “rito de paso”: “lo sagrado” y “lo profano”.

### 11.2.1. El contenido de “lo sagrado” como primer escollo a superar para explicar el rito de paso en las sociedades contemporáneas.

Como ya he dicho, voy a comenzar examinando el término de rito para, paulatinamente, ir introduciendo la temática referente al “procedimiento de tránsito ritualizado”. Este proceso tiene, fundamentalmente, un carácter secular. Por esta razón, antes de analizar las semejanzas entre éste y el rito, cabe preguntarse si también es posible encontrarlos, en nuestras sociedades contemporáneas, con ritos seculares. Es decir, para poder iniciar el trabajo y especificar las tres fases que conformarían los tres momentos diferenciados del proceso de paso que estoy tratando (equivalentes a las tres fases de separación, marginación y reagregación de van Gennep); voy a examinar si realmente podemos hablar de la existencia de ritos seculares y así, hallar paralelismos entre éstos y los procedimientos de paso establecidos por la administración, al igual que profundizar en el cambio social. Así es que, en un primer momento, debemos despejar las dudas acerca de si cabe la existencia de ritos en campos aparentemente profanos y contemporáneos.

Esta pregunta parte de una afirmación realizada por Pedro Molina en *La función simbólica de los ritos* (1997). El autor reconoce en el prefacio de la obra que entre la naturalización generalizadora del simbolismo de la segunda mitad del siglo XIX, y la generalización de la interpretación simbólica de los sistemas culturales, han sido muchas y variadas las versiones que se habrían sucedido y múltiples los puntos de vista que habrían aumentado la proliferación de trabajos que tratan los ritos y los mitos.

Antes de entrar con mayor detenimiento en el trabajo de Durkheim, creo que merece la pena reproducir las palabras de Molina al afirmar que la escuela del primero habría condicionado durante un largo periodo de tiempo, el debate en torno a los ritos de paso en las distintas sociedades:

“La omnicomprensión semántica del concepto de “lo sagrado” en relación a la totalidad de los fenómenos sociales, como consecuencia de esta categorización, al ser considerado como hechos colectivos frente a la relativización del carácter denominado individual de los fenómenos catalogados con el calificativo de “profanos”, se articula en torno a la matriz conceptual de la “religión”, como hipostasización de la autoconciencia de la sociedad. El culto se convierte en el lugar privilegiado de su expresión. Aparece así, metodológicamente configurada, una doble oposición radical: sagrado/ profano, colectivo/individual, delimitados por el universo de discurso de lo no religioso, identificando, en última instancia, sociedad y religión (1997:109)”<sup>114</sup>.

---

<sup>114</sup> La solemnidad y la formalidad de los actos realizados en colectividad suelen acaparar el contenido del ritual, curiosamente en una sociedad que parece cada vez más individualista. La cuestión es que el rito cohesionador de antaño, que refuerza los vínculos de una comunidad en un acto ceremonioso y concreto, pueden haberse reorganizado en las nuevas sociedades, en las que imperaría la individualidad dentro de la colectividad. Los

Molina defiende que la escuela de Durkheim habría provocado que el pensamiento mágico hubiese quedado relegado exclusivamente al ámbito de la arbitrariedad individual, negando la posibilidad de que se establecieran estudios de este tipo de carácter social. Por esta razón, entiende que los antropólogos no se han parado a realizar estudios relacionados con rituales a los que podríamos denominar laicos, los cuales se encuentran actualmente secularizados en instituciones oficiales.

Martine Segalen se pregunta si queda sitio para lo ritual en las sociedades modernas, estando éste asociado, desde sus primeras conceptualizaciones, con lo religioso a través de lo sagrado (2005:7) Pero ¿qué dice Durkheim acerca de “lo sagrado” y de la religión?

Para Durkheim, la religión era una realidad eminentemente social y las representaciones religiosas eran representaciones colectivas que expresarían realidades colectivas. Por su parte: “Los ritos son maneras de obrar que nacen solamente en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, mantener o renovar ciertos estados mentales de esos grupos” (1993: 41).

Al tratar la religión, Durkheim enumera y rebate una serie de signos exteriores que, supuestamente, ayudarían a atisbar cuándo nos encontramos ante un fenómeno religioso y cuándo no. La primera característica de lo religioso sería que es sobrenatural (1993:64); es decir, se encontraría ligada al misterio, a lo incognoscible y a lo incomprensible. La religión sería todo aquello que no comprende la ciencia. Sin embargo Durkheim ejemplifica cómo para los hombres del siglo XVII, el dogma no tenía nada de turbador, así pues esta característica no podría ser considerada esencial para saber cuándo nos encontramos ante un fenómeno religioso. Lo religioso no coincide con lo imprevisto y lo extraordinario. Tanto el misterio como la forma de entender la marcha habitual del universo han sido forjadas por el propio hombre. Por otra parte, no en todas las religiones puede encontrarse la noción de misterio.

En segundo lugar, en la religión tendría relevancia la divinidad y el ser espiritual pero, para el autor, existen grandes religiones que carecen de dioses como, por ejemplo, el budismo.

---

rituales privados, así como los procesos de paso ritualizados, secundarían normativas aprobadas y legitimadas por la colectividad; por tanto, reconocidas por la misma. No podemos obviar que hoy los individuos “crean” su identidad, sin recurrir exclusivamente a los conceptos de nación o etnicidad como antes. Por esta razón, de alguna manera, el hombre ha de crear ceremonias y celebraciones en torno a los pasos que tienen lugar en estas esferas, mucho menos catárticas. Por otra parte, los “entes suprahumanos” que legitiman tales cambios también se han modificado. Es decir, hasta ahora los entes legitimadores solían estar relacionados con “lo sacro” pero; en una sociedad donde existen muchos ateos, agnósticos o donde conviven ciudadanos de diferentes confesiones; estos entes se han modificado parcialmente. Pues es claro, por ejemplo, que los creyentes, en un ámbito más privado, otorgan la misma fuerza legitimadora a los seres sagrados. La cuestión es que para unificarnos, en este reconocimiento, han surgido poderes más terrenales, alrededor de los cuales se puede apreciar la aprobación y el nacimiento de ritos seculares y procesos de paso ritualizados.

Descartado lo anterior, Durkheim defiende que la religión no es una entidad indivisible sino un sistema complejo donde convergen ritos, ceremonias, dogmas y mitos. Los fenómenos religiosos se ordenarían en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos. Para el autor, las primeras son estados de opinión que consisten en representaciones. Los segundos son determinados modos de acción. Es importante para el desarrollo posterior de este trabajo dejar constancia de que, para Durkheim, el rito supone la prescripción de determinadas formas de actuación, pero que se dirige a objetos de diferente género. El rito se define una vez definida la creencia (1993:81).

Para el autor, las creencias religiosas pretenden la clasificación de las cosas en los dominios de profano y sagrado. Las creencias, los mitos y los dogmas expresarían la naturaleza de las cosas sagradas, su historia y su relación con las cosas profanas. Antes que nada hay que recalcar que el autor dice que cualquier cosa puede ser sagrada. Las cosas sagradas podrían definirse atendiendo a su jerarquización, al entenderse que son superiores en dignidad y poder a las cosas profanas pero la subordinación, por sí misma, no resta sacralidad.

“Lo sagrado” y “lo profano” aparentemente constituirían dos mundos totalmente opuestos. Incluso se habría creado una identificación entre la ciencia y “lo profano”, por un lado, y la religión y “lo sagrado” por el otro lado. De esta manera se generó la idea de que la ciencia no podía ir de la mano de “lo sacro”. El fenómeno religioso siempre estructura su universo en base a estas dos divisiones; las cosas sagradas serían aquellas cosas protegidas y aisladas por las prohibiciones, cosas a las que “lo profano” no puede acercarse. Los ritos implicarían unas reglas de conducta que habrían de ser cumplidas para acercarse a las cosas sagradas. Con el fin de dotar a un objeto de una energía superior a aquella de la que disponemos, para facilitar su interiorización, llevaríamos a cabo el ritual.

Según Durkheim, para que esa energía penetre en nosotros; no sólo podemos pensar en ella sino que debemos introducirnos en su esfera de acción, tenemos que facilitar el hecho de sentir su presencia a base de actuaciones y repeticiones de acciones, cuantas veces sean necesarias para renovar los afectos (1993:655). Hay que tener en cuenta que para el autor, el culto ejerce su influencia en actos donde los individuos reunidos obran en común<sup>115</sup>. La sociedad recrea el rito para interiorizar la creencia. Además, también señala que hasta un estadio muy avanzado de la evolución, las reglas de la moral y del derecho no se diferenciaban de las prescripciones rituales (por mi parte, voy a cuestionar que el rito (o al menos un proceso con características análogas al mismo) y el derecho, sobre todo el derecho administrativo, en este caso, no se encuentren más vinculados de lo que, en un principio, pueda parecer). Además, afirma que casi todas las grandes instituciones sociales nacieron de la religión, ya que la sociedad es el alma de la religión.

---

<sup>115</sup> Por tanto, los actos religiosos se vinculan a la colectividad.

Así pues, hasta ahora, hemos establecido que la religión, normalmente, se caracteriza por su relación con un ente sobrenatural, por su relación con un ser espiritual (aunque sea el hombre el que establezca tal relación). Las cosas sagradas serían cosas protegidas y aisladas por las prohibiciones que se interiorizarían a través del rito y de las repeticiones llevadas a cabo en su esfera de acción. Dicho esto, mi pregunta es: ¿realmente las reglas del derecho se han desvinculado de las prescripciones rituales?

Cuando hacemos referencia al derecho, no sólo estamos haciendo referencia a los derechos individuales, no estamos haciendo referencia a unos conceptos que tienen lugar en la más estricta intimidad sino que, claramente, tiene una connotación social. Los derechos fundamentales, los derechos individuales no existen por sí mismos: ¿quiénes les han otorgado legitimidad? Pues nosotros mismos, nosotros los hemos validado a través de nuestros representantes legislativos. Y ¿quiénes somos nosotros? Nosotros somos el ente sobrenatural, el ser espiritual: la soberanía popular.

Obviamente, no todos y cada uno de nosotros está de acuerdo con nuestra legislación pero hemos realizado un pacto tácito para cumplirla. Normalmente esta colectividad suele encontrarse delimitada por el estado pero no olvidemos que, también, nos sometemos (en este caso concreto) a la legislación europea e incluso a unos llamados derechos universales en los que aceptamos formar parte de una comunidad más amplia, formar parte de una comunidad que acepta tales derechos como propios y legítimos (recordemos que hablamos de la aceptación por parte de la generalidad de la comunidad; claramente, hay grupos que divergen de la contemplación y seguimiento de tal normativa).

Tales derechos (que supuestamente emanarían de todos nosotros) se intentan proteger a través de la creación de una serie de normas que prohíben su daño y ataque. Para cumplir estos ideales de mayor envergadura, constantemente estamos realizando procedimientos y obedeciendo normativas que nos dirigen a su cumplimiento y que penan su transgresión. De esta manera, la sociedad se protege a sí misma y regula su evolución. Por esta razón, “los procesos de paso ritualizados” que trataremos en el próximo capítulo son tan relevantes. Ellos serían el equivalente a los ritos en un ambiente más profano e individualista que el tratado por estos últimos. Pero, por ahora, continuemos con el concepto de rito y con la posibilidad de que éste tenga un carácter secular o profano.

Para Myerhoff y Moore, convencionalmente, lo “secular” existe como contrapartida a lo “religioso”. Todas las cosas religiosas serían sagradas, lo profano sería lo mundano. Para las autoras, esta diferencia radical entre lo sagrado y lo profano podría llevar a confusión ya que, en algunas sociedades, lo mundano está contenido en lo sagrado. De hecho, como se verá, yo estableceré la existencia de sacralidad en actividades aparentemente profanas. Hay acciones que son aparentemente sencillas y rutinarias pero que, tras ellas, se esconden los “valores” que una sociedad ha establecido; además de la fe, la lucha del ser humano, la “moral”, etc.

Las creencias religiosas son propias de determinadas comunidades, donde sus miembros se adhieren a la misma y se sienten parte de un grupo, de una unidad. La vida religiosa tiene por sustrato un grupo definido; de hecho, Durkheim hace referencia al culto doméstico y al culto corporativo y los califica como religiones con sus respectivas Iglesias (Iglesias que se engloban en una Iglesia de mayor envergadura).

Para el autor: “Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ella” (199:98).

En principio, podemos quedarnos con la idea de la existencia de un culto corporativo, pues éste tendrá relevancia a lo largo de esta exposición. Además de con la existencia de ritos seculares en las sociedades contemporáneas.

### **11.2.2. Fuerzas espirituales, variación conceptual y procesos de tránsito.**

Las fuerzas religiosas son fuerzas morales, al igual que el derecho y su legislación (ya que aunque exista un poder coercitivo en el mismo, también hay un poder persuasivo, legítimo y de recompensa). El derecho puede cumplirse no sólo por el miedo a que se ejerza la fuerza contra su incumplimiento, sino que se puede cumplir por considerar que éste protege un orden y unos ideales considerados como valiosos por la sociedad: una sociedad considerada, en principio, democrática y libre.

Al igual que la religión se centra en un ideal; el derecho y la legislación, al menos, se inspiran igualmente en un ideal moral<sup>116</sup>. Con miras al futuro, es importante tener en cuenta la afirmación que hace Durkheim al decir que nosotros no nos encontramos divididos entre una sociedad real y una sociedad ideal como si éstas fueran polos opuestos. La sociedad no estaría compuesta sólo por una masa de individuos, por el territorio que ocupan, por las cosas de las que se sirven o por los movimientos que realizan sino también por la idea que tiene de sí misma (1993:661).

De acuerdo con el autor, la sociedad duda sobre la forma en la que ha de concebirse y se siente tironeada en diferentes sentidos. Los conflictos no surgen debido a una aparente lucha entre una sociedad real e ideal, sino entre las distintas sociedades ideales que existen en pugna, la de ayer y la de hoy, la que tiene a su favor la autoridad de la tradición y la que sólo está empezando a realizarse. ¿Cómo podemos relacionar estas palabras de Durkheim con el trabajo que, hasta ahora, hemos realizado?

---

<sup>116</sup> De esta manera, podemos observar como lo sacro se transfiere. Es decir, los hombres temen, creen, se emocionan y esperan, conforme a unas normas que son aceptadas por el conjunto de la sociedad civil y aplicadas por el Estado.

A lo largo de los capítulos anteriores, hemos establecido los diferentes contenidos que se les ha otorgado a diferentes conceptos, al igual que hemos observado que, dependiendo de las posiciones sociales ocupadas en la estructura social y económica, hay vecinos que manejan unos contenidos más cercanos a una visión “tradicional” y otros miembros más “modernos”. Para Durkheim, cada sociedad tiene su propio sistema organizado de conceptos y la inteligencia individual intenta asimilarlo para poder comunicarse con los demás, pero esta asimilación no siempre se da, ya que cada cual interpreta estos conceptos a su manera. Algunos conceptos e ideas se nos escapan o las asimilamos sólo en parte, de acuerdo con nuestro propio ángulo de visión. Los conceptos colectivos al individualizarse se retocan, modifican y, de acuerdo con el autor, se falsean. Por esta razón tendríamos tantos problemas a la hora de comunicarnos y de entendernos, por lo que nos engañaríamos unos a otros sin querer, pues todos utilizamos las mismas palabras pero no le damos el mismo sentido (1993: 680).

Para mí, estos conceptos no se “falsean” porque no existe una “autenticidad” reconocida de unos contenidos concretos. Los conceptos no se encuentran ni naturalizados ni son objetivos, no se encuentran cristalizados. La lengua evoluciona al mismo tiempo que lo hace la sociedad, no existen contenidos verdaderos ni falsos, y creo que nosotros tampoco podemos aceptar la cristalización de unos contenidos en contra de otros pues la sociedad se modifica, camina y se adapta de forma natural. Lo que podemos hacer es, o bien definir claramente el contenido de los conceptos con los que estamos trabajando, o buscar nuevas definiciones; lo que no podemos hacer es cambiar el movimiento natural de la lengua ni de la sociedad. Sí podemos aceptar que se falsean en el sentido de que estos conceptos pierden solidez y resistencia con su polisemia conceptual.

La sociedad, al igual que antecede a la legislación y al derecho (la costumbre es una de las fuentes del derecho), también modifica la lengua. Ello no quiere decir que no exista una retroalimentación por la que los mismos ciudadanos cumplan la legislación o usen la lengua de la manera estipulada, pero son ellos mismos quienes también fuerzan el cambio (un cambio mesurado que no genera una total falta de entendimiento). El derecho es un hecho social pues se produce dentro de un grupo social organizado, al igual que el lenguaje se genera en la cotidianidad de las pequeñas cosas.

A base de la constante repetición, se aprenden los ideales religiosos, jurídicos o etnográficos (aún cuando los distintos agentes sociales tiren para dotar de significado a los distintos conceptos, de acuerdo con sus propios intereses). El culto dentro del primer caso afianza los ideales y las creencias religiosas; las constantes repeticiones procesales y administrativas relacionadas con el derecho afianzan los valores que la sociedad ha legitimado para sí misma, a través de sus representantes; las fiestas y las ceremonias populares locales afianzan generalmente una “identidad tradicional”. Para mí, todos ellos hacen uso de sus propios ritos o procesos ceremoniales para afianzar las creencias religiosas, jurídicas o de “identidad” popular. Cada uno de estos ritos pretende afianzar unos ideales y unas creencias aceptadas y tenidas como buenas y apropiadas.



Como dije con anterioridad, el ente espiritual se relaciona con los ideales aceptados por cada grupo. En el derecho tales ideales pueden encontrarse relacionados con los conceptos de justicia, igualdad y libertad y para ello, subjetivamente, se aboga por la defensa de unos derechos fundamentales. Obviamente, los derechos fundamentales no son objetivos ni existen por sí mismos. Cada sociedad eleva a derechos fundamentales los “valores” que ella misma considera relevantes y que cree que han de “mantenerse” y resguardarse (aun cuando tienden a internacionalizarse y, claramente, modificarse). Son pues ideales a ser protegidos y conservados. Para ello se legisla sobre ellos, se usan en el discurso diario y se enaltecen en rituales que tienen lugar, de diferentes maneras, en el núcleo de estas sociedades.

Por otra parte, la modificación conceptual (ligada, según afirmo, a la modificación de los “valores” sociales), de acuerdo con Durkheim, no sólo crea conflicto en la sociedad en general, sino que el estudioso se encuentra en la misma posición al usar la terminología empleada por la ciencia, pues las innovaciones conceptuales tienden a ser consideradas como una especie de violencia contra las maneras de pensar instituidas (1993:676). Probablemente, este trabajo pueda ser entendido de la misma manera, ya que invita a repensar el rito de paso y los procedimientos de tránsito de otra manera.

La “modernización”, la “globalización” ha dispuesto una forma de vida en la que los conceptos han abandonado, por parte de su población, sus contenidos “tradicionales”. La constante modificación de las bases sociales ha hecho que la sociedad haya de servirse de una serie de procedimientos de acción que regulen su propia modificación y que indique qué actividades pueden realizarse y llevarse a cabo en el seno de la misma y cuáles no. Es decir, la legislación también se modifica. Los legisladores, los órganos ejecutivos y judiciales “hacen valer” una serie de creencias y prácticas, que giran en torno a una serie de derechos considerados fundamentales, que se encuentran legitimados por una misma comunidad moral, aun cuando cada individuo pueda interpretarlos a su manera.

Al igual que en la religión (en su sentido estricto) tiene lugar distintos ritos de paso; en el ámbito del derecho también existen diversos procedimientos de paso, con características similares al ritual. Aparte de abogar por la existencia de ritos de paso dentro de la administración, he querido ir un poco más allá y centrarme en la similitud existente entre estos ritos de paso (tanto religiosos como seculares) y, lo que he querido llamar, “procesos de tránsito ritualizados” de la Administración.

Es decir, la “modernización”, la “globalización” han traído consigo la necesidad de que diversas comunidades hayan de adecuar su economía a la misma. Como la economía no es un compartimento estanco, ajeno e inmune a otros ámbitos de la realidad cotidiana; una modificación económica también lleva consigo una modificación social.

### 11.2.3. Un desafío al discurso establecido.

Marcel Mauss y Hubert también mantuvieron la división existente entre lo sagrado y lo profano. Para Mauss, el tótem era sagrado debido a que éste podía otorgarle a un individuo, a un miembro de una sociedad determinada las fuerzas para superarse a sí mismo. Los autores, al preguntarse qué es lo sagrado, dicen que las cosas sagradas son cosas sociales. Lo sagrado es lo que califica a la sociedad a juicio de sus propios miembros: “No puede haber sacrificio sin sociedad. En los sacrificios que hemos descrito está enteramente presente la sociedad (1970:69)”. La ciencia social habría permitido a los dioses salir del templo y entrar en el mismo, cosas humanas tales como el trabajo, la propiedad, la patria y la persona humana. Ésta es entendida como una idea-fuerza en torno a la que giran los ritos, lo sagrado está en el centro de todo fenómeno religioso (1970:70).

Molina critica el *Esbozo de una teoría general de la magia* de Hubert y Mauss, ya que se muestra contrario al razonamiento hipotético deductivo llevado a cabo por los primeros. En primer lugar, los autores estudian el sacrificio para fundamentar, posteriormente, qué es un rito y llegar a la conclusión de que el sacrificio y todos los ritos están enraizados en la vida social. Para explicar el sacrificio, él critica que se recurra a la “aplicación de lo sagrado” como punto de partida y que se haya recurrido al análisis y al estudio de la magia para dar preeminencia a la noción de lo sagrado como constitutiva de todo ritual (1997:34).

La identificación de lo “social” como “producto de la actividad colectiva” y la interpretación de la magia como un fenómeno individual, evitaba cualquier relación entre la magia y lo sagrado; por tanto la magia no se encontraría relacionada con lo social. Los hechos mágicos no serían sociales, por lo tanto existe cierto conflicto entre esta teoría y la propia de los ritos de paso de van Gennep, ya que éste realizó una interpretación mágico-religiosa de los ritos de paso (de acciones de carácter social).

La cuestión es que yo considero que el hombre, como animal social, puede llevar a cabo acciones consideradas individuales que se encuentran refrendadas por la sociedad; es decir considero que “lo sagrado” puede observarse tanto a un nivel “macro” como a un nivel “micro” y que el segundo, generalmente, viene avalado por el primero (aunque los ritos y procesos de tránsito “micro” reconocen y legitiman el nivel “macro”) por lo que sí existiría una relación entre los hechos mágicos, la individualidad y “lo sagrado”.

Para Molina la función del ritual y, en concreto, la función de los ritos de paso es esencialmente reproductora de la lógica ambigua de un determinado mito fundacional. En ello consiste la eficacia social de la relación significativa y complementaria entre mitos históricos y práctica ritual. El análisis discursivo de un ritual sería un metadiscurso. El discurso metarritual adquiriría su validez como discurso, no en la práctica misma del ritual, sino en su adecuación a las reglas del juego discursivo impuestas por la “comunidad científica” como referente sociológico de toda garantía de

interpretaciones históricamente verdaderas, siendo éste intersubjetivo y universal (1997:22). Para Molina esta mediación no se encuentra justificada. La explicación del discurso metarritual sólo puede ser interpretado desde otro discurso metacientífico como el discurso filosófico histórico cuyo significado metafilosófico se puede explicar a través del discurso originario de los mitos histórico fundacionales. Para analizar e interpretar los ritos de paso, hay que partir de la obra de van Gennep como marco referencial de un campo discursivo que se ha ido ampliando y enriqueciendo progresivamente.

Para el autor, los ritos de paso son un *schéma* formal y un sistema categorial socio-antropológico. Este aspecto teórico-práctico de los ritos de paso es relevante para no realizar reducciones formalistas o exclusivamente funcionalistas sobre la afirmación de Turner de que van Gennep dividió el ritual no sólo en los términos separación, marginación y reagregación sino en las fases transicionales de preliminar, liminal y postliminal, en las que se destacarían los aspectos estructurales del tránsito (1997:23). Para él, los ritos se han circunscrito a sociedades tribales y no se les ha reconocido su existencia real como modelo de análisis de los cambios posicionales y situacionales de los individuos en la sociedad moderna contemporánea, al ser garantizados jurídicamente tales cambios como derechos fundamentales. Como ya he dicho, yo sí considero que hay ritos y procesos de tránsito “ritualizados”, dentro del ámbito del derecho que legitiman el cambio y que generan el paso de un estado a otro. El hecho de que el rito de paso se encuentre vinculado al derecho no lo anula ni invalida, aunque parezca haberlo convertido en invisible.

Según piensa el mismo autor, en las sociedades contemporáneas, los ritos parecen estar circunscritos al ámbito religioso o al ámbito secular privado. Parece ser, en un primer momento, que ellos no tienen lugar en el ámbito secular público o, si es el caso, se consideran como vestigios residuales de un pasado desfasado presente en sectores rurales o urbanos periféricos, sectores iletrados frente al progreso de los “tiempos modernos. Para Molina, la sociedad civil laica habría invadido el ámbito de lo público en el que se consolidaron los derechos del hombre y del ciudadano como derechos individuales, quedando confinadas las relaciones entre los hombres al ámbito privado (incluso cuando yo pienso que estos mismos derechos se respetan, se protegen porque la propia comunidad ha acordado “dotarlas de valor”, ya que considera que facilitan la pervivencia del grupo; así se enaltecen, para el cumplimiento de todos, derechos fundamentales, derechos consensuados y acordados en sociedades determinadas, que incluso pretenden universalizarse).

Molina achaca el problema a la escuela de Durkheim debido a la relevancia que le han dado al concepto de “lo sagrado” en relación a todos los fenómenos sociales. Ello se debe a que “lo sagrado” se encontraría relacionado con la colectividad, mientras que “lo profano” pasaría a relacionarse con la individualidad, todo ello delimitado por el discurso de lo religioso, llegándose a identificar sociedad y religión.

Para el autor, el derecho sustituye a lo sagrado porque sacraliza la realidad pero en el ámbito individual (imprescriptible e inalienable y donde tiene cabida el tabú). Por mi parte, ya he explicado mi desacuerdo al considerar que el derecho trasciende el ámbito privado pero comparto con Molina el carácter sacro y simbólico que le otorga a algunos procesos relacionados con el derecho, en el que encuentro analogías con el rito, al que podríamos calificar como “tradicional” o “clásico”. El derecho se convertiría en una nueva expresión de la eficacia simbólica que se ocultaría bajo el lenguaje administrativo de la eficacia jurídica. Se trataría de una nueva forma histórico-social de un viejo contenido humano que no guarda relación formal con sus orígenes ancestrales. Los cambios transicionales que ejercen los individuos se reflejan en actos administrativos, actos que tendrían las mismas connotaciones que los ritos de paso. Las constituciones democráticas se convertirían en fuentes civiles de creencias no asumidas como tales, sino como evidencias racionales. El rito de paso es un regulador de los cambios sociales o de poder.

Además de los ritos seculares que nos podemos encontrar dentro de la administración; en ella también existen actos administrativos, procesos que ayudan a dar “el paso” a un nuevo estado, por lo que comparten características con el propio rito de paso. Tal vez puede resultar complicado ver semejanza entre un proceso administrativo y un rito de paso. Tal vez, el primero pueda apreciarse como un proceso, como un tránsito frío carente de dramatismo; bien regulado; alejado del individuo como tal, de sus ideales, de sus miedos, de sus creencias o del trasfondo que realmente regula y canaliza. A lo largo de este trabajo, mostraré de qué manera estos procesos sí presentan sacralidad y cierta calidez, al igual que los ritos seculares.

En referencia a lo dicho, McLaren dice que el análisis del ritual se ha ido eliminando de las consideraciones científicas serias por la objeción de los antropólogos hostiles a su ambigüedad, los cuales lo han catalogado como inútil a la hora de articular la actividad social en la sociedad secular moderna. Sugerir a los críticos que los rituales existen en la sociedad de hoy sería tomado como una palabra de caballero o como un intento estéril de mezclar tecnología y religión (2003:38). De la misma manera cita a Cohen, el cual defiende que los antropólogos sociales han pasado por alto las sutilezas de los procesos de institucionalización y simbolización al quedar atrapados en sus propias proposiciones científicas y epistemológicas.

Una vez expuesto esto, podríamos preguntarnos: ¿Pueden los aldeanos que quieren “dar un paso hacia adelante” para modificar su forma de vida tradicional, seguir una religión corporativa?, ¿Quiénes conforman, en colectividad, esta Iglesia?, ¿Cumplen algún ritual con ello? En ese caso: ¿Qué rituales traspasan para generar esta “resurrección”, ¿Tienen estos ritos un carácter profano o sagrado?, ¿Qué son los procedimientos de paso “ritualizados”?, ¿Qué comportamientos se tratan de evitar con el establecimiento de estos procesos? ¿Cómo se desarrolla, en este caso, el proceso de paso?, ¿Cuáles son las características del mismo?, ¿En qué se asemeja y diferencia este proceso de tránsito del rito de paso

tradicional? ¿Hemos de mantener siempre el concepto de rito de paso formalista?, ¿Cuál es el hito de este proceso de paso particular?, ¿se adaptan los ritos y los procesos de paso a los nuevos tiempos? A continuación, voy a intentar darle respuesta.

Para empezar sólo adelantaré por ahora que, para mí, el aldeano que “resucita” tras una muerte simbólica de un estado anterior, que busca una alternativa de vida para salvaguardarse a sí mismo y a su familia, está realizando un proceso de paso con características muy similares al rito de paso que aunque, aparentemente, es profano, tiene connotaciones sagradas.

Para llevar a cabo el tránsito laboral (el cual afectará a todas las esferas de su vida) ha de llevar a cabo una serie de procesos administrativos. En este trabajo plantearé la posibilidad de observar y de interpretar tales procesos como procedimientos de paso a nivel “micro”. De la misma manera, el tránsito de una economía agrícola, casi en exclusividad, a una economía diversificada donde toma relevancia el sector turístico puede ser observada como su consecuencia a nivel “macro”, por lo que la sociedad en su conjunto traspasa un camino, realiza un trayecto con connotaciones que van más allá de lo profano.

Por otra parte, la fase en la que el individuo se encuentra dentro de este camino, puede condicionar el contenido que éste le otorgue a conceptos tales como “tradicición”, “cultura” o “identidad”, ya que salimos de un punto de partida considerado como “tradicional” que avanza a una forma de vida considerada más “moderna”.

Entonces: ¿podemos afirmar que las acciones administrativas, que el ciudadano realiza continuamente, pueden ser entendidas como ritos? Veremos, próximamente, que estos actos tienen características de los ritos, aunque mantienen alguna discordancia. Una vez dicho esto, vamos a adentrarnos en el concepto de rito: ¿Qué es el rito?

#### **11.2.4. El Rito: ¿Qué es el rito? Características y fines.**

El rito se caracteriza por ser un concepto que no se encuentra bien delimitado. Por esta razón, una de las primeras labores que voy a desempeñar es intentar definir las características principales del rito, haciendo uso de los textos y trabajos de otros autores. ¿Cuáles son las características del rito?

Recordemos que para Durkheim: “Los ritos son maneras de obrar que nacen solamente en el seno de grupos reunidos, y que están destinados a suscitar, mantener o renovar ciertos estados mentales de esos grupos” (1993: 41).

Para Durkheim, todas las religiones son espiritualistas de algún modo, pues las potencias que se ponen en juego son espiritualistas y actúan sobre la vida moral (1993:657). La diferencia que me surge

con respecto a Durkheim al tratar la relación existente entre nuestras exposiciones, aparece cuando él considera que la organización moral y jurídica suele atisbarse como diferente a la religión porque carece de seres perfectos a los que dirigirse pero, para él, los hombres tienen la aspiración de encontrar lo bello e ideal. Aunque el derecho y la legislación puedan no resultar perfectos, en ellos englobamos una serie de ideales tales como la justicia, la igualdad, la libertad, la fraternidad, etc. que colocamos en la cúspide de unos “valores” consensuados socialmente. Y si digo consensuados es porque sí existe, al menos, un ideal de ser perfecto, una abstracción que nos representaría a todos y que se encontraría vinculada a nuestra idiosincrasia, a la democracia y a los ideales que nosotros consideramos que representan. Así es que si nos ciñéramos a la concepción de religión de Durkheim, considero que sí podríamos hablar de la existencia de una religión en este caso.

La religión no puede ser sólo idealista sino realista<sup>117</sup>. La cuestión es que la religión abstraería la realidad y la burocracia es un reflejo de esa misma realidad. Si bien en la religión<sup>118</sup>, el bien gana sobre el mal; en el derecho se intenta beneficiar y premiar las conductas consideradas como buenas y deseables que tienen lugar en la sociedad, por parte de miembros legitimados por la misma, es decir por los legisladores. Por esta razón, el derecho y la burocracia unida a él, son un reflejo de la religión. Posteriormente, estas leyes y normativas se ejecutarán por las administraciones y cuerpos a los que se les ha otorgado poder para ello. Estos procesos y rituales crean o transforman nuevos grupos sociales, por lo que ambos están íntimamente relacionados con la economía, el poder, la política y el contexto social en el que se desempeña.

Para Segalen, “el rito o ritual es un conjunto de actos formalizados expresivos, portadores de una dimensión simbólica. El rito se caracteriza por una configuración espacio-temporal específica, por el recurso a una serie de objetos, por unos sistemas de comportamiento y de lenguaje específicos, y por unos símbolos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo”. De esta manera el rito se basa en criterios morfológicos; insiste en la dimensión colectiva; reconoce que estas manifestaciones tienen un campo específico; marca rupturas y discontinuidades, momentos críticos (tránsito) en los momentos individuales y sociales y destaca su eficacia social (el ritual ordena el desorden, da a los actores sociales medios para dominar las relaciones sociales y su esencia parte de mezclar el tiempo individual con el colectivo) (2005:30).

Los ritos son un conjunto de conductas individuales o colectivas codificadas, con un soporte corporal (verbal, gestual, de postura), de carácter repetitivo y con una fuerte carga simbólica para los actores y testigos. Los rituales contemporáneos derivados del deporte, de la política, de la empresa y de

---

<sup>117</sup> La religión tiene que mostrar efectos prácticos y adaptarse y adaptar la realidad con la que se relaciona.

<sup>118</sup> Para Durkheim, como mencioné, la religión era una realidad eminentemente social y las representaciones religiosas eran representaciones colectivas que expresarían realidades colectivas.

la vida privada, tienen algunas características que los convertirían en acontecimientos de su época (2005:169). Tanto para la autora como para mí, son vectores de nuevas formas de identidad, ya sean locales, rurales, urbanas o reivindicativas. No existirían rituales o procesos afines “nuevos” sino “contemporáneos”, porque la base de referencias simbólicas es infinita y porque siempre tienen una estructura con un principio y un fin.

De esta manera, hemos hecho referencia a que en el ritual y en el proceso “ritualizado” existe un lenguaje y un comportamiento específico, que además posee unos símbolos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes del grupo. No podemos obviar que cuando un aldeano, o cualquier ciudadano, desea iniciar una actividad económica, ha de acudir a las oficinas de la Administración, bien sea para buscar una adecuada información, bien para recoger, firmar, sellar o presentar los documentos necesarios para iniciar tal tarea. En este espacio en el que tiene preeminencia la Administración, se encuentran los legítimos representantes de la misma (funcionarios o personal autorizado) y los ciudadanos que desean efectuar el tránsito. En este caso, los funcionarios son los representantes de la Administración, son los concededores de sus procedimientos, están formados para tal tarea y hacen uso de un comportamiento solemne y formal, al mismo tiempo que emplean un lenguaje donde podemos encontrar un gran número de tecnicismos. Son los guías, los maestros que compartirán su conocimiento con el neófito en un espacio donde queda claramente demarcado el poder de la Administración, no sólo por contener la presencia de los representantes sino por su particular decoración.

Realmente, ¿solo existe rito en la fiesta, en la ceremonia, en el festejo? Yo, personalmente, no estoy de acuerdo con relacionar el rito única y exclusivamente con la fiesta colectiva. De la misma manera, Nieto afirma que la ceremonia y lo festivo tienen lugar en el momento final del ritual, forma parte de la socialización secundaria y carece de sentido sin el resto del ritual (2001:52).

Peter McLaren defiende que existen dos definiciones de “ritual”: una definición “estricta” y una definición “débil”. Primeramente establece que el concepto de ritual resulta problemáticamente ambiguo, por lo que ha generado una continua división de opiniones entre los comentaristas académicos modernos (1986:34). El ritual, frecuentemente, se habría entendido como un programa, una repetición sin sentido o una forma supersticiosa de conducta, de tal forma que el concepto se habría diluido y trivializado. Según su opinión, el hecho de que el ritual se malinterpretara como sucesos ficticios, hipotéticos o históricos habría provocado la exclusión o desaparición de estos conceptos en muchos estudios culturales de concepción “postmodernista”. Por esta razón el concepto habría tendido a desaparecer en una sociedad moderna e industrial.

McLaren critica el hecho de que el ritual haya sido eliminado de las consideraciones científicas serias. Un punto interesante que trata el autor es su teoría de que el aparente empobrecimiento del

ritual puede encontrarse en la evolución de la comunidad *Gemeinschaft* a una comunidad *Gesellschaft*, del paso de lo mitológico a lo carente de religión, de lo sagrado a lo profano, de lo folk a lo urbano.

McLaren, en su obra, reúne una serie de características del ritual, desarrolladas por otros autores, en su sentido “estricto”. Así, entre otras cosas, el ritual podría ser descrito por las siguientes características: el ritual tiene una forma definida en la cual su medio es parte del mensaje; se compone de asociaciones simbólicas, por lo que se puede comprender mejor a través de análisis simbólicos; es inherentemente dramático; los rituales son aspectos importantes de la integración psicosocial que llevan al desarrollo de la personalidad; pueden tener un carácter secular; entre sus funciones está servir como un mecanismo enmarcador; supone una “suspensión voluntaria de la incredulidad”; los rituales transforman a los participantes en miembros de diferentes estatus sociales, así como en diferentes estados de conciencia; los rituales negocian y articulan significados mediante ritmos distintos; pueden reificar el mundo social en el que se encuentran enclavados; pueden invertir las normas y valores del orden social dominante; pueden tener un carácter político y transmitir ideologías (2003:67).

Como se puede apreciar, la lista de características que tiene un ritual “estricto” es muy larga y, obviamente, no siempre se reúnen todas estas características en un único ritual. Como dice el autor, estas características no se encuentran ni preordenadas ni omnipresentes en la realización de cada rito; no son definiciones incuestionables sino puntos de referencia para la discusión.

La definición de ritual “débil” hace referencia a procesos y conductas no preespecificados o sucesos extrínsecos. Tiene un nivel de generalidad porque el ritual se adapta y acumula significados dentro de un contexto particular. Pero aún así, mantiene una relación funcional con la definición “estricta”. Las definiciones son mutables, se reevalúan y se modifican al mismo tiempo que surgen nuevas investigaciones. Citando a Marsh (1978), McLaren dice que los rituales son un sistema de símbolos distintos e identificables, los cuales comunican significados particulares dentro de una microsociedad y al hacerlo, cumple ciertos actos sociales. Así en este trabajo, yo desarrollo y desarrollaré mi interpretación acerca del proceso de paso referido (similar al rito de paso, salvo algunas excepciones) de una sociedad “tradicional” a una sociedad “moderna”, basándome en aspectos y características del ritual que considero que sobresalen entre todas las características que del ritual se han enumerado por diversos ritólogos.

Si continuamos con la definición de rito, Moore y Myerhoff enumeran una serie de características que, según su criterio, debe tener el ritual (de las que Goodsell (1989) hace uso para exponer su teoría acerca de la existencia de rituales en la Administración). Éstas son cinco propiedades formales que se consideran que han de tener los ritos seculares: la repetición, la estilización, la puesta en escena, el orden, el significado social y la representación.



1. Repetición: Los elementos del ritual así como la celebración del propio ritual son repetidos una y otra vez. Esta repetición imitaría los ritmos del universo físico y biológico, aparte de que sugieren legitimidad y permanencia (1989:162). El acto de repetición promete continuidad, certeza y estabilidad. Con el tiempo, los significados del ritual llegan a ser habituales y a engranarse en las mentes de los observadores y de los actores.

Los procesos de tránsito, con características afines al ritual, poseen características similares al rito. Por ejemplo, indudablemente, todos los ciudadanos conocemos los procesos que la administración nos impone para legitimarnos como trabajadores del sector hostelero, en este caso. Todo aquel que quiera modificar su status y adquirir esta condición debe pasar por este procedimiento, por lo que se repite una y otra vez en nuestra sociedad. La normativa referente a la adquisición de un nuevo estatus nos marca los pasos a seguir en un momento de incertidumbre y desconocimiento y nos guía de tal forma que podamos llegar a buen puerto.

2. La representación, la actuación: Las palabras y las acciones del ritual no son espontáneas sino actuadas. El ritual es una actividad artificial. Los papeles desempeñados aluden a proposiciones específicas relacionadas con la identidad, con las actitudes hacia otros, con el sentido del contacto colectivo y con la autenticidad de los papeles del “mundo real”.

Claramente, el encuentro entre los miembros que representan ambos roles no es espontáneo; los encuentros están regulados y formalizados desde la toma de un número de espera, la realización de las colas, la posición que cada actor ha de tomar en el espacio, la representación que cada uno de ellos realiza (del Estado por un lado y del ciudadano por el otro), la jerarquización y la autoridad establecida, etc.

3. Comportamiento “especial” o estilización: La actividad ritual es distinta de la actividad ordinaria que tiene lugar en la vida común. Las acciones y los símbolos usados son extraordinarios u ordinarios pero utilizados de manera inusual (1977:7). El ritual tiene características extraordinarias. Por otra parte, esta actividad ritualizada es formal en el sentido de que precisa de métodos y procedimientos particulares y precisos. De esta manera, el rito se diferencia de la actividad ordinaria (la realización de estos procesos no es equivalente a ir a comprar el pan, por ejemplo) en que ésta última, puede ser ejercida durante todos los días de nuestra vida cotidiana mientras que el rito es especial, distinto y ocasional.
4. Los rituales son eventos organizados, teniendo un comienzo y un final. La forma dominante de comportamiento durante los rituales se encuentra conformada de manera precisa, gracias a unos procedimientos bien definidos y demarcados. El alto grado de estructuración existente en el ritual puede crear un orden cultural, lo cual evitaría la desintegración y el caos. El ritual, por tanto, canaliza el cambio, la transformación constante para evitar la desintegración social. Concretamente, en el proceso que estudiaremos en los próximos capítulos, las sociedades contemporáneas hacen uso de los procedimientos administrativos (en el campo ya desarrollado) que se encuentran validados, justificados y aceptados.

5. La puesta en escena: los símbolos son constantemente manipulados para que lleguen a ser evocativos. El ritual es calculado de tal manera que pueda resultar dramático o teatral. El ritual presenta una escena llamativa que atrae la atención y aumenta su significado. Su naturaleza atractiva desvía la atención de la realidad ofrecida y nos ofrece la oportunidad de tener en cuenta realidades alternativas. Quizás, el rito administrativo o, en su caso, el proceso administrativo no resulten tan teatrales como otro tipo de ritos, pero no carecen de dramatismo y de una puesta en escena donde cada participante debe conocer su papel y saber qué acciones se espera del mismo. Como digo, el papel del ciudadano se aleja del papel del funcionario, el cual se encuentra en “su espacio” en las oficinas públicas y representa al estado, la comunidad autónoma o a cualquier otro tipo de organismo público, por lo que se encuentra investido de su propio poder y solemnidad.
6. Significado social, dimensión colectiva: La forma y el contenido del evento ritual o “ritualizado” imparten significado al transmitir un mensaje al grupo colectivo. Algunas construcciones de la vida social son dotadas de legitimidad y autenticidad por los mismos. Como dije, el proceso administrativo está legitimado por la colectividad, ha sido aceptado y se entiende que ha sido creado por los representantes legítimos de la ciudadanía.

Para Myerhoff, el ritual es en parte, una forma; una forma que da ciertos significados a sus contenidos (1977: 8). El trabajo del ritual es parcialmente atribuible a sus características morfológicas. Su medio es parte de su mensaje. Puede contener casi cualquier cosa; cualquier aspecto de la vida social, de comportamiento o ideología puede adaptarse a la ritualización.

Islam y Zyphur (2009:120) consideran que Moore y Myerhoff describen el ritual como designados más por sus propiedades formales que por sus características de contenido. Por ejemplo, el tipo de recompensa dado en una ceremonia y las duras condiciones asumidas por los miembros pueden resultar menos relevantes que el hecho de que ese premio se haya dado o que se haya padecido sufrimiento. El hecho de que ciertas formas de comportamiento se produzcan sistemáticamente en determinados tipos de eventos, hace que estos hechos sean significativos pero este comportamiento específico es posterior a un conjunto de estados que hace que el evento sea considerado un ritual.

Los actores organizacionales no tendrían por qué conocer o tener la intención de crear la estructura del ritual. De hecho, podrían no ser conscientes de ello, por lo que podríamos diferenciar una estructura de poder externa y visible y otra interna y profunda. Las consecuencias de tales acciones pueden ser manifiestas o latentes; en la estructura manifiesta, las funciones son acordadas y bien conocidas por los actores. La estructura latente afecta a la negociación de prioridades y papeles que se desempeñan dentro del grupo y que son negociadas de manera tácita. Así que dado que la “cultura” es tradicionalmente conceptualizada como un punto de vista basado en sistemas de significados compartidos y subyacentes, los rituales pueden ser vistos como eventos discretos que trabajan para

crear una cultura organizacional concreta que, además, establece interpretaciones públicas que guían el comportamiento interpersonal de los miembros de esa misma sociedad.

La necesidad de transformación y estabilidad provocaría la celebración del rito de paso de los ciudadanos, los cuales se desvestirían de categorías anteriores<sup>119</sup> y pasarían por un tránsito de vacíos categoriales con el fin de adquirir unas nuevas categorías que les asignarían nuevas identidades de rol, les fijarían valores, creencias y normas nuevas y establecerían un cambio dentro del paradigma existente. Para los autores, estos resultados se alcanzan con una variedad de grados de éxito diferentes.

Así, el rito se caracteriza por su repetición, su carácter obligatorio, su celebración colectiva, su simbolismo, la estilización, la puesta en escena, el orden, el significado social, la representación, además de poseer una función latente y otra manifiesta.

#### **11.2.5. Rito sagrado/Rito profano.**

Visto lo anterior, podemos afirmar que el rito puede ser tanto sagrado como profano, aunque a veces, es difícil afirmar que un rito no reúna aspectos tanto religiosos como profanos pero ¿por qué digo esto?

En el prólogo de la obra de Mircea Eliade *Lo sagrado y lo profano*, ya se nos plantea que un problema con el que nos podemos encontrar es determinar en qué medida lo “profano” puede convertirse en “sagrado” y en qué medida, una existencia realmente secularizada puede ser susceptible de convertirse en un punto de partida para una nueva “religión” (1981:7).

Por otra parte, en la obra se destaca la posibilidad de que los desarrollos posibles a partir de la concepción de la religiosidad constituyen una estructura última de la conciencia, que no depende de las oposiciones entre lo “sagrado” y lo “profano”. La desaparición de las “religiones” no supondría la desaparición de la “religiosidad”. La secularización de un valor religioso sería en sí mismo un fenómeno religioso que ilustraría la modificación de los valores humanos; el comportamiento “profano” de un comportamiento anteriormente “sagrado” no presupone una solución de continuidad; lo “profano” sería una nueva manifestación de la misma estructura constitutiva del hombre que antes se expresaba en expresiones “sagradas”.

En cierta forma, nuestra vida diaria ha tendido a “desacralizarse” en las últimas décadas y ya no digo, en los últimos tres siglos; la “modernidad” ha traído consigo la desacralización (ya lo recalcó Galván Tudela en su momento) por lo que el tránsito entre fases no se encuentra ritualizado de la misma

---

<sup>119</sup> Posteriormente observaremos como el proceso de paso no hace uso, exactamente, de la celebración colectiva y analizaremos cómo se vive este “desnudo categorial”.

manera que en el pasado, ni tampoco hay parecido entre los rituales y procesos de tránsito tratados, existentes en las sociedades occidentales con respecto a sociedades concretas no occidentales.

La religión no se encuentra tan presente en la vida diaria como lo estaba en la época de nuestros abuelos; por esta razón parece más complicado observar el carácter “sagrado” de nuestros propios ritos (y procesos ritualizados) de paso. De acuerdo con Eliade, lo “profano” y lo “religioso” dependen de las distintas formas en las que el hombre ha conquistado el Cosmos. Por tanto, si en las sociedades “tradicionales” o llamadas folk o primitivas, el tránsito de una etapa a otra tenía un carácter más sacro y envolvía la existencia de sus miembros; en la sociedad “moderna”, se ha tendido a desacralizar dichas fases. Tal vez, en la sociedad occidental, los ritos clásicos se encuentren centrados, en la actualidad, en los bautizos, primeras comuniones, confirmaciones, bodas, funerales, etc. convirtiéndose las iglesias, los cementerios y determinados espacios señalados en lugares sacros.

El autor dice que en la experiencia del espacio profano siguen interviniendo valores que recuerdan la no-homogeneidad que caracteriza la experiencia religiosa del espacio como, por ejemplo, los valores que experimentamos cuando visitamos lugares privilegiados cualitativamente de los otros, tales como el paraje natal, el paraje de los primeros amores, una calle o un rincón de la primera ciudad extranjera visitada en la juventud, etc. Estos lugares serían, incluso para los hombres no religiosos, “lugares-santos”. Yo considero que también hay etapas de tránsito que gozan de este misticismo. Un ejemplo de ello es la aceptación del tránsito de la “tradicionalidad” a la “modernidad” (en el sentido en el que lo estamos tratando en este trabajo) pues éste supone un cambio trascendental en la vida de los agentes sociales que deciden realizar este “acto de fe”. En principio, de forma laica, están llevando a cabo un proceso de renovación, de cambio, de tránsito. Por otra parte, el paso de la “tradicionalidad” a la “modernidad” conlleva no sólo modificaciones sociales, económicas y “culturales”, sino también religiosas así es que, tanto si se es un hombre religioso como si no (ya se crea en la sacralización o en la desacralización), el tránsito en sí mismo conlleva también modificaciones religiosas porque el cambio de vida es total. Por esta razón, recalco que a veces resulta complicado hacer una separación férrea entre “lo sacro” y lo “profano” pues, muchas veces, conviven en el proceso.

Igualmente, el autor establece que, para el hombre religioso, el tiempo no es homogéneo ni continuo pues existen intervalos de tiempo sagrado y el tiempo de las fiestas. Por otra parte establece la existencia de un tiempo “profano”, no “religioso” entre ellos, pero habría continuidad gracias a los distintos ritos.

Al igual que Turner, reconoce la existencia de un tiempo fuera de la monotonía en las sociedades modernas como el tiempo de los regocijos, el tiempo de los espectáculos o el tiempo festivo (1981:44). Eliade, incluso, va un poco más allá al defender que no es en las “pequeñas religiones” o en las místicas políticas donde podemos observar comportamientos religiosos camuflados o degenerados pues

también existen en movimientos que se proclaman laicos e incluso anti-religiosos(1981:126). Es más, en relación con la temática tratada en este trabajo, él defiende que en “la lucha con la vida”, en las “pruebas” y en las “dificultades” que obstaculizan una vocación o una carrera se reiteran las pruebas iniciatorias porque con los “golpes” y con el “sufrimiento”, el joven (yo lo hago extensibles a todas las personas) “se prueba” a sí mismo y “se hace a sí mismo”. Para él, ésta es la espiritualidad del mundo moderno: el pasar constantemente por una serie de pruebas que suponen la “muerte” y la “resurrección”. Por eso se trata de un ámbito religioso (en el sentido de místico y sagrado), de una experiencia iniciática.

La “crisis existencial” sería una “crisis religiosa”, pues el ser se confunde con lo “sagrado”; superar las crisis personales supone llegar a la espiritualidad. De esta manera, determinamos que en las actividades y acciones aparentemente seculares, también hay una parte sacra, una parte ritual.

Durkheim decía que “(...) Se procede como si la religión formase una especie de entidad indivisible, mientras que es un todo formado de partes; es un sistema más o menos complejo de mitos, de dogmas, de ritos y de ceremonias. Pero un todo sólo puede ser definido con relación a las partes que lo constituyen. Es pues más conforme al método el intentar caracterizar los fenómenos elementales de los que se deriva toda religión, antes que el sistema producto de su unión. Este método se impone tanto más por el hecho de que existen fenómenos religiosos que no dependen de ninguna religión determinada” (1993:81). Así el conjunto de las creencias y de ritos constituyen una religión”. Según él, es un todo formado de partes distintas y relativamente individualizadas. Así también existen grupos de fenómenos religiosos que no pertenecen a ninguna religión constituida. Por medio del culto, la sociedad se hace consciente de sí misma. Por lo tanto, si la religión, la ceremonia o el rito tienen un carácter social, pueden ser reinterpretadas en la misma.

De la misma manera, Falk Moore y Myerhoff recalcan que en la antropología, el estudio del ritual y de la ceremonia ha sido confinado al estudio de los procesos mágicos y religiosos, probablemente, porque los estudios realizados sobre el tema se han llevado a cabo en sociedades donde todo tiene un significado religioso, en el que la vida diaria está imbuida en lo sagrado, en el que el mundo espiritual está presente en el mundo visible. Una cualidad esencial de lo sagrado es que es incuestionable y ello puede existir, por ejemplo, en las ideologías políticas (1977:3).

Un aspecto relevante del trabajo de estas dos autoras, como hemos visto, es que afirma la existencia de rituales seculares, por lo que éstos no quedarían únicamente limitados al ámbito religioso. Ellas afirman la existencia de los ritos seculares en las sociedades industriales, los cuales están presentes en todos los contextos: las juntas, las investiduras, las graduaciones y otras reuniones formales que son parte de la vida social colectiva. El ritual hace mucho más que reflejar los acuerdos sociales existentes o las formas de pensamiento, debido a que el ritual puede reorganizarlos o, inclusive, ayudar a crearlos.

Los “procesos ritualizados” o acciones de tránsito a los que yo hago referencia se caracterizarían por su individualismo, individualismo propio de la “modernidad”, que lleva aparejada el cambio de la propia sociedad cuando los ritos individuales se multiplican. El festejo, la celebración, se suele conmemorar de forma particular por el grupo o por el individuo (el cual espera realizar o realiza el paso de forma exitosa) con sus parientes o amigos más cercanos. Esta nueva ceremonia, este festejo aquí, es una variante de la sociedad “moderna”. La fiesta supone la celebración del tránsito, del éxito, del ascenso social; esta ceremonia supondría la reafirmación del cambio a un nuevo “estado” y haría partícipes del mismo a miembros que, de forma directa, no habrían participado en el proceso de tránsito.

Turner decía: “Además, puesto que cualquier sociedad tribal se halla integrada por múltiples *personae*, grupos y categorías, cada uno de los cuales tiene su propio ciclo de desarrollo, en un momento determinado coexisten numerosas titularidades de posiciones fijas con numerosas transiciones de una posición a otra. En otras palabras, durante su experiencia vital cada individuo se ve expuesto alternativamente a la estructura y a la *communitas*, a los estados y a las transiciones (1988:104). Yo quiero extender esta afirmación con respecto al tránsito de una sociedad “tradicional” a una sociedad “moderna”. El tránsito no implica que todos los ciudadanos de una determinada comunidad deban realizar éste al mismo tiempo pues hay miembros predispuestos a dar este paso, otros que lo reniegan y entre este amplio abanico, hay distintas posturas gradualmente divergentes.

Una diferencia a tener en cuenta es que si en las llamadas, por Turner, sociedades tribales, el rito ya se encontraba prefijado y servía para mantener y controlar el orden social; en este caso, el proceso que estoy analizando, modifica el orden social de localidades occidentales. En todo caso, en este proceso “ritualizado” también se reflejan la muerte y el nacimiento. No es raro escuchar a una persona decir que “va a renacer” cuando se emplea en un nuevo proyecto, en una nueva aventura; pues el tránsito y el cambio personal que se ejerce en él es considerado como un renacer, un resurgimiento de un “yo” anterior que ya ha llegado a su fin.

Por esta razón, denomino como procesos con características análogas al ritual a actos aparentemente seculares en exclusividad. Digo aparentemente porque, para mí, este conjunto de pasos sí tiene un trasfondo religioso, un trasfondo espiritual, un cambio que se efectúa en la propia persona. Además, considero que los procesos rituales son potencialmente activos, no suponen única y exclusivamente una reafirmación de un “estado” estático o de un evento cíclico. Por ello pienso que, en el caso que expongo, existe un “proceso ritualizado” de transformación situacional.

Al igual que Myerhoff y Moore, McLaren defiende que el ritual se extiende más allá de la herencia religiosa. Según él, los ritólogos contemporáneos han disuelto el halo místico con el cual los liturgistas habían rodeado al ritual, afirmando que son parte constitutiva de la vida diaria del ser

humano, que también se encuentran en las actividades seculares (1986: 54). Para él, el ser humano se encuentra bajo el imperio del ritual, nadie puede estar fuera de esta jurisdicción simbólica. El hombre no tendría opción contra él, pues comprometerse en el ritual es una necesidad humana. El ritual puede rodear cualquier campo y, en el presente caso, el ritual tiene como campo al campo administrativo y, colateralmente, al propio campo turístico; concretamente al turismo calificado como “rural”, que promueve y promoverá el proceso de paso de una sociedad “tradicional” a una sociedad “urbana”.

Para Segalen, muchas acciones ceremoniales no se adscriben a un pensamiento religioso o a una relación inmanente con lo sagrado, pero se consideran rituales debido a las pulsiones emotivas que ponen en funcionamiento, a causa de las formas morfológicas que revisten y de su capacidad para simbolizar (2005:101). Para ella, el debate entre lo profano y lo sagrado conduce a un callejón sin salida. Para ella, es más importante conferir un aspecto tradicional a los materiales sociales tanto antiguos como modernos. La idea de tradición se articularía sobre comportamientos, cuyo carácter repetitivo generaría un marco a la inteligibilidad compartida de los hechos.

McLaren ha puesto de relieve que un incipiente grupo de estudiosos que trabaja en el campo de la ciencia del ritual, está concediendo una gran importancia al análisis y a la comprensión de las formas culturales contemporáneas en medios no religiosos. Este grupo estaría adoptando el enfoque sociológico del estudio de las ceremonias tribales y enfocándola hacia los sucesos seculares contemporáneos (2003:48).

#### **11.2.6. Rito “duro”/Rito “blando”.**

Los ritos no son independientes de la vida cotidiana ni tienen sentido fuera de ésta, se construyen en la interacción social, se les otorga sentido y se les interpreta en base a las posiciones que se mantienen en la estructura social. McLaren, basándose en Grimes (1982) trata la existencia de un rito “duro” y un rito “blando”. De su trabajo extracta lo siguiente:

“Una definición dura es un consenso abstractamente establecido por una tradición de uso y que llama la atención hacia lo que son sus límites. Una definición “blanda” se cuaja típicamente en torno a los fenómenos iniciales y llama la atención hacia el proceso mismo de delimitación, o hacia los espacios *entre* dichos límites. Opera como un rito de denominación y se desarrolla en gran medida a base de imágenes. Una definición dura de ritual es un “modelo de” (Geertz, 1966, p. 7) las propiedades de los rituales conocidos; una blanda es un “modelo para” estar atento a aquello que permanece aún relativamente desconocido acerca de ellos. Las definiciones duras intentan establecer un contorno claro. Las blandas de proponen explorar y conectar campos adyacentes (1982 a., p.55)” (1986:64).

McLaren encuentra dos formas de hacer referencia al ritual: una definición “en sentido estricto” (que yo relaciono con las posturas esencialistas) y una definición “débil” (más aperturista). Para el autor, las definiciones no deberían ser empleadas como si constituyesen algún tipo de hechos indisputables, omniscientes.

Pero ¿dónde encontramos las características rituales en el caso tratado? Ya he aportado mi hipótesis de que, aparte de los ritos solemnes que existen en la administración, existe un proceso ritualizado actual (compuesto por distintos pequeños actos de travesía de menor envergadura) que se encuentra en las instituciones, en la burocratización. Este proceso que desarrollaré más adelante tiene características propias del ritual por lo que, aunque yo he evitado caracterizarlo de esta manera, podría ser entendido, por algunos autores, como un rito en su sentido débil. Éste es menos canónico, tradicional y ortodoxo. Pero ya que yo he decidido ser consecuente con el trabajo hasta aquí expuesto, voy a evitar caer en la ambigüedad del término rito y denominar a los procesos que aquí trato como ritualizados (que en este caso quiere decir que poseen características semejantes al rito), sin pasar por alto, las diferencias que mantienen con el rito desde un punto de vista más estricto. El rito suele ser entendido desde su sentido fuerte, por lo que hacer uso de cierta flexibilidad, acrecienta el debate y la mutua incompreensión. Como decía McLaren, existe una tradición de uso, en el que sus límites se encuentran definidos. Por esta razón, debido a la polisemia del concepto de rito, quiero dejar claro este aspecto.

Como decía, en este periodo ambiguo de transición se llevan a cabo una serie de pequeños actos ritualizados, que unifican y dan sentido a todo el “viaje” como un proceso ritualizado conjunto y coherente, que puede durar meses.

El proceso ritualizado posee, como ya comenté, repetición, estilización, puesta en escena, orden, significado social y representación. De la misma manera, puede entenderse que carece del mismo potencial simbólico y de la fuerza y complejidad del rito colectivo y masivo. Por otra parte, Molina y Checa también consideran que los rituales profanos se encuentran hoy secularizados en las instituciones oficiales (1997:10). A lo largo del proceso ritual contemporáneo, el neófito ha de afrontar la realización de una serie de actos solemnes, públicos, característicos y propios de una sociedad “moderna” en continuo movimiento<sup>120</sup>.

---

<sup>120</sup> El cambio de una sociedad no es tan espontáneo, tan efímero como la celebración de una única ceremonia (que al mismo tiempo, tiene lugar dentro de un proceso, extendido en el tiempo). Por un lado, tenemos que centrarnos en el tránsito individual y, por otra, analizar como la multiplicidad de estos tránsitos conlleva consigo, el cambio de toda una sociedad.



Martine Segalen ha señalado la flexibilidad como una característica del rito, su capacidad para la polisemia, para adaptarse al cambio social. Para ella la multiplicación de los campos de estudio y la apertura de la etnología a las sociedades modernas orientaron el rito hacia aspectos considerados más profanos y menos colectivos (2005:9). Para ella no cabría duda de que el registro ritual no puede extenderse hasta el infinito pero es universal ya que todas las sociedades necesitan simbolización. No habría que reforzar la idea de la decadencia de los rituales en nuestras sociedades actuales pero, tampoco, verlos en todas partes (2005:33).

¿Por qué razón podemos entender que los actos administrativos pueden asemejarse y compartir características con los ritos? Segalen, basándose en Paterson (1971), llega a la conclusión de que se pueden establecer ritos en el seno de una organización (agrupación, empresa, servicio administrativo o público, grupo profesional, etc.) en cuyo seno se crea un lenguaje común de símbolos forjados por su historia. La autora afirma que en un momento en el que los etnólogos discutían sobre la incompatibilidad entre ritos y modernidad, Paterson estimaba que la función simbólica ritual ponía de relieve las necesidades del organismo social en su totalidad, con respecto a las necesidades únicas del individuo, y que los rituales eran necesarios para los procesos de decisión de los organismos sociales humanos, con el fin de adaptarse a un medio que evoluciona rápidamente. Tales rituales no sólo reflexionan sobre las condiciones sociales o las formas de pensamiento, sino que pueden contribuir a reorganizar o crear estas mismas condiciones y formas de pensamiento, aspecto que también mantienen Moore y Myerhoff. (2005:121).

La autora continúa manifestando que las ceremonias laicas no suelen vincularse a una idea compleja relacionada con la vida y la muerte, con el comienzo y con el fin de los tiempos, ya que posee una fuerza de demostración que pone en escena ideas, símbolos y relaciones de fuerzas. Yo me he propuesto demostrar que tales ceremonias sí pueden estar relacionadas con ideas que también podemos considerar complejas, aunque no posean la misma potencia simbólica.

Continuando con la temática referente acerca de si los rituales pueden vivir en las instituciones; para Goodsell (1989:), aunque los teóricos del ritual no se terminan de poner de acuerdo sobre la definición del mismo, él lo describe como un sistema culturalmente construido de una secuencia pautada y ordenada de acciones y palabras. En el contexto social, el ritual otorga una interpretación de la realidad que adquiere significados legitimados por la misma. Los rituales declararían verdades incuestionables pero el ritual secular y cívico no suele necesitar del mismo número de miembros implicados directamente que necesita el ritual religioso. Los rituales tradicionales del pasado (que pueden relacionarse con los rituales fuertes) pueden observarse en la cultura actual, si se combinan con actividad instrumental o si se dividen en etapas de representación explícitas.

Dentro de los 3 tipos de rituales administrativos, Goodsell habla de los procesos formalistas (actividades repetitivas, en desarrollo que están altamente “procedimentadas”. Estas rutinas no serían tan dramáticas como el ritual (“full definition of the term), ni tendrían un comienzo ni un final específico). La actividad administrativa se encuentra ordenada y crea orden. Para él, estas actividades pueden estar altamente ritualizadas a causa de su regularidad, estilización, planificación y orden (1989: 163). Por mi parte, yo he centrado el estudio del acto administrativo, no desde la perspectiva de los trabajadores de la administración, sino del ciudadano que se “encuentra con ella”, el ciudadano que ha de llevar a cabo un determinado proceso ritualizado para modificar su posición en el grupo. Es en el papel de estos ciudadanos en los que podemos apreciar el dramatismo del ritual (o del proceso) debido a todo el trabajo, la lucha y las esperanzas que ello implica.

Como dice McLaren: “Pocos antropólogos se introdujeron tan conocedoramente y con tanta perspicacia a través de la frontera de la cultura como Victor Turner. No obstante, pese a que ha efectuado un número de avances fundamentales en la antropología, raramente ha abordado el tema de cómo los rituales en la cultura contemporánea se enmarañan en una trama de agentes negociadores -de clase, culturales e interpersonales- los cuales se encuentran encajados en un conjunto de relaciones sociales moldeados por el trabajo humano y conformados por la lógica del capital” (2003: 29).

Por tanto, he querido establecer que sí existen ritos y proceso de tránsito de carácter ritual en las instituciones oficiales que existen en la actualidad. Así es que a partir de ahora, me centraré en relacionarlos.

#### **11.2.7. La administración y los procesos de tránsito.**

De acuerdo con Goodsell, en referencia a *los formalistic processes*:

“Because these repetitive routines are not particularly dramatic, it may be useful not to refer to them as rituals in the full definition of the term. Nonetheless they are clearly ritualistic i.e., ritual-like. In fact, one might argue that most bureaucratic processes are, to some degree, ongoing, procedure-bound, contrived, reality creating, and order inducing and hence ritual-like (...)

Con respecto a la propia administración, dice:

“The public administration is, after all, the most ongoing and permanent element of the political system; it is full of contrived and calculated presentation; it is endowed with the evocative mystique of state sovereignty, it represents and enforces social order, it engages in prolific symbolization, flaunted daily in the mass media, and it contributes enormously to our collective understanding of our world. This means that the public administration bears not merely responsibility to be economically efficient and politically accountable, but to present itself as an appropriate series of rituals to its audiences, to whom we now turn (Goodsell, 1989:164)”.

Aunque Goodsell enumera y destaca las posibilidades que la administración presenta a la hora de establecer rituales, él habla de la falta de dramatismo en tales rituales. Por mi parte, yo considero que el dramatismo<sup>121</sup> puede no observarse de la misma manera que en el ritual, digamos, tradicional. Aun así,

---

<sup>121</sup> La obra *La sonrisa de la institución. Confianza y riesgo en sistemas expertos* (Velasco, Díaz de Rada y cía. 2006) tomó como punto de partida la obra *Consecuencias de la modernidad* de Anthony Giddens (1994). Tras la lectura de la segunda, los autores se centraron en las ideas de confianza y riesgo ya que, a través de ellas, Giddens reflexionaba acerca de un proceso progresivo de *desanclaje* de las formas modernas de conocimiento y acción, con respecto a los contextos tradicionales de interacción presencial, cara a cara, en los cuales se habrían generado. Para los autores, el desanclaje supondría un proceso de separación y recombinación de las relaciones entre espacio y tiempo: “las condiciones del lugar, foco tradicional de cultura y acción, irían adquiriendo un peso cada vez menor, por comparación con la importancia determinante de las estructuras y compromisos de ausencia, no locales, que lo atraviesan (2006:11)”.

Para Giddens, los sistemas expertos (sistemas especializados de conocimiento abstracto) habrían penetrado en nuestra vida cotidiana. Para desarrollarlo, se basó en el concepto de *punto de acceso*, que es el escenario donde el sistema experto se hace accesible a la persona/s profanas. Es ahí donde se construye la fiabilidad, por lo que es importante desde un punto de vista tanto instrumental como simbólico. En estos lugares, se dramatizaría y se desplegaría la relación entre los compromisos de presencia y compromisos anónimos o abstractos, basados en una “fe” impersonal en las señales simbólicas del sistema experto.

De acuerdo con Giddens, en el punto de acceso, la relación entre compromisos de presencia y ausencia es teatralizada mediante la distinción entre *escenario* y *bambalinas*, a través de separaciones físicas tales como mostradores, ventanillas, despachos, mamparas, al igual que a través de una puesta en escena por parte de la institución, destinada a producir una determinada imagen de cara a los usuarios reales y potenciales, y ante la sociedad en general. Para ello se hace uso de un mobiliario específico, iluminación, decoración, indumentaria, cartelería, modales, manejo del tiempo, publicidad de los encuentros, etc.

Para los autores de *La sonrisa de la institución*, tanto en el sector público como en el privado, se ha llevado a cabo un esfuerzo por acercar a las instituciones (los sistemas expertos) al usuario, realizando una reordenación simbólica de los puntos de acceso. De esta manera realizaron seis trabajos etnográficos, en los que describieron a los puntos de acceso como lugares de encuentro entre los sujetos usuarios, clientes, vecinos y ciudadanos con sus culturas locales y saberes idiosincrásicos (por un lado) y el saber experto encarnado en instituciones proveedoras de servicios concretos (por el otro). Así, caracterizarían las relaciones existentes entre las instituciones de la modernidad tardía y sus usuarios.

Las 6 etnografías trataban de la caracterización sistemática del espacio en cada punto de acceso en el que fue realizada la investigación, la construcción recíproca de los roles de experto y lego, las tipologías de los usuarios, las visiones locales de la confianza y sus diversas modalidades, las fuentes de riesgo y su aceptabilidad, el cumplimiento de metas instrumentales y el problema del trato al usuario. En el centro de estos intereses, se estudió la puesta en escena de la imagen institucional (denominada *repersonalización*); un constante trabajo simbólico que las instituciones realizan para acercarse al usuario.

En conclusión, sí existe una puesta en escena (aunque repensada y más cercana) entre las instituciones y sus usuarios, que revierte de cierto dramatismo.

el dramatismo no se aprecia igualmente al observar el ritual administrativo desde el punto de vista de la administración y de sus trabajadores, que al apreciarlo desde el punto de vista de los ciudadanos que quieren servirse de la misma para recrear su propia "identidad" y establecer una posición determinada en el grupo local. De todas maneras, Goodsell destaca que los rituales de la administración se representan ante dos categorías generales de audiencia: aquellos que se encuentran dentro de las administraciones y aquellos que se encuentran fuera. La "Back Region" se identificaría con las actividades de la administración que se realizan alejados del público, la "Front Region" haría referencia al trato con el mismo.

Tal vez, el proceso al que yo hago referencia no es tan apreciable como cortar una cinta, rito al que hace referencia Goodsell, no es tan dramático ni tan teatral, no se observa en el mismo la misma potencia en su simbología pero también simboliza el comienzo de un cambio. Quizás para los miembros de la administración, el hecho de que un ciudadano estampe su firma en un papel para modificar su status, su actividad, su posición no es más que rutinario (debido a su constante repetición), pero para el firmante contiene una poderosa simbología, ya que existen conexiones emocionales con respecto a la misma. Por ejemplo para un juez, un capitán de barco o un alcalde, la celebración de una boda puede resultar rutinaria (a menos que guarde lazos personales con los contrayentes o con sus familiares) pero para los contrayentes es un momento único cargado de simbología, de recuerdos, de lucha y supone una apuesta personal.

Para el autor lo importante no es preguntarse si la administración es ritualista, pues es imposible desvestirla de cualidades propias del ritual, sino explicar el cómo es ritualista. En cierto sentido hay ciertos paralelismos entre lo que yo he establecido hasta ahora en mi trabajo y el del autor, pues él establece que la carga emocional del ritual se encuentra en su consideración del mismo como bueno o malo. Si existe un sentimiento positivo hacia el orden establecido de las cosas y reconocemos la importancia de la autoridad, estaríamos reconociendo, con aprobación, la relevancia de los rituales de jerarquía y control. Si por el contrario, somos suspicaces al orden establecido, nos veríamos atraídos por los rituales de igualdad, delegación de poderes, redistribución y rebelión (1989:165).

En las dos posturas observadas con antelación, podemos apreciar, por una parte, un interés en el mantenimiento de los rituales imperantes hasta el momento para, así, perpetuar el orden establecido (perspectiva conservadora). Por otra parte, nos encontramos con un interés en el cambio, en la búsqueda de rituales de igualdad y de acción afirmativa (perspectiva progresista). En mi caso, aunque no he entrado en ningún tipo de suspicacias, he atendido a la segunda clase de rituales porque me he centrado en los ciudadanos que buscan el cambio. Por esta razón, he modificado mi perspectiva a la hora de observar el proceso administrativo de tránsito (ya que no me he centrado en la perspectiva de la propia Administración).

La gran contribución que ha realizado la administración sería permitirnos explicarnos a nosotros mismos, con el fin de crear un sentido de continuidad social y reforzar los vínculos de la comunidad

política. Los rituales y los procesos de la administración pública ayudarían a fortalecer los vínculos comunales.

Una vez dicho esto, vamos a pasar a analizar el “rito de paso” y lo que aquí he llamado proceso de tránsito ritualizado, destacando los procesos administrativos de tránsito. Igualmente, voy a establecer las diferencias y semejanzas entre los ritos de paso y los procesos de paso.

## **12. El tránsito: el rito y el proceso de paso.**

### **12.1. “El rito de paso”.**

En las conclusiones de su libro *Los ritos de paso*, van Gennep reconoce que en su obra ha realizado un rápido examen de los ciclos ceremoniales por los que pasa el hombre en todas las circunstancias graves de su vida (2008:260).

“En el interior de cada sociedad aparecen a continuación la clase de edad, la familia, la unidad político-administrativa y geografía restringida (provincia, comuna). Al lado de este complejo mundo de los vivos está el mundo anterior a la vida y el de después de la muerte. Tales son los puntos de referencia constantes, a los que se han añadido los acontecimientos particulares y temporales: embarazo, enfermedades, peligros, viajes, etc. Y siempre un mismo fin ha condicionado una misma forma de actividad. Para los grupos, como para los individuos, vivir es un incesante disgregarse y constituirse, cambiar de estado y de forma, morir y renacer. Es actuar y luego detenerse, esperar y descansar, para más tarde empezar de nuevo a actuar, pero de otro modo. Y siempre hay nuevos umbrales que franquear (...)”.

Como ya hemos referido, el rito de paso de van Gennep es un esquema que se caracteriza por dividirse en las fases de separación, margen y agregación; es decir en fases consecutivas en el tiempo y en el espacio que compondrían un “todo”, una unidad. Además supondría un tránsito en el que el status y la posición del agente social varían. Desde mi punto de vista y al estudiar el tránsito como un proceso, considero que, en cada una de estas fases tienen lugar, pequeños actos ritualizados que lo conforman. Molina hace alusión a ello como diferentes ritos especiales o de detalle que pueden integrar cada secuencia ritual del rito de paso, aun cuando estas secuencias tienen cierta autonomía.

Segalen nos dice que no podemos negar que van Gennep estaba buscando un principio universal que ayudase a comprender estos tránsitos individuales o colectivos, en el tiempo y en el espacio (2005:44). La intención de van Gennep era crear una secuencia, un esquema común existente en todos los ritos de paso, independientemente de la forma que éste presentase.

Victor Turner, al tratar los “rites de passage” de Arnold van Gennep dice que nuestro modelo de sociedad básico es el de una “estructura de posiciones”, por lo que el periodo de “liminalidad” es una situación interestructural (2005:103). Los ritos de paso establecerían transiciones entre estados (situaciones relativamente estables y fijas en cuanto a oficio, profesión, grado, estatus legal y rango) distintos. Arnold van Gennep identificaba tres fases en el ritual: los ritos preliminares (la “separación”), liminares (el margen) y postliminares (agregación) (2008:25). En el período de transición, el individuo quedaría al margen de la sociedad estructurada que le precedería.

Para Turner “los atributos de la liminalidad o de las *personae* liminales (“gentes del umbral”) son necesariamente ambiguos, ya que esta condición y estas personas eluden o se escapan del sistema de clasificaciones que normalmente establecen las situaciones y posiciones en el espacio cultural” (1988:99).

Turner va más allá de van Gennep al destacar el carácter simbólico de las fases del ritual, aparte de que destaca la estratificación y la jerarquización social que tanta relevancia tiene en este trabajo.

Edmund Leach tiene muchos paralelismos con Turner, en cuanto que considera que un cambio de estado es un cambio de categorías que exige un ritual en el terreno de la acción, un cruce de fronteras sociales. Leach lo ejemplifica haciendo referencia a la forma en la que segmentamos nuestras actividades normales, así cada semana de trabajo progresa de lunes a sábado, teniendo de por medio el domingo (un día de vacaciones, un día sagrado). Cada día de 24 horas tendría también periodos de atemporalidad en el que se come o se duerme. Esta idea se aplica igualmente al progreso de una persona realizado a lo largo de toda su vida, pues se cambia el status social de niño a adulto, de soltero a casado, de la vida a la muerte o de enfermo a sano. El ritual marca la transición (1989: 47). Leach, en su trabajo, se basa en los ritos individuales y hace un uso de los términos “sagrado” y “profano” distinto al que yo aplico en esta obra. Es decir, para mí, “lo profano” y “lo sagrado” son interdependientes (se enriquecen), van “cogidos de la mano”, pues la vida se nutre de acciones, actos y ritos calificados tanto como profanos como sagrados, que incluso se llegan a solapar y a yuxtaponer.

Aramberri (2011:181) destaca que Arnold van Gennep intentó con su trabajo, entender mejor una serie de rituales que se desarrollan a lo largo de la vida de los individuos, que conforman un grupo social específico. La vida no sería más que una serie de transiciones como el nacimiento, la pubertad, el matrimonio, la maternidad, las diferentes actividades ocupacionales y la muerte. De esta manera, la vida humana se inscribiría dentro del ciclo de la naturaleza, ya que el universo también atraviesa ciclos y repeticiones, etapas y transiciones; periodos de actividad y de calma. Estas transiciones aumentarían en importancia según se bajara de la escala, llamada por van Gennep, del desarrollo de la civilización. Ello se debería a la relación tan cercana que experimenta en este caso, lo sagrado con lo profano. De acuerdo con Aramberri, lo que atrajo a Víctor Turner de la obra de van Gennep fue el hecho de que este aunara los múltiples rituales complejos y, aparentemente, desligados los unos de los otros, a través de su conocida clasificación. En su obra, Gennep se mantiene dentro de la trilogía de los ritos de separación, transición e incorporación; sólo en el último capítulo y de pasada se hablaría de la existencia de periodos transicionales que a veces adquirirían una autonomía propia. Sin embargo, para el autor, fue éste último punto el que atrajo las miras de la escuela liberacionista.

El autor resalta que si bien lo que le interesaba a Gennep era la descripción de las diferentes transformaciones o pasajes, porque ayudaban a dejar atrás el estado inicial y a alcanzar lo que Turner

llamó estadios sólidos; para Turner los ritos de paso se definían tanto por sus elementos fijos (situados al principio y al final) como por su elemento intermedio, el cual era flexible y abierto. Lo que para Genep era un momento fugaz (la liminalidad), para Turner se convirtió en el núcleo central de todo el proceso (una antiestructura en la que se ignorarían los límites de status o los roles y los fundiría en una unidad).

Por su parte, Terence Turner considera que la fórmula de van Genep sobre la estructura de los ritos de paso se ha convertido en un cliché.

El autor afirma que no se han tomado en consideración las preguntas acerca de por qué existiría una relación icónica entre la estructura de los rituales y la estructura propia de las transiciones sociales en las que ella media; de por qué las tres fases de separación, transición e incorporación serían consideradas los rasgos centrales de esta relación icónica; y por qué los ritos liminales poseerían particularidades distintivas. (1977:54).

Para T. Turner, la contribución fundamental que realizó Victor Turner al entendimiento teórico de la fase liminal en particular, y de la estructura de los ritos de paso en general, fue su consideración de que esta fase es antiestructural y que no se encuentra definida. Para Terence Turner, en la formulación de Victor Turner, la fase liminal podía ser entendida como un punto crucial, un pivote donde tendría cabida la transformación de una fase en otra, o de un estado en otro en el orden social profano. El modelo de Victor Turner sobre los ritos liminales confirmaría el potencial polimorfo de los actores sociales, como base para la transformación y la recombinación de estatus y roles, en el nivel de la estructura social secular, profana y normativa. Por tanto, esta afirmación tiende a asociarse con poderes, cualidades y pautas de relación generados en un orden diferente al propio de la estructura secular profana.

La fase liminal parecería conllevar, al mismo tiempo, la coexistencia de los dos estados o fases de identidad social secular, una negación de los dos estados y además, el poder de transformación de una fase en la otra. Por esta razón, la fase liminal constituye, en términos estructurales, un nivel más alto y diferente del mismo sistema de relaciones que el representado por el orden secular de las relaciones sociales. El hecho de que exista una relación jerárquica entre la fase liminal del rito de paso y las relaciones sociales con las que ésta trata, junto con el carácter transformacional de esta relación y su función reguladora dentro del marco social sugiere que existe una estructura soterrada de carácter cibernético.

El ceremonial formalizado y los comportamientos rituales son entendidos como hipostatizaciones o modelos de rasgos comunes de la estructura y de la dinámica de los procesos sociales (1977:59). Estos rasgos no tienen por sí mismos un carácter ni sagrado ni ritual ni ceremonial; de hecho en muchos casos son tratados sin la ayuda de las formas ceremoniales sagradas.

Para el autor, el primer requerimiento para una adecuada teoría del ritual y del comportamiento ceremonial es especificar qué rasgos generales de la estructura de las relaciones sociales llega a ser el



objeto de tales comportamientos; en segundo lugar tendría que explicar la relación dinámica entre el ritual y su contexto social (la eficacia del ritual desde el punto de vista de sus participantes). Finalmente tendría que ser capaz de explicar los principales rasgos de la estructura del ritual y del comportamiento ceremonial como productos de la relación dinámica entre el ritual y su contexto social. El asunto relacionado con la relación dinámica o funcional existente entre la acción ceremonial y la acción ordinaria, así como la cuestión que hace referencia a la naturaleza de la estructura del ceremonial y del ritual deben ser vistas como aspectos de la misma pregunta, no distintas ni independientes. Para Terence Turner, la llave para entender el ritual tanto como una forma de acción social, como una estructura simbólica, es entender las tendencias subyacentes y las necesidades sociales existentes en el contexto sociológico del acto ritual. Terence Turner (1977:59) considera que el ritual es una encarnación directa o icónica de las “transiciones” y de los “movimientos” sociales y que esta cualidad icónica es la base de su efectividad funcional o dinámica.

Los comportamientos rituales y ceremoniales surgen como respuesta a situaciones donde la transición, la ambigüedad, el conflicto o elementos incontrolables amenazan a la estructura relacional. Esta situación de ambigüedad, desorden y falta de control surge en un plano horizontal (entre categorías situadas a un mismo nivel) por lo que el ritual, como mecanismo de regulación y control, ha recurrido a las operaciones transformacionales<sup>122</sup>, las cuales tienen un carácter vertical para que así, reordenen las relaciones y las categorías comprendidas en la dimensión horizontal. Ambas dimensiones son complementarias en la misma estructura<sup>123</sup>. Los ritos y las ceremonias son capaces de manejar y controlar los aspectos tanto subjetivos como objetivos de tales situaciones. De esta manera, el ritual adquiere efectividad entre los participantes en el mismo.

La efectividad del ritual, como medio de lograr el reordenamiento, prevenir el desorden de una serie de relaciones es una función del carácter del ritual y de la ceremonia como modelo icónico de una

---

<sup>122</sup> Para T. Turner, el campo total de relaciones que un actor tiene en el propio campo debe ser concebido como consistente por tres componentes básicos: la matriz clasificatoria que marca las relaciones entre términos, las operaciones transformacionales y las pautas sociales aceptadas para coordinar las distintas operaciones transformacionales. Estas operaciones transformacionales serían más poderosas.

<sup>123</sup> Hasta el momento, he intentado introducir al lector en cómo la Administración otorga una serie de armas (los rituales, los actos y los procesos ritualizados) a los miembros de una sociedad, con el fin de que éstas ayuden a modificar los estados previos de los individuos, coordinando y canalizando las acciones apropiadas para tal fin sin que suponga un atentado para el conjunto de la sociedad. El estado pasado suponía una posición concreta en el grupo donde se hacía uso de unos conceptos propios y adaptados a esta posición. El acto o proceso transicional intenta que los individuos se amolden a su contexto social (caracterizado por una evolución marcada por la “globalización”). El comportamiento ritualizado administrativo marcaría unas claras pautas para que el ciudadano sepa cómo insertarse y adaptarse a su nuevo status, en este caso fundamentalmente laboral.

serie de relaciones y su relación con un nivel más alto, con las operaciones transformacionales que las controlan y tienen poder sobre él. Además, la efectividad del ritual se basa en su capacidad como medio para regular las experiencias subjetivas de los actores. Por lo tanto proporciona un orden sociocéntrico y objetivo que codifica los significados subjetivos. A través de ritual, entran en contacto distintos niveles y gracias a él, se regeneran aspectos de la estructura del sistema de relaciones en cuestión.

Terence Turner añadió a las teorías de van Gennep el reconocimiento de la dimensión vertical y jerárquica del ritual ya que sí admitía que la estructura de los ritos reflejaba la estructura de las transiciones sociales en la que ellos mediaban. Las distintas fases del ritual no se encuentran establecidas en un mismo nivel sino que conllevan relaciones entre distintos niveles jerárquicos (1977:68)<sup>124</sup>. Las cualidades antiestructurales, revertidas y paradójicas de estos ritos caracterizan la relación entre los distintos niveles (inferior y superior). Los ritos de separación y agregación marcarían la separación vertical (inter-nivel) entre el nivel donde se definen los estados sociales inicial y final y las identidades de la transición, por un lado y un nivel más alto comprendido por el principio que los transforma. El nivel más alto es el que genera la transformación entre ellos y crea la separación horizontal (intra-nivel) del primer estado con respecto al segundo y genera la agregación al segundo estado. La fase liminal es la expresión de este nivel superior. Los contenidos del estado liminal son definidos por el modelo de acuerdo con variables situacionales y culturalmente dependientes, que varían en cada caso.

Como vemos, en relación con las teorías de Van Gennep, diversos autores han focalizado su punto de vista en la fase liminal, otorgándole mayor relevancia; aunque ellos sea cuestionable para, por ejemplo, Aramberri.

---

<sup>124</sup> En el caso de La Aldea las relaciones laborales horizontales se establecen entre los trabajadores de los distintos sectores activos de la localidad, pero la relación vertical se genera en la relación que éstos establecen con la Administración y con lo que ella representa. Ésta es una representación icónica, ya que si la Administración dispone de unos medios para que las categorías horizontales se modifiquen (el proceso de tránsito); en el rito (o en lo que hemos venido llamando proceso administrativo ritualizado), éste posee un momento cumbre en la fase liminal que genera el cambio y la transformación (el hito del que hablaremos con posterioridad).

Como vemos, en el caso estudiado, el nivel liminal, el nivel que genera la transformación personal se encontraría representado por la fase de tramitación administrativa. Cuando yo he hecho referencia a un nivel alto, me he centrado en el poder del Estado a la hora de representar a la soberanía popular y de fijar las pautas para ordenar y evitar el conflicto que puede generarse a un nivel más bajo, un nivel donde quedan englobadas las relaciones entre ciudadanos. De esta manera, el proceso de tránsito administrativo forja una relación entre ambos niveles.

## 12. 2. Los procesos de paso: el tránsito.

El rito de paso al que se hace referencia, por ejemplo, de manera clásica es el rito de paso que genera la transformación de niño a hombre en las sociedades calificadas, por sus estudiosos, como tribales. Este rito podía consistir en la realización de pruebas físicas, la realización de escarificaciones, de mutilaciones rituales, la búsqueda en solitario de un camino... La simbología de este último caso es interesante: la búsqueda del propio camino. Hoy en día, en las inestables sociedades contemporáneas, la búsqueda del propio camino es una constante. En este sentido, la búsqueda se basa en la supervivencia permanente en una sociedad que dista de las sociedades antes llamadas tribales en su constante modificación, reinterpretación e inestabilidad. En este caso, no estudio la diferencia entre un hombre y un niño, sino que el rito de paso (o proceso afín) que modificaría el estatus del individuo en su introducción en un sector laboral concreto.

Por esta razón considero que el caso planteado en La Aldea de San Nicolás encaja con el esquema secuencial, aunque pueda diferir en la forma "tradicional" con la que se le ha relacionado. El tránsito de un aldeano que afronta un nuevo reto laboral, ante la crisis tomatera, y afronta un desafío en un sector no completamente instaurado, "muere" de alguna manera y renace en esta nueva posición, en este nuevo papel. Además, el esfuerzo, el tesón, la fe que es necesaria para tal actividad hace que este tránsito obtenga un cierto "cariz místico", ya que supone la lucha de uno mismo contra la adversidad y los propios límites. En una localidad con una tasa de paro del 40%, el aldeano realiza un "acto de fe" para avanzar desde un "estado" económico y social concreto, que considera que no funciona, hasta un nuevo "estado" que desconoce, que le es inseguro y del que no sabe si le otorgará seguridad y estabilidad. Pero este aldeano considera que hay que adaptarse a los tiempos para no "quedarse atrás". Por esta razón se encuentra en una etapa ambigua y de invisibilidad.

Por otra parte, en este capítulo, nos centraremos en analizar el hito, en este caso la firma. Para analizarlo correctamente hay que entender todos los procedimientos que la anteceden y la suceden. Para poder entender el valor de esa firma, hay que relacionarla con el contexto. Por lo tanto la firma, en este proceso, es fundamental.

En principio, podríamos preguntarnos si el paso por una serie de fases burocráticas, que un aldeano ha de recorrer, por ejemplo, para convertirse de agricultor a un empresario involucrado en el sector servicios, puede ser definido como un rito (o como un proceso con características similares al mismo). En segundo lugar tendremos que posicionarnos para defender si este rito o acto afín puede ser considerado como sacro.

La transformación que se produce en los vecinos de la localidad de La Aldea, que deciden dejar de trabajar de manera exclusiva en la agricultura y dedicarse al sector turístico, se realiza de manera gradual y paulatina. En un primer momento, se da un periodo de desorden y de inseguridad acerca de

las pautas de actuación a llevar a cabo para efectuar eficazmente, el cambio que genere la modificación del status.

Al igual que Terence Turner hace referencia a la existencia de un conflicto horizontal existente entre un niño y un hombre; yo establezco la diferencia horizontal existente entre categorías no excluyentes que existe entre los trabajadores del sector turístico de un lado y los trabajadores de otros sectores laborales, de otro. Es cierto que el trabajador de la rama hostelera puede dedicarse en el futuro a otra rama laboral pero ¿acaso no se comportan los hombres y mujeres como niños y niñas o viceversa? En el caso observado, es la administración (un organismo que se encuentra a un nivel jerárquicamente superior), la que establece unas pautas para “reordenar” las categorías laborales horizontales (en el periodo liminal).

Ante el desconocimiento de cómo afrontar el futuro, la administración manifiesta una serie de caminos, pautas y procedimientos que otorgan cierta claridad a la oscuridad que se le presenta al que desea cambiar, no sólo de trabajo sino de vida. Vuelvo a reincidir en la dificultad de encontrar trabajo en una población afectada por una tasa de paro muy elevada, pues la incertidumbre y la oscuridad no se presentan de la misma manera en sociedades con una amplia tasa entre sus miembros activos y donde existe una mayor seguridad de vida. Además, tienen unos guías (los trabajadores de la administración y los vecinos que han llevado a cabo el tránsito) que les enseñarán como pasar por este camino. En este sentido, estoy de acuerdo con T. Turner:

“My argument is that rituals are able to serve as mechanisms for exercising such control because they directly model, in their own structures, the hierarchical mechanism of control that forms an intrinsic part of the structure of the situations in question. The structure of ritual action, in other words, directly embodies its own principle of effectiveness (1977:62)”.

En mi caso, como he dicho, no hablo exactamente de ritos administrativos sino de actos que presentan características propias e importantes del mismo.

### **12.2.1. La modificación del rito de paso: el proceso ritualizado de paso.**

Volviendo al concepto de ritual, me opongo a la visión de Jack Goody cuando defiende que la naturaleza repetitiva y formal del ritual tiende a inhibir el cambio en otras partes del sistema social (1977:30). Por mi parte, creo que todos los sistemas sociales se modifican gradualmente y que el cambio de una parte del sistema social repercute en el cambio del resto de las partes del mismo sistema; el ritual intenta que esta evolución no caiga en la confusión y en la ambigüedad.

Goody manifiesta que incluso las sociedades más estáticas cambian, se modifican mientras que la repetición del ritual puede mantenerse, lo que llevará a que el significado de la misma no se acople a las modificaciones sociales. Yo pienso que, a lo largo de los años, el ritual se ajusta a la sociedad, se

impregna de sus características. Aparte de que, por otra parte, han surgido rituales de carácter secular (al igual que, paralelamente, surgieran procesos afines a los mismos en el ámbito secular) para dar sentido, legitimidad, trascendencia y orden (basándose en un poder mayor) a las acciones llevadas a cabo en las sociedades contemporáneas.

La cuestión es que el ritual posee una serie de características que podrían ser calificadas como básicas; el cumplimiento de tales características supondría la existencia de un ritual, por lo cual no creo que el ritual se vacíe de sustancia con la transformación social. Yo, personalmente, he tratado a lo largo de este trabajo la existencia de polisemia en relación con los contenidos de muchos conceptos claves relacionados con el turismo. De la misma manera, considero que también existe polisemia en torno al concepto de ritual. Aunque puedan existir diferentes interpretaciones de tales conceptos, ello no implica que exista una total falta de entendimiento, ni de que el ritual pierda su función simbólica. De hecho, un ejemplo de ello lo podemos encontrar en la propia legislación. La legislación nos marca unas pautas a seguir pero, claramente, en el mundo jurídico existen diversas interpretaciones acerca del contenido de las leyes; no es raro observar cómo distintos tribunales realizan interpretaciones de una misma legislación de manera diferenciada pero, aun así, la legislación ordena, otorga unas pautas a seguir a la sociedad que las ha legitimado y a los órganos que se encargan de impartirla.

Aunque las sociedades contemporáneas sean complejas, ello no quita que necesiten de la función simbólica y cuando un hombre plasma su firma en un acto administrativo para cambiar su estatus, está admitiendo, reconociendo un poder legitimado, en principio, por la generalidad de la sociedad. Así pasa por una fase liminal.

Ya mencioné que para no entrar en un encarnizado debate acerca de si los procesos administrativos pueden ser considerados rituales o no, reitero que voy a hablar de procesos de paso ritualizados. El proceso al que hago referencia se desajusta del modelo canónico establecido por Turner aunque, como he dicho, considero que el esquema que él mismo estableció tiene un carácter orientativo que, por tanto, no es cerrado ni formal. Tal vez, mi estudio de caso pueda salirse de la visión estricta del propio rito de paso, aunque sí cumple con los patrones generales del mismo. Sin embargo, el rito de paso caso canónico es, para algunos estudiosos, un esquema ideal que no acepta diferencias, variantes o desviaciones. Así, para ser consecuente con la necesidad de dotar de claridad a los conceptos con los que trabajamos, que yo misma he establecido, voy a defender su diferenciación. Esto no quiere decir que no considere, en otros casos, que un gran número de ritos, tanto seculares como religiosos, pueden desajustarse del modelo tratado, ya que es complicado que, en las sociedades eclécticas actuales, se respete pulcramente el rito de paso de van Gennep y de Victor Turner.

Ya Victor Turner (1975:1) dice: "The appearance of studies in such a forum encourages emulation, and emulation can produce fruitful new theories. It is therefore our hope that the series will serve as a house of many mansions, providing hospitality for the practitioners of any discipline that has a serious and creative concern with comparative symbology". Yo he querido dar un paso teórico más en el campo simbólico, haciendo uso de la emulación, aunque sin salirme de la disciplina antropológica.

### **12.2.2. El proceso de paso: de la “tradicionalidad” a la “modernidad”.**

El proceso de paso estudiado en esta tesis, como ya hemos visto, no sólo se ha centrado en el proceso de paso individual, sino que también se ha referido al proceso de paso llevado a cabo en el núcleo de una sociedad.

Antes de entrar en materia, hay que tener en cuenta, para no llevar a confusión, que yo no he utilizado los términos “tradicional” y “auténtico” como sinónimos. Por una parte, puedo considerar una fiesta, un festejo o una costumbre como “tradicional” si los aldeanos o los habitantes de una localidad concreta así lo definen. Es decir, si han interiorizado un determinado festejo o costumbre como verdadero, ancestral y “auténtico” aunque pueda no ser así. Por otro lado, considero que una sociedad es tradicional en su sentido fuerte cuando ésta, o un grupo constitutivo de la misma, se vincula fuertemente con el término de “autenticidad”, cuando no admite el cambio, la modificación del contenido de los conceptos referidos, cuando reifica los mismos y observa contaminación en todo cambio que daña, que altera esa forma de vida considerada “tradicional”.

Recordemos que la sociedad “moderna”, en este trabajo, sería la sociedad que acepta distintas formas de entender la “modernidad”, que contrasta con el carácter inmovilista de aquellos que defienden la “tradicición naturalizada”.

El turismo, campo en el que se ha centrado el presente trabajo, puede ser considerado como una amenaza o como una panacea de acuerdo con la posición en la que se encuentre el observador (más moderno o tradicional).

El inmovilismo, el “esencialismo”, el purismo es identificado en este caso con el punto de vista “tradicional” fuerte, que no así con la “tradicición” en sentido débil (que supone un periodo estable y continuado dentro de la estructura social). Por otra parte, no existe una única “modernidad”, sino distintas formas de entender la “modernidad” que contrastan con el carácter inmovilista de aquellos que pregonan la defensa de la “tradicición fuerte”.

Hay que tener en cuenta que tras el cumplimiento del tránsito a la “modernidad” y el establecimiento de una época “moderna”, ésta bien puede llegar a “esencializarse” (es decir, a la larga la “modernidad” pasa a convertirse en una etapa “tradicional” que puede llegar a convertirse en una fase preliminar en el futuro).

Las diferentes maneras de apreciar los contenidos de los conceptos relacionados con el ámbito turístico, varían de acuerdo con el estado en el que nos encontremos en nuestro particular proceso de paso directo o de si nos hemos visto implicados por el cambio social, aunque no hayamos llevado a cabo un proceso de paso ritualizado de manera directa.

Por tanto, son los agentes sociales individuales los que han de decidir dar el paso consciente hacia una “sociedad moderna” o no (adaptándose o rechazando lo que ellos mismos pueden considerar como oportunidades o abusos de la “globalización”).

### **12.3. “Ritos de paso” tradicionales/ Procesos de tránsito actuales.**

García Jiménez (1997: 185) hace referencia a los rituales tradicionales y su relación con otros actuales centrándose en la música. Para ejemplificar su exposición hace referencia a las posturas irreconciliables entre un tratadista de música tradicional popular, un experto en patrimonio musical tradicional culto y un especialista en música tradicional moderna, aparte de los etnomusicólogos. Según él, los folcloristas musicólogos desvincularían los rituales tradicionales de la actualidad haciendo referencia a que los primeros son “vehículos de reafirmación identitaria” que aludiría a un estado superior de la cultura y de la que forman parte miembros de una comunidad identificables pero, no así, personas de distintas edades o colectivos dispersos.

Para el autor es peligroso que los folcloristas y etnomusicólogos observen al ritual (o al conjunto de rituales que estudian) como una unidad autónoma en sí misma, con sus leyes y sus límites, sus formas determinadas y sus marcos sociales de producción. Ello supondría una limitación desde coordenadas tanto espaciales como temporales, además de una limitación con respecto a su relación con otras manifestaciones. Se podría caer en la consideración de tales “manifestaciones culturales” desde un prisma romántico, idílico, bucólico, exótico y paternal. El ritual nos debería mostrar su lugar dentro de la diacronía cultural, así como su relación con expresiones anteriores y posteriores al hecho estudiado.

En un momento previo de este trabajo ejemplifiqué, con una anécdota, cómo un grupo de jóvenes veía en la música tecno un intento de universalizar y controlar los gustos y el consumo musical. En el reverso de lo dicho, nos encontramos igualmente que García ve rechazo sistemático y generalizado en las manifestaciones musicales folclóricas. La razón de ello es que considerada que se ha utilizado como un instrumento para el mantenimiento de una identidad forzada y falsa, centrada en formas obsoletas y pasadas (1997:192).

“Sin embargo, cuando en el dominio creativo y vivencial de estas generaciones que estoy llamando “jóvenes”, entra la comprensión del uso tradicional de la música en los comportamientos sociales, y es calibrada su importancia como elemento patrimonial y herencial, desnudo de toda artificialidad y parafernalia de que había sido revestida, la música readquiere su verdadero sentido y se practica con su genuino significado que no es otro que el del disfrute del legado artístico cultural sin corsés ni impedimentos. En manos de estos jóvenes estamos asistiendo a la ruptura definitiva de las

fronteras cronológicas que la concepción cultural moderna había impuesto, apoyada en una trayectoria degradante del tratamiento de las formas culturales de expresión del pasado”.

¿Y por qué razón expongo el caso de García?

Porque hay miembros de la localidad que no aceptan la modificación de los usos de la “tradición” en su sentido fuerte y por ello, observan daño en la entrada turística. Además, por la defensa de unos usos diferenciales de la tradición por parte de los jóvenes, se dice: *“los jóvenes lo pierden todo”*. La cuestión es que los jóvenes viven en una época diferenciada de la vivida por la generación anterior, así que es difícil entender un ritual que pretende mantenerse intacto, cuando la sociedad no se mantiene intacta. Por lo tanto el ritual se modifica paulatinamente en un consenso, un acuerdo entre miembros de las distintas generaciones, de manera expresa o tácita. Las diferentes generaciones aportan distintos contenidos a un ritual que evoluciona con el tiempo y con la sociedad que les acoge.

De acuerdo con García Jiménez, las recreaciones y reinterpretaciones de las formas culturales tradicionales nacerían desde la imposibilidad de reflejar con un mínimo de autenticidad los marcos o contextos sociales donde se desarrollaban. Para García es posible reproducir las formas, las canciones y los bailes, incluso las indumentarias; pero imposible circunscribirlas a los rituales y a las ceremonias en las que habrían desarrollado su función tradicionalmente.

De la misma manera, Bernard Roux se pregunta si la nueva agricultura capitalizada (donde impera la tecnología tecnificada y los procesos complejos) no trae consigo nuevos rituales (1997:212). Es decir, él se pregunta si los rituales expulsados de la explotación agrícola no renacerían fuera de ella. Por tanto, la modernidad trae consigo la modificación constante de los rituales que se van acoplando y reflejando el contexto social. Ello no quita que los rituales también creen nuevos estatus sociales. Roux se pregunta: “¿no necesita una comunidad, y en particular una comunidad rural, adueñarse de la nueva situación surgida de la “modernización” agrícola a fin de recuperar antiguos ritos o crear otros nuevos?”. “(...) Roux termina afirmando que la “modernización” agrícola ha contribuido de manera importante a la crisis de la ritualización de los comportamientos de los agricultores pero, ello, no les impide encontrar otros espacios y apoyos que les permitan continuar expresando esa “tendencia ineluctable de todo conjunto humano a ritualizar ciertas conductas” (1997:215).

Las fases administrativas de los procesos ritualizados que aquí enumero, ordeno y presento, se encuentran íntimamente relacionadas con la vida diaria de los vecinos, con sus miedos, con las esperanzas de los mismos. Estas fases no son sólo unas fases frías, carentes de relación con el día a día (fases independientes y normativas), sino que existe un polo sensorial relevante. Es decir, la sociedad se ha desacralizado, en muchos casos no se han establecido fiestas y ceremonias que reflejen los cambios en nuestro día a día, pero éstos existen. Estamos tan acostumbrados a la practicidad en nuestra sociedad actual, que nos cuesta ver estos pasos y otorgarles trascendencia y un cariz mágico. Aparte de



que muchas ceremonias se celebran hoy en día por la costumbre, por el compromiso social, más que por el halo sacro que pueda presentar (lo que no quita que para ciertos sectores de la sociedad sí lo posea).

Basándome en Victor Turner, tomaré como “polo ideológico” al agregado de *significata* que se refieren a los componentes de los órdenes moral y social, a principios de la organización social, a tipos de grupos corporativos, y a normas y valores inherentes a las relaciones estructurales (2005:31). “En este polo ideológico se encuentra una ordenación de normas y valores que guían y controlan a las personas como miembros de los grupos y las categorías sociales”. En este polo, nos encontramos con el entramado propio de la Administración, con sus normas, valores, su control social, la generación y regulación de relaciones entre la propia Administración (representada por los funcionarios) y los ciudadanos, así como la relación entre los propios ciudadanos.

Para Turner, en el polo sensorial nos encontramos con *significata* que son usualmente fenómenos y procesos naturales y fisiológicos (este aspecto no es exacto en las sociedades contemporáneas, ya que pueden resultar más complejas). Estos *significata* pueden producir deseos y sentimientos<sup>125</sup>.

Islam y Zyphur (2009:114) dicen que las acciones llevadas a cabo en las organizaciones se caracterizan por su carácter dual. Por un lado existe en ellas un carácter instrumental para conseguir beneficios, promociones y metas calculadas. Por otro lado, estas acciones también tienen un elemento expresivo y simbólico a través de los que las expresiones, las emociones e identidades pueden crearse y modificarse. Además de afectar a los individuos, el carácter simbólico mantiene y refuerza la estructura social e incorpora a los individuos en una identidad social mayor. Los autores definen a la acción ritual como una forma de acción social en la que se representan y muestran los valores y la identidad de un grupo de una manera estilizada, dentro de un evento u ocasión específica. Para ellos, esta temática no es nueva, ya que los investigadores comenzaron a realizar estudios sobre ritos, rituales y ceremonias dentro del campo de la cultura organizacional durante los años 70 y 80.

Pero, ya que nosotros no hablamos de rituales propiamente dichos: ¿dónde podemos encontrar la relación entre el polo conceptual y experimental en el proceso ritualizado administrativo?

Para cumplir la normativa establecida por la Administración, el ciudadano ha de presentarse en las oficinas administrativas y llevar a cabo una serie de actuaciones que condensan todos los

---

<sup>125</sup> En la vida real existe el drama, es parte de la misma. Existe sin necesidad de teatralizarla de manera colectiva y afectada. Cada uno de nosotros la vivimos e interpretamos continuamente. Creo que debe darse un acercamiento de la simbología a la vida cotidiana.

sentimientos y deseos, que deposita en la adecuada tramitación de sus documentos para, así, hacer realidad su voluntad de convertirse en un empresario.

Hacia el Estado, por ejemplo, podemos experimentar el mismo miedo, esperanza, respeto que con respecto a los dioses (guardando, claramente, las diferencias). El poder ejecutivo sería el encargado de implantar y llevar a cabo las normas que emanan del legislativo. El ente “encarga” a unos miembros determinados de la sociedad (los trabajadores de la Administración) que den a conocer las pautas marcadas por ésta y dirijan al resto de la población. En un primer momento, podemos pensar en el Estado al igual que Anta Félez: “Otra cosa es que los rituales se entiendan como modelos y que nosotros los conceptualicemos en la mirada específica que nos ofrece cierto contexto. Desde este planteamiento orientaré mi trabajo, tomando como referencia la interpretación del Estado español y lo que se genera en torno a él con respecto, por ejemplo, a la Patria o lo nacional, no porque parta de la idea de que exista una cultura española, sino porque España se puede interpretar desde la estructura económico-social (...)” (1997:162).

Por otra parte, haciendo él referencia al servicio militar; considera que nos ponemos delante de un ritual planteado culturalmente de forma universal por el Estado Moderno (por lo que le llama la atención el poco interés que ello habría generado entre los antropólogos). Por mi parte, yo (en relación con la Administración y no con el servicio militar) pretendo hablar de un proceso de tránsito de carácter ritualizado. En ambos casos hay una imposición por y para el Estado. Para entender la afirmación de Anta, hay que tener en cuenta la fecha de publicación de su trabajo.

Con respecto a la cuestión de si existe una dicotomía entre el Estado-Moderno y la sociedad-tradicional por la que los primeros fueran contrarios a los segundos; Anta Félez da por seguro que el servicio militar es un ritual iniciático amparado por el Estado; yo defiendo que el proceso administrativo también comparte características con el ritual (de hecho, considero que, para algunos ritólogos, puede entrar en la categoría blanda de tal concepto).

Para Anta Félez, si el Estado-Moderno es contrario a este tipo de rituales, podríamos afirmar que el estado español no es moderno (ya que lo permite); que no existe tal dicotomía porque el Estado Moderno permite que converjan la institución social y el rito de paso (aparentemente tradicional), cristalizándolos en hechos sacralizados o, por último, podemos aceptar que una cosa es la proyección del hombre moderno y tradicional y otra, su plasmación (1997:165).

El autor cita, haciendo referencia a Zulaicka: “La premisa incuestionable es que en un Estado moderno ser hombre conlleva la adopción de los deberes militares impuestos por el ejército (...)”. Se entiende que esta afirmación podría tener más sentido cuando tal servicio era considerado obligatorio, hoy puede resultar un tanto extraño. Igualmente, el Estado moderno impone unas normas que han de ser cumplidas para convertir a un individuo en emprendedor (o simplemente trabajador), de tal forma

que si ello no es así, el individuo que desempeñase tal labor se encontraría en una situación de ilegalidad que podría ser punible.

Otro problema que desarrolla el autor es la dificultad que tiene para aplicar el modelo del rito de paso, tal cual lo creó van Gennep o lo reconstruyó Victor Turner; cuestión que por otra parte, dice compartir con otros autores.

Para Molina (1997: 45) un aspecto que tenemos que tener en cuenta para verificar si en nuestra sociedad se reproducen los ritos de paso es observar si existe apoyo en el *schéma* de los ritos de paso como modelo formal que expresa y representa situaciones reales; superando el nivel puramente descriptivo o interpretativo del planteamiento parcial de Turner, que definía la articulación interna de los elementos del rito de paso y diferenciaba el mismo en tres fases bien diferenciadas que serían la fase preliminar, liminal y postliminar. El rito de paso no es sólo una actividad expresivo-simbólica o una estructura simbólica constituida por elementos simbólicos que funcionarían como estructuras dependientes y subordinadas. El rito de paso tiene lugar en su celebración como actuación, como práctica social vivida colectivamente, la cual se encuentra interiorizada y legitimada para producir cambios sociales estructurales.

Volviendo a Anta Félez, él define la aplicación del modelo de van Gennep en su trabajo sobre el servicio militar como inarmónico. Sobre todo en lo que se refiere a la correspondencia con las tres fases propuestas: separación, realización e incorporación, ya que hay múltiples ritos iniciáticos y no sólo un tono formalmente ritualizado. Además, la incorporación se efectuaría en relación con otros muchos rituales no universales en sí mismos, como la incorporación al matrimonio o al trabajo adulto. Así que pone sobre aviso (al igual que lo hago yo con la temática que estoy desarrollando) que el servicio militar no cumple con fidelidad como ritual de paso, o, por lo menos, con el conocido y que ha sido elevado a rango universal, cuando menos en su operatividad. Así que delimita que el servicio militar es un rito de paso, con sus consiguientes fases pero que se ve “acompañado” de otros ritos, los cuales nacen del sentido primario del servicio militar y le complementan en su forma como ritual, así aborda un modelo amplio que permite entender el antes, durante y después del servicio militar. Existe, por tanto, un *proceso*; tanto este *proceso* ritual como la praxis del individuo ritualizado se verían inmersos en la *carrera* (recorrido con pasos ritualizados), lo que acercaría al proceso y a la praxis en un continuar formalizado.

Por mi parte, yo también hago uso de los términos proceso y tránsito pero me he separado del rito de paso, haciendo alusión al proceso de paso ritualizado. De esta manera me he decantado por separar los actos y procesos a los que hago referencia, de los ritos de paso pero sin obviar sus similitudes.

En las sociedades modernas, el ritual ha tendido a quedar relegado a la liturgia, al bautizo, al matrimonio, a la muerte, etc. Pero creo que, tradicionalmente, se ha pasado por alto las posibilidades que el rito de paso puede darnos para desarrollar teorías que nos ayuden a entender a las sociedades contemporáneas, las sociedades modernas, el drama que viven sus ciudadanos y las formas de canalización existentes frente a este drama.

En este caso concreto, la consecución del proceso ritualizado supone un logro, una meta, ya que se adquiere un status de empresario rural en una localidad con una tasa de paro elevada. A partir de ella, es necesario que el aldeano siga luchando pero habrá vencido un importante obstáculo, que es la instauración de tal categorización, la adquisición de una “personalidad social” nueva.

Con anterioridad, he desarrollado con más detenimiento la teoría de Pierre Bourdieu. Si vuelvo a hacer mención a ella es por una apreciación que realiza Molina, al destacar que las diferentes culturas, a través de las mismas, ponen de manifiesto los límites de la realidad histórica y la manera singular en la que es vivida, interiorizada y comunicada a razón de su práctica social (1997:21). La percepción en la práctica social por los agentes sociales en los que se divide una sociedad, así como la interiorización comprensiva de su significado son el resultado de un juego complejo, comprometido y obligado donde sus jugadores jugarían con las cartas marcadas, pues los agentes sociales dependen, en gran medida, de las posiciones que éstos ocupen en un espacio social determinado y organizativamente diferenciado. La distinción como diferenciación social formaría parte de la realidad social, redistribuyendo el capital simbólico, cultural y económico. De esta constatación, Molina afirma que la legitimación de esta articulación social no está exenta de prácticas rituales marcadas referencialmente por mitos originarios explícitos o subyacentes. Esta cuestión es la que queremos ejemplificar en el caso de La Aldea de San Nicolás.

Las tres fases del rito de paso (ahora adaptadas a los procesos ritualizados), poseen cierta autonomía unas con respecto a otras y no olvidemos que el polo ideológico o normativo, que encontramos en el cumplimiento de la legislación, se desarrolla a la par que la propia vida que desempeñan los vecinos, en este caso los aldeanos, por lo que el proceso administrativo ritualizado refleja, simboliza y a la vez modifica la vida de los neófitos.

Anta Félez, en su trabajo, ha delimitado una serie de hitos que demarcarían etapas; así no se podría pasar de una etapa a otra sin haber cumplido la etapa precedente. El alto grado de formalización administrativa, nos permite, en este caso, definir claramente las distintas etapas del proceso que aquí pretendo desarrollar.

Existe cierto paralelismo entre el proceso de paso de una sociedad que se modifica, que se “moderniza” con el proceso de paso administrativo. Ya he expuesto que un constante cambio, una constante transformación entre los miembros de una sociedad termina modificando a la segunda. Ello

hace que a lo largo de este periodo de cambio global, en la localidad haya vecinos más reacios al cambio y vecinos que aceptan el mismo. Estos vecinos aceptan un nivel, un grado de modificación y reinterpretación de los conceptos claves diferentes. .

Este cambio social que se ha generado en todas las sociedades a través del tiempo, aunque ahora con mayor rapidez debido a la “globalización”, necesita de medios que canalicen el cambio social sin que generen daños irreparables o un conflicto relevante. La sociedad, a través de los procesos administrativos, dirige los pasos de los individuos que la conforman, controla su propia modificación de tal forma que no se convierta en un peligro para sí misma que pueda deformarla o acabar con ella, lo que no evita que ésta se modifique y evolucione<sup>126</sup>. El derecho administrativo organiza y dirige la actividad de las administraciones públicas y las relaciones entre éstas y los ciudadanos.

Anta Félez llama la atención sobre la paradoja de que las instituciones con posibilidad de ejercer el poder, tienden a imitar estructuras familiares y se relacionan con formas educativas y de socialización cultural. El “poder” en abstracto, se materializaría en nuestras sociedades occidentales, tomando la estructura metafórica de la familia “nuclear”. En este caso el Estado, la Comunidad Autónoma o la Administración local ejercen un papel paternal. Por otro lado, afirma que si entendemos los rituales como procesos dramáticos de concentraciones simbólicas, el poder emana de aquellos que actúan en la creencia, así que: ¿quién repartiría los papeles y en función de qué lo haría? (1997:161). Para él, los rituales no crearían colectividades, sino que las colectividades sacralizarían elementos sagrados como la Patria, el sentido de nación o libertad y crearían rituales donde se entiende que se forma parte de un mismo grupo.

---

<sup>126</sup> Así como los ritos de iniciación tienen fases liminares bien marcadas, el debate acerca de la transición de una sociedad “tradicional” a una sociedad “moderna” (en base a un proceso de tránsito), dificulta la delimitación de las fases, los grupos existentes en la fase preliminar así como las que se pueden esperar a su término. Como difícilmente podemos hablar de una transición que tenga lugar abarcando a todos los vecinos de una localidad en su generalidad, la experiencia, para los que así lo deciden, de dar el paso hacia una sociedad distinta (que no tiene porqué ser ni mejor ni peor) se acepta individualmente aun cuando el hecho de que se desarrollen políticas sociales y culturales determinadas “obliguen”, en cierta forma, a determinadas comunidades, a dar este paso. En este caso parece no atisbarse grados y procesos paulatinos de adaptación: se es o no se es “tradicional”, se es o no se es “moderno”, parece no pensarse que se puede vivir en una “realidad” que aglutine tanto características “tradicionales” como “modernas”, por lo que puede no existir una categorización absoluta. Por lo tanto, aquel agente social que decide adaptarse a la “vida moderna”, al mercado, habría traspasado ese periodo liminal al que se resistirían aquellos que se oponen a realizar tal modificación.

Lo dicho anteriormente no implica que distintos analistas, en base a las categorías usadas, hablen y concreten acerca de si una sociedad determinada es moderna o no. De todas maneras, mi intención aquí es apuntar la existencia de procesos de tránsito de las sociedades para abrir el debate acerca del mismo. No es mi intención entrar aquí en detalles.

El grupo legitima, igualmente, a la Administración. Es la colectividad la que la fortalece, en base a que representa a esta misma colectividad o, como dice Anta Félez, a la Patria, la nación o la libertad. Posteriormente, los individuos pasarán de manera individual, pero siguiendo la normativa refrendada por la colectividad (al menos, aparentemente), su propio paso de tránsito ritualizado.

### 13. Las fases de tránsito en La Aldea de San Nicolás.

En el caso estudiado, las colectividades reconocerían y acatarían el derecho y la legislación que, en el caso estudiado, se aplicarían a través de procesos administrativos de tránsito.

Hoy en día, no podemos decir que los ritos ni los procesos ritualizados tengan sólo un carácter sagrado, ya que tienen lugar en espacios considerados tradicionalmente como profanos. En estos tiempos, no se encuentran únicamente en la liturgia sino que impregna varios campos de nuestra vida social<sup>127</sup>. Ya dije que los derechos individuales son respetados como tales porque existe un consenso general acerca del “valor” de éstos. Es decir, puede ser que no todos los habitantes de un país, una región o una localidad estén conformes con los contenidos de las normas que se les aplica pero sí existe un respeto general a las mismas porque se entiende que éstas emanan del conjunto de los miembros de una población.

Cuando hablamos de legislación, no estamos haciendo referencia a una normativa generada por meros legisladores, sino que estos legisladores se entienden como representantes de un pueblo que los han situado en tal lugar para ejercer su función. Veamos, ciertamente, muchas veces podemos encontrarnos descontentos con el trabajo de tales legisladores pero la fuerza que los legitima se encontraría en nosotros. Por tanto, cuando cumplimos la legislación, entendemos que cumplimos los deseos de un ente superior que nos aúna a toda una colectividad. Claramente, tal ente se diferencia de los entes superiores de las religiones pero nosotros cumplimos las normas porque suponemos que tras ellas, se encuentran una serie de “ideales” que se aglutinan en un ser en el que cabemos todos y que alcanza igualmente todos los campos de nuestra vida, lo que lo convierte en misterioso (la legitimidad y la idealización se encuentran centradas en este ente, no en las acciones más o menos afortunadas que se realicen en su nombre).

---

<sup>127</sup> En las sociedades occidentales no vivimos como los Ndembu pero, de todas maneras, opino que podemos hacer uso de las teorías de V. Turner. Él mismo dice: “I did not think it to be a universal type, but subsequent research (...) has convinced me that social dramas, with much the same temporal or processual structure as I detected in the Ndembu case, can be isolated for study in societies at all levels of scale and complexity. This is particularly the case in political situations, and belongs to what I now call the dimension of “structure” as opposed to that of “communitas” as a generic mode of human interrelatedness. Yet there is communitas, too, in one stage of the social drama, as I hope to show, and perhaps the capacity of its successive phase to have continuity is a function of communitas (1975:33). Igualmente reconoce que no todas las unidades procesuales son “dramáticas” en su estructura y atmósfera. Así es que él mismo abrió la posibilidad de estudiar su teoría en sociedades más complejas, aunque yo me he tomado la licencia de ir un poco más allá y aplicarlas a procesos que no son ritos, en el sentido fuerte de la palabra. Hoy en día, se le puede dar la espalda al drama actual, porque éste no se nos presenta claramente a la vista, a pesar de que también tienen la capacidad de reordenar y simbolizar.

### **13.1. Las fases de tránsito.**

#### **13.1.1. La fase preliminar.**

Como dijimos, las fases del “rito de paso” son la separación, el margen y la agregación; estas tres fases también serán utilizadas para ejemplificar los procesos administrativos de tránsito. La primera fase comienza con la decisión de realizar el cambio, de sopesar las posibilidades de dejar atrás la agricultura.

En un primer lugar, en todo este proceso debe existir un punto de inflexión; un punto en el que el neófito, el iniciado adquiere este papel y se diferencia de su status o posición anterior. Entonces ¿cuándo podemos apreciar que existe, que se genera este momento? En el caso de La Aldea de San Nicolás, este periodo se aprecia en el momento en el que el aldeano toma una decisión en firme, una decisión de modificar conscientemente su posición dentro del grupo, dentro de la estructura social. Se trata de un reconocimiento de querer ese cambio. Tal vez no se dé un amplio razonamiento de las consecuencias que puede traer éste pero sí una voluntad de modificación, de acción. Cuando un aldeano observa que la actividad desempeñada en el ámbito agrícola es insuficiente, pues no observa beneficios en el mismo o en la actividad desempeñada por los miembros más cercanos, como familiares o amigos, puede optar por el cambio.

En el caso del aldeano que decide cambiar su forma de vida (laboral, social, “cultural”, etc.), la decisión pública de conformar una empresa inicia el periodo de separación (al igual que la decisión de los contrayentes de comenzar una etapa de noviazgo). En ambos casos se hace pública la intencionalidad, aunque el grado de solemnidad sea distinto.

Hay que tener en cuenta que yo contacté con aldeanos que deseaban dedicarse al sector turístico, gracias al boca a boca, debido a que fui conducida hacia ellos por otros vecinos; por tanto, sus aspiraciones eran públicas. Yo, a lo largo de la investigación, fui siempre una persona ajena al pueblo que no mantenía relaciones ni familiares ni laborales en la localidad; era una extraña. Así que aunque, la decisión de tales personas no estuviera fuertemente formalizada (vamos, que no aparecería en el BOP (Boletín Oficial de la Provincia)), sí estaba reconocida).

La primera fase comienza, pues, con la decisión de realizar este tránsito, de sopesar las posibilidades de dejar atrás la agricultura. Cuando un agricultor decide dedicarse a otro sector económico, ha de empezar por meditar y considerar los pros y los contras de este nuevo negocio, debe decidir si se dedica en exclusividad a esta actividad o si se dedica a ella conjuntamente con la agricultura, ha de pensar si ello complementa la economía del núcleo familiar, sopesar gastos, hacer estudios de mercado, formarse y dejar atrás o “manejar” el miedo al fracaso. Así es que aquellos que deciden emprender este camino están iniciando el periodo de separación y el proceso de paso, el cual posee un carácter dramático.



El miedo y la inseguridad ante la puesta en marcha de negocios vinculados al sector turístico puede apreciarse en las conversaciones entre los vecinos, en la información otorgada por los mismos, en la dificultad que han tenido los distintos gobiernos municipales en sacar adelante un proyecto común, en la realización de jornadas dirigidas a despertar el interés por el sector en la localidad, etc.

El tránsito al que hago referencia principalmente es al tránsito<sup>128</sup> individual que ha de realizar el aldeano para convertirse en un empresario autónomo local pero no excluyo, en este caso, a los asalariados. Si por alguna razón destaco el papel de los autónomos es porque, hablando en una ocasión con un empresario hostelero local, éste me hizo hincapié en que la evolución turística local pasaba por la creación de pequeñas empresas por parte de los jóvenes, de tal manera que se creara en la localidad un entramado, un tejido empresarial que impulsara el turismo y que facilitara la negociación conjunta, continuada, una relación de mutua ayuda que generara beneficios para todos sus copropietarios. Para él, era “muy fácil” acudir a pedir un trabajo a una empresa ya constituida, lo difícil era crear una nueva empresa que ayudara a toda la comunidad y que facilitara la retroalimentación constante entre los distintos negocios. Pero ¿por qué se quejaba de que los jóvenes no se molestaban en crear nuevas empresas?, ¿realmente resultaba tan sencillo crear una empresa nueva dedicada a este sector?, ¿con qué problemas se encontraban los emprendedores?, ¿se habían llevado a cabo políticas orientadas a esta actividad? Tras los años de investigación, una de las dificultades más significativas que he observado ha sido la búsqueda de capital por parte de los interesados, aunque no me ha sido planteada como el factor clave que haya provocado el letargo en la creación de estas empresas.

Para empezar, fue durante los primeros años en los que se desempeñó este estudio cuando se atisbó con claridad la llegada de la crisis. Hasta el momento, no se había frenado el crédito para la creación de empresas como ocurre en la actualidad. Además, los vecinos afirman que ellos, con trabajo, pueden crear una buena oferta recreacional sin necesidad de hacer gastos de mayor cuantía, siempre que cuenten con el respaldo de las instituciones. Ellos señalan, como principal problema a tener en cuenta para explicar la falta de emprendeduría, a la burocracia que, por otra parte, también les encarecería sus planes de crear y “sacar adelante” una empresa. La burocracia, como sabemos, está íntimamente ligada a la administración y al derecho.

Antes que nada, hay que recordar también que el sector agrícola se encuentra vinculado al caciquismo local.

---

<sup>128</sup> También están implicados en el ritual aquellos miembros de la comunidad que muestran aceptación al cambio, ya sea acudiendo a los locales del sector o mostrando su apoyo al mismo. Esta aceptación conlleva un cambio social, un avance en la modificación a nivel “macro”.

“- Y, no sé, tú después de hablar con otros grupos ¿Tú crees...? Hay quien dice que hay terratenientes ¿a qué se refieren exactamente con terratenientes?

-Terrateniente es el que, es que ahora mismo... aprovechados por el tema de la crisis, han traído rumanos como mano de obra mucho más barata, entonces paga mucho menos de sueldo, te han tirado para atrás a la gente todos los derechos que tenían. Ellos se creen los dueños, se les llama terratenientes a esta gente, que le dan trabajo, por ejemplo, a 20 empleados que lo traen de fuera con tal de no darle trabajo a los aldeanos; para no pagarles realmente como deben de pagarle: la Seguridad Social, sus sueldos, sus horas extras. En La Aldea se les dice terratenientes porque están sacando mano de obra mucho más barata, no pagan horas extras a la gente que viene de fuera.

- Entonces ¿hay diferencias porque pueden estar dos personas en la misma condición económica, pero a la hora de no contratar a rumanos, sino a gente local, no se les consideraría entonces terratenientes?

-¡No! Es una división porque si una persona... se les llama empresario y terrateniente al que está abusando de la gente, porque realmente también están abusando de ellos.

-O sea ¿qué por un lado sería terrateniente el que contrata a gente extranjera y que, en cierta manera, abusa...?

-¡Sí! Que abusa, más bien que abusa, no por extranjera, que abusa del personal que tiene”.

El turismo puede apreciarse como una posibilidad de romper con la estructura social imperante en la localidad.

“- Ahora vamos a entrar en lo que es el ámbito turístico. Hasta ahora ¿cómo definirías el ámbito turístico en la zona?

-Es rural, turismo rural, más bien senderismo. Por ahora no está muy explotada, pero está empezando a flotar, hay casitas, casas rurales. Hay mucha gente que le gusta hacer senderismo los fines de semana.

-¿A dónde te gustaría a ti que se dirigiera el turismo?

¡Aahh! En este sentido, se conserva todo mucho mejor.

-Porque he leído en estos últimos días que se quiere, por parte del alcalde, también invertir en lo que es la producción de hortalizas para consumo interno y el turismo...sostenible.

-Sí.

-¿Qué tipo de turismo te gustaría a ti y que crees que tus conocidos, tus allegados consideran...?

-Mira, que la gente que venga que le guste el turismo rural, con mucho respeto, que le guste conservar las tradiciones y lo que hay, porque mi pueblo, estéticamente, cuando entras al valle es feo por los invernaderos, pero después, a la vez, tiene uno de los mejores montes y playas vírgenes todavía, en La Aldea, y tiene muchos sitios de senderismo, aún quedan muchos yacimientos arqueológicos y...

(...)

-Sí que iban, pensaban revalorizar los yacimientos arqueológicos que se encuentran en la zona de la playa. Bueno, tú sabrás donde está la zona mejor que yo, que es la zona de Los Caserones. Y también, cuando hablé con O.<sup>129</sup>, él quería también revalorizar el alambique...

-Sí, yo sé a lo que se refiere, transformarlo todo y canalizarlo un poco. Yo pienso que mientras, estéticamente no lo echen a perder, porque también una de las cosas más bonitas, porque todo el mundo que va a La Aldea, acaba haciéndose una foto al lado del charco y si ahora canalizan el barranco, ¡ahora el charco no existe!

- ¿Se han interesado...? No, el Charco, por lo visto, estaría dentro de lo que sería esto.<sup>130</sup> ¿Y les han informado, ya sabes, de un partido y otro a la hora de decirlos cómo es el proyecto turístico?

-No, el proyecto se dice, como por ejemplo cuando tienen alguna rueda de prensa y eso, se comunica y entonces, tú sabes que se va a hacer eso y tú vas, sabes qué es lo que van a hacer.

-¿Y qué opina la gente en general? Bueno los que están cerca de ti, tú no sabrás la opinión de todo el mundo, pero la gente que...

-No, está bien, porque se van a conservar muchas cosas, está muy bien.

-¿Crees que ahora mismo, lo ven como una salida laboral posible?

-Sí, sí, muy positiva.

-Sí, porque aparte, creo que hasta que no se reinvierta en tomates, creo que el paro está un poco subido, me han dicho que ya se encuentra en torno al 36% ¿Por qué ha subido tan rápido?

-Cuando llega al verano sube muchísimo, porque cuando termina la zafra, todo el mundo se para, toda la gente se para dos y tres meses, no se puede mirar la tasa en mayo o junio porque son fijos discontinuos, se les para una temporada y vuelven otra vez a contratarlos en la zafra<sup>131</sup>.

-Pero ya fuera de lo que es la temporada ¿el paro suele ser alto?

---

<sup>129</sup> Ex concejal de turismo.

<sup>130</sup> En mi copia del Plan, se protege y mantiene El Charco.

<sup>131</sup> La tasa de paro en el año 2014 supera el 40 % de la tasa de población activa.

-Sí, ¿fuera de la temporada de verano? Ahora, por lo de la crisis, está más alto que nunca, pero si no, no; si se dieran realmente los trabajos como son, no sería tanto.

-Pero ¿tú crees que parte de la culpa de esta crisis es, igual, de la conducta de alguno de los empresarios?

-¡Sí, totalmente!

-Bueno, vamos a ver ¿por qué razón los vecinos no se han quejado a este respecto? Como dices que hay capacidad asociativa.

-Sí que se han quejado pero el que tiene trabajando a alguien, luego lo machacan un poquito ¿sabes? Son cosas que no pueden salir a la luz, pero que todo el mundo lo está viviendo. Es que machacan si tú hablas, si tú tal; es que si tienes un puesto de trabajo, te lo pueden quitar ¿sabes? Entonces todavía sigue un poco la prohibición.

-Entonces, a ver si te he entendido, ¿aunque lo pienses, no lo puedes decir?

- Lo puedes decir, pero según en qué sitios y tal.

-Que no lo exteriorices.

-La opinión, más o menos, todo el mundo sabe lo que opinas tú o lo que opina el otro, pero casi todo el mundo lo sabemos, porque es donde tú trabajas y, mira, tú opinas una cosa, donde trabaja el otro, opina otra cosa, la gente lo mira de una forma distinta.

-¿Y eso no ha llevado a que la gente tenga interés en otras aperturas económicas, o no?

-Sí, han querido pero ahora mismo, no se pueden mover.

Y con respecto al ámbito turístico ¿nadie ha hablado sobre las posibilidades que pueden aportar o ha sido un tema aparte?

-No, sí se ha hablado de eso, pero es todo tan difícil, con permisos, porque tenemos muchos parques, tenemos cuatro parques naturales, entonces, para mover algo en La Aldea te cuesta muchísimo. Yo pienso que sí ha habido iniciativa pero te cuesta tanto, con la burocracia de mover papeles que te hacen ir para atrás.

-Y si esto sale adelante, el plan que tienen, ya sean unos u otros, que siga esto adelante con el actual partido o con cualquier otro ¿La gente ha empezado a plantearse la posibilidad de vivir del turismo, de cómo hacerlo, de crear empresas o...?

-A la gente sí que le gusta crear empresas pero es lo que te digo, la gente está esperando...

-¿Está a la expectativa?

-Está a la expectativa a ver lo que pasa, sí, van a dejar pasar un tiempo.

-Pero ¿por qué razón están ahora a la expectativa? Porque hace tiempo que el plan...

-El plan lleva tiempo pero la persona que entró ahora en política, es una persona que siempre ha sido..., sus tendencias siempre han sido muy medioambientales, entonces siempre ha alentado a todo el mundo que no puede mover nada de aquí o de allá, porque, en seguida, te mete a Medio Ambiente encima y la gente en La Aldea, la mayoría, es gente que ha hecho casas ¡vale, ilegalmente!, pero hay gente que ha tenido ciertos permisos y luego, de repente, les ha llegado multas de Medio Ambiente enormes. Se han visto... y están endeudados, hipotecados. Aparte de pagar una hipoteca y hacer una casa, tienes que encontrarte con Medio Ambiente.

-Y aparte, si tengo bien entendido, tú me lo puedes decir ¿no? Hay algunos terrenos de multipropiedad en los que hay problemas para vender para este fin.

-Sí, sí, es verdad.

-¿Es verdad?, ¿Y conoces algún caso en particular?

-Hay casos que más o menos tú los conoces un poquito y tal. Pero es que es normal, ahora mismo tienen ganas de vender, lo están pasando mal pero lo que quiere la gente es negociar, para que le des algo a cambio. Intentar conseguir algo, porque ya te digo, es intentar conseguir algo. A lo mejor una persona tiene un terreno y le interesa más tener una casa en algún sitio y tiene miedo de que no le dejen fabricar en dos sitios”.

“- Y esa mentalidad es la que tú me comentaste una vez (creo que fuiste tú la que me lo comentó)...esa por la que los hijos de tal persona podían hacer algo que no estaba bien, pero como eran los hijos de...

-Sí, de los empresarios. ¡Es verdad! Siempre, pero eso siempre ha existido y en los pueblos, más.

-Así, ¿Qué se clasifican así?

-Sí, en algunas cosas sí.

-¿Y tú crees que la entrada de turismo, entre otras alternativas posibles, modificaría esa forma de ver?

-¡Sí, claro, con la entrada de turismo entran otras culturas! Sólo hay que ver el cambio que ha dado Arguineguín, Mogán por la mezcla de razas, de culturas, todo cambia. Ahí se meten muchas culturas distintas.

-¿Ves entonces posibilidades en lo que consideras una apertura a esa cerrazón? Tú, cuando veas que yo me estoy apartando de lo que tú quieres decir, me lo dices... ¿Vale?

-No, no, yo te estoy entendiendo, te estoy oyendo.

-No, quiero decir que no estás de acuerdo.

-Sí, vale.

¿La entrada de turismo puede modificar la estructura...?

-Sí, yo pienso que si entran, lo que es el turismo que se quiere que entre, que es un turismo rural, un turismo con educación, con respeto y tal y cual. Lo que para mi opinión, yo creo que sería mejor, porque no sería el tipo de turismo que viene a pasarse un par de noches de fiesta en discotecas metidos.

-¿Y tú crees que la gente estaría dispuesta a crear empresas en este ámbito?

-Sí, sí, sí.

-¿Te acuerdas una vez que estábamos con R. y decía que si podía, quería abrir una empresa relacionada con la náutica o la pesca?

-Sí, la náutica.

-¿Crees que en el caso de que se generara algo así, habría más gente que...?

-Sí, sí, sí, se animarían a hacerlo y eso.

-¿Y eso no podría modificar, como te dije, la estructura?, ¿Igual, los que están tan arriba hoy, no estarían...?

-Sí, sí, eso está clarísimo.

-Y al mismo tiempo, ¿Cómo crees tú que podría cohesionar el turismo a la población?, ¿Crees que, si tú crees que es así, que el turismo...? Al mismo tiempo, porque tú dices que quieres un turismo rural ¿Qué es para ti el turismo rural? Es que quiero concretarlo.

-Un turismo rural es gente, un turismo con educación, con respeto a la naturaleza, al pueblo...

-O sea, que van buscando senderos, lo que es la naturaleza...

-¡Sí!

-¿Lo estás enfocando también al patrimonio?

-Al patrimonio también”.

Como se aprecia en la conversación<sup>132</sup> existen dos dificultades fundamentales a la hora de poner en marcha una empresa: los problemas burocráticos y la obtención de capital. Ello lo vemos ejemplificado en “(...) pero es todo tan difícil, con permisos, porque tenemos muchos parques, tenemos cuatro parques naturales, entonces, para mover algo en La Aldea te cuesta muchísimo. Yo pienso que sí ha habido iniciativa pero te cuesta tanto, con la burocracia de mover papeles que te hacen ir para atrás”. Considero que las dificultades económicas a las que tendrían que hacer frente los aldeanos se aprecian a lo largo de toda la presente transcripción: “Se han visto... y están endeudados, hipotecados. Aparte de pagar una hipoteca y hacer una casa, tienes que encontrarte con Medio Ambiente”, “Pero es que es normal, ahora mismo tienen ganas de vender, lo están pasando mal pero lo que quiere la gente es negociar, para que le des algo a cambio”.

Otro aspecto que hay que tener en cuenta es que el proyecto turístico depende del grupo de gobierno que se encuentre en el poder, ya que algunos realizan propuestas más conservacionistas que otras, por lo que los vecinos se tienen que adaptar a las directrices de cada uno de ellos, ya que no existe un proyecto coordinado y consensuado por todos los grupos políticos a lo largo del tiempo:

“-El plan lleva tiempo pero la persona que entró ahora en política, es una persona que siempre ha sido..., sus tendencias siempre han sido muy medioambientales, entonces siempre ha alentado a todo el mundo que no puede mover nada de aquí o de allá, porque, en seguida, te mete a Medio Ambiente encima y la gente en La Aldea, la mayoría, es gente que ha hecho casas ¡vale, ilegalmente!, pero hay gente que ha tenido ciertos permisos y luego, de repente, les ha llegado multas de Medio Ambiente enormes”<sup>133</sup>.

Por otra parte, ante la constante mención del cierre geográfico de la localidad y de la limitación de desarrollo local que ello provocaría, quise conocer la opinión de esta aldeana acerca de cómo el turismo afectaría a esta calificada “cerrazón”.

“-¿Ves entonces posibilidades en lo que consideras una apertura a esa cerrazón? (...)

¿La entrada de turismo puede modificar la estructura...?

---

<sup>132</sup> Parcialmente ya transcrita debido al interés que me suscita.

<sup>133</sup> El hecho de que haya partidos políticos más propicios a la entrada turística que otros, hace que éstos se ganen amigos y enemigos en la localidad. Por otra parte, los partidos políticos suelen actuar conforme a los intereses de su clientela por lo que, atendiendo a sus políticas turísticas, se puede definir quiénes son los grupos que conforman las distintas facciones dentro de la localidad y cuáles son las redes relacionales existentes.

-Sí, yo pienso que si entran, lo que es el turismo que se quiere que entre, que es un turismo rural, un turismo con educación, con respeto y tal y cual. Lo que para mi opinión, yo creo que sería mejor, porque no sería el tipo de turismo que viene a pasarse un par de noches de fiesta en discotecas metidos”.

Para algunos vecinos, la llegada de turistas supondría una “europeización” que facilitaría una ampliación de horizontes y una ruptura de la “cerrazón” que, en este caso, no es sólo geográfica.

A mediados de agosto de 2013, se presentó la Red de Senderos del Ayuntamiento de La Aldea que tanto habían solicitado algunos vecinos aldeanos. De hecho, he transcrito conversaciones etnográficas mantenidas antes de este periodo donde algunos vecinos se lamentaban de la inacción del ayuntamiento con respecto a la creación de una red de senderos en la localidad. El estudio fue y está financiado por Aider (Asociación Insular de Desarrollo Rural de Gran Canaria), dentro del programa LEADER (Liaisons entre activités de Développement de L'Économie Rural) y cuenta con la participación del Gobierno de Canarias y del municipio de La Aldea de San Nicolás.

En resumen, el periodo preliminar comienza con la decisión y la difusión pública e informal de los vecinos de modificar su status laboral, y enfrentarse a los contratiempos propios del comienzo de una aventura de esta envergadura. Ya hemos comprobado, anteriormente y a través de las transcripciones etnográficas, que se han dado pasos para encaminar a La Aldea de San Nicolás en un municipio que complementa a la agricultura y el turismo, tanto de manera individual como, a causa de ello, social.

Tal vez, esta fase de separación no se englobe con exactitud, en el periodo de separación en su sentido clásico, pero los ritos y los procesos de tránsito no son exactos, no se desarrollan bajo las mismas circunstancias. Además, no cabe duda alguna de que estamos hablando de la existencia de un proceso de paso y de un periodo de separación que aparta a un individuo de un estado anterior. En este caso, estamos haciendo referencia a un cambio en el estado laboral que también influye en otras esferas de la vida. Hay que tener en cuenta que no a todos los trabajadores les celebran un rito por un ascenso o cambio laboral (por ejemplo, la entrega de una placa; los nombramientos, etc.), pero también realizan un cambio que ve en los procesos de paso “ritualizados”, su reconocimiento.

### **13.1.2. El periodo liminal.**

Cuando se toma la decisión de cambio, con el fin de dedicarse al sector servicios, se está tomando una decisión que sitúa a la persona en una posición de tránsito. Un problema importante de esta fase es la lucha que tiene el aldeano interesado en cambiar su estatus con la burocracia existente.

El periodo liminal del aldeano que quiere modificar su estado dentro de la estructura social local, comienza desde el momento en que el individuo empieza a ponerse “en marcha” e intenta cumplimentar todo el papeleo necesario para poner en funcionamiento una empresa (en el caso del



autónomo). En este momento del proceso, tiene lugar la tramitación de la creación de empresas que incluye acciones tales como la gestión de la afiliación y el alta en el régimen especial de empresarios, el alta en el régimen de la seguridad social, la declaración censal, el alta en los impuestos sobre actividades económicas, la solicitud de la licencia de actividad, etc. Todo ello realizado de manera independiente o, más fácilmente, agrupando algunas de estas actividades en la visita a una ventanilla única que centre el proceso ritualizado. Mientras todas estas actividades y papeleos se llevan a cabo, aún se mantiene la fase liminal. Aunque estamos hablando de un *proceso* y todas las firmas pertinentes son relevantes, el hito se encuentra en convertirse a ojos de Hacienda, de la Seguridad Social (del Estado) y por ende a ojos de todos los ciudadanos, en un empresario legitimado. Se llega al hito del proceso administrativo ritualizado cuando se formaliza; se firma tal condición en el *proceso* tras la entrega de los documentos requeridos, aunque puedan quedar algunas acciones posteriores pendientes para dar término a la fase liminal, como puede ser la búsqueda de clientela, de proveedores, etc. para comenzar así a ejercer la actividad como tal.

Para el asalariado, el periodo preliminar comienza con la decisión de emplearse en este sector y continúa con su periodo de formación especializada, siguiéndole una fase transicional basada en la búsqueda de empleo. La rúbrica supondría la transición definitiva. Pero yo no quiero centrarme en el caso de los asalariados en La Aldea de San Nicolás por dos razones fundamentales. Por un lado porque en la mayoría de las ocasiones en las que se me ha hablado del sector turístico, se me ha hecho referencia a la dificultad con la que se encuentran los vecinos al intentar poner en marcha este tipo de negocios. Por otro lado, porque desde un sector hostelero concreto, parece que se entiende que la instauración de este sector habría que “lucharlo”<sup>134</sup>, por lo que el trabajo de asalariado en el mismo se observa como un camino fácil para su instauración, un camino que no revierte la misma lucha y riesgo a la que se han de enfrentar los autónomos. Ello también denota que, en la localidad, se espera la instauración de un sector turístico que parta del propio pueblo, pues se hace constante hincapié en la creación de empresas pero no en la instauración empresarial foránea que hiciera necesaria la contratación de parte de los aldeanos por parte de ella.

Además de ello, las jornadas turísticas y las reuniones de tales características que se realizan en el municipio, suelen estar destinadas a los empresarios que quieren adquirir información sobre los proyectos creados en la zona, con el objetivo de expandir sus negocios.

Cuando un aldeano aún no se ha establecido como trabajador del sector servicios y no posee trabajo, se encuentra en un limbo laboral en el que se ha dejado de ser y todavía no se es, al menos en este ámbito. Por esta razón puede encontrarse en una especie de invisibilidad social, en una situación

---

<sup>134</sup> De hecho, en relación a la situación de estos vecinos, podemos usar metáforas que hacen referencia la lucha, la batalla, los héroes, la vida, la muerte, el ave fénix, etc.

con características parecidas a la antiestructura, ya que no ha conseguido ensamblarse dentro de la estructura laboral y social local. Se encuentran en una posición similar a los niños que han de aprender todo lo que el mundo nuevo al que se adhieren, comprende. Aparte es un periodo de oscuridad, de inestabilidad y de incertidumbre que puede asociarse a la *communitas* del rito de paso de Turner.

Para Turner, “los atributos de la liminalidad o de las *personae* liminales (“gentes del umbral”) son necesariamente ambiguos, ya que esta condición y estas personas eluden o se escapan del sistema de clasificaciones que normalmente establecen las situaciones y posiciones en el espacio cultural” (1988:99). Por esta razón, encuentro similitudes. Los iniciados se encuentran en la oscuridad y la soledad, su posición dentro de la sociedad está por establecerse y determinarse. Simbólicamente, también existe cierta camaradería entre los miembros que han de pasar por la misma fase de transición, que se ayudan y aúpan los unos a los otros<sup>135</sup>.

Hay que tener en cuenta que en el caso de La Aldea de San Nicolás, la instauración de un sector turístico no sólo supone un cambio de actividad laboral, supone una alternativa a una forma de vida que ha sido hegemónica durante el último siglo y donde ha cobrado protagonismo el caciquismo. La modificación en el trabajo desempeñado supone una modificación del status, de la posición social y de la ruptura con cierta sumisión. Hay que tener en cuenta que en el caso de La Aldea de San Nicolás, la instauración de un sector turístico no sólo supone un cambio de actividad laboral, supone la modificación de toda una forma de vida, porque la existencia de 1.200 camas turísticas en una población de poco más de 8.000 habitantes es notable.

Quiero reincidir en el carácter liminal del procedimiento tratado, estableciendo su paralelismo con el rito de paso matrimonial. En la sociedad actual, el matrimonio es una decisión libre que diferencia

---

<sup>135</sup> Para Aramberri, al interpretar a Turner, la razón por la que la liminalidad tendría un aura sagrada, mientras que se le percibe como algo peligroso y perturbador, se debe a que la *communitas* revela la fuerza de los débiles (2011:185). En la antiestructura, se pone de manifiesto la fragilidad e impermanencia de las estructuras que aparentan ser más fuertes. Pero realmente, Aramberri cree que tras sus trabajos entre diferentes tribus africanas, Turner no sólo encuentra que todas ellas tienen ritos de paso muy similares, sino que da un paso más. Casi todo el mundo se encontraría en situaciones liminales que poseerían rasgos similares en común: o bien se escurrirían entre los intersticios de la estructura social, o bien morarían en sus márgenes, o bien ocuparían los escalones más bajos. De esta manera, cuando Turner habló al principio de la *communitas* era para resaltar que esta tenía como misión oscurecer algunos rasgos menores del status para subrayar la humanidad común de todos los miembros de una sociedad, al menos en algunos momentos de su historia. Ahora esta condición habría desaparecido. La *communitas* sería una llamada a la liberación de los débiles, de los enfermos y de los oprimidos, “la *communitas* puede abarcar a todos los miembros de una sociedad, pero estos han hecho una elección definitiva”.

Nuevamente, nos encontramos aquí con una ampliación, por parte del propio Turner, de su rito de paso originario que crea una discrepancia a la hora de hacer uso del mismo. Observamos aquí un uso del concepto de rito en su sentido blando.

al que ha efectuado ese paso del grupo conformado por los solteros, incorporándolo al grupo de los casados. Antes del matrimonio, tuvo que tener lugar una decisión conjunta entre los contrayentes para celebrar tal ceremonia. Hasta ese día, la pareja tuvo que pasar por una fase de noviazgo que los separaba de su condición de solteros sin compromiso. El rito de paso del matrimonio tiene como hito la ceremonia de la boda (una ceremonia en la que los novios han de firmar para adquirir su nueva condición).

Obviamente la ceremonia de la firma no tiene las mismas características, ni la misma solemnidad que poseen las bodas (aunque haya distintos tipos de bodas; algunas de ellas se limitan a la lectura de los artículos correspondientes del código civil y a la firma de los novios y testigos; teniendo la misma validez, para los miembros de una comunidad, que las bodas más solemnes y “ritualistas” en su sentido fuerte). Sin embargo, la constitución de una nueva sociedad también posee cierta solemnidad ya que es la culminación de un periodo de trabajo, de búsqueda de capital, de tramitación de documentos, etc. en una localidad donde los vecinos no ostentan una gran capacidad adquisitiva y donde han visto como perdían sus propiedades

Como dije, cuando una pareja decide casarse de manera tradicional, la etapa de noviazgo suele quedar adscrita, para los teóricos, en la etapa preliminar. Cuando un individuo quiere cambiar de status profesional y desea que se le reconozca legal y administrativamente, también posee una etapa preliminar conformada por la toma de la decisión del cambio, la difusión de esta decisión, la elección de la forma jurídica de una nueva empresa, por el plan de empresa y por la búsqueda de capital. En ambos casos, la firma supone el momento culmen del tránsito de un estado a otro.

En el caso del aldeano que quiere modificar su estado laboral, el hito del tránsito se genera cuando se rellena y entrega la documentación requerida para trabajar en el sector en el que nos estamos centrando. Si esta “modernización” se llevara a cabo, por ejemplo, en el ámbito de la agricultura, habría que establecer este punto crucial en la entrega, conforme a la administración, de los documentos necesarios para su mejora tecnológica.

Es habitual que la cumplimentación o entrega de tales requisitos se desarrolle en una oficina como la ventanilla única. ¿Qué ocurre en este espacio?

La relevancia de la firma, en nuestros días, es indudable. La colocación de una firma, de una rúbrica era considerada por Bourdieu un acto de magia. Los actos de magia social tan diferentes entre sí como el matrimonio o la circuncisión, la concesión de rangos o de títulos, el acto de armar caballero, el nombramiento para puestos, cargos y honores, la imposición de un sello, una firma o una rúbrica, sólo pueden tener éxito si la institución es un acto garantizado por todo el grupo o por una institución reconocida (1993:122).

Por otra parte, la intromisión en este sector turístico también supone una diferenciación, un alejamiento de los nuevos emprendedores con respecto a aquellos que no se encuentran inmersos en este sector. Su nueva condición les hace presuponer una serie de conocimientos que los no iniciados ignoran y dentro de este sector empresarial turístico, también existe una jerarquización.

En *Los ritos como actos de institución*, Bourdieu hace referencia al rito de paso como rito de institución:

“Hablar del rito de institución es indicar que todo rito tiende a consagrar o a legitimar, es decir, a desestimar en tanto que arbitrario y reconocer en tanto que legítimo, natural, un límite arbitrario; o lo que viene a ser lo mismo, tiende a efectuar solemnemente, es decir de manera lícita y extraordinaria, una transgresión de los límites constitutivos del orden social y del orden mental que se trata de salvaguardar a toda costa (...). Al señalar solemnemente el paso de una línea que instaura una división fundamental del orden social, el rito dirige la atención del observador hacia el paso (de ahí la expresión “rito de paso”), cuando lo importante es la línea (...)” (1993:114).

La firma supone la línea, el punto en el que la magia social establecería, como dice Bourdieu, un discontinuo a través de lo continuo. En el caso tratado, la firma reconoce el derecho de un hombre que se quiere dedicar a un sector económico concreto, a desempeñarlo y a obtener todos los derechos y obligaciones que ello implica. Existe pues, un reconocimiento social de este nuevo papel, una legitimación del mismo de la que carecen quienes trabajan “en negro” o no poseen todos los papeles pertinentes.

La firma es una “no vuelta atrás”. Una vez se firma, ya sea para contraer matrimonio, para crear una empresa o se firma una donación; no hay vuelta atrás. Nuestra voluntad y el reconocimiento social se encuentran en esa signatura, la cual adquiere un “poder vinculante”. Si yo he firmado para contraer matrimonio, aunque inmediatamente después me arrepienta, ya se me reconoce como una mujer casada; si quisiera dar marcha atrás, tendría que comenzar los correspondientes procedimientos de separación y divorcio. Si he donado parte de mi patrimonio y me arrepiento de ello, poco puedo hacer al respecto si me encontraba en mis plenas facultades, no hubo falsedad o razón análoga que impida su validez o se den casos muy concretos explicitados en la legislación. Tal vez, en un futuro, un empresario autónomo deje de serlo pero nada evitará que haya experimentado esa fase, que se haya diferenciado por ello, que tenga las experiencias y los conocimientos del sector; eso es imborrable.

La firma implica el reconocimiento de una obligación, el consentimiento de la misma por nuestra parte. Para Bourdieu, la firma o la rúbrica es un acto de magia social que sólo puede tener éxito si (en el sentido activo tendente a instituir a alguien o algo en tanto que dotados de tal o cual estatus y de una u otra propiedad), es un acto de institución de otro sentido: un acto garantizado por todo el grupo o por una institución reconocida. Aunque ello fuera llevado a cabo por un agente singular, tiene que estar

debidamente acreditado y seguir las convenciones consideradas adecuadas en un lugar y en un momento adecuado haciendo uso, además, de los instrumentos pertinentes. Su eficiencia reside en la creencia de todo el grupo. La eficacia del ritual variará dependiendo de la predisposición de los individuos a aceptarlo o no. El autor recalca que la creencia de todos crea el ritual (1993:122).

Para Bourdieu, el acto de institución es un acto de comunicación ya que notifica a alguien su identidad, al mismo tiempo que se lo expresa ante todos. Se notifica con autoridad lo que se es y lo que no se es. El tránsito supone un cambio, una modificación de la propia "identidad". Entonces, el tránsito supone la toma de medidas, de acciones, de reflexiones en una posición que se aleja, que se desdibuja con respecto a la posición mantenida previamente. Es un momento de aprendizaje, de toma de distancia, de antiestructura. Al término de este tránsito, el neófito y la sociedad en su conjunto reconocen al primero en su nuevo papel, se le presupone un conocimiento determinado, unas relaciones vinculadas a este nuevo rol y una nueva posición en la jerarquía social. El nuevo empresario o trabajador turístico, al modificar su posición e intentar adaptarse a la misma, adquieren un nuevo papel en el que tienen que mostrar unas características distintivas.

Para Molina, el rito de paso de van Gennep ha sido matizado a lo largo de los años y hoy se verían como "actuaciones" públicas que implican una participación explícita o implícita de la colectividad. Se trataría de actuaciones pautadas y regladas socialmente aunque tengan plasticidad en su desarrollo interno, en sus diferentes "modos de actuación" que (cuantitativamente o cualitativamente), tenderán a modificar el rito. La cuestión es que el rito de paso legitima el cambio transicional o situacional de individuos o grupos (1997:49).

Charles T. Goodsell, en su artículo *Administration as ritual*, dice que la relevancia de la administración pública para la sociedad es incluso más importante de lo que se ha asumido. Yo pienso que el ritual (y el proceso ritualizado) no se basa simplemente en la mera solemnidad de las formas y de los procesos que se llevan a cabo a través de ellos, sino que también es relevante el significado y la simbología que, para las partes, tienen tales actuaciones (sobre todo para el ciudadano que ve cumplida sus aspiraciones). Es decir, a lo largo de este trabajo y de acuerdo con los testimonios adquiridos en el trabajo de campo, se puede observar como la administración se relaciona con la burocracia y cómo se le denota un carácter lento, demasiado formalizado, técnico, con unas fases y plazos bien demarcados pero es, a través de ellos, por donde se canalizan los esfuerzos personales que marcan la vida de un individuo.

Los rituales que tienen lugar dentro de las organizaciones tienden a utilizar un lenguaje especializado y a establecer una participación activa. Para los legos se emplea un lenguaje y unas formas desconocidas e inciertas, hasta cierto punto dramáticas. El ritual en la administración sería inevitable pero éste se apreciaría de manera diferente por distintos observadores. El ritual ayudaría a

reforzar los lazos comunes y a establecer un propósito colectivo. En no todos los casos se busca la productividad, la economía, la eficacia y la eficiencia.

Como dije, los trabajadores de la administración, como miembros de control son quienes “dirigen la batuta”, quienes conocen las actividades a realizar, los pasos a seguir y, por tanto, muestran a los ciudadanos como han de actuar y operar.

Normalmente, las posiciones de la mesa, el mobiliario dispuesto para unos y otros en las oficinas de la administración (funcionarios y ciudadanos exteriores), el lenguaje, la autoridad de los primeros, las colas que han de soportar los segundos, el cumplimiento escrupuloso de los turnos determinan el papel que ejerce cada uno de ellos; así como la relación jerárquica establecida entre estos dos grupos. El funcionario se apropia de la mesa, es su terreno, en el que el ciudadano irrumpe momentáneamente. Por otra parte, mientras éstos se suelen sentar en sillones, el acomodo del ciudadano se basa en unas sillas más sencillas. El lenguaje formal y técnico y las maneras autoritarias del funcionario muestran que éste ejerce el poder en el espacio, que es él quien representa y personifica el poder del Estado (o a cualquier otro organismo ejecutivo).

Este proceso de tránsito genera cohesión social en el grupo, puede ser considerado como un rito de integración, por el que el ciudadano pasa a formar parte de una unidad concreta (los trabajadores de la rama hostelera) que guardan intereses comunes dentro de una colectividad aun mayor (colectividad que cumple la normativa administrativa). Así es que el ciudadano no sólo muestra ser miembro de una comunidad que se encuentra dirigida por la administración sino que, dentro de ella, forma parte del subgrupo conformado por aquellos que trabajan en este sector turístico, que aceptan unas normas determinadas y un papel determinado. De esta manera, se conecta el espacio existente entre las perspectivas “macro” y “micro”.

Para llevar a cabo la iniciación, es necesario que el ciudadano cumpla con todos los requisitos solicitados para efectuar el nuevo papel que se le concede: ha de ser apto y reconocerse como tal, pasar cada uno de los requisitos que se le puede exigir, ser capaz de hacer frente a unos pagos determinados, tener capacidad jurídica para ello, etc.

El polo ideológico se encuentra integrado por los principios de organización y de control social; por las normas y valores que hemos referido a lo largo de este trabajo; por el Estado y su poder; por los derechos individuales aceptados por las sociedades occidentales y por la diferencia de papeles y posiciones mantenidos en esta estructura social. En el polo sensorial incluyo el miedo, las ilusiones, la incertidumbre, las expectativas que ponen los aldeanos en su propio futuro y en el buen desarrollo de sus iniciativas empresariales que los investirán de una nueva “identidad”.

El cumplimiento de los requisitos administrativos obligatorios (que dependen de distintos niveles de administración, a veces contradictorios) es un logro, es un reconocimiento al esfuerzo realizado, es la meta de un camino que suponía un esfuerzo para los interesados. Por esta razón, la última firma que confirma la posibilidad de poder comenzar la actividad laboral, posee un gran significado para los interesados. Tal vez en ese momento se reúna una colectividad que se emocione junta o no. Pero Nieto afirma que la ceremonia, lo festivo está relacionado con el momento final del ritual o proceso. La ceremonia necesita del ritual como paso previo y el ritual implicaría un proceso de transformación que nos revelaría tensiones y contradicciones del orden social.

¿Por qué razón podemos decir que la consecución de este paso puede resultar complicada? Ya he recalcado la problemática de la burocratización existente en las administraciones, pero considero importante retomarla, para comprender por qué existen tantas conexiones emocionales en este periodo liminal, transicional.

Un aspecto que dificulta la instauración turística es la falta de coordinación y cooperación existente entre las distintas administraciones<sup>136</sup>, que no sólo dificultan el tránsito individual sino que afectan al tránsito social en sí. El gobierno municipal solo no puede sacar adelante el proyecto turístico, no sólo porque debe crear un Plan de Ordenación Urbanística acorde a las normativas supramunicipales. (El PGO de La Aldea de San Nicolás ha de ser compatible, entre otros, con el PIO-GC y el PRUG (Plan Rector de Uso y Gestión Parque Rural del Nublo), sino porque también carece del capital económico necesario para llevar a cabo el proyecto en solitario

Eduardo Cáceres Morales<sup>137</sup> destaca que las Directrices de Ordenación Territorial y del Turismo de Canarias han generado una serie de problemas que no han sido superados como, por ejemplo, la alta fragmentación y el localismo de la organización administrativa tradicional, de la que resalta las grandes discrepancias existentes, además de la fuerte insolidaridad que se da entre los municipios turísticos y los no turísticos.

En el caso de La Aldea de San Nicolás, como ya referí, existe cierto debate en torno a la construcción de un campo de golf, que no alcanza el número de hectáreas adecuado para su construcción. El arquitecto del Ayuntamiento me comentó que necesitaban alrededor de 50 hectáreas para llevar a cabo el proyecto, por lo que el Ayuntamiento estaba intentando hacerse con suelo de cultivo abandonado. De todas maneras, aunque el terreno destinado a su construcción no alcanzaba el número de hectáreas requerido; en principio el hecho de que las administraciones supramunicipales lo aprobaran, hacía previsible su consecución. El PIO podía incorporarlo.

---

<sup>136</sup> Hay que notar que, aunque algunos vecinos puedan criticar o mostrarse en desacuerdo con respecto a la gestión de las Administraciones; sus normas internas y externas se suelen acatar y aceptar.

<sup>137</sup> Arquitecto y Catedrático de Urbanística y Ordenación del Territorio.

Aparte de este problema, la creación de un campo de golf habría establecido un debate entre las diferentes fuerzas políticas, al considerar algunas de ellas que este proyecto podría dañar la sostenibilidad de la zona ante la necesidad de unos recursos hidrográficos de los que, según estos agentes, carecería la zona. Por otra parte, hay quien considera que la creación de un campo de golf podría dañar la identificación de la zona, al no enfocarse estos terrenos a la cría de reses, olvidando el pasado agrícola y ganadero del municipio.

Por otra parte Cáceres también destaca que las restricciones al número de plazas en determinados municipios resultan incompatibles con la capacidad de los suelos calificados como aptos de acuerdo con los Planes Generales Municipales. Este caso también se dio en La Aldea de San Nicolás, cuando se pretendió crear 2.700 camas turísticas, que no encajaron con el Plan Insular, a la vez adaptado al Plan Regional. Así es que este proyecto se cayó y actualmente, sólo pueden existir 1.200 camas turísticas en la zona.

Indudablemente, estas contradicciones y la necesidad de adaptabilidad entre los distintos planes han provocado un retraso, una demora en los distintos proyectos que se han creado en la zona.

“La gente necesita concienciarse de la necesidad de buscar alternativas, pero cuidando el pueblo, y la cultura, para que esto no se convierta en algo parecido al sur; pero no hay conciencia porque esto no se debate en la Administración<sup>138</sup>, no hay campañas de concienciación. Yo recuerdo que cuando era niño, se nos decía que no podíamos tirar basura en Agaete, que teníamos que mantener la limpieza, y los niños siempre mirábamos donde estaba el límite de Agaete, porque no podíamos tirar basura allí ¡y ningún niño lo hacía!, porque se concienciaba. Al principio, puede costar un poco pero con el tiempo, puede tener resultados. Hoy en día, hay mucha gente que quiere y que debate, pero no son todos.”

Un joven de la localidad me comentaba que para él, el problema que tiene La Aldea es que no existen ayudas desde las Administraciones supralocales en el municipio. Él citaba a un afamado político local, el cuál ejerció un cargo relevante en la comunidad y criticaba el hecho de que no hubiera destinado dinero alguno para la reparación de la avenida marítima de La Aldea y sí para la construcción de un tren, que tendría un recorrido que partiría desde Las Palmas de Gran Canaria (noreste de la isla) y llegaría hasta el sur de ella. Para él, eran los políticos los que paraban e imposibilitaban las iniciativas económicas en la localidad. Según él, habría diferentes facciones allegadas a distintos partidos políticos de la localidad y muchos apolíticos, por lo que muchos aspectos importantes para la zona, como los

---

<sup>138</sup> En cierta manera, en esta transcripción se aprecia cómo existe la percepción de que ha de ser la Administración la que debe determinar los pasos a seguir por parte de la población, para que sus vecinos puedan dedicarse al sector turístico. También se aprecia que los distintos niveles de esta administración pueden llegar a dificultar las expectativas que poseen los propios vecinos interesados.



relacionados con su economía, se relegaban debido a esta batalla. Las distintas administraciones locales, regionales, nacionales y europeas no se ponían de acuerdo.

Con respecto a la economía local, mostró su descontento ante las pocas oportunidades dadas a las nuevas empresas, pues a los jóvenes les gustaría que se fomentaran los negocios relacionados con los barcos pesqueros y las excursiones turísticas.

Aparte de los problemas burocráticos y la búsqueda de capital, otro aspecto relevante a tener en cuenta es la formación de los jóvenes y su instrucción en marketing. Recordemos que entre los años 96 y 98, los estudiantes del módulo de turismo no pudieron crear sus propias empresas o incluso formar una cooperativa, debido a que la ayuda económica recibida no fue suficiente para sacar adelante ningún proyecto consistente. Ésta es una de las razones por las que se hace hincapié en el asociacionismo como base para futuras empresas.

Otra dificultad a la que hemos hecho referencia es el inconveniente con el que, por ejemplo, se encuentran los interesados a la hora de poner en marcha sus negocios si necesitan una licencia de obra. Desde la Agencia de Desarrollo Local también me informaron de que el mayor problema al que tenían que hacer frente los propietarios de las casas rurales era la obtención de la licencia de obra rústica y la realización de todos los trámites necesarios. Además, debían costear gran parte de las obras antes de adquirir las subvenciones existentes para esta rehabilitación, por lo que los vecinos que podrían hacer frente a estos gastos serían personas de alto nivel adquisitivo.

A pesar de todo ello, desde hace años, existe interés, por parte de los vecinos, en diversificar el sector económico local.

“El club de submarinismo surgió como una afición deportiva hace más de 15 años, pero cada vez hay más gente interesada. Antes era un deporte más selecto, pero ahora se ha convertido en una actividad de masas, hay más demanda y las instalaciones son baratas...el mar. Esto demanda muchas labores: guías, se necesitan embarcaciones, se puede crear un museo. Estamos esperando oficializar el club, convertirlo en una empresa, hay muchos interesados, no sólo la gente del club. La empresa atraería turismo extranjero, esta zona no es una zona clásica y se puede tener contacto con la naturaleza”.

Un ejemplo de que el sector turístico está cobrando mayor presencia en la localidad es que en el año 2013, unos años posteriores a las declaraciones recogidas en este trabajo acerca de la falta de señalización de senderos, ya se está estableciendo esta red.

En conclusión, algunos vecinos con los que hablé se lamentaban de la fuerte inversión y de los problemas burocráticos a los que tenían que hacer frente, teniendo pocos recursos. La existencia de

estas mismas dificultades me llevó a plantearme el proceso de paso ritualizado bajo estas circunstancias.

### **13.1.3. La fase postliminal.**

Por último, nos encontramos con la fase de reagregación. En el periodo postliminal, el actor ya ha comenzado a llevar a cabo su actividad turística y empieza el periodo de implantación y afianzamiento. Tras este primer periodo de estabilización de la empresa, los miembros que han pasado el proceso de paso tendrán que trabajar siempre para mantenerla activa y saneada.

Por ejemplo, en la localidad existe un hotel concreto que lleva en funcionamiento 30 años y hace unos 10 años, negoció con dos turoperadores (uno inglés y otro alemán) con la finalidad de que atrajeran turistas a la zona.

La constitución de un negocio turístico en la localidad no es suficiente. Es necesario “alimentar” constantemente este negocio, diversificarse, darse a conocer a través de medios como internet, buscar nuevos nichos de mercado y nuevas ofertas que atraigan al turista. Así que el trabajo no termina con la fase postliminal. Esta fase instaure, acredita a un aldeano como empresario hostelero pero el trabajo continúa y el sector debe regenerarse de manera continuada.

A mí me parecen relevantes unas palabras a las que ya he hecho referencia a lo largo de este trabajo, porque considero que en ellas se condensa el esfuerzo de los emprendedores, la capacidad de trabajo y la necesidad de que se les procure oportunidades a los vecinos para dar el paso, si ese es su deseo:

“Con lo que tenemos que enseñar en nuestra cultura, la gente no viene buscando sol. Hace 6 o 7 años, le hablabas a la gente de tus sueños de instaurar turismo en la zona y te miraban como a una loca, te decían: ¿Qué quieres enseñar?, ¿Qué quieres mostrar? Necesitamos que nuestros políticos se impliquen, por ejemplo en Tejeda y Teror consiguieron señalar sus senderos, cosa que aquí no. Aquí, la gente no ha valorizado la cultura tradicional. ¿Me puedes decir qué ha dado el sur? Si lo que se venden son papas de paquete, congeladas, nosotros tenemos papas frescas, de aquí, de la tierra. Además aquí saludas, si ofreces calidad los extranjeros lo pagan, lo valoran muchísimo. En el sur les ponen una pulsera y los traen. A los políticos no les gusta este turismo porque está muy repartido, se venden todos los productos de la localidad. En el sur, sólo se venden los productos del hotel, todo se queda en el hotel o en el país de donde viene, sólo lo ve quien lo sufre.

La fase posliminal culminaría, entonces, con ese paso a la “modernidad”.

Antes de continuar y para observar la relevancia de este tránsito, me parece oportuno recordar que la crisis actual es tan grave que ello llevó a que 7 aldeanas se pusieran en huelga de hambre ante la sede de la Presidencia del Gobierno. Esto ocurrió a mediados de noviembre de 2013 y en las mismas

fechas, tuvo lugar una manifestación que aglutinó a 2000 vecinos frente a la misma sede de la Presidencia, para reivindicar la financiación necesaria para concluir las obras del primer tramo de la carretera de La Aldea de San Nicolás al Risco.

Según los manifestantes, estas obras posibilitarían la reactivación de la economía en uno de los municipios más afectados por la tasa de paro. Ante esta acción, distintos políticos regionales se mostraron a favor de la creación de esta carretera al entender que no se trataba de una infraestructura más, ya que La Aldea es un pueblo aislado desde hace mucho tiempo, que vive de espaldas al desarrollo y que posee unas infraestructuras peligrosas.

Aparte de la lejanía que supone la falta de una carretera adecuada para la llegada al pueblo (sin la peligrosidad que presenta la actual carretera), el municipio no cuenta con fibra óptica ni línea eléctrica apropiada. Por otra parte, La Aldea no recibe las señales de los canales radiofónicos grancanarios, por lo que sus vecinos se encuentran aislados, en cuanto que no acceden a la información impartida por los mismos.

Por otra parte, paradójicamente, este proceso de paso transicional por el que un aldeano se convierte en trabajador turístico, puede facilitar el “mantenimiento” y la revalorización del rito identitario considerado como tradicional (la recreación de la fiesta y del festejo, por ejemplo). Segalen (1998) dice que el turismo no se observa como un tema noble para el antropólogo, por considerarse que contamina la cultura auténtica y original. Para ella, el efecto ha sido el inverso, pues el turismo habría revitalizado los ritos públicos y por ello, cita el trabajo de Boissevain, el cual había comprobado que los turistas, en un periodo de 20 años, habían revitalizado los ritos que fortalecían la identidad autóctona, los vínculos locales en Malta.

De todas maneras, como hemos ido defendiendo a lo largo de este trabajo, la aceptación turística varía de un aldeano a otro y depende de la fase en la que cada uno de ellos se encuentre dentro de su propio proceso de paso (si es que éste existe) que va de la “tradición” a la “modernidad” (tal y como se ha hecho referencia aquí), pudiendo ser ésta entendida desde un punto de vista desarrollista o sostenible.

De una conversación mantenida con una aldeana acerca de la instauración turística, transcribo el siguiente extracto donde se aprecia el miedo ante una gestión turística, que pueda considerarse contraria al cuidado de la localidad<sup>139</sup>:

---

<sup>139</sup> De todas maneras, no deja de llamar la atención que para esta vecina la instauración de un campo de golf sea propia de una buena gestión turística; cuando para otros muchos vecinos, es una muestra de la comercialización y la mercantilización que se pretende hacer de los terrenos locales. Estos diferentes puntos de

“-O sea ¿Qué tienen miedo de cómo se gestione?”

-De cómo se gestione, sí, la gente tiene miedo de cómo se gestione. Yo pienso que si ya algo llega a crecer en La Aldea es un campo de golf o algo parecido a lo que está subvencionando el gobierno por ahí, porque es lo que más dinero da.

-¿Y no hay problemas con el campo de golf o todo el mundo acepta el campo de golf?

-Sí, más o menos, sí porque donde siempre se ha hecho, es gente que tiene más dinero y están esperando a ver si quieren hacerlo en la zona donde tienen las tierras ellos.

¿Así que sí hay expectativas?

-Sí hay expectativas porque se sabe que un campo de golf trae trabajo.

- Y ahora con el paro, sería una alternativa a la agricultura. Si porque ¿tú vez como alternativa al ámbito de la industria...?<sup>140</sup>

-No, no, no porque la industria que se maneja es la del tomate, lo que ahí, no sé, es que han pasado tantos años, si finalmente se pudiera porque ahora mismo no se plantan todas las fincas, hay muchas sin plantar por la crisis, porque se ha perdido mucho dinero, se ha embargado a muchísima gente...huuuuu, hummmm, se ha embargado a bastante gente. Ahí sí que se podría poner, ¿Por qué no ponen una industria de ketchup?, ¡Que es tomate frito! Porque es un sitio donde se bota muchísimo tomate, todos los tomates que se botaban se podrían envasar.

-¿Y nadie se arriesga a llevarlo a cabo?

-No, no, algo hay allí, eso tienes que preguntarlo en las cooperativas, que ellas ganan mucho dinero...no sé, ellos dicen que pierden, pero algo tienen que perder porque algo tienen que ganar por los seguros, las exportaciones. Es verdad que en lo que es La Aldea han querido mantener a los empresarios de ellos de toda la vida, de extranjeros de Inglaterra, de Holanda, como los italianos. Así que si los quieres mantener, tienes que enviar todos los tomates en la época de invierno.

-Y, por ejemplo ¿las cooperativas no han mostrado su beneplácito o su punto de vista contrario con respecto al sector turístico?, ¿no se pronuncian?

-No

---

vista se deben a la existencia de distintos grados de aceptación turística consentidos por los vecinos, los cuales se encuentran situados en distintas fases dentro del proceso ritualizado de paso.

<sup>140</sup> ¿Podría el sector industrial ser una alternativa complementaria a la agricultura, como así parecer ser que lo es el sector turístico?

## 14. Cuestiones finales acerca del proceso de paso.

Antes de concluir con este trabajo, considero que he de esclarecer algunas de las decisiones y consideraciones que he tomado a lo largo de este trabajo. En primer lugar, me gustaría explicar por qué, a lo largo del mismo, hablo de liminalidad y no de liminoidez y entrar en la temática de la *communitas*.

### 14.1. ¿Por qué hablamos de liminalidad en nuestro trabajo de campo?

Turner defiende que si es cierto que nuestro modelo de sociedad básico es el de una “estructura de posiciones”, debemos considerar el periodo marginal o de “liminalidad” como una situación interestructural. Así mismo afirma que los *rites de passage* pueden encontrarse en cualquier sociedad, pero que tienden a alcanzar su más compleja expresión en las sociedades de carácter estable, cíclico y de pequeña escala, en la que los cambios se encuentran ligados más a los ritmos y a las recurrencias biológicas o meteorológicas que a las innovaciones técnicas (2005: 103). Dichos ritos establecerían transiciones entre estados distintos. Y con “estado” hace referencia a “situaciones relativamente estables y fijas”, incluyendo en ello constantes sociales como puedan ser el *status* legal, la profesión, el oficio, el rango y el grado. En el caso de Turner, él hace referencia al tránsito de la situación de las personas o de un grupo determinado.

Hasta este momento, cada vez que he hecho referencia al tránsito que ha de realizar un aldeano para pasar a convertirse en un empresario hostelero, me he referido a ello como un periodo liminal y no liminoide pero: ¿por qué lo he calificado como tal?, ¿Por qué lo diferencio de la liminoidez?, ¿cómo interpreto yo la liminoidez y con qué acciones la asocio?

Si nos centramos en el periodo liminal y en el periodo liminoide, primeramente he de defender que considero que los miembros de una sociedad en cambio atraviesan una fase liminal en su propio proceso social de paso (en este caso relacionado con la entrada en una nueva fase de “modernidad”, que se encuentra ligada a la implantación del turismo “rural” en la localidad de La Aldea de San Nicolás). Los turistas por su parte, atravesarían una fase liminoide en su experiencia turística, por lo que contraste la experiencia liminal del lugareño con la experiencia liminoide del turista. ¿Por qué defiende esta postura?

¿Por qué defiende que los lugareños atraviesan una fase liminal al dar el paso de la “tradicionalidad” a la “modernidad”?

Turner define la fase de separación como una conducta simbólica que supone la separación ya sea de un individuo o de un grupo de un estado anterior (2005:104). El estado del que se separa una determinada sociedad es una situación aparentemente estable y fija, que puede llevar a que determinados agentes sociales de una comunidad las consideren como esenciales. Aunque claramente, se producen y suceden distintas modificaciones en la vida cotidiana vivida por los lugareños.

Las transiciones de fases entre la “tradicionalidad” y la “modernidad” han existido a lo largo de toda la historia y alrededor de todo el planeta. La diferencia con la que nos podemos encontrar es que los estados son cada vez más efímeros debido a la “mundialización”.

La incertidumbre ante el futuro, ante el cambio, la emprendeduría y la inestabilidad que produce la transición tanto individual como colectiva pueden asimilarse a la invisibilidad, a la antiestructura. Los neófitos se encuentran en una situación de ambigüedad y desorientación ante lo desconocido e, incluso, los consejos y la ayuda mutua entre quiénes se encuentran en una situación semejante crea camaradería entre estos mismos miembros, una camaradería que puede asemejarse a la tratada por Turner<sup>141</sup>.

Ante los retos que impone la “globalización”, algunos miembros de la comunidad deciden dar un paso arriesgado, un paso que los transportará a un “estado” diferente que modificará todos los ámbitos de su vida; por lo tanto, tal transición supone un proceso social total. Ante la incertidumbre de que el tránsito se produzca satisfactoriamente o acabe con las ilusiones de los neófitos, los iniciados se apoyan entre sí pudiéndose crear fuertes lazos de amistad, al pasar conjuntamente por un periodo difícil e incierto. Como dice Turner, la “invisibilidad” estructural de las *personas* liminales tiene un doble carácter. Ya no están clasificados y, al mismo tiempo, *todavía* no están clasificados. En el caso que yo estoy ejemplificando, los aldeanos, a nivel micro, aún no se han convertido en trabajadores relacionados con el ámbito turismo tratado, pero se han separado de su estado anterior al tomar la decisión firme y pública de dar tal paso. A nivel social, la comunidad se encontraría entre la “tradicción” y la “modernidad”, entre el “el estatismo (que no tiene por qué implicar “esencialismo”) y la “modernidad” (que no excluye ni la agricultura ni la readaptación de las “tradiciones”).

---

<sup>141</sup> No se me escapa tampoco las diferencias existentes entre estos dos tipos de camaradería, ni la diferencia contextual que existe entre los neófitos de Turner y los aquí tratados. Por esta razón, me he inclinado a definir mi objeto de estudio como un proceso social ritualizado.

De todas maneras, Turner también amplió este concepto en su trabajo (1977:47): “Now one of the social aspects of “liminality” is probably to produce optimal conditions in small-scale preindustrial societies for the emergence of *communitas* among liminalities, particularly among those jointly undergoing initiation. (...) the reduction of initiands to a sort of common human *prima materia*, may have the effect of strengthening the bonds of *communitas* even as it dissolves antecedent social structural ties. Initiands frequently lose their very names, their previous kinship ties are situationally annulled, similarly their former residential and political connections. But they are often allowed, even encouraged, to form small groups of friends in the seclusion camp -and such ties of friendship often endure (...) Liminality-originated friendship exists in our own society, of course. Members of the same class at Sandhurst or West Point, regardless of national, state or class origin continue to meet ceremonially (...)”. En este caso, es el propio Turner el que se aleja de la *communitas* que desarrolló en relación con los Ndembu. En esta ocasión, la *communitas* se acerca a la tratada en este trabajo, una *communitas* que trata de la amistad surgida en el periodo liminal y que puede perdurar en el tiempo, independientemente de la nación a la que se pertenezca y el origen de clase.

Ya hemos dicho que los instructores serían todos aquellos organismos, autoridades y administraciones (personificados en sus trabajadores) que estuvieran capacitados para formar, dirigir y orientar a estos nuevos emprendedores o, incluso, miembros de la localidad que ya hayan hecho efectivo el paso de un “estado” a otro.

Por otra parte, el iniciado puede apreciarse como contaminante porque rompe con las categorías y principios imperantes en la sociedad; son, en cierta medida, transgresores. Como establecen Douglas y Turner, estas personas son consideradas contaminantes por aquellos que no han sido “vacunados” contra ellas, pasando por el mismo periodo iniciático.

Para Molina, los seres posicionales son potencialmente peligrosos porque supone, para los demás miembros de la comunidad, la posibilidad de futuros enemigos, aliados y competidores que pueden permitir la mejora en las posiciones sociales o la pérdida de poder o prestigio social o, inclusive, la segmentación del grupo. Las transiciones individuales afectarían a toda la comunidad (1997:42).

Los aldeanos que se plantean o empiezan a llevar a cabo las medidas pertinentes para dedicarse al “turismo rural” o a cualquier otro sector alternativo a la agricultura, son iniciados que no conocen profundamente las pautas a seguir en el nuevo “estado”. Es cierto que en La Aldea, el tránsito conjunto entre los interesados no ha sido tan relevante como en otras comunidades, cuya cooperación ha sido más efectiva. En La Aldea, el tránsito y la camaradería se ha basado, en mayor medida, en la identificación sentida entre los miembros que viven del sector servicios acerca de la, desde su punto de vista, inoperancia de las administraciones y la falta de entendimiento e interés mostradas por otros vecinos. En este sentido, sí se sienten un grupo diferenciado, un grupo emprendedor que tiene que hacer frente a muchos obstáculos.

El concepto de *communitas* ha sido estudiado por Manuel Delgado (2009). En *Sociedades automáticas*, el autor contrasta conceptos como *Gemeinschaft/Gesellschaft*, solidaridad mecánica/solidaridad orgánica, *communitas*/estructura social, sociedad folk/sociedad urbana, etc.

Para Delgado, la oposición *Gemeinschaft/Gesellschaft* ha sido homologada con otras que resumen, conceptualmente, el tránsito que llevó, lleva o llevará a todas las sociedades de la supuesta simplicidad premoderna a la complejidad creciente del mundo moderno. Entre tales oposiciones, incluye a la sociedad basada en la solidaridad mecánica versus la sociedad basada en la solidaridad orgánica de la que habla Durkheim en *La división social del trabajo*. La primera, supuestamente, se encontraría en sociedades con nula división del trabajo y con una estructura organizativa muy simple. En este caos se trataría de sociedades donde lo individual y lo social se fundirían en una masa homogénea, ya que los sujetos psicofísicos diluirían su singularidad en una experiencia radical del conjunto social. El segundo tipo de sociedades se caracterizaría por presentar una división del trabajo fuertemente establecida. Igualmente se caracterizaría por su heterogeneidad y la relevancia del individualismo.

Delgado narra la existencia de una confusión constante entre la solidaridad mecánica y la *Gemeinschaft* (por un lado), y la solidaridad orgánica y la *Gesellschaft* (por el otro). Para él, poco tienen en común salvo la secuencialización en un determinado sentido evolutivo que hizo que las primeras precedieran a las segundas. De hecho, Durkheim defendía la organicidad de las sociedades modernas, frente a otros autores que consideraban que las sociedades modernas eran inorgánicas.

Para Delgado, la inspiración que le lleva a Durkheim a proclamar la inorganicidad de las sociedades premodernas es paradójicamente organicista, ya que las concibe como una reunión de “cuerpos brutos”, moléculas sociales que se mueven al mismo tiempo coordinadas por una lógica espontánea, que se expresa, aparentemente de manera irreflexiva y pasional. Por otro lado las sociedades complejas se organizarían de la misma manera que los cuerpos vivos, gracias a la cohesión obtenida de dispositivos internos autónomos, cuya tarea sería la de coordinar, funcionalmente, los movimientos individuales, haciéndolo cada vez más racional.

Para Durkheim, la solidaridad mecánica no era siquiera una estructura social, sino un tipo de cohesión basada en la similitud de los componentes del *socius*. Este tipo de convivencia correspondería con una supuesta horda primigenia e indiferenciada sin restos (de la que Durkheim reconocía su inexistencia). Este protoplasma social no podría existir en la estructura social, aunque sí hacer acto de aparición en ciertas oportunidades en las que los reunidos, haciendo sociedad entre sí, participaban de una manera inapelable en la acción, la emoción y la voluntad compartidas.

Para Delgado: “De esa conceptualización de la solidaridad mecánica como algo que no existe sino eventualmente, que aparece o irrumpe como la evidencia de una forma o de sociedad, se deriva sin duda la noción de efervescencia colectiva, con la que Durkheim aludía a estados de excepción en la que un colectivo humano se permitía existir en tanto que totalidad viviente, dotada a una inteligencia y una corporeidad comunes, pero sin nada que pudiera parecerse a organicidad alguna. En esos periodos de exaltación colectiva, que no puede darse sino en un tiempo muy limitado, los reunidos conformaban un plasma informe que se agitaba sin fines concretos, abandonada a una especie de instinto vital que podía expresarse por el puro aparente placer de hacerlo, pero que podía ser hallada actuando como el combustible que hace posible los grandes cambios históricos”.

Para Delgado, Durkheim entendió que también las sociedades más complejas podían registrar el despliegue de este tipo de dispositivos inapelables de cohesión y hacerlo, además, en contextos más urbanizados. “Era en la actividad de las muchedumbres que uno podía encontrar, desplegando su actividad, estas conjunciones en el que el individuo quedaba del todo arrebatado por estados de ánimo, pensamientos y actos cien por cien colectivos, en los que se registraban intercambios y acuerdos tanto mentales como prácticos que no requerían de mediación orgánica alguna, que se producían bajo la forma de lo que hoy no dudaríamos en llamar autoorganización (...) Es en estas oportunidades, provistas por las citas festivas o por las grandes convulsiones históricas, en que podemos ver realizarse una especie de escritura automática de la sociedad, al tiempo que podrían destruirla en cualquier momento”.



En principio, me inclino por pensar que realmente existe la solidaridad mecánica en las sociedades complejas contemporáneas. Tradicionalmente, cuando se habla de falta de organicidad se suele pensar en estas supuestas sociedades premodernas o tribus de las que hablaba Victor Turner; sociedades que aparentemente (e inciertamente), no muestran complejidad alguna (o al menos, al compararlas con las sociedades modernas y contemporáneas). Por ello, parece que la antiestructura, la *communitas* tan sólo pudiera darse en las primeras, aunque, obviamente los miembros de estas tribus también tienen intereses prácticos y tienen que desenvolverse en el día a día. Tanto unas sociedades como otras muestran complejidad y estructura. En el periodo de crisis actual local puede generarse un revulsivo, un punto de inflexión, una convulsión histórica, que genere una autoorganización social en el que el individualismo (aunque importante), se desdibuja en la colectividad y en el tránsito social. Tal vez, los procesos de paso individuales sean formales, orgánicos o estar jerarquizados pero, no así, el tránsito social (no organizado, no planteado con claridad, autoorganizado, creado ante la necesidad que atrae la crisis).

Es decir, la *communitas* a la que hago referencia se observa, mayormente, en el tránsito social, en la modificación de una estructura estable que se desestabiliza y cambia. No se observa tanto en el tránsito a nivel individual realizado por los ciudadanos, ya que, aunque revestidos de legitimidad por la colectividad, la antiestructura que viven es fugaz. Tampoco experimentan la *communitas* de la manera clásica.

De acuerdo con Durkheim: "(...) Pero allí donde la sociedad constituye un sistema de partes diferenciadas y que mutuamente se completan, los nuevos elementos no pueden injertarse sobre los antiguos sin perturbar su concierto, sin alterar sus relaciones, y, por consiguiente, el organismo se resiste a intromisiones que no pueden producirse sin perturbación (2001:180).

Uno de los puntos clave de mi análisis se asemeja al análisis de Delgado al decir éste: "La *communitas* no es ningún estado pristino de la sociedad al que se anhele regresar, sino una dimensión siempre latente, disponible y periódicamente activada. Por mucho que numerosos autores –entre ellos el propio Turner- se empeñen en hacer derivar la *communitas de la Gemeinschaft* de Tönnies, lo cierto es que la descripción que se nos hace de esa sociedad hiperactiva y sin forma, que niega y disuelve cualquier morfología social, pero que es su materia prima, se parece extraordinariamente a la solidaridad mecánica durkheimiana".

"Tendríamos, de este modo, que tanto la solidaridad mecánica como la *communitas* remiten tipológicamente a un modelo de sociedad incongruente, inorgánico e integrador a través de consensos automáticos, entre personas que no se conocen y que puede que no tengan nada en común entre sí que no sea su presencia compartida. Esta asociación sería entendida como colectividad indiferenciada y amorfa, pura musculatura, que incorpora a todos los reunidos sin pedirles a cambio otra cosa que su inmersión en una totalidad vivencial absoluta. Las expresiones de ese automatismo social implícito en la noción de solidaridad mecánica no son -una vez superado el clima evolucionista que determinará el primer Durkheim- anteriores, puesto que ese magma que podría adoptar cualquier forma es

ciertamente la premisa de la sociedad, pero no está antes, sino en, acaso debajo, inscrita en todo momento de cualquier forma de convivencia, a punto para ser evocada como su fundamento secreto y caótico”.

En las sociedades urbano-industriales, la acción festiva o histórica nos muestra la escenificación de un estado de hervor.

Referida la visión de Delgado acerca de la *communitas*, queda claro que no nos estamos centrando en la *communitas* de las sociedades premodernas (en la *communitas* de Victor Turner) sino en un tipo de *communitas* que tiene lugar en las sociedades urbanizadas.

Para Delgado, lo común puede ser lo de todos, pero con frecuencia significa (en el significado que el romanticismo, el historicismo idealista alemán y el nativismo puritano) aquello con lo que todos comulgan hasta convertirlos no sólo en un único cuerpo sino en una sola alma. Esa idea de lo común haría que la comunidad que de ellos se deriva, se presente como unidad social severamente jerarquizada, que encierra a sus componentes en un orden cosmovisional y organizativo del que ni deben ni sabrían escapar. Lo colectivo se asociaría con la idea de reunión de individuos que toman consciencia de lo conveniente de su copresencia y la asumen como medio para obtener un fin (que puede ser el de sobrevivir). La comunidad se relacionaría con la tradición, la historia o la voluntad de los dioses y ancestros. La comunidad es un alma mientras que lo colectivo sería un aparato de producir sociedad.

Es de suponer que el estado de *communitas* presentado en este trabajo (concepto cercano aquí a la efervescencia social de Durkheim) generará, a su debido momento, una estructura visiblemente estable, al asentarse los distintos negocios y nuevas formas de interpretar la “realidad”, las cuales se generan e instalan en el propio proceso ritualizado. La inseguridad acerca del futuro del aldeano se asemeja, de alguna manera, al neófito aldeano al neófito ndembu que se desprende de sus posiciones en el proceso de paso.

“Los sentimientos que nacen y se desarrollan en el seno de los grupos tienen una energía a la cual no llegan los sentimientos puramente individuales. El hombre que los experimenta tiene la impresión de que está dominado por fuerzas que no reconoce como suyas, que lo conducen, de las cuales no es dueño, y todo el medio en que está unido le parece surcado por fuerzas del mismo género. Se siente como transportado a un mundo diferente que aquel en que transcurre su existencia privada” (Durkheim, 2000).

Obviamente, el individuo teme sobre su futuro pero, ante la crisis existente, se ve arrastrado, avocado a buscar una solución. Esta solución aparece en la realidad social, ante la fuerza del cambio. Así: “Los periodos creadores e innovadores son precisamente aquellos en que, bajo la influencia de circunstancias diversas, los hombres son movidos a acercarse más íntimamente, en que las reuniones, las asambleas son más frecuentes, las relaciones más seguidas, los cambios de ideas más activos”. El individualismo, en cierta forma, se ve imbuido en la colectividad y, también, en la comunidad que produce la inmersión de estos individuos en un contexto histórico que los acerca y aúna.

El desplazamiento de un “estado” a otro con las características sociales, políticas y religiosas de las que estamos hablando, hace que este proceso de paso pueda ser considerado liminal. Es un tránsito completo que no sólo abarca un campo de experiencia concreto de la vida ordinaria; tampoco se centra en el tránsito de un periodo ordinario a un periodo ocioso ni en sus implicaciones. Se centra en un orden mayor, completo y total, que ilusiona y que provoca temor, además de que estos procesos de paso individuales conforman un proceso de paso social de mayor envergadura.

Tras el proceso de tránsito, el sujeto del mismo, ya sea éste individual o colectivo, entra en un nuevo “estado” y adquiere derechos y obligaciones de tipo “estructural”, esperándose que se comporte de acuerdo con ciertas normas de uso y ciertos patrones éticos. Lo mismo ocurre con los miembros que han de adaptarse a un nuevo estado laboral que posee, deberes, obligaciones y conocimientos propios.

“Pero la ilusión nunca es durable porque esta misma exaltación no puede durar: es demasiado agotadora. Una vez pasado el momento crítico, la trama social se relaja, el intercambio intelectual y sentimental disminuye, los individuos retornan a su nivel ordinario. Entonces, todo lo que se ha dicho, hecho, pensado y sentido durante el periodo de tormenta fecunda no sobrevive ya sino en forma de recuerdo, de recuerdo prestigioso, sin duda, lo mismo que la realidad que evoca, pero con la cual ha dejado de confundirse” (Durkheim, 2000).

Con todo lo dicho anteriormente, he querido mostrar que la efervescencia social, la crisis económica y su consecuente intento de adaptación, pueden apreciarse como una *communitas*, aunque carezca de las características propias de la *communitas* tratada por Turner. En este sentido, Aramberry se preguntaba: “¿Por qué los movimientos milenaristas muestran una inagotable incapacidad para abolir la propiedad privada o imponer el acceso sexual sin límites entre sus miembros? ¿Por qué repiten periódicamente esa danza ritual como las polillas atraídas por una llama? ¿Por qué la gente no aprende nunca de sus errores anteriores?” Para él, Turner carecería de una explicación seria del cambio social (2011:187).

A lo dicho anteriormente arguye que la oposición binaria estructura/antiestructura, huele al continuo weberiano de tradición/ carisma/ rutinización. Para Aramberry, la mediación del carisma de Weber y la *communitas* de Turner maquilla una mera enumeración de acontecimientos en busca de una explicación. Según desarrolla, podemos saber que la *communitas* florecerá donde haya gente mayormente aherrojada que se relacionen con otras, también vaciadas de toda característica menos de su común humanidad. Esta experiencia se llama *communitas* existencial (el primer estadio de los cambios sociales) y es tan breve como “un rayo caído del cielo”. Para convertirse en un agente de cambio, habría que adquirir formas menos transitorias y más estables, se necesita una dimensión temporal y normativa para envolver a los participantes en un movimiento duradero y convertirse en una antiestructura real (*communitas* normativa). Por tanto, la verdadera antiestructura imitaría, de alguna manera, la estructura que pretende desplazar, adoptando las mismas formas que las mantendrían estables.

Para Turner, la *communitas* espontánea es una fase, un momento, que no tiene permanencia.

Ante la ambigüedad, Aramberri se pregunta: “¿En qué consiste a la postre esta misteriosa liminalidad? Como no es un estadio, sino una fase; como no es descanso sino movimiento; como ha comenzado ya pero no ha llegado a su fin; como no es de aquí ni de allí, sino que está entre medio y entre tanto, Turner no se preocupa de más. La liminalidad aparecerá doquiera que hay un espacio para el cambio, para la libertad. En sí, la liminalidad no tiene ella misma historia, con lo que podemos encontrarla allí donde nos plazca, en cualquiera de las sorpresas que nos da la vida. Los procesos sociales hacen mutis por el foro y la inicial promesa de una imponente sociología del cambio se convierte en una teología de la liberación que, como todas las teologías, prefiere la verdad revelada al uso de la razón” (2011:191). De acuerdo con Aramberri, para evitar la debilidad de la explicación, Turner habría diferenciado entre la liminalidad de los ritos de desviación del status y el de rechazo del mismo status. El segundo caso, aparecería, de forma cíclica, en rituales que se celebran en momentos determinados del ciclo de las estaciones. Así, es que a mí me interesa centrarme, en el caso tratado, en el primero.

En cuanto a ello, Aramberri se pregunta el porqué de que algunos de estos ritos han tenido éxito y otros no. La cuestión es que yo considero que el rito de desviación origina el cambio; se centra en éste pero no puede asegurar el resultado del mismo. El tránsito ocurre, la sociedad y el individuo se modifican pero no podemos asegurar que esta evolución sea siempre positiva. Un aldeano puede ver cumplidos sus sueños dentro de la estructura social o no. Su *communitas espontánea* se da al tomar la decisión de cambio y entrar en contacto con informadores y personas que están pasando por su misma situación pero, inmediatamente, ha de intentar engranarse en la estructura y buscar su propia estabilidad.

En cuanto al tránsito de una sociedad entera, la aldeana, puedo afirmar que nos encontramos en una fase que se encuentra en la fase liminal de su transición, pues se están realizando proyectos a nivel municipal, para dar cabida al sector turístico. De acuerdo con el capítulo I, podemos apreciar que la fase de tránsito ya se ha iniciado a nivel social, que existe una modificación, una separación de un periodo anterior (en la que La Aldea vivía prácticamente, en exclusividad, de la agricultura). Sólo el tiempo nos dirá cómo concluirá ésta. El hecho de que el proceso de paso se encuentre activo en este mismo momento, no le resta interés a la temática pues el intento de cambio, las acciones para propiciarlas ya están en marcha, lo cual la hace incluso más interesante: el tránsito puede tener el final esperado o no.

Otro punto a tener en cuenta es que pasada esta fase de tránsito, vuelve la estructura; la aparente estabilidad que sirve de guía y punto de apoyo a los agentes sociales para conocer el papel que representan en esta estructura y la posición que, en ella, ostentan. De esta manera, los actores sociales tendrán conocimiento de los grupos en los que se encuentran insertos, así como lo que se espera de ellos.

Claramente, el estado liminal que yo trato en este trabajo dista y se diferencia, en diversas características, del periodo liminal tratado por Turner, debido a que no tratamos un tipo de tránsito similar.

Por otra parte, yo pretendo catalogar este proceso como liminal, en vez de liminoide, porque considero que la transición desde una forma de vida “tradicional” a una forma de vida “moderna” supone un proceso social total que incumbe igualmente a las esferas económicas, religiosas y políticas de la localidad. Creo que éste es un paso relevante, no transversal en la historia del municipio y que, además, es una experiencia colectiva. Es decir, aunque los lugareños no realicen la transición al mismo tiempo o, incluso, se dé el caso de que algunos de ellos no lo hagan nunca, ello no les resta el carácter de colectividad, pues ni siquiera en los ritos liminales tratados por Turner o van Gennep, todos los miembros de la comunidad daban el paso al mismo tiempo, aparte de que hubo quien ni siquiera lo llevó a cabo.

Es cierto que aquí no tratamos sólo el paso de manera individual de un agente por una etapa ya establecida dentro de la comunidad. Aquí también tratamos el tránsito de la propia comunidad, en su conjunto, hacia una nueva etapa que repercutirá en su propia forma de vida. Por esta razón, hemos dado un giro de tuerca a la temática hasta ahora planteada. Por otra parte considero que la propia experiencia del turista sí es liminoide pero no así la del lugareño (cuya decisión no se encuentra enmarcada dentro de una esfera de ocio). Voy a explicarme.

Además, ya Durkheim decía que todas las veces que se pretende explicar una cosa humana, que se encuentra claramente determinada en el tiempo (ya sea una creencia religiosa, una regla moral, un precepto jurídico, una técnica estética o un régimen económico) debe ser remontada, para su estudio, a las formas más simples y primitivas; explicar los caracteres por los que se define ese momento y mostrar cómo se ha complicado y desarrollado poco a poco (1993:28). Para llevar a cabo este estudio es necesario centrarse en el análisis histórico. Obviamente, en las últimas décadas, el mundo se ha globalizado; el ritual de paso no se centra, hoy en día (en la mayoría de los casos), en rituales semejantes a los tratados por Turner en Zambia (aunque claramente existan comunidades, en la actualidad, cuyas ceremonias y rituales puedan asemejarse a ellas pero, este tipo de comunidades, son minoría ante la “mundialización” del planeta).

Las sociedades actuales no viven inmersas, de forma clara e indudable, en la religión; lo “sacro” no posee la misma notoriedad en la actualidad. Igualmente, nuestras propias sociedades han variado y se han modificado en gran medida. Hace un siglo o dos, la religión tenía un papel más relevante en la cotidianidad; sólo hay que pensar en la estigmatización del concubinato o los largos periodos de luto. De todas maneras, tal y como dice Ortega y Gasset, él percibió la llegada de un mayor número de personas, la “muchedumbre” a comienzos del siglo XX. Yo creo que esta masificación pudo apreciarse, de esta manera, en las grandes ciudades. En el campo o en comunidades más pequeñas no se apreció la “mundialización” hasta más tarde, por lo que las sociedades se encontraban mejor delimitadas, existía una mayor interacción entre los vecinos, mayor homogeneidad, menos individualismo y la religión y lo

“sagrado” tenían mayor presencia y se encontraban mejor engranados en estas pequeñas comunidades. Como digo, los ritos de paso se encontraban mejor delimitados, así como quiénes debían ser sus neófitos y bajo qué circunstancias: bautizos, bodas, funerales, fiestas de la siega, fiestas patronales, etc.

De todas maneras, considero que la falta de ocio y de cierta banalidad en el proceso de paso descrito, hace que éste se acerque más a la liminalidad tratada por Turner, que al tránsito liminoide.

#### **14.2. La fase liminal de los procesos de tránsito en las sociedades contemporáneas.**

En una época en las que las sociedades cambian continuamente, también hay que hablar de los ritos y de los procesos de paso de estas sociedades. Antes, las sociedades eran más estables, pero hoy tienen que adecuarse al cambio para poder sobrevivir. Un ejemplo (en el que no entraremos en profundidad) que podemos encontrar en la actualidad, es el caso de Detroit.

Detroit era considerada la cuarta ciudad más importante de Estados Unidos en los años 50, era una ciudad dedicada a la industria del motor pero, desde la década de los 50, ha perdido el 60% de su población y ha elevado su deuda a unos 19.000 millones de dólares en el año 2013. Realmente Detroit no tiene ningún tipo de comparación con La Aldea de San Nicolás, ni en número de población ni en relación con el sector económico que lo ha sustentado. Pero éste es un ejemplo macro de la relevancia que tiene el tránsito, los procesos de paso en las sociedades. Las sociedades, así como los individuos que la conforman, han de readaptarse a la “globalización” para no abocarse a la muerte. De todas maneras, ésta es sólo una breve pincelada de la importancia que tienen los rituales y sobre todo los procesos de paso en las “sociedades”, pues yo sólo pretendo centrarme en el proceso de paso de una sociedad rural que se está planteando adentrarse, en mayor medida en el “turismo rural”, para readaptarse y hacer frente a la crisis que, en parte, ha provocado la “globalización” más desarrollista.

De todas maneras, llama la atención el lenguaje y los conceptos que se han barajado en este caso particular de Detroit. El gobernador de Michigan ha hablado de un nuevo comienzo para Detroit. Para mí, un nuevo comienzo es un nuevo renacimiento que surge tras pasar por un periodo de tránsito entre un estado preliminar a un estado postliminar. La alcaldía habla de resurrección de las grandes industrias automovilísticas (es decir una “modernización” de las mismas; desde mi punto de vista, pues solo así pueden resultar más competitivas, una adaptación al medio que supone el paso a una fase postliminal). Cuando las industrias automovilísticas automatizaron sus fábricas y disminuyó la mano de obra necesaria, ésta no se reabsorbió diversificando la economía y reinventándose.

La similitud entre ambas regiones se basa en que su economía se encontraba caracterizada por el monopolio de un único sector y por la alta tasa de paro de ambas localidades (que si en Detroit llega a casi el 18% en agosto de 2014, duplicando la media nacional, en La Aldea de San Nicolás llega al 40%). Aunque vuelvo a recalcar que hay que salvar las distancias patentes y las características propias de cada localidad, por lo cual no quiero hacer una comparativa entre ambas (cuestión que creo más que difícil), sí quiero hacer ver la necesidad de que consideremos que las sociedades llevan a cabo procesos de

paso. En este caso, yo me estoy centrando en un caso específico, más cercano para mí y del que dispongo de más y mejor información. Los periodos de crisis e incertidumbre son los “caldos de cultivos” de los periodos transicionales. Suponen una ruptura con un equilibrio y una aparente estabilidad anterior y la readaptación a un nuevo estado.

Únicamente quiero recalcar aquí la relevancia que de la sociedad como ente sujeto al proceso ritualizado, sobre todo durante los últimos años.

De esta manera, por todo lo dicho anteriormente, recalco que el periodo por el que han de pasar estos neófitos es liminal y no liminoide. Es decir, el tránsito de una sociedad “tradicional” a una sociedad “moderna” no sólo implica una transición religiosa (que también) sino que es un fenómeno social total que además modifica la forma de entender y vivir otros campos de la vida.

Por otra parte, aunque este proceso de paso es aparentemente secular, tiene un trasfondo religioso y sagrado ya que el “renacer de una persona”, su batalla ante la adversidad le otorgan al tránsito de un cariz espiritual. Por esta parte, considero que el proceso de tránsito que presento aquí sí tiene un contenido religioso, al igual que los llevados a cabo por la sociedad ndembu estudiada por Victor Turner. La diferencia entre ambas surge de la diferencia existente entre la forma de vida de una sociedad “tribal”, como él la denominaba y una sociedad urbana y “modernizada”. Si en el primer caso, el misticismo y la religiosidad impregnan la vida de la comunidad de una manera constante, en el caso de las sociedades occidentales actuales; ésta se encuentra soterrada y, aparentemente, no haría acto de presencia sino en determinadas ocasiones.

Los ritos de crisis vitales son aquellos en los que el sujeto o sujetos del ritual pasan de una ubicación placentera, fija en el útero de la madre, a su muerte e instalación definitiva en su ataúd, con el encierro final en una sepultura como organismo muerto. Clásicamente se ha establecido que tales momentos importantes son el nacimiento, la pubertad, el matrimonio y la muerte, aun cuando Turner le suma a éstos, los ritos relativos al acceso a un estado superior alcanzado, ya sea el acceso a un cargo político o la entrada en un club muy selecto o en una sociedad secreta (Turner, 1988:172). Yo sumo a estos ritos, como procesos de paso ritualizados (de cariz semejante), la adquisición de un status y de un cargo esperado, el éxito de un negocio ansiado, de una meta esperada por el agente emprendedor que ha pasado por una fase de “prueba”, por una fase que le ha servido para demostrarse a sí mismo sus propias capacidades.

En *Variations on a theme of liminality*, Victor Turner extiende su concepto de liminalidad a sociedades más complejas, por lo que su tesis ya no se centra en las sociedades preindustriales (1977:36) sino en sociedades donde los rituales no envuelven prácticamente todo en la vida, sociedades en las que el dominio de la religión y del ritual se han contraído llegando a formar parte de la elección individual y no colectiva, donde existe pluralidad religiosa. En este caso, dice Turner, los símbolos que una vez fueron aspecto central del ritual han pasado a situarse en otros ámbitos como el trabajo, la estética, la

política, la ley o la “cultura” popular. En este trabajo, el autor se pregunta si cabe la liminalidad en las sociedades post-tribales. Para responder a tal pregunta, él hace uso de una serie de conceptos tales como el trabajo, el ocio, el juego, el flujo y la *communitas*. Nosotros estaríamos inmersos en una sociedad de trabajo en la que todos participaríamos más por obligación que por opción, pero en el que no estaríamos exentos de obligaciones rituales así como de obligaciones legales, económicas o políticas.

La participación comunal, la obligación, el paso de una sociedad por una crisis, ya sea de manera individual o colectiva, supondría la “obra de los dioses” en las comunidades tribales (de acuerdo con Turner) y serían parte del trabajo pues, en ella, existe un trabajo ritual que se encuentra íntimamente ligado a “lo lúdico” (como los juegos de palabras o el uso de máscaras). Sin el trabajo sagrado, el trabajo humano profano sería imposible de concebir en la comunidad. En estas sociedades, el juego forma parte de la liminalidad, se intenta llevar a cabo nuevas combinaciones de los símbolos, nuevas formas de acción simbólica (1977:40).

En las sociedades post-tribales, el trabajo se distingue del juego. El ocio se contrapone al trabajo y se entiende que hay ocio si se ejerce el trabajo. El ocio presumiría el trabajo y existiría en el caso de que se supusiera su libre elección y que el trabajo fuera fácilmente diferenciado, tanto de forma teórica como práctica, del tiempo libre del agente social (ya sea porque hay un horario de trabajo, porque la industria ha perfilado claramente las diferencias entre ambas etapas, etc.). Así, el ocio es urbano y se diferencia de los periodos destinados a dormir, a comer, a la higiene personal, a las obligaciones familiares, religiosas, cívicas, sociales o políticas (1977:41).

Al tratar el ocio, Turner realiza una diferencia entre el uso de máscaras, la representación de monstruos y las parodias de la realidad profana, por parte de las sociedades tribales, con el ballet, el teatro, las películas, la poesía, la música clásica, la música rock, etc. de las sociedades post-tribales. Mientras en el primer caso, tales representaciones son parte de la liminalidad, las segundas son tratadas como experiencias liminoides. Lo liminal se encuentra inmerso en un proceso social total mientras que lo liminoide tiene cabida fuera de los procesos políticos y económicos centrales; lo liminoide se genera en la esfera del ocio y, a diferencia de lo “liminal”, puede ser producto de una decisión particular o manar de un grupo concreto.

“I have called the latter “liminoid” by analogy with *ovoid* “egg-like” and “asteroid”, “star-like”. I wish to convey by it something that is akin to the ritually liminal, or like it, but not identical with it. The “liminoid” represents, in a sense, the dismembering, the *sparagmos* of the liminal; for various things that “hang together” in liminal situations split off to pursue separate destinies as specialized arts and sports and so on, as liminoid genres” (1977-43).

Lo “liminoide”, muy a menudo, se considera secularizado (por lo que se aleja del carácter religioso de lo “liminal”) y se encuentra relacionado, como hemos visto ahora mismo, con el ocio.



Los fenómenos liminales se caracterizarían por ser colectivos; estar relacionados con ciclos y ritmos meteorológicos, biológicos, socioestructurales o de calendario, además de que también aparecen ante las crisis que padecen los procesos sociales (ya se deban éstos a ajustes internos, externos o a fenómenos catastróficos inesperados). Así también aparecen ante irrupciones naturales que se dan en el flujo de los procesos socioculturales.

Por otro lado, los fenómenos liminoides también pueden ser colectivos (característica propia de su deslinde con respecto a los fenómenos liminales) pero suelen ser consumidos por individuos concretos, bien identificados, aunque tenga efectos colectivos. Cuando una persona compra una entrada para el teatro, va a un partido de fútbol o participa en los carnavales, consume como individuo, por decisión propia, en un momento determinado. No son cíclicos sino que se celebran de manera continuada. Los procesos liminoides son fragmentarios, plurales y experimentales. .

Para Turner, en todas las sociedades fluyen símbolos que pueden ser encontrados asociados con comienzos y transiciones, génesis y éxodos. En las sociedades tribales estarían asociadas con la liminalidad de los ritos de paso y fiestas estacionales. En las sociedades complejas de gran escala, con los géneros liminoides del ocio (1977:52).

Lo liminoide se relaciona con el flujo pero: ¿qué es el flujo? Csikszentmihalyi define el “flujo” como una “sensación holística presente cuando actuamos con una participación total. Es un estado en el que una acción sigue a una acción de acuerdo con una lógica interna que parece no necesitar una intervención consciente por nuestra parte”. El flujo se asemeja a una corriente que “nos lleva hacia adelante” y nos deja absortos en una actividad que nos produce placer y de la que disfrutamos, en la que el tiempo se vuelve irrelevante y en la que las acciones y pensamiento se suceden continuamente. Para entrar en el estado de flujo es necesario que los individuos tengan una sensación de control sobre sí mismos y sobre su entorno, pues la sensación de control es lo que les permite mantenerse en esta sensación. Sin el control aparece la preocupación y el miedo. El flujo es auto-télico porque se supone que, en él, se hace lo que se debe hacer; al entrar en el estado de flujo, ni las emociones ni las reflexiones perturban al individuo. Aparte de ser auto-télico y de necesitar la sensación de control por parte del individuo, el flujo también presupone la existencia de unas demandas de acción coherentes y no contradictorias; el flujo ha de mezclar la acción con la conciencia; ha de concentrar la atención en un campo de estímulo simulado y supone, igualmente, la pérdida del ego.

Continuando con la temática, un autor con el que he encontrado paralelismos (aunque también importantes diferencias) es Rico Lie. Lie (2002) realiza una serie de exploraciones teóricas y prácticas de los “espacios liminales y liminoides de comunicación intercultural” en zonas donde tienen contacto el ámbito global y local. Lie se basa en el estudio de las zonas, de los espacios donde se da la coexistencia cultural, la negociación intercultural y la transculturalidad hibridizada. Mi trabajo, a diferencia del propio

del autor, se centra en el proceso de paso ejercitado en un espacio-tiempo vivido por una sociedad (aparentemente homogénea), que se plantea realizar un proceso de paso ritualizado, de tránsito entre una sociedad “tradicional” a una sociedad “moderna” en una pequeña localidad rural, no en una ciudad cosmopolita, que puede ser denominada y entendida como “moderna” o “postmoderna”, tal y como es Bruselas.

Lo interesante del trabajo de Lie es que él desarrolla la interacción cultural existente entre lo “global” y lo “local”, aunque de manera diferenciada a la mía. Lie se sumerge en una ciudad como Bruselas en el que el tránsito que yo trato de la “tradicionalidad” a la “modernidad” (la diversificación económica y la evolución tecnológica que he desarrollado a lo largo de estas líneas) ya se ha realizado y en una dimensión cuantitativamente mayor, debido a las características de esta ciudad. De todas maneras considero que, en este caso, lo “global” ya convive con una “tradicición” readaptada y recreada. Yo, en cambio, estoy haciendo referencia al proceso que ha de darse con antelación a la entrada en la “modernidad” (tal y como la he definido en este trabajo), aunque claramente a un nivel bastante inferior que en el caso de Bruselas. Por tanto, dejo constancia que mi trabajo se basa en una localidad de graduación inferior (menor población, menor “glocalización”) y diferenciada. Yo me he querido centrar en sociedades rurales que intentan adaptarse a la “globalización” de la mejor manera posible e, incluso, alguno de sus miembros, llega a negarla y a adoptar comportamientos de resistencia. Se trata de una comunidad que no han vivido, claramente, la “globalización” de la misma manera que una sociedad como la conformada por los habitantes de Bruselas, lo que no exime a la primera de haber tenido relación con la “globalización” y la “modernidad”.

Considero que el trabajo de Lie se basa en un etapa posterior a la que yo trabajo, en la que cobra mayor protagonismo la diáspora, la migración o el multiculturalismo (vuelvo a recalcar las diferencias obvias que existen entre un pueblo rural de Gran Canaria y una ciudad cosmopolita como Bruselas, en ningún caso comparables en su graduación, población, historia o evolución presente y futura). Su punto de vista defiende que la liminalidad en la era actual se encuentra en la vida rutinaria (en los rituales de la vida diaria) y que los espacios liminoides se encuentran dentro de la liminalidad, “fuera de la vida diaria”. La liminalidad actual que yo trato hace referencia a los periodos de cambio, de crisis, de tránsito que ocurren en la vida cotidiana de forma individual, cuya suma de individualidades produce un cambio y una crisis colectiva: el cambio de toda una sociedad.

Mientras que Lie cree que las identidades culturales, en las sociedades multiculturales, pueden modificarse en los espacios liminoides de ocio; yo pongo sobre la mesa la existencia de debate y de conflicto interno en una sociedad “tradicional” que, en una parte, no quiere elevar en exceso sus atractivos de ocio, con el fin de no atraer foráneos de forma masiva. Mi punto focal se encuentra en estos lugareños, en estos residentes originarios que, en parte, ven en la “globalización” una amenaza y que, posiblemente, no deseen este multiculturalismo porque consideren que con ello se acabaría su

“tradición” y su “identidad genuina”. La vida en cambio de esta sociedad, la vida en tránsito tiene tanto momentos de trabajo, como de juego, como de ocio, por lo que considero que es la vida misma la que se modifica, pues hasta las pautas, comportamientos y preferencias de ocio pueden verse afectadas con el tránsito, por el rito y por el proceso de paso. Por lo tanto, el turismo “rural” que puede atraer a población foránea a la localidad (tanto a trabajadores como a turistas), que permite la diversificación y la “internacionalización” de los negocios, puede verse como un sector que fuerza el cambio en la vida de toda la sociedad aldeana. De esta manera, yo no establezco de la misma manera la división clásica entre juego, trabajo y ocio en la sociedad “moderna” o post-tribal. Creo que el tránsito se compone tanto de momentos liminales como liminoides y que la nueva “identidad” se genera con la combinación de ambos<sup>142</sup>.

Recapitulando, en primer lugar considero que el tránsito de una sociedad “tradicional” a una sociedad “moderna”, con las características que he ido desarrollando a lo largo de este trabajo, por parte de los lugareños es liminal porque el proceso de paso que se efectúa implica un proceso social total, no se encuentra limitado a una esfera de ocio, ni carece de relevancia o trascendencia como para negar que pueda tener un carácter espiritual. Pero como digo, ello no implica que no haya fases lúdicas o liminoides insertas en ella, pues la vida se compone tanto de momentos dulces como amargos y el cambio social se nutre de los dos. Lo que quiero decir es que el tránsito es tan relevante que, en líneas generales, puede ser considerado como liminal.

Molina (1997: 27) dice que el concepto de “sagrado”, en sociedades anteriores, suponía un límite relativo y variable (pero a la vez absoluto) de las relaciones sociales y las distribuciones espaciales y posicionales de los individuos, en una lógica estructural y estructurante. Según él, lo “sagrado”, en la actualidad, ha perdido ese sentido referencial al desvincularse el ámbito profano o secular del religioso en la práctica social. Para él lo “sagrado” implicaba, en el pasado, la integración de los individuos en una comunidad (communitas), pues los participantes de la comunidad se sentían coparticipantes de su mantenimiento y reproducción. El individuo y la sociedad eran percibidos como complementarios o como parte de una misma realidad plural.

Por otro lado, la sociedad civil laica habría invadido el ámbito de lo público en el que se consolidaron los derechos del hombre y del ciudadano como derechos individuales, el derecho sacralizaría la realidad en el ámbito individual. El derecho se habría convertido en una nueva forma de eficacia simbólica, oculta bajo el lenguaje administrativo de la eficacia jurídica. Los cambios transicionales de posiciones y de status son interpretados como actos administrativos, con las mismas connotaciones que los ritos de paso (1997:29).

---

<sup>142</sup> Aunque considero que la liminalidad es la fase fundamental del cambio, sobre la liminoidez.

La cuestión es que yo considero que en estos actos, en estas transiciones, conviven lo “profano” con lo “sagrado. Como vimos, el individuo ha de cumplimentar ciertos documentos y traspasar determinados procedimientos para desarrollar su nueva actividad económica (que influye en todos los campos de su vida) y firmarlos guiados por los representantes de la administración (y por ende, de la comunidad). Todos ellos suponen pequeños procesos de tránsito ritualizados secularizados, públicos y, aparentemente visibles. Pero a estos actos “profanos” les acompaña el carácter “sagrado” del neófito, que se pone a prueba a sí mismo haciendo frente a esta nueva actividad; una actividad que le “resucitará” tras una muerte laboral.

Estos nuevos procesos y ritos de paso son elementos de refuerzo del aprendizaje que aseguran la adhesión del individuo al grupo, a la sociedad (una sociedad que se reinterpreta y evoluciona gracias a los individuos que se adhieren a esta modificación).

#### **14.3. Diferencias entre la liminalidad del aldeano y la liminoidez del turista.**

Así pues, la primera característica del proceso de cambio que provoca la intromisión del “turismo rural” es que es un cambio que supone un proceso social total. La liminoidez que experimenta el turista no posee las mismas connotaciones que la liminalidad. Es cierto que se le relaciona con lo “sagrado” pero, una vez que el neófito llegue a su lugar de origen, la experiencia no le habrá modificado, salvo casos extremos, significativamente su existencia.

En segundo lugar, las crisis vitales suelen tener un carácter cíclico; a lo largo de nuestras vidas nos encontramos con etapas que pueden considerarse como tranquilas, estables y poco problemáticas. Pero a lo largo de nuestra vida, también hay momentos en los que se nos presentan nuevas circunstancias y nuevas “necesidades” que hacen que debamos adaptarnos a las mismas, llevando a cabo un periodo de tránsito hacia un nuevo estado de nuestro ciclo vital. La diferencia existente entre las sociedades tribales y las post-tribales es que en las primeras, el tránsito de un estado a otro se encuentra bien delimitado, al igual que sus maestros.

En las sociedades post-tribales, estos periodos de crisis no se encuentran tan señalados, tan demarcados. El carácter de los maestros es totalmente diferente al existente en la sociedad tribal, por lo que ante una crisis existencial, solemos acudir a nuestros familiares, amigos, líderes espirituales (por ejemplo un cura), psicólogos, compañeros de trabajo, etc. para que nos ayuden a pasar el trance en un periodo en el que nos sentimos perdidos. En el caso concreto que hemos establecido, los guías de estos procesos de paso son los funcionarios y los representantes de la administración. Estos guías nos “ampan” hasta que se efectúe una adaptación a las circunstancias presentes.

Por esta razón, la segunda característica destacable es que los procesos de paso, en la sociedad actual, no se encuentran tan bien delimitados como en las sociedades “primitivas”, en las que la homogeneidad social posibilita que todos los miembros de la comunidad tengan conocimiento sobre qué ritos de paso han de realizar, cuándo y cómo, aparte de que cuentan con reconocidos guías (guías legitimados por toda la comunidad) que los ayudarán a efectuar el paso. En la sociedad actual, el tránsito se efectúa a través de ritos de paso y de procesos de paso “ritualizados”. En el primer caso nos encontramos con ritos de paso evidentes (bautizos, primeras comuniones, etc. si el rito de paso es catalogado como “religioso” en su sentido más estricto, o graduaciones e investiduras si son seculares). En el segundo caso incluimos el tránsito que se efectúa ante crisis vitales, como aquellos enumerados en este trabajo.

En tercer lugar, las actividades liminoides tienen un carácter optativo; en cada caso será el individuo o el grupo quienes decidan si quieren experimentar un proceso liminoide, así es que el proceso es previsible a medio o corto plazo. Estas actividades son libres y particulares (el ser humano no se encuentra obligado (bajo situaciones normales) a tomar una decisión meditada y arriesgada acerca de si ir o no a un concierto)). Por el contrario, la experiencia liminal sí requiere mayor responsabilidad (no es ni ocioso ni tan libre). Cuando un aldeano observa que su negocio se encuentra en crisis, que tiene que pagar una hipoteca, el agua, la luz, o el colegio de sus hijos sí ha de meditar medidas urgentes para modificar su futuro, para hacerle frente. Cuando los aldeanos que se encuentran en esta situación suponen un número elevado de la población, el tránsito, el cambio obtiene una dimensión social y generalizada.

A colación con lo dicho anteriormente, podemos observar la diferencia existente entre el carácter opcional del periodo liminoide y el obligatorio del periodo liminal. El turista cuando escoge un destino para experimentar un cambio de vida y de ambiente, durante un periodo concreto de tiempo, no está modificando completamente su vida, sino que se toma un “paréntesis” en su día a día de forma voluntaria para experimentar el cambio. Cuando un aldeano ha de adaptarse a los nuevos tiempos para asegurarse su pervivencia, no está tomando una decisión opcional, pues para poder obtener ingresos ante una sociedad en carestía, se ve en la obligación de ejercer cambios (otra cuestión es el cariz que estos cambios tengan, así como su envergadura). El lugareño reside, vive, ha de adaptarse en su lugar de residencia pero para el turista, el destino turístico es un espacio liminoide del que puede retirarse cuando así lo desee, pues no guarda ningún tipo de obligación o vinculación fuerte que lo ate a él. Sus ciclos y crisis vitales no se encuentran vinculados a este lugar de ocio y descanso en el que se evade del espacio y del tiempo que, en verdad, repercute en él en su lugar de origen. El turista se evade de su propia liminalidad en estos espacios liminoides.

Para Aramberri, tanto Cohen como los turnerianos ven al turismo como un tipo especial de conducta social que es suelta, inhabitual, fuente de libertad, cosas todas ellas necesarias para entender

su sustancia; así pues el turismo y la libertad estarían interconectados (2011:210). De esta manera, Aramberri trata directamente a Jafari, pues se muestra contrario a la teoría de Jafari que defiende que el turismo saca a sus practicantes de su entorno ordinario (de la rigidez de la vida cotidiana) y los devuelve en una espiral, en un rizo.

Para Jafari, el turismo cobra una dimensión sagrada, pues sacralidad y religión coincidirían en venir definidas por su extraordinariedad. El novicio se alejaría de su residencia habitual y de su entorno sociocultural acercándose a un espacio donde puede reinterpretar sus reglas, roles y expectativas; de esta manera el espacio turístico sería antiestructural.

A diferencia de Aramberri, el cual no ve extraordinariedad en el periodo de ocio o vacacional, yo sí considero que el viaje, el turismo (aunque no en la misma escala que la experimentada por Shirley Valentine) sí modifica la forma de ver del turista, aunque ello solo le sirva para conocer nuevas “culturas”, formas de entender la vida, costumbres o sirva para que el turista sea más tolerante y abierto a la hora de tratar con el “otro”. No me centro en el encuentro del turista con la “autenticidad” de la que carece en su lugar de origen, ya que la “autenticidad” es subjetiva y ambigua. Simplemente hago referencia a que la posibilidad de interactuar en la zona de destino con los lugareños y hacer un intento por conocer su idiosincrasia es enriquecedor (hecho más fácil de realizar en los destinos de turismo “rural” que en los destinos de turismo de “sol y playa”, lo cual no quiere decir que sea imposible).

Jafari establece la metáfora de un trampolín hecho de material elástico que permite al turista saltar temporalmente en el mundo del turismo y, posteriormente, caer en la vida ordinaria (2007:48). En esta metáfora tiene lugar seis procesos: el cuerpo social de la vida ordinaria que alimenta el deseo de dejar el trampolín; el proceso de emancipación que supone la marcha y la liberación; la práctica de un turismo extraordinario fuera del tiempo y del espacio; la repatriación; el flujo turístico de regreso o “vuelta a casa” y la inserción en la vida cotidiana. Ante el abatimiento, el turista busca evadirse, renovarse, rejuvenecerse y esparcirse. Jafari dice que lo mundano, lo profano y la vida diaria es una secuencia larga ordinaria mientras que lo no-ordinario es una secuencia corta extraordinaria. Yo no estoy de acuerdo con esta percepción; creo que en la vida diaria está realmente la lucha, el paso de los estados cíclicos, los ritos y los procesos de paso liminales modernos e, incluso, como he ido defendiendo a lo largo de este trabajo, lo sagrado. Por ello, en la vida diaria (que por otra parte tiene tanto momentos de ocio como de trabajo) se nos pone en el camino procesos de paso extraordinarios (liminales). El tránsito hacia una sociedad o hacia una labor turística tiene un carácter liminal para los lugareños, aunque los turistas suelen experimentar el turismo como una fase liminoide.

La zona de origen de los turistas no es estática y ordinaria, se mueve gracias a los distintos agentes sociales que la componen, mientras que el turista se encuentra ausente. En ella seguirá el

conflicto, la negociación y la adaptación. De la misma manera, la comunidad de destino también es dinámica; se mueve y se transforma.

Para Jafari, la condición turística es antiestructural y refleja las cualidades del juego; el turista se convierte en otra persona fuera de tiempo y espacio, se encuentra en trance, como en un sueño prolongado. Es decir, yo puedo comprender el punto de vista de Jafari, al entender el turismo como una antiestructura o como una renovación del turista pero, en ningún caso, que ello sea comparable, cualitativa y cuantitativamente hablando, con el cambio al que se enfrenta el lugareño por todas las razones argumentadas hasta ahora. El turista vive en una relativa seguridad; aunque viva una antiestructura opcional y efímera, sabe que una vez acabe su viaje, volverá a la seguridad de su vida diaria, a la seguridad de sus espacios, a la cotidianidad conocida. Por otra parte, su decisión de tránsito es una decisión individual que, aunque pueda tener un componente religioso, no lo magnifico de la misma manera que lo hace Jafari. Realmente creo que la experiencia turística puede tener un carácter religioso, porque puede “moldear la espiritualidad” y hacer reflexionar y meditar al visitante (como dice Jafari) pero no creo que sus repercusiones en la vida diaria de la zona de origen sean tan significativas. Además, considero que la incertidumbre de un vecino que quiere emprender una aventura empresarial (en esta época de crisis) se encuentra más firmemente inmerso en una antiestructura (tal y como la hemos ido definiendo y tratando en este trabajo) que el propio turista, que será catalogado como tal en su lugar de origen y de destino y que conoce qué se puede esperar de su visita y qué papel desempeña. Considero que su status, sus propiedades y sus posiciones se encuentran mejor cimentadas que la del aldeano emprendedor.

De esta manera, la cuarta característica diferencia el carácter inseguro o seguro en la fase postliminal. En el proceso de paso tratado, los lugareños han de empezar de nuevo, lo que le sitúa en una posición de novatos, aprendices, iniciados que modifican su posición con respecto a la estructura previa y que se encuentran débilmente insertados en ella a la espera de resultados, por lo que su estado es ambiguo e incierto su futuro. Cuando una persona acude a un concierto de rock, a un partido de fútbol o se va de vacaciones, no está modificando su posición económica, social o “cultural” en el grupo; simplemente está experimentando nuevas actividades puntuales. Una vez que finalicen con ellas volverán a su día a día, a situarse en su posición estructural sin que previamente haya ningún resquicio de incertidumbre sobre el futuro.

En quinto lugar, como hemos visto, la decisión del turista es individual; uno puede decidir irse sólo o acompañado a visitar el Gran Cañón, pero ello no influye, de alguna manera, en todos los miembros de su comunidad ni modifica la forma de vida del grupo<sup>143</sup>. El tránsito de una sociedad

---

<sup>143</sup> El derecho de los trabajadores a disfrutar de unas vacaciones pagadas se encuentra asentado, desde hace mucho tiempo, en las sociedades occidentales por lo que, hoy en día, el hecho de que los miembros de una

“tradicional” a una sociedad “moderna”, con las características de la de aquí tratada, influye en todos y cada uno de los miembros que la conforman. Por lo tanto, el tránsito es individual cuando hacemos referencia al tránsito realizado por los miembros que generan y forman parte de una sociedad. Es colectiva cuando hacemos referencia al proceso de paso que ha de realizar una sociedad en su conjunto.

Por todas las razones hasta ahora establecidas, definiendo que el proceso de tránsito que han de afrontar los aldeanos, para paliar la crisis económica que viven en la actualidad, es liminal. Liminal porque exige un cambio en el modelo económico (en este caso centrado en la instauración del turismo “rural” como complemento del sector agrario) que afectará a todos los campos de la vida del aldeano y que será trascendental tanto para su futuro como para el de la comunidad entera.

---

comunidad gocen de vacaciones no es extraño ni modifica, en gran medida, la misma. Este hecho sí que supuso una fuerte modificación de los hábitos de vida locales en su momento pero, actualmente, ha pasado a considerarse normal. No quiero pecar de etnocéntrica al referirme, en este caso, a las sociedades occidentales, pero este trabajo ha sido desarrollado en La Aldea de San Nicolás (Islas Canarias, España), por lo que se ha desarrollado en una sociedad occidental. Por esta razón, para sus vecinos, el disfrute de unas vacaciones no es extraño.



## 15. Conclusión.

La crisis local ha propiciado que se busquen alternativas económicas que “rescaten” o eviten la caída de la economía local en La Aldea de San Nicolás. Una de las posibilidades económicas que “ha salido a la palestra” es un mayor establecimiento del turismo rural.

La cuestión es que, a lo largo de mis estancias, me di cuenta de que los vecinos no se mostraban igualmente conformes con respecto a la entrada turística, lo que provocaba que se generara un conflicto vecinal. De la misma manera, me di cuenta de que el turismo no poseía el mismo significado para todos los habitantes de la localidad: si para unos suponía la “invasión” de unos foráneos que no respetaban la “cultura local; para otros significaba un reconocimiento de los valores del municipio. Así es que, aunque todos los vecinos hacían uso de los mismos conceptos para argumentar sus teorías, no todos estaban hablando de lo mismo cuando dialogaban o manifestaban sus opiniones sobre la temática turística. Ello se debía a que los distintos vecinos hacían un uso diferenciado de los contenidos otorgados a tales conceptos. Así es que llegué a la conclusión de que una de las razones que aumentaba el conflicto, en relación con esta temática, era la falta de un acuerdo conceptual.

Giddens (2002: 30 y ss.) dice que las instituciones, aparentemente, son iguales que siempre desde fuera. Incluso llevarían los mismos nombres pero éstos son realmente muy diferentes. La concha exterior sería la misma pero, por dentro, habrían cambiado. De esta manera, debido a la modificación de las instituciones provocada por la globalización, habría que reconstruir las instituciones. Por esta razón, me he centrado en el estudio de los contenidos de varios términos que he considerado que influyen y fomentan la mala comunicación existente entre los distintos vecinos de la localidad. Así, he vinculado los conceptos de modernidad, globalización y turismo.

La crisis, vinculada y relacionada con la “globalización, ha provocado que las sociedades se reinventen, lo que genera que, por un lado, algunos lugareños acepten de buen grado la adaptación dentro de la propia globalización y, por el otro, que haya otros vecinos que se asusten ante “lo que puede venir” y se resistan a su avance. La globalización y la modernidad, como acabo de decir, pueden supeditarse al desarrollismo (para unos) o pueden suponer la revalorización y el “rescate” (la reinterpretación) de las costumbres y de la idiosincrasia local, a través de un nuevo uso social (para otros). Por tanto, lo que está claro es que los contenidos de los conceptos tratados (modernidad, tradición, cultura, progreso, identidad, valor o autenticidad) son múltiples e híbridos.

Por un lado, las posturas pro-turísticas se focalizan en los aspectos positivos de la economía que genera este campo y minimizan los efectos negativos, ya que valoran las posibilidades que el turismo tiende a los vecinos, los cuales podrían crear sus propias empresas y enriquecer a la localidad, creando un futuro para los más jóvenes. Dentro de los miembros pro-globalización, un grupo de ellos defiende fundamentalmente la entrada de un “turismo rural”, debido a que consideran que este turismo es más

respetuoso y de mayor calidad que aquellos otros, definidos como “masivos”. Además, se tiende a pensar que este turismo facilita que el aldeano posea más control sobre su territorio y su patrimonio, ya que los aldeanos son, al fin y al cabo, los conocedores del patrimonio local.

Por otro lado, los miembros de la postura contra-globalización son escépticos ante la entrada turística. Consideran que las empresas turísticas y los propios turistas (guiados por los primeros) pueden llegar a controlar, de alguna manera, el patrimonio, y la “identidad” local.

De esta manera, en esta tesis, hemos visto que los términos “tradición”, “cultura”, turismo, “progreso”, “valor” y “autenticidad” están fuertemente vinculados con los términos “globalización” y “modernidad”. Las perspectivas acerca de los primeros son múltiples debido a la existencia de enfoques progresivos y escalonados referentes a ellos, generados por la “globalización” y por la “modernidad”, que son barajados por los vecinos en su día a día. De acuerdo con el contenido otorgado a estas nociones (que dependen, en gran medida, de las posiciones estructurales que ocupan los agentes sociales), el turismo es percibido como una panacea o como un peligro.

Este desarrollo conceptual intenta mostrar los debates existentes en torno a los conceptos referidos; por lo que, realmente, no supone una innovación teórica. Con ello planeo, principalmente, relacionar tales conceptos con la problemática turística presente en la localidad donde se ha realizado el estudio de caso.

Una vez realizadas las definiciones conceptuales, tanto emic como etic, mi intención ha sido dividir, clasificar y clarificar que miembros de la localidad respaldan cada uno de los significados conceptuales utilizados para las distintas nociones y explicar el porqué. Es decir, tras establecer la dualidad existente entre los vecinos, entre miembros esencialistas y aperturistas, podemos comprobar cómo aquellos que se muestran favorables a la entrada turística se identifican con el hombre moderno porque piensan que la “europeización cultural significa obtener mayores oportunidades, una mejor educación, mayor “mano izquierda”, mayor conocimiento acerca de cómo relacionarse con el “otro”, mayor iniciativa emprendedora, etc. Por el contrario, hay vecinos que piensan que la entrada turística disminuye el poder decisorio de la comunidad. Ello nos muestra, claramente, la contraposición y las distintas perspectivas existentes.

¿Quiénes se concentran en esta perspectiva de “modernidad” y en esa llamada “tradicionalidad” y hacen uso de conceptos más “tradicionales” o más “modernos”?

Las circunstancias vividas hacen que los agentes locales de mayor cercanía y semejanza tengan opiniones similares, debido a las posiciones ocupadas dentro del grupo. Al mismo tiempo, estas posiciones generan circunstancias de vida análogas en los miembros que se encuentran en los mismos círculos.

No hay dos personas que posean las mismas circunstancias de vida, así que los vecinos se posicionarán dentro del campo conforme a sus prioridades. Debido a la multiplicidad de identificaciones que reúne una persona, no podemos situar a los lugareños en grupos cerrados, aunque sí podemos clasificarlos de la forma más fidedigna posible. Por esta razón, he dividido a los miembros de la localidad conforme, por ejemplo, a su poder decisorio en el ámbito económico y cultural. Así, tomando como base a Bourdieu, he establecido una división (entre tantas otras) basada en la legitimidad, en el capital autorizado.

La legitimidad “cultural” y económica, la clase social, la edad o la actividad económica realizada son categorías arbitrarias, pero significativas en el funcionamiento del orden creado, aceptado y seguido por los vecinos. De ellas deducimos las relaciones sociales, la construcción del discurso y la cohesión social existente. Así, las categorías de raza ó género no son significativas al no ser reveladoras a la hora de posicionar a los agentes sociales, en favor o en contra, de la entrada turística. La clase social, el capital “cultural”, las relacionales mantenidas en la localidad (amigos, familiares, socios, compañeros de trabajo y demás relaciones sociales), la ocupación, etc. son más trascendentales, cuando clasificamos las posturas pro y contra turísticas, en esta localidad concreta.

Así pues, en esta tesis, hemos catalogado a los vecinos de la localidad basándonos en su edad, su legitimidad, su clase social o la actividad económica realizada. También me he referido a las relaciones sociales que los grupos mantienen entre sí. Para ello, creé dos cuadros donde estos grupos quedaron insertados en las categorías pro y contra-globalización. Vuelvo a recalcar que la realización de tal disyuntiva me ha resultado difícil, ya que es prácticamente imposible crear un cuadro analítico que muestre categorías claramente delimitadas (naturales). Ello se debe, entre otras cosas, a la subjetividad interpretativa (aún cuando se intente maximizar la transparencia y la fidelidad en el análisis objetivo), a la polisemia conceptual, a la heterogeneidad de la comunidad aldeana, a la diversidad de opiniones, etc. Aún así, he intentado mantener la mayor objetividad posible para tal ejercicio.

Una vez realizado el trabajo analítico, he llegado a la conclusión de que los grupos más favorables a la entrada turística son los jóvenes, los pequeños agricultores, los comerciantes, los parados y los asalariados, debido a que padecen una mayor inestabilidad social y económica. También he unido, en este grupo, a los seguidores de grupos políticos menos medioambientalistas y nacionalistas. Ello se debe a que no hacen tanto uso del discurso de la “identidad”, de la “esencia” y de la “tradición”. Por último, también he incluido en este grupo a los miembros de la comunidad que no se han implicado tan fuertemente en el “rescate patrimonial”.

Por otra parte, los miembros más renuentes a la entrada turística son los vecinos que poseen una mayor solidez económica y social, ya que les beneficia el mantenimiento de la estructura social existente (estos vecinos suelen ser personas de “edad madura”, ya asentados en la localidad). Además de los seguidores de los partidos medioambientalistas y los miembros del municipio más implicados en el

“rescate” patrimonial. Ellos temen que una mayor presencia foránea pueda generar una aculturación, que termine o minimice el trabajo ejercido para “mantener” las costumbres y las “tradiciones” de la zona.

Finalmente, los miembros de la cooperativa no se han posicionado abiertamente aunque, en principio, pudiera parecer que el turismo podría arrebatarles mano de obra barata y desposeerles de la hegemonía local.

Una vez dicho esto, podríamos preguntarnos por la razón por la que existen distintos significados otorgados a estos términos y a la relación que mantienen con el ámbito turístico. La diferencia conceptual ha sido presentada en este trabajo como telón, como preparación para comprender la existencia de procesos de paso ritualizados en las sociedades contemporáneas.

En La Aldea de San Nicolás hay habitantes que viven a distintas “velocidades” (económicas, sociales, “culturales”), que van desde la velocidad considerada puramente tradicional hasta la moderna. Ello nos lleva a pensar también, que no ha existido una sociedad “tradicional” que se haya convertido, en su totalidad, de un día para otro en una “sociedad moderna”. Es decir, yo, a lo largo de este trabajo, he defendido que la polisemia existente en torno a las concepciones de los términos antes mencionados, está relacionada con una aceptación gradual de la modificación, de la modernización de tales términos (también dentro del campo turístico). Para explicar mi hipótesis, he introducido en el trabajo, como digo, el concepto de “proceso de tránsito ritualizado”, un concepto nuevo y arriesgado que parte de los estudios realizados sobre los ritos, en general, y los ritos de paso, en particular.

Así, un aspecto relevante de esta obra es que, en el presente trabajo de tesis doctoral, se ha generado un nuevo enfoque en relación al tránsito que ha de traspasar un individuo y una sociedad entera, en un periodo de crisis, en un periodo de efervescencia social, en las sociedades contemporáneas.

El rito de paso, desde los estudios de van Gennep y de Turner, ha gozado de protagonismo en el ámbito del ritual, convirtiéndose en un modelo férreo de los mismos. El modelo de Turner, basado en las teorías de van Gennep se ha convertido en el modelo del rito de paso; de tal modo que poco se han traspasado sus límites. Recordemos que Geertz decía que “Una definición dura es un consenso abstractamente establecido por una tradición de uso y que llama la atención hacia lo que son sus límites”. Una definición dura de ritual es un “modelo de” las propiedades de los rituales conocidos; una blanda es un “modelo para” estar atento a lo desconocido acerca de ellos. Las definiciones duras intentan establecer un contorno claro. Las blandas de proponen explorar y conectar campos adyacentes.

En un primer momento, me planteé en este trabajo romper con el rito (y con el rito de paso) en su sentido “fuerte”. Es decir, con una forma de entender el mismo cerrada a explorar lo desconocido y a

estudiar las posibilidades que su modelo plantea, a la hora de analizar las sociedades contemporáneas, a la hora de conectar esos campos adyacentes. Pensaba tratar la temática aquí estudiada desde el punto de vista del rito en su “sentido blando” y refutar la existencia de un rito de paso ortodoxo. Posteriormente pensé que, aunque el debate esté abierto, adscribirme a tal postura podía provocar que mi teoría resultara demasiado laxa. Es decir, como el rito de paso de Turner es ampliamente aceptado, pensé que una excesiva modificación, podía desvirtuar mi exposición; exigiría romper con los esquemas establecidos y aceptar una apertura, una modificación conceptual, que podía resultar muy difícil para muchos lectores. Por otra parte, no quería ser imprecisa, de tal modo que mi teoría estuviera tan desdibujada que se prestara a una multiplicidad de interpretaciones dentro del ya conocido rito de paso. Así es que consideré que el modelo de rito de paso podía servirme de base para entender otros procesos de tránsito, muy afines al primero, pero que poseen diferencias salvables con respecto al mismo.

Para ello, primeramente, he querido reflejar la existencia de ritos considerados como laicos y profanos en nuestra sociedad actual, basándome en los trabajos de los autores ya referidos. El rito, normalmente, suele vincularse a la liturgia, al bautizo, al matrimonio, a la muerte, etc.; a actos ceremoniales vinculados con la Iglesia o con las celebraciones de las distintas creencias religiosas que se celebran en colectividad. La existencia de rituales seculares parece controvertida. De hecho, como dije, McLaren afirmaba que el análisis del ritual se ha ido eliminando de las consideraciones científicas serias por la objeción de los antropólogos hostiles a su ambigüedad.

Por esta misma razón, aunque pueda resultar arriesgado, he querido defender la existencia de ritos y procesos afines seculares dentro de las sociedades contemporáneas (de una sociedad occidental en este caso concreto), que parecen pasar inadvertidos, por no poseer el halo de sacralidad de los ritos clásicos. La cuestión es que la sociedad evoluciona y ha tendido a desacralizarse, a perder su vinculación con lo sacro. Pero no por ello, el hombre deja de necesitar la simbología que le ayude a entender e interpretar la realidad en la que vive, el estado en el que se encuentra o su propia adaptación al cambio

Mircea Eliade nos plantea que lo “profano” puede convertirse en “sagrado” y que una existencia realmente secularizada puede ser susceptible de convertirse en un punto de partida para una nueva “religión” (1981:7). Una idea relevante de la obra de Eliade es que la concepción de la religiosidad constituye una estructura última de la conciencia, que no depende de las oposiciones entre lo “sagrado” y lo “profano”. La desaparición de las “religiones” no supondría la desaparición de la “religiosidad”.

Hoy podemos observar como lo “profano” puede ser una nueva manifestación de la misma estructura constitutiva del hombre, que antes se comunicaba con expresiones “sagradas”. Pero en este mundo profano, nos encontramos con nociones que siempre han estado vinculados a “lo sacro” como “los valores”, “la identidad”, “los límites”, “la moral”, “la colectividad”, “la comunión”, etc. Existen

lugares y momentos que pueden ser considerados como santos por los agentes sociales, ya que emanan misticismo debido a las experiencias íntimas que ellos sienten en los mismos.

Goodsell, Molina, Moore, Myerhoff o Anta Félez, por poner ejemplos, han estudiado y establecido la existencia de ritos seculares en las sociedades contemporáneas. De todas maneras, los ritos seculares y religiosos aquí nombrados recogen, ambos, la particularidad de que se celebran en colectividad. El proceso de paso “ritualizado” diverge en esta característica.

Una vez dicho esto, he de pasar a preguntarme acerca de los procesos de paso que han de llevar a cabo los habitantes de La Aldea de San Nicolás, para dedicarse al turismo. Mi conclusión ha sido que estos procesos son, básicamente, procesos administrativos.

Una vez dicho esto, he querido explicar la razón por la cual considero que las actividades desarrolladas en este trabajo, que en un primer momento pueden parecer profanas y carentes de dramatismo, pueden ser entendidos como un proceso de paso con características similares al ritual.

Para Goodsell, el cual se basó para sustentar su propio trabajo en la obra de Myerhoff y Moore *Secular Ritual*; la administración pública tiene muchas cualidades formales propias del ritual colectivo secular como puede ser la repetición, la estilización, el orden, la puesta en escena y la creación de significado. Por lo tanto, él ya establece la existencia de ritos seculares en el ámbito administrativo. Al mismo tiempo, se basó en el trabajo de las autoras antes referidas para constatar la existencia de ritos seculares, ritos profanos en las sociedades modernas.

El ritual en la administración sería inevitable pero éste se apreciaría de manera diferente por distintos observadores. El ritual ayudaría a reforzar los lazos comunes y a establecer un propósito colectivo. En no todos los casos se busca la productividad, la economía, la eficacia y la eficiencia. En este sentido, se asemeja al ritual litúrgico. El ritual ayudaría a crear comunidad y a mostrar los “pasos” a seguir a una comunidad que debe continuar avanzando para no postergar la crisis y caer en la obsolescencia, el declive y la muerte.

El ritual, para Goodsell, ha pasado a ser sujeto de estudio de teorización interdisciplinar en el que deberían trabajar conjuntamente antropólogos, sociólogos, folcloristas, “simbologistas” y ritualistas. Para él y, de acuerdo con mi trabajo, para mí; el ritual no es sólo materia propia de “tribus primitivas” o liturgias eclesiásticas sino que, actualmente, se puede entender la vida contemporánea y moderna a través de su prisma. El ritual trae consigo tradiciones del pasado y conforma la cultura actual.

Si nos acogemos a lo dicho hasta ahora, reiteramos y nos quedamos con la idea de que podemos comprobar cómo el rito secular y también el proceso de paso “ritualizado” también presentan características propias del rito, ya enumeradas.

Si recordamos, el acto de repetición promete continuidad, certeza y estabilidad. Con el tiempo, los significados del ritual llegan a ser habituales y a engranarse en las mentes de los observadores y de los actores. De hecho, a veces los actos seculares son tan repetitivos que, en ocasiones, su significado se asume mecánicamente.

Con la representación, los agentes sociales asumen sus papeles. En esta actuación, los agentes sociales representan sus actitudes hacia “el otro” en base al rol desempeñado. La puesta en escena supone que los símbolos son constantemente manipulados para que lleguen a ser evocativos, para que sean dramáticos y teatrales. El ritual presenta una escena llamativa que atrae la atención y aumenta su significado. Como he referido a lo largo de este trabajo, los rituales y los procesos ritualizados, que tienen lugar dentro de las organizaciones administrativas y las instituciones, tienden a utilizar un lenguaje especializado y a establecer una participación activa. Además, en ellas se hace uso de un lenguaje y unas formas desconocidas e inciertas y, hasta cierto punto, dramáticas para los interesados.

Por ejemplo en *La sonrisa de la institución* se muestra como Giddens apreciaba esta teatralización. De acuerdo con él, en el punto de acceso (puntos donde se encontraban los sistemas expertos (los profesionales) y los usuarios), la relación entre compromisos de presencia y ausencia es teatralizada mediante la distinción entre *escenario* y *bambalinas*; a través de separaciones físicas tales como mostradores, ventanillas, despachos y mamparas. Además existe una puesta en escena por parte de la institución, destinada a producir una determinada imagen de cara a los usuarios reales y ante la sociedad en general. Para ello se hace uso, por ejemplo, de un mobiliario específico, iluminación, decoración, etc.

El funcionario representa el papel de “cara visible” de la Administración (y de la autoridad que ésta posee). Aparte de ello, los funcionarios les sirven (a los neófitos) de informadores y de guías para cumplimentar todos los requisitos necesarios para llevar a buen fin sus aspiraciones. Por otra parte, el trato entre funcionarios y usuarios no es espontáneo; hay que seguir unas pautas como son tomar un número de espera, realizar colas, tomar posición en el espacio, etc.

Así, el rito administrativo o, en su caso, el proceso administrativo con características rituales no son tan teatrales como los ritos, definámoslo, “clásicos”; pero no carecen de dramatismo y de una puesta en escena donde cada participante debe conocer su papel y saber qué acciones se espera del mismo.

Otra característica del rito es su comportamiento “especial”, su estilización. La actividad ritual es distinta de la actividad ordinaria que tiene lugar en la vida común y ordinaria. La presión, el respeto, el miedo, el tedio o la ilusión que se desprenden en las dependencias de la administración aquí tratadas, no son similares a las vividas al ir a comprar el pan, al ir al cine o al pasear por un parque.

Los rituales son eventos organizados, que tienen su comienzo y su final. Por esta razón, poseen distintas fases claras dentro de un procedimiento bien definido y demarcado. Todas estas fases son relevantes y no pueden ser entendidas dentro del contexto general, si no tenemos en cuenta todas las

acciones que toman parte en este proceso. El cúmulo de acciones da continuidad y sentido al propio proceso ritual; un ritual especial que debemos realizar sólo si queremos modificar nuestro status. De esta manera, éste se diferencia de la actividad ordinaria que podemos ejercer todos los días en nuestra vida cotidiana.

Una vez confirmada la existencia de ritos de paso seculares dentro de la Administración y tras ver la similitud que presentan éstos con los “procesos de paso ritualizados”, podemos afirmar que sí caben estos dentro del ámbito administrativo.

Indudablemente, los procesos de tránsito poseen características similares al rito. Por ejemplo, todos los ciudadanos conocemos los procesos que la administración nos impone para legitimar el cambio de ciertos estados. De esta manera, todo aquel que quiera modificar su status y adquirir una condición regulada, por las reglas marcadas por la propia Administración, debe pasar por este procedimiento, por lo que se repite una y otra vez en nuestra sociedad. La normativa referente a la adquisición de un nuevo estatus nos marca los pasos a seguir tras un momento de incertidumbre y desconocimiento, y nos guía de tal forma que podamos llegar a buen puerto. De esta manera, es verdad que nos muestra estructura en un periodo que, supuestamente, debería caracterizarse por la antiestructura pero: ¿acaso Turner no hace referencia a una *communitas espontánea* fugaz a la que le sucede una *communitas normativa*?

Como ya he explicado, debido a que estos tránsitos no presentan todas las características asignadas al “rito de paso”, como puede ser la solemnidad de la que gozan los “ritos de paso clásicos”, o la celebración y el festejo colectivo, con sus correspondientes hitos; no voy a denominarlos de esta manera. Con ello, quiero evitar debates y discusiones con aquellos miembros más afines a las doctrinas más clásicas acerca de esta temática. Por otra parte esta definición evitará confusiones para aquellos que manejan conceptos relacionados con el “rito de paso”, más estrictos. Ello no quita que yo defienda las similitudes entre estos “procesos de tránsito ritualizados” y los “ritos de paso” pero mostrando también sus diferencias.

Algunos de mis propósitos a la hora de vincular estos “procesos de paso ritualizados” con el rito de paso son delimitar las tres fases (preliminal, liminal y postliminal) de este proceso (que se desarrolla a lo largo del tiempo, pudiendo durar semanas o meses); exponer qué ente suprahumano se encuentra tras este “proceso ritualizado”, explicar cómo opera la *communitas* en este caso y conocer quiénes son los miembros de la comunidad capacitados y legitimados para introducir a los neófitos en este tránsito.

Al igual que en el “rito de paso”, existe un alto grado de estructuración en este proceso (con características de ritual) que recrea un orden cultural; lo cual evitaría la desintegración y el caos. Por lo tanto, canaliza el cambio.

Hoy en día, la transformación constante para evitar la desintegración social se puede ver regulada gracias a la Administración y a una serie de procedimientos administrativos que se encuentran validados, justificados y aceptados.



En este caso, la Administración se encuentra fuertemente vinculada con el campo turístico y los actores organizacionales recrean las tres fases de la estructura del rito de paso, sin tener que ser conscientes de ello.

El caso planteado en La Aldea de San Nicolás encaja dentro del rito de paso, ya que cumple el esquema secuencial, aunque pueda diferir en la forma “tradicional” con la que se le ha relacionado.

El tránsito al que un vecino aldeano ha de hacer frente en un periodo de cambio (en un momento de crisis y de efervescencia social) supone su “muerte” y renacimiento en una nueva posición, en un nuevo papel. La incertidumbre, la inestabilidad ante el futuro (debido al contexto socioeconómico local) le otorga un “cariz místico”, de la manera entendida por Eliade; ya que supone la lucha de uno mismo contra la adversidad, gracias al uso de sus propias capacidades. Su esfuerzo supone una adaptación a los tiempos, a las nuevas circunstancias y demandas para no “quedarse atrás”.

La transformación que se produce en los vecinos de la localidad de La Aldea, que deciden dejar de trabajar de manera exclusiva en la agricultura y dedicarse al sector turístico, se realiza de manera gradual y paulatina. Dicho esto queda clara mi postura acerca de que el proceso de paso ritualizado tiene lugar tanto a nivel macroetnográfico como microetnográfico y que, de hecho, tales tránsitos se retroalimentan los unos a los otros. El paso continuado de un tipo de sociedad a otra por numerosos individuos de tal sociedad, genera que ésta se modifique constantemente. Pero al mismo tiempo, las relaciones que dicha sociedad mantenga con otras, en un mundo globalizado, genera que ésta se readapte para poder interrelacionarse con las segundas y no quedar, así, recluida y en desventaja en un mundo global. De tal manera, el tránsito a un nivel macro también afecta y propicia las modificaciones que, finalmente, se generarán a un nivel micro.

En este trabajo, he pretendido fijar las distintas fases que han de traspasar los lugareños interesados en dedicarse a un sector que se está gestando, como medio complementario de sustento familiar. Por esta razón he especificado, en el nivel micro, las tres fases del proceso de tránsito, así como de las actividades que se pueden agrupar en cada una de ellas. También he querido marcar el hito de todo el proceso. En este caso, el momento culmen viene determinado por la firma que produce que el neófito se convierta a ojos de Estado y de la sociedad en general, en un empresario legitimado para tal actividad.

Hasta ahora, he querido dejar claro que este tránsito se genera bajo la forma de un proceso heterogéneo que conforma un todo. No estamos hablando de un rito que tenga lugar en un instante o en una ceremonia. Estamos hablando de un proceso que se gesta durante semanas y que puede presentar su hito en una ceremonia. Pero esta ceremonia (que no posee la solemnidad de las ceremonias clásicas) es la celebración de un trabajo anterior muy arduo y laborioso.

Por otra parte, quiero reivindicar el poder de la firma y, para ello, me he querido centrar en el trabajo de Pierre Bourdieu. En *Los ritos como actos de institución*, Bourdieu reconoce que Arnold van

Genep ha designado y descrito un fenómeno social de gran importancia (1992:112). También afirma que ni el propio van Genep ni Turner (el cual reactivó su teoría y propuso una descripción más explícita y más sistemática de las fases del ritual) hayan hecho mucho más. Para él, hay que ir más lejos y plantearle a la teoría del rito preguntas que no se plantea ella misma y, en especial, aquellas que tratan la función social del ritual y el significado social de la línea, del límite, a partir del cual el ritual legitima el paso, la transgresión. El autor nos muestra que el ritual, normalmente, ha hecho hincapié en el paso del tiempo (por ejemplo, en el paso de la infancia a la edad adulta) y, por esta razón, esta teoría no oculta uno de los efectos esenciales del rito. Este efecto es separar a los miembros del grupo entre aquellos que han experimentado el paso de aquellos que no lo han experimentado todavía, obviando a aquéllos que no lo experimentarán jamás.

En el caso de La Aldea, obviamente, a nivel micro, no todos los vecinos van a dar el paso de convertirse en empresarios o trabajadores vinculados al sector turístico, no todos aceptarán la intromisión del mismo en la localidad. Habrá quien muera sin llevar a cabo esta aceptación individual (pues, en vez de ello, mostrarán rechazo), al mismo tiempo que no experimentarán el cambio social.

De esta manera, Bourdieu indica que hay miembros de la localidad a los que les atañe el rito de paso y otros a los que no. Desde mi punto de vista, este desinterés o desafección puede generarse en el proceso de tránsito generados a un nivel micro; pues un cambio social “arrastra” a todos los miembros que conforman la misma.

Bourdieu prefiere denominar a estos ritos como ritos de consagración, de legitimación o, simplemente, de institución. Recordemos:

“Hablar del rito de institución es indicar que todo rito tiende a consagrar y legitimar, es decir, a desestimar en tanto que arbitrario y a reconocer en tanto que legítimo, natural, un límite arbitrario; o lo que viene a ser lo mismo, tiende a efectuar solemnemente, es decir, de manera lícita y extraordinaria, una transgresión de los límites constitutivos del orden social y del orden mental que se trata de salvaguardar a toda costa –como la división entre los sexos cuando se trata de rituales de matrimonio. Al señalar solemnemente el paso de una línea que instaure una división fundamental del orden social, el rito dirige la atención del observador hacia el paso (de ahí la expresión “rito de paso”), cuando lo importante es la línea (1992:114)”

Bourdieu resalta que esta línea separa un antes y un después pero, fundamentalmente, de quienes son susceptibles del rito de los que no. Para efectuar el tránsito especificado en este trabajo, se ha de tener capacidad jurídica, disponer de capital, poseer unas características y capacidades concretas que diferencia al que da el paso del que no lo da.

Para el autor, en nuestro propio mundo (en las sociedades capitalistas), un título pertenece a la magia tanto como los amuletos. La ciencia social debe tener en cuenta la eficacia simbólica de estos ritos de institución, del poder que poseen de actuar sobre lo real actuando sobre la representación de lo real. La investidura, por ejemplo, tendría una eficacia simbólica completamente real porque transformaría a la persona consagrada. Esta transformación cambiaría la imagen que los demás tendrían de esta persona, lo que propiciaría un cambio de actitud hacia la misma; al mismo tiempo que modificaría la visión que esta persona tendría de sí misma.

De manera análoga, en La Aldea de San Nicolás, el agricultor (sobre todo el asalariado carente de tierras) se ha sentido infravalorado. Según me decían algunos de ellos, creían que los demás vecinos los veían como aquellas personas que no habían conseguido formarse y llegar más lejos en la vida. Por tanto, adquirir un nuevo status (ya fuera en el ámbito turístico o agrícola) supondría revalorizarse ante sus propios ojos y ante los demás. Ello puede asimilarse a la *credentials* de las que habla Bourdieu: credenciales como títulos de nobleza o títulos académicos que, aumentan, y de forma duradera, la valía de su portador al aumentar la confianza, la extensión y la intensidad de la confianza en su valía.

Dicho esto, volvemos a la firma. El autor considera que ésta, al igual que el matrimonio o la circuncisión; el nombramiento para puestos, cargos y honores o la imposición de un sello es un acto de magia social. A través de él, todo el grupo (que puede estar presente físicamente o no) conoce y reconoce las condiciones institucionales del ritual válido (lo que implica que la eficacia simbólica del ritual variará –simultánea o sucesivamente, según el grado en que los destinatarios estén más o menos preparados, más o menos dispuestos a aceptarlo). La creencia de todos, previa al ritual, es una condición para que ésta sea eficaz. El milagro de la eficacia simbólica desaparecería si se ve que la magia de las palabras, no hace sino poner en marcha los mecanismos establecidos previamente.

Dicho esto, afirmo que comparto con Bourdieu la visión de que la firma es un acto de magia social, un momento que marca la línea que separa un estado de otro. Considero, por tanto, que ésta puede ser visto como un hito, si no de un “rito de paso”, por lo dicho a lo largo de este trabajo, sí de un “proceso de tránsito ritualizado”.

En una época de inestabilidad, “la lucha” del ciudadano por seguir adelante y dar significado a su vida es crucial en todas las esferas de su vida, y posee una relevancia fundamental. Ya Bourdieu afirmaba que el verdadero milagro que producen los actos de institución radica, sin ninguna duda, en el hecho de que consiguen hacer creer a los individuos que son consagrados, que su existencia está justificada, que su existencia sirve para algo. Estos actos, como los procesos tratados, otorgan esperanza ante el futuro, la esperanza de un nuevo resurgir ante un final, por lo que sí poseen connotaciones místicas y religiosas.

Todos los sistemas sociales se modifican gradualmente y el cambio de una parte del sistema social repercute en el cambio del resto de las partes del mismo sistema. El ritual intenta que esta evolución no caiga en la confusión pero, al mismo tiempo, éste también se va modificando para ser útil y evitar el caos, en unas sociedades que se modifican. De otra manera, los ritos resultarían inútiles recuerdos del pasado, en unas sociedades que necesitan de la función simbólica para evitar el caos. A lo largo de los años, el ritual se ajusta a la sociedad, se impregna de sus características, se diversifica y, en parte, se seculariza para dar sentido, legitimidad, trascendencia y orden a las acciones llevadas a cabo en estas mismas sociedades.

Otro aspecto relevante a la hora de estudiar el “proceso de paso ritualizado” es estudiar el concepto de *communitas* asociado al mismo.

Delgado defendía que tanto la solidaridad mecánica como la *communitas* remiten tipológicamente a un modelo de sociedad incongruente, inorgánica e integradora a través de consensos automáticos, entre personas que no se conocen y que puede que no tengan nada en común entre sí, que no sea su presencia compartida. Él lo define como una asociación entendida como colectividad indiferenciada y amorfa que incorpora a los reunidos sin pedirles a cambio otra cosa que su inmersión en una totalidad vivencial absoluta. En nuestro caso, claramente no nos estamos centrando en la *communitas* de las sociedades premodernas sino en un tipo de *communitas* que tiene lugar en las sociedades urbanizadas contemporáneas.

Cuando varios individuos se encuentran en una situación de crisis, una situación que afecta, de manera relevante, a toda una sociedad y un municipio como el aldeano se genera una energía que influye en toda la población. Esta energía, aunque pueda parecer bastante abstracta, se traduce en actividades diarias: conversaciones vecinales; debates acerca del devenir del pueblo; acusaciones entre sectores del municipio acerca de quiénes originaron y por qué se originó la crisis del mismo; colas para buscar información acerca de los cursos formativos y de las ayudas prestadas por parte de los organismos municipales; colas en la oficina del paro, etc. Esta energía, como diría Durkheim, es una fuerza que el individuo no reconoce como suya, una fuerza que lo conduce. La necesidad empuja a los vecinos a crear comunidad, en este sentido. De esta manera se crea una vinculación afectiva muy importante entre aquellos vecinos que pasan por la misma experiencia. El individualismo se ve imbuido en la colectividad.

La *communitas*, relacionada aquí con la efervescencia social generará, a su debido tiempo, en la introducción de los neófitos en una estructura visiblemente estable, al asentarse los distintos negocios y nuevas formas de interpretar la “realidad. La vanguardia, la modernidad se convertirá a la larga en estabilidad y tradición, como si fuera una rueda constante en el tiempo. Además, antes de que se asiente un estado concreto, en las comunidades conviven las visiones más tradicionalistas con las más innovadoras, creando discrepancias acerca del devenir de la sociedad. En base a esta aceptación del

cambio, en una sociedad pueden convivir vecinos más esencialistas y vecinos más vanguardistas. Por ello, se acrecienta, aparentemente, el antagonismo.

De todas maneras, ante las posiciones antagonistas que los vecinos mantienen en el lugar, de acuerdo con los propios conceptos y discursos que manejan, se hace necesario aunar a la comunidad para evitar el conflicto.

En conclusión, en este trabajo he querido desencorsetar el concepto de rito, para que éste pueda obtener funcionalidad y significado en las sociedades actuales. El rito, así como el “rito de paso”, ha quedado obsoleto para los cambios que imperan en nuestras sociedades contemporáneas, pero el ser humano aun necesita de la simbología para conducirse por la vida. Por esta razón he querido plantear la existencia de “procesos de tránsito ritualizados” con características muy similares al rito, pero que también poseen diferencias con respecto a éste, en su sentido “fuerte”, y con respecto al “rito de paso” más clásico.

De esta manera, he comenzado este trabajo, poniendo en conocimiento del lector, el contexto socioeconómico de la localidad. Posteriormente, me he adentrado en mostrar la polisemia conceptual del turismo y de ciertos conceptos relevantes, vinculados con el mismo. Tras esta exposición, me he preguntado por su razón de ser y me he adentrado en una explicación, basada en la percepción de una vida colectiva, vivida “a distintas velocidades” y en el “proceso de paso ritualizado”.

Con respecto al proceso, primeramente, me he querido adentrar en este concepto de proceso para destacar la relevancia que tiene el tiempo en el mismo, y la composición del mismo por pequeños actos continuados que lo unifican y le dan valor. Consiguientemente, he separado y especificado en qué consisten las tres fases (preliminar, liminal y postliminal) de este tránsito, así como en dónde podemos encontrar el hito que supone la línea divisoria de un estado a otro, a nivel micro. Además, he querido destacar la relevancia y la retroalimentación constante que ejercen los diversos tránsitos individuales en la evolución social; así como la evolución de ésta en los primeros.

Por otra parte no he querido obviar el concepto de *communitas* y evitar entrar en este tema. Quiero ser consecuente con el modelo que planteo y, por ello, ejemplifico dónde podemos encontrar la *communitas* en este caso y qué representa aquí esta noción.

Así es que, en este trabajo de investigación, planteo un adaptación del “rito de paso” porque, así como la sociedad se encuentra en constante movimiento, creo que nosotros tenemos que hacer un esfuerzo por evolucionar, adaptar y expandir las teorías con las que trabajamos, para hacerlas prácticas y eficientes, para que nos ayuden a interpretar la realidad que nos rodea.

“Las especies que sobreviven no son las más fuertes ni las más inteligentes; sino aquellas que se adaptan mejor al cambio”.

Charles Darwin. El origen de las especies.

## 16. Bibliografía:

-Adorno, Theodor y Horkheimer, Max.

1988 "Dialéctica del Iluminismo". Sudamericana, Buenos Aires.

-Allport, Gordon Willard.

1968 "La naturaleza del prejuicio". Editorial Universitaria de Buenos Aires (Eudeba). Buenos Aires.

-Álvarez Sousa, Antonio

1996 "El constructivismo estructuralista: la teoría de las clases sociales de Pierre Bourdieu". Universidad de La Coruña. Reis 75/96 páginas 145- 172.

-Anta Félez, José Luis.

1997 "Servicio militar y veteranía: ritual y símbolos". En "La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismo en el Mediterráneo", Checa, Francisco y Molina, Pedro. Icaria Editorial. Barcelona.

-Aramberri, Julio.

2011 "Turismo de masas y modernidad: un enfoque sociológico". CIS (Centro de Investigaciones sociológicas), Madrid.

-Barretto, Margarita.

2007 "Turismo y Cultura. Relaciones, contradicciones y expectativas". Colección PASOS edita, número 1. [www.pasoonline.org](http://www.pasoonline.org). El Sauzal (Tenerife).

-Bourdieu, Pierre.

1990 "Sociología y cultura". Editorial Grijalbo SA; México, D.F.

1993 "Los ritos como actos de institución". En J. Pitts-Rivers y J.G. Peristiany (eds.), "Honor y gracia". Alianza Universidad, pp. 111-123. Madrid

1996 "Cosas dichas". Editorial Gedisa, Barcelona.

2001 "Poder, derecho y clases sociales". Editorial Desclée de Brouwer SA, Bilbao.

-Brubaker y Cooper.

2000 "Beyond identity". Theory and Society 29: 1-47

2001 "Más allá de la identidad". Apuntes de investigación del CECyP (Centro de Estudios en Cultura y Política), nº7:30-67, Buenos Aires.

-Cáceres Guzmán, José Juan, González Gómez, José Ignacio y cía.

-Cáceres Hernández, José Juan (director).

2012 "Análisis de costes, precios y competitividad en la agricultura canaria de exportación)". Memoria científica del Proyecto de Investigación PI2008/126. Agencia Canaria de Investigación, Innovación y Sociedad de la Información. Santa Cruz de Tenerife.

<http://www.jggomez.eu/G%20invescost/01estudios/Acpce/Acpce.html>

-Cáceres Morales, Eduardo.

2008 "Las Directrices de Ordenación territorial y del turismo de Canarias: Un texto sujeto a polémica". I Congreso de Urbanismo y Ordenación del Territorio "Ciudad y Territorio", Bilbao, 7-9 de mayo. En [http://www.ciccp.es/biblio\\_digital/Urbanismo\\_I/congreso/pdf/020202.pdf](http://www.ciccp.es/biblio_digital/Urbanismo_I/congreso/pdf/020202.pdf)

-Checa, Francisco y Molina, Pedro.

1997 "La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismo en el Mediterráneo". Icaria Editorial. Barcelona.

-Chihu Amparán, Aquiles.

1998 "La teoría de los campos en Pierre Bourdieu". En Polis 98, Anuario de sociología, pp. 179-198, UAM-Iztapalapa. México.

-Cohen, Erik

2005 "Principales tendencias en el turismo contemporáneo. Política y Sociedad", Vol. 42, nº 1, 11-24.

-De Haro Honrubia, Alejandro.

2012 "Antropología de los usos sociales como constitutivos de la "gente". Un estudio desde Ortega". Gazeta de antropología, 26 (1), art. 02.

-De la Garza, Enrique.

1995" Estructuralismo y positivismo en tiempos de la modernidad. Determinismo y alternativas en las Ciencias Sociales de América Latina". Unam. Cuernavaca.

-Delgado Manuel.

2009 "Sociedades automáticas". En <http://manueldelgadoruiz.blogspot.com.es/2009/07/communitas-versus-comunitat-lorganic-i.html>

-Díaz de Rada

2010 "Cultura, antropología y otras tonterías". Editorial Trotta, Madrid.

2007 "Valer y valor: Una exhumación de la teoría del valor para reflexionar sobre la desigualdad y la diferencia en relación con la escuela". Revista de Antropología Social vol. 16: 117-158.

-Díaz Hernández, Ramón.

2001 "Incidencia del turismo en la actividad primaria del sur de Gran Canaria", en "Evolución e implicaciones del turismo en Maspalomas Costa Canaria (tomo II)"; Hernández Luis, José Ángel y Parreño Castellano, Juan Manuel (coord.). Concejalía de Turismo del Ayuntamiento de San Bartolomé de Tirajana. Las Palmas de Gran Canaria.

-Douglas, Mary.

1991 "Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú". (etc.): Siglo XXI, D.L. México.

- Durkheim, Emile.



- 1993 "Las formas elementales de la vida religiosa". Alianza editorial. Madrid.
- 2000 "Efervescencia social, creación e innovación". En Durkheim, Émile, "Sociología y filosofía". Estudios Durkheimianos I, Miño y Dávila. Capítulo "Juicios de valor y juicios de realidad", pág. 113-117. Madrid.
- 2001 "La división del trabajo social". Akal. Barcelona.
- Eco, Umberto.
- 1995 "Apocalípticos e integrados". Fábula Editorial Lumen S.A. y Tusquets Editores S.A. Barcelona.
- Eliade, Mircea.
- 1981 "Lo sagrado y lo profano". Guadarrama/Punto Omega. Barcelona.
- Escobar, Arturo.
- 2002 "Globalización, desarrollo y modernidad". Corporación Región, editorial Planeación, Participación y desarrollo. Medellín. 2002: 9-32. ([www.oei.es/salactsi/escobar.htm](http://www.oei.es/salactsi/escobar.htm)).
- 2005a "Más allá del tercer mundo: globalización y diferencia". Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH). Bogotá (Colombia).
- 2005b "El "postdesarrollo" como concepto y práctica social". En Daniel Mato (coord.), "Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de la globalización". Facultades de Ciencias Económicas y sociales, Universidad Central de Venezuela, pp. 17-31. Caracas.
- 2007 "Modernidad, identidad y la política de la teoría". Anales, nº 9-10: PP. 13-42.
- Esteban Curiel, Javier de
- 2006 "La demanda del turismo cultural y su vinculación con el medio ambiente urbano: los casos de Madrid y Valencia". Madrid.
- Falk Moore, Sally y Myerhoff, Barbara G.
- 1977 "Introduction: Secular Ritual: Forms and meanings". En "Secular Ritual". Sally F. Moore and Barbara G. Myerhoff, 1977:2-24, Van Gorcum & comp. B.V. Netherlands, Assen.
- Foucault, Michel.
- 1998 "Historia de la sexualidad. La voluntad del saber". Siglo XXI Editores, Madrid. En
- Francesch, Alfredo.
- 2011 "Una tarde con los auténtico maasai mara. Turismo, autenticidad y de cómo eludir un pozo sin fondo". Revista PASOS. Vol. 9 páginas 237-248.
- Galván Tudela, Alberto.
- 1987 "Las fiestas populares canarias". Interinsular canaria, S/C de Tenerife,
- García Canclini.
- 1990 "Introducción. Sociología y cultura de Pierre Bourdieu". Editorial Grijalbo SA., México D.F.
- 1999 "Globalizarnos o defender la identidad". Revista Nueva Sociedad, 16: 56-70.
- García Jiménez, Modesto.

1997 *"Homo Modulans. Aspectos dinámicos de la práctica musical"*. En Checa, Francisco y Molina, Pedro, "La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismo en el Mediterráneo", pp. 181-200. Icaria Editorial. Barcelona.

-Geertz, Clifford

2001 *"La interpretación de las culturas"*. Editorial Gedisa. Barcelona.

-Gennep, Arnold van.

2008 *"Los ritos de paso"*. Alianza Editorial S.A. Madrid.

-Giddens, Anthony.

1994 *"Consecuencias de la modernidad"*. Alianza Editorial. Madrid.

2000 *"Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas"*. Taurus. Madrid.

-Goodsell, Charles.

1989 *"Administration as ritual"*. Public Administration, Review 49, nº2, March/April: pp. 161-166 (en [glennschool.osu.edu/faculty/brown/home/810/Class%20Materials/Goodsell.pdf](http://glennschool.osu.edu/faculty/brown/home/810/Class%20Materials/Goodsell.pdf).)

-Goody, Jack.

1977 *"Against "ritual": loosely structured thoughts on a loosely defined topic"*. En *"Secula Ritual"*. Sally F. Moore and Barbara G. Myerhoff, 1977, 25-35. Van Gorcum & comp. B.V. Netherlands, Assen.

-Grimes, Ronald L.

1982 *"Beginnings in Ritual Studies"*. Washington D.C. University Press of America.

-Grünewald, Rodrigo de Azeredo.

2002 *"Artes turísticas e autenticidade cultural"*. Veredas. Revista Científica de Turismo, 1:7-21.

-Guerrero Arias, Patricio:

2002 *"La cultura: estrategias conceptuales para entender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia"*. Escuela de Antropología aplicada UPS. Ediciones Abya-Yala. Quito.

2004 *"Usurpación simbólica, identidad y poder: la fiesta como escenario de lucha de la Mama Negra"*. Ediciones Abya-Yala. Magister volumen 51, Universidad Andina Simón Bolívar, Quito, junio 2014.

Gustaffson, Jan.

2004 *"El cronotopo cultural, el estereotipo y la frontera del tiempo: la preterización como estrategia de representación del Otro. Cultura, lenguaje y representación"*. Revista de estudios culturales de la Universitat Jaume I. Vol. I/ 2004, pp. 137-147.

-Habermas, Jürgen.

1989 *"El discurso filosófico de la modernidad"*. Taurus. Madrid.

2008 *"La modernidad: un proyecto incompleto"*. En *"La postmodernidad"*, Foster H. (edit.). Kairós. Barcelona.

-Hall, Stuart.

1985 "Significación, representación, ideología: Althusser y los debates postestructuralistas". En *"Estudios culturales y comunicación: análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo"*, Morley, D. Paidós. Barcelona.

1996 "On postmodernist and articulation. An interview with Stuart Hall" En Hall, Stuart. "Critical dialogues in cultural studies, pp. 131-150. Routledge. Londres.

2003 "Introducción, ¿quién necesita identidad? Cuestiones de identidad cultural", Stuart Hall y Paul Du Gay (coord.), páginas 13-39.

-Handler, Richard.

1986 "Authenticity". En "Anthropology Today 21, pp. 2-4.

-Hernández García, Julio.

1977 "Historia social, económica, política de Canarias: La Cochinilla en las Islas Canarias. Introducción, expansión, auge y decadencia". Aguayro, 93:31-36. Caja Insular de Ahorros de Gran Canaria. Las Palmas de Gran Canaria. (Digitalización realizada por la ULPGC). Biblioteca Universitaria, 2010. ([mdc.ulpgc.es/cdm/ref/collection/aguayro/id/1268](http://mdc.ulpgc.es/cdm/ref/collection/aguayro/id/1268)). 22 de marzo de 2014.

1977 "Historia social, económica, política de Canarias: La Cochinilla en las Islas Canarias. Introducción, expansión y auge (conclusión)". Aguayro, 94:31-33. Caja Insular de Ahorros de Gran Canaria. Las Palmas de Gran Canaria. (Digitalización realizada por la ULPGC). Biblioteca Universitaria, 2010. ([mdc.ulpgc.es/cdm/singleitem/collection/aguayro/id/1284/rec/1](http://mdc.ulpgc.es/cdm/singleitem/collection/aguayro/id/1284/rec/1)). 22 de marzo de 2014.

-Herrera López, Sandra.

2006 Sobre las formas de clasificación en Durkheim y Bourdieu. Iberoforum. Otoño, número II, año I.

-Hernández Luis, José Ángel, Parreño Castellano, Juan Manuel y cía.

2001 "Evolución e implicaciones del turismo en Maspalomas Costa Canaria (Tomo I)". Concejalía de Turismo del Ayuntamiento de San Bartolomé de Tirajana. Las Palmas de Gran Canaria.

-Hobsbawm, Eric.

1983 "The invention of tradition". En Hobsbawm, E. y Ranger T. "The invention of tradition", pp. 1-14. Cambridge University Press. Cambridge.

-Islam, Gazi y Ziphur, Michael J.

2009 "Rituals in organizations. A review and expansion of current theory". Group and Organization Management. Volume 34 nº1, February: 114-139.

-Jurdao Arrones, Francisco.

1990 "España en venta: compra de suelos por extranjeros y colonización de campesinos en la Costa del Sol". Endymion. Madrid.

-Korstanje, Maximiliano

2010 "MacCannell en perspectiva, análisis crítico sobre la obra El Turista". RBTUR. Revista Brasileira de Pesquisa em Turismo, Vol. 3, Num 3, páginas 81-111. En revista de investigación en turismo y desarrollo local ([www.eumed.net/rev/турыdes](http://www.eumed.net/rev/турыdes)).

-Lévi-Strauss, Claude.

1994 "El pensamiento salvaje". Fondo de Cultura Económica. México.

-Lewis, Óscar.

1951 "Nuevas observaciones sobre el "continuum" folk-urbano y urbanización con especial referencia a México". En Mario Bassols et al., Antología de sociología urbana, UNAM, México, 1988: 226-239.

-Lie, Rico.

2002 "Espacios de comunicación intercultural". Versión adaptada del capítulo 6 del libro *Spaces of Intercultural Communication. An interdisciplinary introduction to communication, Culture and Globalizing/Localizing identities*, en AIECS, Hamptom Press; Barcelona, Conferencias del 21 al 26 de Julio de 2002. ([www.aulaintercultural.org](http://www.aulaintercultural.org)).

-Littrell, M. A.

1997 "Shopping experiences and marketing of culture to tourists". En M. Robinson, N. Evans y P. Callaghan (eds.), "Tourism and Culture: Image, Identity and Marketing, Centre for Travel and Tourism", University of Northumbria, pp. 107-120.

-López Ana y Esteban, Valeriano.

2010 "Bazares y altares. Identidad étnica, transnacionalismo y actividad económica en el caso de los comerciantes sindhis en España". GT Sociología económica Sesión 2. Redes sociales y economías invisibles. X Congreso Español de sociología, Santiago de Compostela, Grupo de trabajo número 31. (En línea: [www.fes-web.org/uploads/files/modules/congress/10/grupos-trabajo/ponencias/614.pdf](http://www.fes-web.org/uploads/files/modules/congress/10/grupos-trabajo/ponencias/614.pdf)).

-López, Julián.

2001 "Aquí es de otro modo". Los Ch'ortí y la capacitación en derechos humanos". En Pitarch, Pedro y López, Julián (coord.), "Los derechos humanos en tierras mayas. Política, representaciones y moralidad". Sociedad Española de estudios Mayas, páginas 181-208.

-López, Julián (coord.); Arriola, Carlos; Francesch, Alfredo; Nufio, Evelin. Fundación Carolina.

2012 "Valoraciones locales/retos globales de la cooperación. Estudio de caso en Guatemala para comparar agendas de donantes y de receptores". Serie Avances de investigación 74. <http://www.fundacioncarolina.es/wp-content/uploads/2014/08/AI74.pdf>

-MacCannell, Dean.

2003 "El turista: una nueva teoría de la clase ociosa". Editorial Melusina Barcelona.

-Marsh, Paul.

1978 "The rules of disorder". Routledge& Kegan Paul. Londres.

-Marwick, Arthur.

2004 "Dos enfoques en el estudio de la historia: el metafísico (incluido el postmodernismo) y el histórico". *Historia Social*, Nº50:59-81.

-Maslow, Abraham.

1943 "A Theory of Human Motivation". En *Psychological Review*, 50, 370-396. En [psychclassics.yorku.ca/Maslow/motivation.htm](http://psychclassics.yorku.ca/Maslow/motivation.htm).

-Mato, Daniel; Agudo, Ximena y García, Illia (coord.)

2000 "Cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización: una perspectiva analítica de desarrollo". En "América Latina en tiempos de globalización II. Cultura y transformaciones sociales". CIPOST. Universidad central de Venezuela. UNESCO. Caracas

-Mato, Daniel.

2001 "Des-fetichizar la "globalización": basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones, mostrar la complejidad y las prácticas de los actores" en "Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2". CLACSO. Buenos Aires.

2003 "Crítica a la modernidad, globalización y construcción de identidades". Universidad central de Venezuela. Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico. Caracas.

2006 "Identidades transnacionales en tiempos de globalización: el caso de la identidad latina (estadounidense)-latinoamericana. Colección monografías nº33. Caracas: Programa Cultura, Comunicación y Transformaciones Sociales, CIPOST, FaCES, Universidad Central de Venezuela, 36 páginas. En <http://www.globalcul.org.ve/monografias.htm>.

-Mauss, Marcel.

1970 "Lo sagrado y lo profano: las funciones sociales de lo sagrado". Barral Editores. Barcelona.

-McLaren, Peter.

1986 "La escuela como un performance ritual. Hacia una economía política de los símbolos y gestos educativos". Siglo XXI editores. México.

-Melián Vega, Antonio J. y Suárez Del Pino, José Telesforo.

2006 "Turismo rural: Definición, contexto y situación actual en Canarias. Aportación de las iniciativas locales de empleo (INEM) al desarrollo del turismo rural: caso concreto de La Aldea de San Nicolás de Tolentino (Gran Canaria)". Biblioteca. Virtual Miguel de Cervantes. Alicante. Edición digital a partir de Actas: IV Coloquio de Geografía Urbana; y VI Coloquio de Geografía del Turismo, Ocio y Recreación: Las Palmas de Gran Canaria, 22 al 24 de junio de 1998, Las Palmas de Gran Canaria, Ayuntamiento; Asociación de Geógrafos Españoles, 2000, pp. 80-88. En <http://www.cervantesvirtual.com/obra/turismo-rural-definicion-contexto-y-situacion-actual-en-canarias-apor-tacin-de-las-iniciativas-locales-de-empleo-inem-al-desarrollo-del-turismo-rural-caso-concreto-de-la-aldea-de-san-nicols-de-tolentino-gran-canaria-0/>

-Nieto, Raúl

2001 "Ritualidad secular, prácticas populares y videocultura en la ciudad de México". *Alteridades*, julio-diciembre, año/vol.11, número 022. Universidad Autónoma Metropolitana. Iztapalapa Distrito Federal, México, pp. 49-57.

-Ortega y Gasset, José.

1996 "La rebelión de las masas". Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile.

-Paterson, T.T.

1971 "Les rites émotifs dans les organismes industriels". En Julian Huxley (dir.), "Le Comportement rituel chez l'homme et l'animal", pp. 291-299.

- Redfield, Robert

1947 "The folk society". *The American Journal of Sociology*. January, Volume LII, Number 4. The University of Chicago Press.

-Restrepo, Eduardo.

2004 "Teorías contemporáneas de la etnicidad. Stuart Hall y Michel Foucault". Editorial Universidad del Cauca.

2007 "Identidades, planteamientos teóricos y sugerencias metodológicas para su estudio". *Jangwa Pana*, nº5, julio: pág. 24-35.

- Retamozo, Martín.

2012 "Constructivismo: Epistemología y Metodología en las ciencias sociales". En de la Garza, E. y Leyva, G. (coord.), "Tratado de metodología de las ciencias sociales". México. Fondo de Cultura Económica, pp. 373-396. ([docencia.izt.uam.mx](http://docencia.izt.uam.mx)).

-Rosero, Carlos.

2001 "Los afrodescendientes y el conflicto armado en Colombia: la insistencia en lo propio como alternativa". En Claudia Mosquera, Mauricio Pardo y Odile Hoffmann (eds.), "Afrodescendientes en las Américas: trayectorias sociales e identitarias", pp. 548-559. Universidad nacional de Colombia. Bogotá.

-Roux, Bernard.

1997 "Desarrollo económico y crisis de los rituales agrarios". En Checa, Francisco y Molina, Pedro, "La función simbólica de los ritos. Rituales y simbolismo en el Mediterráneo", pp.201-218. Icaria Editorial. Barcelona.

-Said, Edward.

1978 "Orientalism". Vintage books, Nueva York.

-Salazar, Noel.

2006 "Antropología del turismo en países en desarrollo: análisis crítico de las culturas, poderes e identidades generados por el turismo". *Tabula rasa*. Nº5 99-128. Julio-diciembre. Bogotá. Colombia.

-Sambarino, Mario.

1980 "Identidad, tradición, autenticidad: tres problemas de América Latina". Centro de Estudios Latinoamericanos Rómulo Gallegos. Caracas.

-Schuttenberg, Mario.

2007 "Identidad y globalización. Elementos para repensar el concepto y su utilización en Ciencias Sociales". Cuaderno de H ideas, vol. I, nº1.

-Segalen, Martine.

1998. "Ritos y rituales contemporáneos". Alianza Editorial. Madrid.

-Siemens, Lothar

2002 "Prólogo de Ciclo del Año (Proyecto Comunitario de La Aldea: un compromiso solidario con la cultura popular".

-Stavenhagen, Rodolfo.

1982 "La cultura popular y la creación intelectual". En Colombres, Adolfo (comp.), "La cultura popular". Premia Editora. México, pp. 21-39.

-Suárez Moreno, Francisco.

1999. "La historia de La Aldea de San Nicolás". Centro de la Cultura Popular Canaria, La Laguna.

-Tajfel, Henri.

1984 "Grupos Humanos y categorías sociales". Herde. Barcelona.

-Turner, Terence.

1997 "Transformation, hierarchy and transcendence: a reformulation of van Gennep's model of the structure of rites de passage". En "Secular Ritual". Falk Moore, Sally y Myerhoff, Barbara G: 53-70.; Van Gorcum & comp. B.V. Netherlands, Assen.

--Turner, Victor.

1975 "Dramas, fields and metaphors". Cornell University Press. United States of America.

1988 "El proceso ritual. Estructura y antiestructura". Altea Taurus Alfaguara S.A. Madrid.

2005 "La selva de los símbolos". SIGLO XXI DE ESPAÑA EDITORES S.A. Madrid.

-Velasco Maíllo, Honorio; Díaz de Rada, Ángel y cía.

2006 "La sonrisa de la institución. Confianza y riesgos en sistemas expertos". Editorial Universitaria Ramón Areces. Madrid.

-Wallerstein, Immanuel.

2006 "Análisis de sistemas-mundo: una introducción". Siglo XXI editores, s.a. México.

-Weber, Max.

1971 "Sobre la teoría de las ciencias sociales". Península. Barcelona.

1979 "El político y el científico". Alianza Editorial. Madrid.

2006 "La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social", en "Ensayos sobre metodología sociológicas", pp. 39-101. Amorrortu. Buenos Aires.

-Wolf, M.

2006 "Why globalization Works", New Haven (CT): Nota Bene.

Otras fuentes consultadas:

-Legislación:

Real Decreto 199/2000, de 11 de febrero, sobre compensación al transporte marítimo y aéreo de mercancías con origen o destino en las islas Canarias.

-Artículos periodísticos:

-Delgado Román.

2012 (18 de diciembre) "Los tomateros tienen que devolver 22 millones de ayudas al transporte". Diario de avisos. Recuperado de [www.diariodeavisos.com/2012/12/tomateros-tienen-que-devolver-22-millones-ayudas-al-transporte/](http://www.diariodeavisos.com/2012/12/tomateros-tienen-que-devolver-22-millones-ayudas-al-transporte/)

-Monzón, M.J.

2010 "El futuro de La Aldea depende de su desarrollo turístico"; www.la provincia.es, 11 de enero.

-Rodríguez Brito, Wladimiro.

2014 (08 de junio). "Tomates y aulagas". Diario de avisos. Recuperado de [www.diariodeavisos.com/2014/06/tomates-aulagas-por-wladimiro-rodriguez-brito/](http://www.diariodeavisos.com/2014/06/tomates-aulagas-por-wladimiro-rodriguez-brito/)

-Páginas web:

[Canariasactual.com/2012/04/13/asaga-afirma-que-los-recortes-amenazan-la-supervivencia-del-sector-primario-en-las-islas/](http://Canariasactual.com/2012/04/13/asaga-afirma-que-los-recortes-amenazan-la-supervivencia-del-sector-primario-en-las-islas/) Acceso 23 de marzo de 2014.

Carta del Turismo sostenible. Conferencia mundial de turismo sostenible. Lanzarote.1995. En [www.turismo-sostenible.org/docs/Carta-del-Turismo-Sostenible.pdf](http://www.turismo-sostenible.org/docs/Carta-del-Turismo-Sostenible.pdf)

[www.coagandalucía.com/extras/noticias/tabla\\_tomate.pdf](http://www.coagandalucía.com/extras/noticias/tabla_tomate.pdf)

[www.coagandalucía.com](http://www.coagandalucía.com) (publicado el 24 de enero de 2012).

[www.gobiernodecanarias.org/agricultura/otros/estadistica/tomates.htm](http://www.gobiernodecanarias.org/agricultura/otros/estadistica/tomates.htm)

[www.gobiernodecanarias.org/boc/2011/58/023.html](http://www.gobiernodecanarias.org/boc/2011/58/023.html)

<http://www.gobiernodecanarias.org/istac/jaxi-istac/tabla.do?uripx=urn:uuid:47ace2e0-6a98-4039-b73a-9a09cf45d95e&uripub=urn:uuid:78c90a3c-072b-4a8e-9bba-470da429a7af>

<http://www.gobiernodecanarias.org/istac/jaxi-istac/tabla.do?uripx=urn:uuid:64a4d8e7-7249-4db6-89a6-b4161f67f26c&uripub=urn:uuid:b3b279af-26af-41f7-9292-745ccd8184e6>



<http://www.gobiernodecanarias.org/istac/jaxi-istac/tabla.do?uripx=urn:uuid:69f3e6c3-cdfc-4dda-8b52-8f12aad76833&uripub=urn:uuid:4d5bcc2a-57ea-4bfe-9c62-25cc7a09a04b>

- Otros:

-Avance del Plan General de Ordenación de La Aldea de San Nicolás. (2010).

-Moreno Batet, Enrique y González Barbuzano, José Ramón.

2002 "Proyecto de rehabilitación y desarrollo sostenible de la franja costera del Barranco de La Aldea (Gran Canaria)". COSTALDEA Área de Planificación Estratégica y Cooperación Institucional del Cabildo de Gran Canaria.