

REVISTA MURCIANA DE ANTROPOLOGÍA

ESTUDIOS DE ANTROPOLOGÍA Y PATRIMONIO 2020

ANTHROPOLOGY AND HERITAGE STUDIES 2020

Pedro Martínez Cavero

Domingo Beltrán Corbalán (coord.)



Nº 27 · 2020

UNIVERSIDAD DE
MURCIA

REVISTA MURCIANA DE ANTROPOLOGÍA

REVISTA MURCIANA DE ANTROPOLOGÍA

ESTUDIOS DE ANTROPOLOGÍA
Y PATRIMONIO 2020

ANTHROPOLOGY AND HERITAGE
STUDIES 2020

Pedro Martínez Cavero
Domingo Beltrán Corbalán (coord.)



REVISTA MURCIANA
DE ANTROPOLOGÍA
UNIVERSIDAD DE MURCIA

N.º 27 (2020) · ISSN: 1135-691X (IMP.) · 1989-6204 (ELEC.)

REVISTA MURCIANA DE ANTROPOLOGÍA

Fundada en 1994. Periodicidad anual.
Número 27 (2020)

Revista científica de carácter internacional. Editada por el Servicio de Publicaciones
de la Universidad de Murcia y la Sociedad Murciana de Antropología (SOMA)

Dirección

Pedro Martínez Cavero (*Universidad de Murcia*) • Klaus Schriewer (*Universidad de Murcia*).

Secretario

Domingo Beltrán Corbalán (*Universidad de Murcia*).

Consejo de Redacción

Salvador Cayuela Sánchez (*Universidad de Castilla-La Mancha*), Juan Francisco Jordán Montés (*Instituto de Estudios Albacetenses*), José Antonio Molina Gómez (*Universidad de Murcia*), José Antonio Melgares Guerrero (*Cronista Oficial de la Región de Murcia*).

Consejo Asesor

Xaverio Ballester (*Universidad de Valencia*), Karl Braun (*Universität Marburg*), Juan Cánovas Mulero (*Real Academia Alfonso X el Sabio*), Gregorio Castejón Porcel (*Universidad de Alicante*), Mercedes del Cura González (*Universidad de Castilla-La Mancha*), Juan Antonio Flores Martos (*Universidad de Castilla-La Mancha*), Modesto García Jiménez (*UCAM*), María Magdalena Garrido Caballero (*Universidad de Murcia*), Walter Leimgruber (*Universität Basel*), Damián Omar Martínez (*Eberhard Karls Universität Tübingen*), Niels Jul Nielsen (*Universitet København*), Manuel Nicolás Meseguer (*Universidad de Murcia*), José Palacios Ramírez (*UCAM*), José Manuel Pedrosa (*Universidad de Alcalá*), Juan Ignacio Rico Becerra (*Universidad de Murcia*), Johanna Rolshoven (*Universidad de Graz*), Anselmo Sánchez Ferra (*SOMA*), Christiane Schwab (*Ludwig-Maximilians-Universität München*), Sol Tarrés Chamorro (*Universidad de Huelva*), Emilio del Carmelo Tomás Loba (*SOMA*).

© Servicio de Publicaciones de la Universidad de Murcia

Colabora: Fundación Cajamurcia

Ilustración de cubierta: Foto Wuadras. Fondo Fotográfico Mariano Guillén. Año 1884. Pozo minero instalado en el interior del Castillo de los Vélez (Mazarrón).

ISSN electrónico: 1989-6204

ISSN impreso: 1135-691X

Depósito legal: MU 1669-1995

Fotocomposición: Mar de Culturas

Edición web: <http://revistas.um.es/rmu>

La correspondencia de carácter científico se dirigirá a la web de la revista: <http://revistas.um.es/rmu>
Dirección de consultas: pmcavero@um.es

Las normas editoriales se encuentran en el sitio web de la Universidad de Murcia.

URL: <http://revistas.um.es/rmu>

ÍNDICE

Artículos

- Pesca artesanal, patrimonio cultural y edicación social. El pesacador murcia-
no como transmisor cultural..... 11
Gabriel LÓPEZ-MARTÍNEZ · Pilar ESPESO-MOLINERO
- Pastoreo extensivo en un pueblo de Soria. Etnografía de un mundo en extinción 33
Anna MATA ROMEU
- Antropología periférica. Los márgenes académicos como un espacio epistemológico 57
Francisco MARTÍNEZ
- El interés por la cultura popular en la antropología española durante la segunda
mitad del siglo XX. De los estudios de comunidad a la perspectiva patrimonial..... 73
Miguel Ángel CARVAJAL CONTRERAS
- Experiencias de victimización en las mujeres sin hogar del sur de España..... 97
*Alicia ALONSO PARDO · José PALACIOS RAMÍREZ · Almudena INIESTA
MARTÍNEZ*
- Análisis de una expresión gráfica inédita en la Región de Murcia. Los grafitos
históricos del caño del Barracón y de la torre de Inchola (Alhama de Murcia)..... 111
Gregorio RABAL SAURA · Gregorio CASTEJÓN PORCEL

Reseñas

- GUILLÉN RIQUELME, Mariano: *Cartagena, La Unión, Mazarrón. Viaje por la
costa de Murcia en los umbrales del siglo XX*..... 145
Klaus SCHRIEWER

MELGARES GUERRERO, José Antonio: <i>Crónicas para la historia de la Región de Murcia</i>	147
<i>Mariano C. GUILLÉN RIQUELME</i>	
MUÑOZ ZIELINSKI, Manuel: <i>Martínez Tornel. Antología</i>	151
<i>Emilio del Carmelo TOMÁS LOBA</i>	
CÁNOVAS MULERO, Juan: <i>Los huertos de Totana, un seductor entorno donde anida el azahar</i>	157
<i>Francisco J. CARRASCO CAMPOS</i>	
DACOSTA MARTÍNEZ, Arsenio: <i>Antropología e Historia. Intersecciones teóricas</i>	161
<i>Gabriel LÓPEZ-MARTÍNEZ</i>	

ARTÍCULOS

PESCA ARTESANAL, PATRIMONIO CULTURAL Y EDUCACIÓN SOCIAL. EL PESCADOR MURCIANO COMO TRANSMISOR CULTURAL

ARTISANAL FISHING, CULTURAL HERITAGE AND SOCIAL EDUCATION. THE MURCIAN FISHERMAN AS CULTURAL CUSTODIAN

Gabriel López-Martínez *

Pilar Espeso-Molinero **

Recibido: 11/05/2020 • Aceptado: 05/07/2020

Doi: <https://dx.doi.org/10.6018/rmu/427471>

Publicado bajo licencia CC BY-SA

Resumen

En los últimos años, las comunidades europeas de pescadores han sufrido cambios estructurales derivados de las distintas reformas de la Política de Pesca Común (PPC), afectando de manera significativa a las pequeñas poblaciones de pescadores. En este contexto, el estudio antropológico se presenta como una herramienta de gran valor para comprender las respuestas de individuos y comunidades a los nuevos retos. El presente trabajo explora algunas de estas respuestas. La disminución del número de embarcaciones y de trabajadores independientes, unido a la falta de relevo generacional pone en riesgo el conocimiento tradicional de la pesca artesanal. Para reflexionar sobre el presente y el futuro de estas prácticas ancestrales, se exponen una serie de experiencias donde se presenta al pescador como intermediador o agente transmisor de conocimiento, vinculando el legado patrimonial a distintos sectores de la sociedad contemporánea.

Palabras clave

Patrimonio cultural, pesca artesanal, conocimiento tradicional del pescador, educación social.

Abstract

In recent years, European fishing communities have undergone structural changes resulting from the different reforms of the Common Fisheries Policy (CFP), affecting small fishing stocks. In this context, we present an anthropological study as a tool of great value to understand the responses of individuals and communities to new challenges. This work explores some of these responses. Decreasing number of boats and self-employed workers, coupled with a lack of generational replacement puts at risk traditional knowledge of artisanal fishing. To reflect on the present and future of these ancestral practices, a series of experiences are presented where the fisherman is revealed as an intermediary or transmitting agent of knowledge, linking the heritage legacy to different sectors of contemporary society.

Key words

Cultural heritage, artisanal fishing, traditional fisherman knowledge, social education.

* Universidad de Alicante. Email: gabriel.lopez@ua.es.

** Universidad de Alicante. Email: p.espeso@ua.es.

1. INTRODUCCIÓN

En abril de 2009 la Comisión Europea planteó la necesidad de revisar la que hasta entonces era la última reforma planteada a la Política de Pesca Común (PPC) de 2002. La sobrepesca, el exceso de capacidad de la flota, las fuertes subvenciones que durante años había percibido este sector, así como su fragilidad económica, constituían los principales problemas que instaban a la necesidad de una nueva reforma. Como resultado de esta reflexión, se concretó una revisión cuyo desarrollo vendría elaborado en el llamado «Libro Verde de la Pesca». Hasta finales de 2009, quedaría abierto un periodo de consultas y propuestas para que gobiernos, instituciones y ciudadanía europea planteasen sus objeciones y propuestas al respecto.¹ A lo largo del siguiente año, se compartirían los resultados de estas consultas, y sería en 2011 cuando la Comisión Europea publicara su propuesta de una nueva política para la industria pesquera, que sería implementada a partir de 2013. Para comprender el contexto de esta propuesta, se hace necesario situar de manera breve el ámbito político que condicionó, y condiciona, la estructura de las comunidades europeas de pescadores.

Con el fin de comprender el alcance que esta reforma tendría en el sector pesquero español en general, y en las comunidades de pescadores del litoral murciano en particular, cabría hacerse varias preguntas. En primer lugar, y con la intención de conocer el *estado de la cuestión*, ¿qué análisis ofrece la Comisión Europea sobre la situación del sector pesquero? En consecuencia, ¿qué medidas de gestión incorpora? Por último, diez años después de la propuesta de reforma por parte de la Comisión, ¿qué conclusiones podemos obtener? En concreto, ¿cómo han experimentado las comunidades de pescadores del litoral murciano la aplicación de los distintos instrumentos propios de esta reforma? Y, por último, ¿cuáles son las posibilidades de supervivencia del legado cultural que las acompaña?

El presente trabajo tiene por objetivo explorar la situación de las comunidades de pescadores del litoral murciano en el contexto normativo europeo que se acaba de describir. Se trata de conocer en qué medida se ha visto afectada la forma de vida de este colectivo y en qué términos perciben los cambios incorporados desde la Unión Europea. Los cambios socioeconómicos derivan igualmente en transformaciones culturales que, a menudo, conducen a la per-

¹ Más adelante nos detendremos en algunos ejemplos de organizaciones que aportaron conclusiones y reflexiones sobre su experiencia vinculada al alcance de la Política de Pesca Común y sus sucesivas reformas.

dida de saberes tradicionales. En este trabajo se aborda las alternativas adoptadas desde los organismos comunitarios para la preservación de las formas tradicionales de vida. Se trata, en concreto de una serie de proyectos desarrollados por una entidad del Tercer Sector desde el año 2016, donde se presenta al pescador como transmisor o intermediador entre el patrimonio cultural y la educación social. Una experiencia que nos permite reflexionar sobre el concepto de Conocimiento Tradicional y sus posibilidades de aplicación práctica.

Metodológicamente la presente reflexión conjuga datos primarios y secundarios recogidos en el litoral murciano desde 2010. Con la intención de apuntar hacia posibles lineamientos de investigación antropológica, se revisaron los resultados de un trabajo de campo extenso llevado a cabo en los puertos del litoral murciano entre 2010 y 2015 para recabar las vivencias de los pescadores tradicionales, así como datos estadísticos más recientes y páginas de información pública de los organismos estudiados.²

«El antropólogo centra sus esfuerzos en un holismo de una especie distinta: no para formular enunciados universalmente válidos, sino para representar, lo más plenamente posible, un modo de vida particular» (Marcus y Fischer, 1986:49).

En el presente artículo, con el fin de exponer la forma de vida particular de las comunidades de pescadores del litoral murciano, se parte del análisis general de las políticas europeas en torno a la pesca, para pasar a los efectos que están teniendo sobre el tejido social de las comunidades estudiadas. Tras analizar las implicaciones que estos cambios tienen sobre las formas de vida tradicionales, se exploran las medidas tomadas desde la UE para evitar una pérdida irreversible de conocimiento. Finalmente, se analiza el caso particular de una asociación de carácter vecinal que viene trabajando desde el 2016 en la recuperación, preservación y divulgación social de los valores de la pesca tradicional.

2. CONTEXTO NORMATIVO EUROPEO EN MATERIA DE PESCA

Antes de conocer la situación de las comunidades de pescadores del litoral murciano, veamos algunas de las medidas adoptadas por la Comisión Europea en esta materia.

Como hemos adelantado, el exceso de la capacidad de la flota y, en consecuencia, la sobrepesca, constituyen las principales amenazas que la

² Para más información sobre este trabajo, véase López Martínez, 2015.

Comisión identifica en el sector. Para superar estas deficiencias, se propuso la aplicación de una serie de instrumentos que pudieran paliar o solventar esta situación. En estos términos lo expresaba el Libro Verde de la Pesca en 2009:

«Las poblaciones europeas de peces han estado sobreexplotadas durante décadas y las flotas pesqueras siguen siendo excesivamente grandes en comparación con los recursos disponibles. Ello significa que un número excesivo de buques intentan capturar unos recursos demasiado escasos, de modo que muchos segmentos de la flota europea son inviables económicamente» (Libro Verde de la Pesca, 2009: 5).

En su introducción, el Libro Verde de la Pesca de 2009 «jugaba» a imaginar un escenario ideal para el año 2020, como resultado de la aplicación de sus propuestas, que describía en los siguientes términos:

«La Política Pesquera Común de la UE se ha hecho mucho más eficiente y ahora es considerablemente menos costosa y más sencilla de gestionar. El procedimiento de adopción de decisiones permite que determinadas decisiones técnicas se adopten haciendo participar en mayor medida a los pescadores [...] Los grupos interesados participan plenamente en las decisiones y debates sobre la aplicación de la política. El control de la actividad pesquera es ahora mucho más eficaz» (Libro Verde de la Pesca, 2009: 4).

Se trata de una prospectiva que podríamos definir como demasiado optimista. Por una parte, a pesar de anunciar un profundo proceso de consulta y participación comunitaria, las medidas abordadas han generado importantes fracturas sociales provocando la pérdida de acceso a los recursos a numerosos pescadores (Højrup, 2011).

«In 2013, the reformed CFP [Common Fisheries Policy] committed to rebuilding fish stocks and dependent communities. However, since that historic decision, there has been a marked lack of ambition for its implementation [...] Low-impact small-scale operators, are negatively impacted by the failure to implement the CFP, as the resource upon which they depend is being increasingly depleted» (Organización «Our Fish», Ref. Ares (2018) 4723985. 14/09/2018).³

³ En 2013 la PPC reformada se comprometió a reconstruir las poblaciones de peces y las comunidades dependientes. Sin embargo, desde esa decisión histórica, ha habido una marcada falta de ambición para su implementación [...] Los pequeños operadores de bajo impacto, se ven afectados negativamente por la falta de implementación de la PPC, ya que el recurso del que dependen está siendo cada vez más agotado.

Por otro lado, los problemas de sobrepesca y sobre capacitación de la flota pesquera no se han resuelto en los términos estimados. En este sentido, ofrecemos la evaluación de algunas organizaciones como respuesta a la consulta pública propuesta por la Comisión Europea en 2019, y que pretendía conocer los resultados de la aplicación de la última reforma:⁴

«Un análisis más en detalle del informe de 2018 del Comité Científico, Técnico y Económico de la Pesca (STECF por sus siglas en inglés) revela que la sobrepesca continúa siendo muy elevada (...). No ha habido mejoras en la situación del Mar Mediterráneo y Mar Negro y animamos a la Comisión a tomar medidas urgentes para combatir la sobreexplotación pesquera en todos los niveles en estos dos mares» (Fundación ENT, Ref. Ares (2018) 4759282. 17/09/2018).

«There are only 18 months left to achieve the 2020 deadline to stop overfishing. However, despite the progress made in reducing fishing pressure in the Atlantic waters and adjacent seas during the recent decade, the Scientific Technical and Economic Committee for Fisheries (STECF) has confirmed repeatedly that the improvements achieved so far are insufficient to meet the Common Fisheries Policy (CFP) commitments. In particular, in the Mediterranean and Black Sea the situation remains deeply worrying» (Organización «Oceana», Ref. Ares (2018) 4757564. 17/09/2018).⁵

Entre los instrumentos que se proponían para tratar de resolver los problemas derivados de la sobre capacitación de la flota pesquera nos encontramos con a) la implantación de las llamadas *Cuotas Individuales Transferibles* (CIT) o derechos de pesca⁶ y las b) *Subvenciones por desguace de barcos*.

Las *Cuotas Individuales Transferibles* se plantean como un instrumento propio de políticas neoliberales que abogan por una fuerte movilización del mercado financiero. Desde esta perspectiva, la Comisión Europea interpreta que lo que hasta la fecha hubieran sido bienes comunes marinos, estarían

⁴https://ec.europa.eu/info/contributions-public-consultation-fishing-opportunities-2019-under-common-fisheries-policy_es. Consultado: 10/05/2020.

⁵ Solo quedan dieciocho meses para cumplir el plazo de 2020 para detener la sobrepesca. Sin embargo, a pesar de los avances logrados en la reducción de la presión pesquera en las aguas del Atlántico y mares adyacentes durante la última década, el Comité Científico, Técnico y Económico de la Pesca (CCTEP) ha confirmado repetidamente que las mejoras logradas hasta ahora son insuficientes para cumplir con los compromisos de la Política Pesquera Común (CFP). En particular, en el Mediterráneo y el Mar Negro la situación sigue siendo profundamente preocupante.

⁶ Para profundizar en la naturaleza de estas Cuotas Individuales Transferibles, v. Einarson, 2012; Høst, 2012.

mejor protegidos a largo plazo regulados por el mercado, constituyéndose como propiedad privada transferible y comercializable. La naturaleza y justificación para la implantación de estas cuotas estaría inscrita en el contexto de la teoría sobre la tragedia de los bienes comunes desarrolladas por Hardin (1968). A pesar de que Ostrom (1990) se opusiera claramente a dicha teoría y que otros autores hayan abordado interesantes reinterpretaciones en el contexto de la pesca, la lógica de privatización de bienes comunes ha dominado las medidas abordadas en distintos países europeos como en el caso de Dinamarca, dónde la adopción de las CIT ha generado importantes procesos de especulación comercial (Højrup, 2011). Debemos señalar que las cuotas no se aplican en el contexto de la pesca mediterránea, y por tanto no tenemos experiencia en el ámbito de estudio que aquí se plantea.

En cuanto a la segunda medida, las *Subvenciones por desguace de barcos*, se trataría de compensar a aquellos armadores que, en un cálculo de costes e ingresos, interpreten que les es favorable entregar sus embarcaciones a cambio de recibir indemnizaciones. Esta medida, presente en el Mediterráneo, tampoco está exenta de controversias porque, como desarrollaremos más adelante, en algunos casos se empleaban estas indemnizaciones para la adquisición de nuevas embarcaciones, beneficiándose además quien optara por esta operación de ayudas existentes para la compra de nuevos barcos.

Como vemos, los resultados de la aplicación de las medidas propuestas en esta nueva Reforma de la Política de Pesca (2013) no coinciden con aquel escenario tan positivo que proponía la propia Comisión. Al contrario, parece que, por una parte, el problema de la sobrepesca no se ha resuelto del todo, al tiempo que, en algunas comunidades de pescadores, la población ha optado bien por la venta de su derecho de pesca (favoreciendo la adquisición de cuotas por grandes compañías de pesca), bien por el desguace de la embarcación, optando así a una indemnización y abandonando, en un cálculo de costes-beneficio-años para la jubilación, la profesión de pescador.

3. EFECTOS DE LAS POLÍTICAS EUROPEAS EN LA PESCA DE LA REGIÓN DE MURCIA

La actividad pesquera profesional en la Región de Murcia se distribuye en cuatro puertos principales: San Juan de Águilas, Cartagena, Mazarrón y San Pedro del Pinatar. Este último puerto de pesca tiene la peculiaridad de encontrarse tanto en aguas del Mar Mediterráneo como del Mar Menor, un



Imágenes 1 y 2. *Embarcaciones de artes menores*. Fotografías: Gabriel López.

hecho que posibilita algunas distinciones en cuanto a las técnicas de pesca.⁷ Para poder comprender mejor la evolución y contexto actual de la pesca profesional, entendemos que se hace necesario describir de manera breve el tipo de artes de pesca que se emplean en los distintos puertos.

Artes menores. En esta categoría se encuentran las embarcaciones de menos de 12 metros de eslora, utilizando aparejos de anzuelo, redes y nasas. En ellas puede trabajar, si las circunstancias así lo exigen, un único pescador. Como norma general suelen faenar entre 2 y 3 pescadores (ver imagen 1 y 2).

Arrastre o pareja. Opera en el fondo marino precisamente mediante el arrastre de redes de altura variable y de gran peso. La practican embarcaciones que llegan hasta los 20 metros de eslora. La tripulación la componen un máximo de ocho pescadores, de los cuales entre dos y tres serán socios capitalistas, además de especialistas operarios. El resto está conformado por asalariados que variarán según la demanda de cada temporada (ver imagen 3 y 4).

Cerco o traíña. Esta modalidad utiliza una red para envolver sus especies objetivo, para lo que se sirve, además de la embarcación principal, de un bote auxiliar que sostiene potentes focos («bote de luz») que sirve de reclamo. Al contrario que la pesca de arrastre, el arte de cerco se mueve por toda la costa mediterránea, por lo que los pescadores entrevistados en este trabajo cuentan

⁷ Además de la particularidad de la Encañizada del Mar Menor (García Simó y otros, 2004; Ballesteros Pelegrín y otros, 2018), nos encontramos con una serie de aparejos fijos y móviles, nasas y redes, distintas a las utilizadas en el Mar Mediterráneo.



Imágenes 3 y 4. *Embarcaciones de arrastre*. Fotografías: Gabriel López.

que suelen permanecer en otros puertos, además de pescar cerca del propio. En cuanto a sus dimensiones, estos barcos de cerco llegan también hasta los 20 metros de eslora, y su composición es similar a la de arrastre: personal propietario de la embarcación, que realiza tareas especializadas, y una tripulación que varía por temporada en su composición (ver imagen 5 y 6).

Palangre. Se trata de un arte de pesca selectiva. Esta modalidad utiliza un tipo de aparejo de pesca artesanal que consiste en una línea principal a la que se amarran varios ramales dotados de anzuelos. Dependiendo del tamaño del anzuelo, el cebo y la profundidad, así será la especie pescada. Se distingue entre palangre de fondo y palangre de superficie: el primero se emplea para la pesca de especies demersales como la merluza y el pargo; el palangre de superficie está dedicado a la pesca de especies pelágicas como el atún y el pez espada.



Imágenes 5 y 6. *Embarcaciones de cerco*. Fotos: Gabriel López.

Según los últimos datos recogidos por la Secretaría General de Pesca, referidos a 31 de diciembre de 2019, los cuatro puertos de la costa de la Comunidad Autónoma de Murcia reúnen un total de 170 embarcaciones, representando el 2% del total de buques españoles. El 68% de los barcos de esta comunidad mediterránea no supera los 10 metros de eslora, siendo la media del total de 10,54 metros. El número de embarcaciones operativas en la costa murciana ha ido disminuyendo sensiblemente en los últimos años. Así, la tabla 1 presenta la evolución en el número de embarcaciones, por tipo de pesca, en la Región de Murcia desde 2008 hasta 2019.

	ARRASTRE	CERCO	ARTES MENORES	PALANGRE	TOTAL
2008	33	24	171	8	236
2009	32	24	167	9	232
2010	29	23	155	9	216
2011	29	24	151	8	212
2012	29	22	146	9	210
2013	28	20	145	9	202
2014	23	15	143	8	189
2015	23	20	136	8	187
2016	23	19	129	7	178
2017	22	19	125	4	170
2018	22	19	125	4	170
2019	22	19	125	4	170

Tabla 1. *Evolución del número de embarcaciones operativas en la Región de Murcia 2008-2019.* Elaboración propia a partir del Servicio de Pesca y Acuicultura de la Región de Murcia.

En cuanto a la evolución en el número de trabajadores en este sector, según cada uno de los puertos, encontramos los detalles en la tabla 2.

	ÁGUILAS	CARTAGENA	MAZARRÓN	S. PEDRO	TOTAL
2008	133	135	210	103	581
2009	133	114	244	98	589
2010	139	116	217	96	568
2011	132	114	202	123	571
2012	127	120	210	93	550
2013	105	114	213	120	552
2014	105	104	203	126	538
2015	102	86	206	127	521
2016	101	86	217	114	518
2017	90	70	233	130	523
2018	91	82	227	140	540
2019	91	80	214	130	515

Tabla 2. Evolución del número de pescadores profesionales la Región de Murcia 2008-2018. Elaboración propia a partir del Servicio de Pesca y Acuicultura de la Región de Murcia.

A pesar de la reducción en el número total de embarcaciones, observamos que no se aprecia un descenso significativo en el número de pescadores profesionales en este periodo. Si comparamos las dos tablas, podemos ver que sí se produce un descenso relevante en el número de embarcaciones de artes menores. Este tipo de embarcaciones están vinculadas con lo que podemos denominar el «pescador de artes menores o autónomo», que gobierna su embarcación con la ayuda de 2-3 personas. Un perfil relacionado con la idea de empresa familiar y de transmisión generacional de la profesión, y diferenciado de aquel de embarcaciones de cerco y arrastre de mayor tamaño que contratan, en los periodos que lo necesitan, a «pescadores asalariados». Estas embarcaciones, de cerco y arrastre, organizan su actividad de forma distinta a la de aquellos «pequeños autónomos», saliendo a pescar durante días.⁸

«Ahora mismo en Águilas y Mazarrón no se puede vivir de la pesca. Hay que ir a buscar por todo el Levante. Lo único que funciona aquí es el arrastre, que vende en lonja todos los días [...] Nosotros [cerco] pescamos fuera de aquí. Dejamos el

⁸ Para profundizar en las características y *modos de vida* del pescador autónomo, véase López Martínez, 2018.

barco, por ejemplo, en el puerto en Torrevieja, Altea, Jávea. Y nos tiramos toda la semana pescando por esa zona».

Una reflexión que ofrece un pescador de cerco, y que vemos que describe unas características de su profesión distintas del testimonio de un pescador de artes menores que ofrecemos a continuación:

«Ahora mismo funciona la familia. Se junta tres, como mucho cuatro. Un padre y un hijo [...] La mayoría, el 50% de los barcos son de familia, padre, hijo, hermano. Y entonces, el gasto es menos porque no pagas tanto a la Seguridad Social, por ejemplo».

Como ya se anticipó, las razones estructurales que explicarían el descenso en las embarcaciones de artes menores las encontramos en la aplicación de una de aquellas herramientas vinculadas a la Reforma de la Política de Pesca, es decir, las indemnizaciones a disposición por desguace de embarcación. En el caso de los puertos a los que nos referimos, contrastando con la situación actual, en realidad podemos referirnos a dos razones. En primer lugar, la limitación de capturas existentes en estos puertos, esto es, la sujeción de las embarcaciones a unos límites de pesca anual —precisamente para evitar la sobrepesca—, en algunos casos, llevó a optar por el desguace de su barco. Como expresaron algunos pescadores, «no les salían las cuentas», y después de tantos años y, anticipando la falta de relevo generacional, la mejor opción que entendieron fue no seguir con su actividad. Así lo expresaba un pescador del puerto de Mazarrón:

«Mi barco es pequeño. Es un barcucho. Ahora que mi hijo no quiere seguir en la pesquería pues lo venderé pasándolo a séptima,⁹ mejor que esperar dinero del desguace».

Por lo tanto, la estrategia de algunos pescadores por entregar su embarcación y recibir una indemnización, pasa también por esta falta de relevo generacional, de modo que se jubilarán dejando sin continuidad su profesión.

⁹ El Registro de Matrícula de Buques contiene un listado según categorías, de modo que cada embarcación quedará enmarcada en una de estas categorías, según la naturaleza o actividad a la que se dedique. Con pasar a Séptima se refiere a la categoría en la que se clasifican aquellas embarcaciones de recreo, que no se dedican a la pesca profesional.

4. CAMBIOS EN LOS MODOS DE VIDA

Las medidas políticas no se limitan a generar efectos económicos, sino que se manifiestan en cambios sociales, afectando de forma considerable a las características culturales de un territorio. Por lo tanto, entendemos que el tipo de pesca (el arte de pesca) que se practica trasciende su aspecto material, productivo, para convertirse en un *modo de vida*. La técnica empleada, vinculada a unos tiempos, estrategias y rituales particulares, ordenará la forma en la que el pescador se relaciona con su medio. En estos términos lo expresa un pescador de artes menores que desarrolla su actividad en el puerto de Mazarrón:

«[...] y si quieres trabajar, y hacer las cosas bien, cuando llegas a tierra también tienes que hacer cosas en tierra. Arreglar la jarcia, arreglar esto y lo otro.... Que esto no se hace solo, hay que estar siempre encima de ellos. Si lo dejas pues nada. Además, esto son artes pequeños que siempre tienes que estar pendiente. Te tiene que gustar».

Como decimos, una forma de interpretar su actividad, en relación con unos métodos concretos, utensilios y técnicas, que bien merecen la consideración de Bien de Interés Cultural, como ya existen en algunos casos.¹⁰ Sin embargo, en el contexto al que nos referimos, la pesca en el litoral murciano, nos encontramos aquellas circunstancias descritas con anterioridad que han provocado en los últimos años un cambio significativo. Una actividad que los pescadores de mayor edad entienden que está cambiando, además de por aquellas circunstancias estructurales derivadas de la aplicación de políticas europeas, por la falta de relevo generacional. Y es que, debemos señalar cómo esta actividad, en cuanto que, vinculada a la idea de patrimonio cultural, contiene la idea de transmisión intergeneracional:

«Aquí [pesca de artes menores] sobrevivimos porque es la mayoría de familia. En un bote de estos salen a pescar como mucho cinco. Además, somos una empresa de familia, lo que se gana se reparte y los gastos son diferentes».

¹⁰ Sirva como ejemplo el Decreto 164/2016, de 4 de noviembre, del Consell, por el que se declara Bien de Interés Cultural Inmaterial las actividades tradicionales de la Albufera de Valencia: la pesca artesanal y la navegación a vela latina (DOCV de 15 de noviembre de 2016).

Así lo expresa otro pescador del puerto de San Pedro del Pinatar:

«Siempre he pescado con mi familia. Somos generaciones. No recuerdo hacer otra cosa. Si no estaba en la pesca, remendaba redes aquí en el puerto [...] Salía ya con siete, ocho años con mi padre y mis tíos. Luego seguí yo solo, en uno pequeño de palangre. Y ahora mi hijo. Mi hijo sale ahora con un barco de su suegro».

Estos testimonios explican esa configuración como empresa familiar de un sector que tiene una tradición de continuidad generacional. En este sentido, nos encontramos, al igual que otras profesiones, con aquella idea de «la parte por el todo», esto es, de los apodos que reciben algunos pescadores precisamente por formar parte de un grupo familiar que se ha dedicado a la pesca desde hace años. Así lo explica otro pescador del puerto de Águilas:

«A mí me llaman El Cabrerilla... por mi padre. Y entonces, pues mi barco es el del Cabrerilla. Mi hermano también es Cabrerilla, y mis primos son los de Josefa».

La transmisión generacional del oficio de pescador es algo «que siempre ha existido» tal y como cuentan los pescadores entrevistados. Esta forma de vida les viene heredada, y es aceptada y al mismo tiempo disfrutada. Sin embargo, se percibe de nuestras entrevistas una quiebra generacional en esta relación entre familia y trabajo. Parece que las nuevas generaciones no aceptan –sencillamente parece que no les apetece– continuar con esta transmisión del oficio de pescador. Así lo expresa el hijo menor de un pescador entrevistado cuando se le pregunta sobre esta actividad familiar:

«Yo trabajaba en la obra. Hasta que pasó todo esto [se refiere a la crisis económica y social que comenzó en España entre los años 2007/2008] yo ganaba 3000 Euros y los fines de semana no trabajaba. Eso es lo que quiero yo [...] Ahora he vuelto al barco con mi padre y mis tíos porque no me queda otra. A mí esto no me gusta; hay que madrugar mucho y estás todo el día *liao*».

Este testimonio muestra una ruptura con la descripción que ofrecen generaciones anteriores, quienes se refieren al oficio de pescador como una forma de vida, e incluso con cierto tono romántico describen su trabajo como el estado ideal de relacionarse con su entorno.

La interpretación de la actividad del tipo de pescador al que nos referimos aquí vinculada con la idea de transmisión entre generaciones e identidad, tiene que ver con lo que ha venido a llamarse el Conocimiento Tradicional del Pescador. Este concepto derivaría de la idea de *Conocimiento Ecológico Tradicional*, que a su vez encontraría sus fundamentos en el llama-

do *Conocimiento Indígena* (Roy Ellen, 1998), y podría definirse en los siguientes términos:

«[...] la suma de datos, información e ideas adquiridas por un grupo humano, sobre su medioambiente, como resultado del uso y ocupación de un territorio durante muchas generaciones [...] El conocimiento ecológico de los pescadores es una especialización del conocimiento ecológico tradicional [...] Al carecer de reconocimiento social e institucional, como un tipo de saber válido, adolece también de apoyo socio-político y económico necesario para generar más y mejor conocimiento (García-Allut, 2003: 35).

En este sentido, al hablar de Conocimiento Tradicional de los Pescadores nos encontramos con esas notas de saber y de técnica que conforman la cultura de una comunidad y que, como un aspecto que consideramos de importancia, se transmite como legado. Se trata, pues, de un activo que *se hereda* y que forma parte de la identidad particular de un grupo de personas. En este sentido, y en su relación con el concepto de Patrimonio Cultural, debemos mencionar la definición que hace la UNESCO del «patrimonio cultural inmaterial o patrimonio vivo» como las prácticas, expresiones, saberes o técnicas transmitidas por las comunidades de generación en generación.¹¹ Un aspecto que nos parece de vital importancia para introducir unas pinceladas sobre las alternativas de transmisión patrimonial y nuevas formas de vida que se presentan para las comunidades de pescadores en este territorio.

En términos generales, los testimonios de los diferentes informantes muestran el debilitamiento de esta profesión como consecuencia de las herramientas implementadas, así como la falta de relevo generacional. Una vez expuesta esta problemática, presentaremos lo que entendemos como una alternativa a las múltiples posibilidades que cabría plantear en este contexto tan complejo.

5. NUEVAS FORMAS DE TRANSMISIÓN DE LOS SABERES TRADICIONALES

Junto a las medidas de control de la explotación marítima, que como hemos mencionado han contribuido a transformar las formas de vida en las comunidades pesqueras europeas, paradójicamente la UE viene financiando distintas iniciativas que buscan contrarrestar algunos de sus efectos negativos.

¹¹<https://es.unesco.org/themes/patrimonio-cultural-inmaterial>. Consultado: 10/05/2020.

Uno de los cinco Fondos Estructurales y de Inversión Europeos trata de fomentar la diversificación económica y la mejora de la calidad de vida en sus costas a través de la cohesión territorial, la participación colectiva y la preservación de su patrimonio marítimo natural y cultural. Se trata del Fondo Europeo Marítimo y de Pesca (FEMP), creado en 2014 para apoyar a los distintos gobiernos en la financiación de iniciativas de desarrollo local. Para gestionar estos apoyos y alcanzar al entramado social de las comunidades litorales se fomentó la creación de grupos de acción costera locales que a través de procesos participativos diseñaran estrategias de desarrollo local. Así se crean en Europa más de 300 grupos de acción local, de los que 31 están en España.

En la región de estudio se crea en 2014 el Grupo de Acción Local de Pesca y Acuicultura de la Región de Murcia (GALPEMUR),¹² una entidad sin ánimo de lucro que aúna los esfuerzos de los sectores público y privado. GALPEMUR, opera a lo largo del litoral murciano en los municipios de Águilas, Mazarrón, Cartagena, Cabo de Palos, Los Alcázares, San Javier y San Pedro del Pinatar y cuenta con 31 socios entre cofradías de pescadores, ayuntamientos, y diversas asociaciones profesionales, ambientales y de carácter social. A través de un amplio proceso de consultas desarrollado a lo largo del 2015 y 2016 entre todos los colectivos implicados, se estableció la Estrategia de Desarrollo Local Participativo (EDLP) para marcar las líneas directivas de financiación de proyectos hasta el año 2022. Una mirada exploratoria hacia los proyectos gestionados por GALPEMUR y cofinanciados con el FEMP nos permite entender algunas de las dinámicas que se están gestando en la Región de Murcia.

La hoja de ruta de GALPEMUR para la selección de proyectos financiables se basa en una matriz DAFO confeccionada en base a los resultados del trabajo de campo y expuesta para su discusión colectiva en un foro participativo en noviembre de 2015 (ver figura 1). En este análisis, no se menciona la amenaza que los cambios económicos y sociales pueden llegar a tener sobre los saberes tradicionales y apenas se menciona la riqueza de su patrimonio cultural, sin embargo, numerosos proyectos financiados en los años sucesivos centraron sus esfuerzos en reforzar estos ámbitos.

¹² <http://galpemur.es/>. Consultado: 28/05/2020.

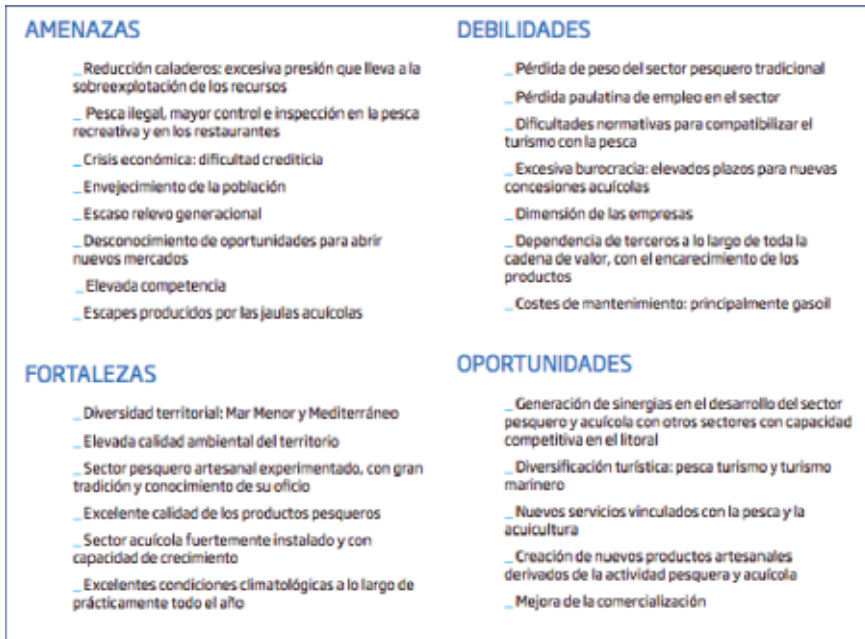


Figura 1. Análisis DAFO llevado a cabo por la GALPEMUR para iniciar el proyecto vinculado a la pesca artesanal en la Región de Murcia (España). Fuente: www.galpemur.es

Desde 2017, GALPEMUR, junto con los organismos gubernamentales nacional y autonómico, ha canalizado ayudas para 61 proyectos distribuidos por las distintas localidades de su área de influencia. Siguiendo las directrices de su EDPL se ha contribuido a la rehabilitación de infraestructuras como, por ejemplo, la modernización de la equipación de la lonja de Cartagena, de la fábrica de hielo de Cabo de Palos o las cámaras de frío de Mazarrón; se ha apoyado a pesadores y ambientalistas para la mejora de sus embarcaciones; y también se ha promocionado actividades productivas, especialmente a través de la diversificación empresarial orientada fundamentalmente al turismo con proyectos de Turismo Marítimo, inversiones en infraestructura turística o innovaciones tecnológicas como la plataforma de buceo recreativo «diveasap». En el campo de la investigación y la divulgación se han financiado estudios científicos de distinta índole desde seguimiento de poblaciones marinas y estudios de impactos medioambientales a prospecciones arqueológicas; se ha promovido la formación de profesionales y la educación social a través de aulas de naturaleza; y se ha sufragado la publicación de diferentes textos y documentales como «Velas Blancas», «Las especies comerciales en la Laguna

del Mar Menor» o el Cómic «Descubriendo la Acuicultura en la región de Murcia» destinado a la formación del público más joven.

Los proyectos financiados por GALPEMUR tampoco han omitido la recuperación de los saberes tradicionales vinculados al mar, resaltando tanto los valores materiales a través de proyectos de musealización –como el de la Lonja de pescadores de Mazarrón y Cabo de Palos o el de la Fábrica de Salazones de Mazarrón–, como rescatando sus valores intangibles con proyectos de interpretación como el del puerto de pescadores de Cartagena. Otros ejemplos de recuperación patrimonial son los estudios conducentes a la publicación del texto «Las embarcaciones tradicionales en la Laguna del Mar Menor», o los proyectos de recuperación de la memoria cultural como el llevado a cabo por la Cofradía de San Pedro del Pinatar y la recuperación de documentos etnográficos sobre la pesca artesanal realizada por la Asociación de Amigos de los Museos. Otro aspecto del patrimonio intangible en el que se viene trabajando con sumo interés en la región es el vinculado a la gastronomía basada en la pesca sostenible y con artes tradicionales. En esta línea, podemos referirnos a la celebración del I Encuentro Gastronómico del Langostino del Mar Menor o la Feria Gastronómica Saboráguilas.

Entre las distintas entidades del tejido comunitario que organizan actividades de sensibilización y recuperación patrimonial destacan las acciones llevadas a cabo por la Asociación Columbares. Se trata de una agrupación ciudadana de origen vecinal que nace en los años 70 para involucrarse en los procesos de desarrollo económico y social de su comunidad. Tras más de 40 años tratando de «ayudar a las personas, especialmente aquellas que se encuentran en situación de vulnerabilidad social, económica, educativa o cultural, a conseguir su plena inclusión y lograr una sociedad más justa, solidaria y respetuosa con el medio ambiente», Columbares ha obtenido varios galardones por su compromiso social. Desde 2016 Columbares ha mostrado un claro interés por la recuperación y divulgación del conocimiento tradicional pesquero impulsando proyectos para «valorizar la pesca artesanal como actividad ligada a una tradición histórica y cultural, a un conocimiento de los ciclos biológicos y épocas de captura de cada especie y a un producto de alta calidad y frescura». ¹³ Se trata de proyectos que, entre otras cosas, sitúan al pescador como aquel «conocedor del mar», sirviendo así de transmisor de las características patrimoniales propias de esta profesión.

¹³ Para más información, véase <https://columbares.org/index.org/es/quehacemos/medioambiente/item/1173-cartagena-con-la-pesca-sostenible>.

De manera concreta, esto es, en referencia a las actuaciones llevadas a cabo por este colectivo, aquí presentamos como un precedente en esta relación entre patrimonio y pesca, algunas de las iniciativas de educación social más destacadas:

–*Pescados con arte*. Es el proyecto más antiguo y completo de los liderados por Columbares en torno a la pesca artesanal. Esta iniciativa busca la reflexión social sobre las implicaciones de la conservación y exploración de los recursos pesqueros locales de forma sostenible. Para ello trabaja por la implicación de todos los agentes sociales llevando la voz de los pescadores artesanales a la ciudadanía con acciones que alcanzan tanto a la población local como a los profesionales dedicados a su consumo como restauradores y pescaderos de fresco. Como ejemplo de las acciones de este programa, a continuación mencionamos algunas de las programadas junto a la Asociación de pescadores tradicionales PESCAARTES en sus distintas ediciones: *Pescados al plato*, demostraciones gastronómicas en plazas de abastos y mercados; *PescaTea*, pequeñas píldoras teatrales para sensibilizar sobre las artes de pesca al público familiar; *Peceando*, talleres gastronómicos para centros educativos que enfatizan en los valores saludables del consumo de temporada. *De pesca en el mercado*, gymkhanas educativas para promocionar la compra responsable; *Biodiversidad marina y pesca artesanal*, itinerarios educativos por las reservas marinas y zonas de la red natura 2000 explicando las artes tradicionales de pesca y la protección de áreas sensibles; *El pescado Salado*, talleres de conservas para adultos rescatando las técnicas con agua sal, especias, ahumados y secados propias del litoral mediterráneo; y *Cocino pescado sostenible*, talleres formativos para estudiantes de hostelería y restauración formando a los jóvenes en etiquetado, compra sostenible y variedad en la cocina de pesca.

–*Cartagena con la pesca sostenible*. Se trata de itinerarios educativos por el litoral y puerto pesquero de Cabo de Palos-Islas Hormigas y Cabo Tiñoso (Cartagena, España), dirigidos a centros educativos y asociaciones ciudadanas que trabajan con menores y personas con discapacidad o en riesgo de exclusión social, para dar a conocer las actividades pesqueras y comerciales de bajo impacto ambiental y alto beneficio social y los valores ecológicos de las áreas marinas protegidas. En 2019 se realizaron 7 itinerarios educativos, formando a más de 200 personas en los valores patrimoniales de las artes menores.

–*Sabor de mar*. Con el fin de promocionar el consumo de proximidad y temporada entre los restauradores profesionales, Columbares, junto a otros actores sociales de la comunidad han impulsado la formación de una plataforma profesional de apoyo a la restauración para impulsar los productos tradicionales. La red de restaurantes de la región de Murcia por la pesca sostenible, *Sabor de Mar*, apoya la pesca artesanal a través de actuaciones de promoción, el asesoramiento técnico a los restauradores y la creación de un código deontológico para el gremio.

–*Sabores y saberes de la pesca artesanal de la Región de Murcia*. Esta iniciativa pone en valor a los distintos protagonistas de la pesca artesanal a través de una publicación con formato de fichas divulgativas. Cada una de ellas, está centrada en una de las áreas de influencia de GALPEMUR y está compuesta por secciones dedicadas a las especies de pescado más emblemáticas de la zona, incluyendo aquellas que están en peligro de caer en el olvido. Para cada especie se explica su hábitat y comportamiento, el arte de pesca artesanal a la que está vinculada y el conocimiento ecológico local que ayuda a su preservación natural. Las fichas enfatizan, también, el consumo responsable tratando los aspectos más importantes para su sostenibilidad como el tamaño aconsejable para su compra o la fecha de consumo. La última sección dedicada a la especie está protagonizada por un restaurador de la zona que aporta una receta para su consumo doméstico, recuperando así los sabores tradicionales de la región.

Columbares busca también la divulgación y promoción de las artes de pesca y sus valores patrimoniales a través de su participación en jornadas, actos públicos, campañas de comunicación y espacios televisivos y radiofónicos.

En un contexto de acelerados cambios para las comunidades pesqueras de la región de Murcia, nos parece interesante establecer una relación entre la pesca de artes menores entendida como un activo de patrimonio cultural, y un ejemplo de recuperación, preservación y divulgación de los saberes tradicionales liderado desde el ámbito asociativo. Esta iniciativa ha puesto en relación a los pescadores profesionales con otros actores de la comunidad, tanto competitivos como sociedad civil, vinculando las artes tradicionales con el día a día de la ciudadanía, poniendo en valor lo que anticipamos como el conocimiento tradicional del pescador, de modo que sirva como herramienta de concienciación cultural, ambiental y sobre todo, social.

6. CONCLUSIONES

En los últimos diez años, las comunidades de pescadores del litoral de la Región de Murcia han sufrido cambios estructurales que han afectado a la composición de su flota. En concreto, la aplicación de herramientas derivadas de la Reforma de la Política de Pesca Común (2009) ha devenido en una disminución progresiva del número de embarcaciones, así como un cambio en el perfil de trabajadores vinculados a esta profesión. En concreto, se aprecia una disminución de aquellos pescadores artesanales, que faenan en embarcaciones de menos de diez metros de eslora y que tienen una consideración de «pescadores autónomos».

Del mismo modo que se señala en relación a otras comunidades, y por tanto en cuanto a sus prácticas, utensilios y rituales, consideramos de importancia atender a la actividad de la pesca artesanal en este territorio desde una perspectiva de patrimonio cultural. Como se ha señalado, la definición que ofrece la UNESCO sobre el concepto de patrimonio cultural inmaterial coincide con aquellos aspectos expresados en diferentes entrevistas con pescadores de este territorio, y que tienen que ver con la idea de transmisión intergeneracional de la profesión de pescador, así como la identidad que perciben vinculada a su trabajo. En concreto, identificamos este conjunto de conocimientos compartidos y acumulados como el Conocimiento Tradicional propio de los pescadores de las comunidades que se han estudiado. Más allá de constituir un saber limitado al propio grupo, este puede vehicularse de modo que sirva para activar prácticas educativas que introduzcan a otros individuos o colectivos en el conocimiento de esta profesión y su contexto ecológico y cultural.

Por lo tanto, la experiencia que se ha expuesto muestra las posibilidades prácticas de la aplicación de los saberes y técnicas de este Conocimiento Tradicional del Pescador. De este modo, este activo ha servido para impulsar actividades educativas dirigidas a distintos sectores de población, desde colectivos profesionales a grupos escolares, incluyendo también a las personas en riesgo o situación de exclusión social y/o con discapacidad, de manera que el pescador se ha convertido en un transmisor de su conocimiento tradicional, activando de esta forma aquel *saber hacer* que podría parecer limitado al desarrollo de su actividad y que, en muchos casos, parece además complicado de transmitir, de poner en palabras concretas y hacer llegar a aquellos ajenos a la actividad.

BIBLIOGRAFÍA

- Ballesteros Pelegrín, G. A.; Belmonte Serrano, F. & Sánchez-Sánchez, M. A. (2018). Las encañizadas del Mar Menor: ejemplo de recuperación de un modelo de pesca sostenible y respetuoso con la biodiversidad marina y el paisaje. *Cuadernos Geográficos* 57 (3), 222-242.
- Comisión de las Comunidades Europeas. (2009). Libro Verde. Reforma de la Política Pesquera Común. Bruselas.
- Einarsson, N. (2012). De los derechos de pesca a los derivados financieros. Las Cuotas Individuales Transferibles y el colapso económico de Islandia en 2008. En T. Højrup y K. Schriewer (eds.), *La Pesca Europea ante un Cambio Irreversible*, 175-227. Murcia: Universidad de Murcia, Editum.
- Ellen, R. (1998). Comments to P. Sillitoe: The Development of Indigenous Knowledge. A New Applied Anthropology. *Current Anthropology*, 39.
- García Allut, A. (2003). La pesca artesanal, el cambio y la patrimonialización del conocimiento. *Revista PH*, 44 (especial).
- García Simó, I.; Muñoz López, S.A. & Pérez Pérez, J.J. (2004). La pesca del Mar Menor: un estudio de casos: las encañizadas. En L. Álvarez Munárriz (coord.) *Culturas del agua: curso de la Universidad Internacional del Mar*. Murcia: Universidad de Murcia.
- Hardin, G. (1968). The Tragedy of the Commons. *Science*, 162, 1243-1248.
- Højrup, T. (2011). *The Needs for Common Goods for Coastal Communities*. Fjerritslev, Dinamarca: Centre for Coastal Culture and Boatbuilding.
- Høst, J. (2012). Tres clases de peces. Compra, venta y arrendamiento de derechos de pesca en la industria pesquera danesa. En T. Højrup & K. Schriewer (eds.), *La Pesca Europea ante un Cambio Irreversible*, 257-303. Murcia: Universidad de Murcia, Editum.
- López Martínez, G. (2015). Culturas laborales: el autónomo y otros modos de vida en la pesca murciana. Tesis Doctoral. Murcia: Universidad de Murcia.
- López Martínez, G. (2018). Trabajo autónomo en la pesca profesional de la Región de Murcia. En S. Cayuela, K. Schriewer y D. Martínez (eds.), *Dialécticas de la alteridad. Antropología y marxismo a comienzos del siglo XXI*, 131-152. Barcelona: Ediciones Bellaterra.
- Marcus, G. & Fischer, M. (1986). *La antropología como crítica cultural. Un momento experimental en las ciencias humanas*. Barcelona: Amorrortu Editores.
- Ostrom, E. (1990). *Governing the commons: The evolution of institutions for collective action*. Cambridge: Cambridge University Press.

ANEXO 1

Nº Entrevista	Edad	Población	Arte de pesca	Categoría
1	52	Águilas	Trasmallo	Autónomo
2	45	Mazarrón	Cerco	Pequeño empresario
3	67	Águilas	Palangre	Autónomo (jubilado)
4	65	Águilas	Palangre	Autónomo (jubilado)
5	51	Águilas	Cerco	Pequeño empresario
6	17	Águilas	Cerco	Hijo del anterior
7	48	Mazarrón	Palangre	Autónomo
8	55	Mazarrón	Trasmallo	Autónomo
9	46	Mazarrón	Cerco	Pequeño empresario
10	42	Águilas	Arrastre	Pequeño empresario
11	66	Mazarrón	Arrastre	Pequeño empresario (jubilado)
12	38	Cartagena	Palangre superficie	Pequeño empresario
13	49	Águilas	Cerco	Pequeño empresario
14	48	Mazarrón	Arrastre	Pequeño empresario
15	51	Cartagena	Cerco	Pequeño empresario
16	69	Cartagena	Palangre/Nasas	Autónomo
17	68	Águilas	Trasmallo/Arrastre	Autónomo
18	72	Águilas	Arrastre	Asalariado
19	41	Mazarrón	Cerco	Asalariado
20	66	Mazarrón	Cerco	Asalariado
21	54	Águilas	Cocinero mercante	Asalariado

Anexo 1. Relación de pescadores entrevistados durante el trabajo de campo (2011-2015)

PASTOREO EXTENSIVO EN UN PUEBLO DE SORIA: ETNOGRAFÍA DE UN MUNDO EN EXTINCIÓN

EXTENSIVE SHEPHERDING IN A VILLAGE OF SORIA: ETHNOGRAPHY OF AN ENDANGERED WORLD

Anna Mata Romeu *

Recibido: 04/01/2019 • Aceptado: 06/05/2020

Doi: <https://dx.doi.org/10.6018/rmu/356931>

Publicado bajo licencia CC BY-SA

Resumen

El artículo ofrece datos sobre el pastoreo extensivo y sobre los sistemas de cultivo y las formas de vida hasta los años 70 en Torreandaluz, un pueblo del suroeste soriano. Se fundamenta en una etnografía llevada a cabo entre mediados de 2015 y la actualidad. Está basada en la observación participante, la historia de vida de un pastor de Torreandaluz y entrevistas informales a agricultores y pastores jubilados del lugar. Pretende ofrecer una visión sobre el impacto que sobre las formas de agricultura y ganadería ovina extensiva, así como sobre las formas de vida, tuvo la llegada de las técnicas de la llamada Revolución Verde.

Palabras clave

Pastoreo extensivo, agricultura tradicional, estrategias de subsistencia, bienes comunales, ganadería ovina.

Abstract

The article offers data on extensive shepherding, cultivation systems and lifestyles up to the 1970s, in Torreandaluz, a village in the southwest of Soria province. It is based on an ethnography carried out from the middle of 2015 until today. The participant observation, the life story of a shepherd of Torreandaluz and informal interviews with farmers and retired shepherds of the place made up this study. It intends to offer a vision about the impact that the arrival of the techniques of the so-called Green Revolution had on agriculture and extensive sheep farming, as well as on forms of life.

Key words

Extensive shepherding, traditional agriculture, subsistence strategies; communal property, sheep farming.

Universidad de Lleida. Departamento de Geografía y Sociología.
Email: annamata@geosoc.udl.cat

1. INTRODUCCIÓN

El presente trabajo está realizado a partir de la historia de vida de Juan Antonio, un pastor nacido en 1940 en Torreandaluz, pueblo situado a 975 metros de altitud en el suroeste de Soria. Es una entidad local menor perteneciente al municipio de Valderrodilla. Según el INE contaba en 2016 con 33 habitantes de derecho, aunque en realidad los que viven habitualmente no llegan a la decena.

La etnografía que de forma reducida presentamos refiere una época en la que la gente sobrevivía trabajando la tierra de forma extensiva, aprovechando recursos del ganado, principalmente ovino, en una economía de subsistencia adaptada al medio, que empleaba la fuerza de las gentes y de los animales y que destinaba una parte importante de la producción a satisfacer sus necesidades básicas; dejando otra parte, oscilante año a año, para vender en el mercado, lo que les permitía comprar productos que no producían, y un pequeño ahorro que quizás les protegiera de un futuro incierto.

Se escogió la historia de vida de Juan Antonio porque fue uno de los últimos pastores en Torreandaluz; por su capacidad de recuerdo; por haber vivido la transición a un nuevo tipo de agricultura y ganadería, y porque su vida ha transcurrido acoplada a la naturaleza respetando sus recursos, animales y plantas, aprendiendo del contacto y el respeto al medio que le ha tocado vivir, consciente de que hay que colaborar respetando el entorno para que este no se agote, más bien mejore, y permita sobrevivir a nuevas generaciones.

Pocos años estuvo en la escuela, su familia, necesitada de su trabajo, tuvo que decidirse para que la abandonara en su niñez, eran las privaciones de la época. El campo se convirtió en su aula pese a su corta edad. Pero aun así, él ha aprendido muchas cosas a lo largo de la vida, de las personas, de los animales y de las plantas que le han rodeado. Aprendizaje basado principalmente en la observación, incorporando conocimientos de sus vecinos gracias a la experimentación y a la transmisión oral, que permite acopiar y contrastar las experiencias de tantas otras gentes que le precedieron:

«Cuando tenías nueve o diez años te metían a guardar. Aunque en general era de los once a doce años. El padre se dedicaba a la tierra y también ayudaba a los chavalejos, puesto que éramos muy pequeños, pastores y pastoras, también ellas participaban, daba igual. Las chicas iban a guardar como los chicos, lo que había en cada casa. Se empezaba a hacer de pastor ya con nueve años. Yo empecé con las paridas en invierno, con nueve años. Era tan pequeño que un señor fue a decir a mi padre que las ovejas estaban solas en el campo, porque a mí no se me veía entre ellas, y fueron a ver qué pasaba, pues dijeron “a este le ha pasado algo”, y estaba allí entre

las ovejas. (...) Al principio guardabas las parideras. Luego en primavera se juntaban todas, y si el más pequeño no podía iba un hermano mayor. Había para todos, el que no iba todos los días a las ovejas pues iba a escardar, a las guijas o a lo que fuera» (Juan Antonio).

Su vida es la historia de un pastor que desde los nueve años hasta su jubilación se ha visto rodeado de ovejas, corderos, moruecos, perros, y que ha hecho largos recorridos, hiciera calor, frío o cayeran tormentas, entre las tainas y campos de Torreandaluz. Siguiendo horarios y ritmos estacionales, combinando el rebaño con el cultivo de la tierra y desde los años setenta ampliando el hatajo de ovejas y sustituyendo los mulos por el tractor. Toda una historia digna de ser recordada, aunque nos centraremos principalmente en las formas de producción que abarcan desde su niñez hasta principios de los años setenta del pasado siglo.

2. OBJETIVOS

Con el presente trabajo pretendemos reconstruir las formas de vida de la época que abarca desde 1940 hasta la década de los setenta, cuando el modelo de agricultura tradicional y pastoreo de ganadería ovina estante cambian hacia prácticas y modos de subsistencia de la agricultura de la denominada Revolución Verde.

Pretendemos reproducir un modelo de agricultura y pastoreo tradicional y recoger las particularidades de ese modo de vida, para que no caigan en la amnesia y que cuando todas aquellas gentes que vivieron dicha época desaparecan, se conserve algo vivo en la memoria de las nuevas generaciones, que vean en estos conocimientos un museo vivo, que les sirva de contraste para ensanchar su forma de ver el mundo.

La etnografía realizada en Torreandaluz pretende ir más allá de las vivencias de un pastor en concreto, Juan Antonio, y, aunque se basa principalmente en su historia de vida particular, aspira a ilustrar las formas de vida de sus convecinos y de otros pueblos de la zona con similares condiciones.¹

La transformación que ha sufrido Torreandaluz puede ilustrar y caracterizar lo sucedido en muchos pueblos de Castilla e incluso otras áreas, una

¹ V. como ejemplo La Ventosa de Fuente Pinilla (Vallejo, 2009) o, más genérico, diferentes pueblos de Soria en Goig (2015).

transformación irreversible, puesto que el modelo de ganadería anterior a la Revolución Verde es imposible de reproducir con las estructuras agrarias actuales.

3. METODOLOGÍA

En 2014 emprendimos un estudio etnográfico en Torreandaluz, tras constatar que Juan Antonio había conservado unos cien instrumentos usados en el campo, en los corrales y en las casas, la mayoría de los cuales ya no se utilizaban, pero que él, a su manera, los tenía organizados y los enseñaba a todo el mundo que mostraba interés.

En 2014 fotografiamos dichos instrumentos y hasta finales de 2015 realizamos una exhaustiva ficha para cada uno de ellos en la cual recogíamos el nombre del instrumento, el nombre de cada una de las partes del mismo, los materiales en que estaba construido y las formas en que era utilizado.

Para realizar las fichas sobre los instrumentos, se realizaron largas entrevistas semiestructuradas a Juan Antonio sobre las formas de cultivo y de pastoreo antes de los años sesenta, y se hicieron otras de informales con otras personas que habían sido agricultores o pastores en el pueblo. De este conjunto de informaciones y de las aportaciones bibliográficas surgió el guion para las entrevistas dirigidas a reconstruir la historia de vida.

Desde finales de 2014 hasta 2016 realizamos un exhaustivo estudio bibliográfico, centrado en los bienes y aprovechamientos comunales, los modos de producción agrícola y de pastoreo tradicionales, los cambios experimentados por dichos modos entre 1950 y 1970 y la consiguiente despoblación del medio rural fruto de la crisis del sistema agrario tradicional.

La historia de vida de Juan Antonio fue recogida mediante entrevistas en profundidad a lo largo de 2016 y 2017, y se fue construyendo progresivamente intentando seguir el nudo de los cambios experimentados en sus experiencias de pastor.

El análisis que sigue se fundamenta en la etnografía sobre el pastoreo y en la aproximación bibliográfica al pastoreo y la agricultura antes de los años 60 del siglo pasado, centrada en las tierras de Castilla y de Soria. El tema de los bienes comunes y propios también es abordado, puesto que tienen una influencia muy importante en la vida rural. Y por último se analiza el impacto que tuvo en los pueblos la mecanización y el paulatino desaparecer de las ovejas.

4. LA IMPORTANCIA DEL PASTOREO EN LAS TIERRAS DE SORIA

Los 975 metros de altitud sobre el nivel del mar de Torreandaluz así como las circunstancias orográficas, edafológicas y climatológicas han supuesto un condicionante importante para la modalidad de agricultura y ganadería que se podía realizar en dicho lugar. Son tierras que producen pastos cortos y pobres, escasos en verano, aunque apropiados para su utilización por el ganado ovino. Ecológicamente esta forma de pastoreo suponía una adaptación satisfactoria puesto que se utilizaban pastos que no podían usarse sino por el ganado ovino *in situ*, así como otros recursos agrícolas residuales difícilmente aprovechables de otro modo.

Bachiller (1996), refiriéndose al suroeste soriano, dice que la zona tiene unas condiciones más favorables para la ganadería lanar que para la agricultura (clima árido, inviernos fríos, suelos pobres y pastizales de baja productividad); así, estos animales aprovechan los espacios más marginales, ya que los ovinos son de los ganados más sobrios y resistentes a las oscilaciones del clima, y con menor exigencia en cuanto a cuidados y calidad de la alimentación. Están adaptados a pastos y alimentos secos, ásperos, ricos en fibra, así como a rastrojos y restos de la recolección:

«Yo las tenía muy enseñadas a las ovejas y trabajaba mucho con el ganado, pues las tenía enseñadas a que no se comieran los frutos que no se tenían que comer. Pero hay que conocerlas mucho» (Juan Antonio).

El modelo de pastoreo era extensivo, y aprovechaba los pastos que se dan en los montes bajos, en sierras y eriales, así como las rastrojeras de cereal y las hierbas de los barbechos. En invierno el ganado era alimentado con despojos procedentes de la paja de los cultivos de cereales y con forrajes sembrados adrede, cortados en primavera en las fincas agrícolas de los productores y almacenados para su consumo en las tainas del pueblo:

«Pues aprovechábamos los pastos del monte, de los ciratos² y de los arroyos, pero sobre todo de los barbechos y rastrojeras. En verano los pastos se agostaban, pero teníamos los barbechos y las rastrojeras. Siempre teníamos forraje propio, pues como luego venía el invierno, pues almacenabas para el invierno, bastante, te sobraba y todo por miedo a que viniera un invierno malo. Pues si tenías que comprarles te veías mal para salvarte. Llegaba el invierno y el pasto desaparecía, y te podía caer una nevada que estuvieras veinte días sin poder salir al campo. Cuando nevaba solo

² En Torreandaluz se refiere a los espacios o franjas de tierra que separan dos parcelas.

salían para beber agua, estaban cerradas. (...) En el barbecho comían y preferían ababoles y mielgas y algunas hierbas que han desaparecido con los herbicidas. En los yermos variaba la comida de un metro cuadrado a otro. No todas las hierbas son igual de buenas, pero la oveja cuando tiene, lo primero que se come es lo bueno, y lo otro cuando no hay de lo bueno. Los rastrojos, si no criaban, las iba manteniendo, cuando se segaba a mano quedaba mucho grano, luego con las cosechadoras no tanto, y ya comían paja, y retoño en septiembre» (Juan Antonio).

Todos estos aprovechamientos se pierden en la actualidad, puesto que no son utilizados de ninguna forma (en buena parte se eliminan con herbicidas), no obstante, contradictoriamente, mantenemos cabañas ganaderas intensivas estabuladas, que requieren de forrajes y de alimentos que han sido producidos intensivamente y con un alto coste energético y ecológico:

«Y ahora entre tractores y herbicidas no hay tanta comida. El herbicida ha hecho mucho daño, se empezó a echar herbicida con los mulos, con una máquina, hace cuarenta y cinco años. Después ha ido aumentando el uso, ahora se echa antes de labrar, después de sembrar y cuando sea. Ha hecho muchos daños a los pastos» (Juan Antonio).

Es evidente que las prácticas de pastoreo han influido en procesos ecológicos, económicos, sociales y culturales que vinculan a la ganadería extensiva con el territorio, sus gentes y sus actividades de toda índole. La biodiversidad resultante alcanza mayores cuotas de complejidad que las prácticas intensivas que hoy en día las sustituyen. Sin olvidar la capacidad desbrozadora del ganado, tanto en los montes y bosques como en las parcelas cultivadas, que contribuía a un paisaje concreto que en la actualidad se está modificando. También debe tenerse en cuenta su aportación a la prevención de incendios, así como el aprovechamiento de residuos agrícolas inservibles de otra manera. No obstante, dificulta el crecimiento de los brotes tiernos y plántulas de las zonas arbóreas, contrastado porque en zonas que han abandonado el pastoreo se produce mayor crecimiento de encinas, robles, enebros, etcétera:

«Fíjate como está cambiando el paisaje desde que no tenemos ovejas. Crecen carrascas, enebros y otro tipo de plantas» (Juan Antonio).

El pastoreo tiene una gran importancia, no solo porque elimina y aprovecha masa de pastos naturales y pajas de cereales sino porque las ovejas sirven para dispersar semillas de pastos y plantas (Manzano, 2004), lo que asegura su constante reproducción en el área de pastoreo. El transporte lo realizan depositando las semillas que comen unos días antes, tras haberlas rumia-

do, y transportando semillas entre sus lanas (propágulos adheridos) que van depositando escalonadamente. Tanto las semillas que comen como las que se les adhieren, debido al pastoreo diario, están en constante movilización y cruce de unos espacios a otros.

El pastoreo también contribuye a favorecer y facilitar la aparición de la seta de cardo corredor, puesto que comen los pastos de los campos, dejando la hierba rasa lo cual ayuda al crecimiento de esta seta tan apreciada en la zona, incluso por las mismas ovejas:

«Si no tenían mucha hambre las hierbas peligrosas no las comían, como con las setas, alguna se moría alguna vez, porque comían setas venenosas, pero por entrar con mucha ansia y comerse las setas sin olerlas, y han llegado a morir, pero las huelen y suelen apartarse de ellas. No ha pasado muchas veces, sino llevan hambre las huelen y las dejan, a veces pueden mascarla y dejarla, si no tienen hambre las dejan. Les gustan mucho las setas» (Juan Antonio).

El pastoreo extensivo es fundamental para mantener buenas condiciones ecológicas en los pastizales y sus ecosistemas, y para producir carne sin necesidad de utilizar productos agrícolas y, por tanto, enormes cantidades de agua. La gran biodiversidad de especies de la Península Ibérica se debe, en parte, a las prácticas de pastoreo y especialmente a la trashumancia, sin olvidar que mejoran la estructura del suelo y su productividad (Garzón, 2012):

«Se sacaba la basura (o estiércol) una vez al año, y se llevaba a la finca, se dejaba en montones. Luego se esparramaba con la horca o pala, y se daba una labor y si la tierra estaba bien, se sembraba ya. Se le daban vueltas a la basura de los mulos en el muladar. Dos o tres vueltas para que se repudriera, según, si estaba seca, algunos la mojaban. Estaba un año o más en el estercolero. Se hacían varios estercoleros. Algunos seguían las lunas para removerlo. Se notaba las tierras que se estercolaban» (Juan Antonio).

Tomando como referencia el estudio de Bachiller (1996) sobre el suroeste soriano y ante la ausencia de datos específicos sobre Torreadaluz, podemos inferir que ha seguido el parámetro de los pueblos del suroeste de la provincia, que hasta los años 50-60 del pasado siglo mantuvieron la actividad agraria tradicional: sin *inputs* externos y con pequeñas explotaciones familiares dirigidas al autoconsumo: minifundio. La mayoría de agricultores cultivaban tierras de propiedad, en las que predominaba el barbecho; luego el trigo, la cebada, avena y centeno, por el sistema de cultivo extensivo de año y vez. El barbecho suponía el 50% de la superficie cultivada. Las pequeñas explotaciones familiares completaban sus rentas y dieta alimenticia con actividades

ganaderas, la ovina era la más adaptada a las condiciones topográficas y climáticas y la que mejor combinaba con los cultivos de secano; disponían también de cerdas y cerdos de engorde, gallinas, varias vacas o mulas y algunas palomas. Como plantea Bachiller, la mitad de las explotaciones agrícolas «disponían de un rebaño, generalmente inferior a las 100 cabezas» (1996, 120) del que obtenían algunos ingresos:

«Antes éramos autosuficientes. Comprábamos ropa, calzado, alguna vez algún mueble, aceite y vino. Teníamos gallinas, cerdos, cabra para leche o vaca, patatas, lentejas; y fruta, y de eso no comprabas. Fruta no comías cada día como ahora. (...) Tener entre sesenta y ochenta ovejas parideras entonces ya era un buen rebaño. Había que tenían pocas y en primavera y veranos las arrebañaban, pero los menos» (Juan Antonio).

Esto fue viable hasta la mitad del siglo XX. Luego vino la mecanización y la roturación de nuevas tierras a costa de tierras de pastos. No solo sucedió en esta comarca, puesto que, como relata Bachiller (1996), entre 1962 y 1982 la superficie cultivada creció en 95.492 hectáreas en la provincia de Soria:

«Cuando llegaron los tractores fueron disminuyendo los ganaderos. A muchos se les fueron los hijos y tuvieron que quitar las ovejas, pues no había quien las guardara. Se fue mucha gente, y se sacaron los ganados. Entre los años 60 y los 70 se despoñó de gente y de ovejas. Quedaron cuatro rebaños, y de las ochenta ovejas por rebaño se pasó a cuatrocientas o quinientas. Los tractores hicieron que quedara la mitad de barbecho de lo que quedaba anteriormente. Era un perjuicio fuerte, y se labraron tierras liegas y yermos, excepto lo que no se podía ya labrar. Y la gente hacia lo que le parecía» (Juan Antonio).

Según datos de la Diputación de Soria, durante los 30 años que abarcan desde los años 70 hasta finales del siglo XX se observan profundos cambios en el sector ganadero de la provincia, con incrementos importantes del ganado porcino y descensos del lanar, cabrío, vacuno, caballar, mular y asnal. Especifican como causas del descenso del ganado ovino: la fuerte emigración de la población activa agraria; la política agraria de protección al cultivo del trigo; la pérdida de superficies susceptibles de pastar; el excesivo grado de mecanización; la desfasada legislación sobre pastos, hierbas y rastrojeras; la evolución de la demanda de productos de origen animal; los defectuosos canales de comercialización; la falta de modernización de las explotaciones que impiden la aplicación de nuevas técnicas de producción, sin olvidar la dificultad de encontrar pastor:

«Antes el oficio de pastor era bien visto, sobre todo si cogías fama, porque la gente sabía quién era buen pastor. Antes había mucha gente que tenía interés en tener buen ganado y en hacerlo bien, ahora nada, te odian. Además, ahora casi no hay. Antes también pasaba que había gente que no le gustaba nada, que estaban deseando que les llegara el relevo de su hermano o hermana. Algunos les gustaba, pero no han salido muchos. Mira cuántos han quedado. Muchos han ido a las ovejas, pero odiándolas, solo hace falta oír lo que decían o dicen de las ovejas, hablando mal todo el tiempo de ellas. Muchos tenían que ir porque a la familia le interesaba para poder salir adelante, y esos las odiaban. Por eso tampoco no aprendían» (Juan Antonio).

Según el INE (2016) la provincia de Soria es la menos poblada de España. Atendiendo a la densidad de población es uno de los territorios más despoblados de la UE (8,74 habitantes/Km²). Martínez (2014, 398) afirma que tiene la más alta tasa de envejecimiento de la UE, y 94 de sus 183 municipios tienen menos de 100 habitantes. El municipio de Valderrodilla cuenta con 77 habitantes (según Padrón de 2016). Este es el panorama en el que nos situamos y Torreandaluz es un claro exponente de esta realidad demográfica y social.

5. LAS TIERRAS COMUNALES

Dotar de carácter comunal una parte importante de las tierras y recursos supuso una estrategia para repoblar los campos castellanos que se iban conquistando a los musulmanes, y como bien han planteado distintos autores (Pérez, 1993) eran formas pensadas para una economía escasamente monetizada y de autoconsumo.

Es suficientemente conocido que el sistema de bienes comunales, paralelo al de la pequeña propiedad, condicionó, desde la Reconquista, la estructura económica y organizativa de muchos pueblos castellanos; haciendo posible una ganadería ovina extensiva, que convivía con el cultivo por cada grupo familiar de parcelas para autoabastecerse (personas y animales) pudiendo generar, además, un pequeño excedente que se vendía en el mercado comarcal.

Este sistema comunal permitió la explotación de todos los recursos productivos (montes, dehesas, baldíos, tierras cultivables) y la adecuación de las parcelas particulares a un sistema de cultivo de cereales, leguminosas y forrajes, acorde con una ganadería ovina extensiva. Esta requería poder utilizar de forma común tanto los bienes comunales como los particulares, regulando colectivamente el acceso a dichos recursos en determinadas épocas del año,

restringiéndolo en otras para permitir la recuperación biológica de los pastos y otros recursos. Era un ejemplo de gestión ecológica por parte del común de los vecinos de los recursos, en función de las características de los terrenos y de las condiciones estacionales, asociadas a factores climáticos.

Esta idiosincrasia de los bienes comunales, así como su interrelación con las parcelas particulares, ha sido analizada y criticada desde distintas perspectivas. A veces se habla de sobreexplotación, otras de las dificultades para su utilización, debido a su naturaleza colectiva. Es conocido el planteamiento de Hardin cuando en 1968 escribe «The Tragedy of the Commons», y plantea que los recursos comunes solo tienen justificación si es en condiciones de baja densidad de población, puesto que para Hardin si existen comunes, no hay control sobre la procreación y reproducción sin restricciones. Pone el ejemplo del pasto abierto en el que cada pastor intentará poner el mayor número de cabezas de ganado. Si existe baja densidad de población no habrá problemas, pero si aumenta la densidad se puede convertir en tragedia por agotamiento de los recursos comunales.

A pesar de la crítica de Hardin a los comunes, existen numerosas referencias de que en toda Europa se han dado y se dan ejemplos de gestión exitosa de los pastos, partiendo de la administración racional de los que los utilizan. Martínez Veiga (1993, 102) plantea que muchas de las ordenanzas que se conocen de los pueblos de León reproducen el modelo europeo de gestión de las tierras comunales, regulando el número de cabezas de ganado que cada vecino podía llevar a las tierras comunales y el período estacional en que podían hacerlo:

«En la dehesa se podía entrar todo el año hasta que se agostaba, y excepto de marzo o abril a mayo que se acotaba, y en san Isidro se podía volver a entrar, en ese tiempo se regaba, y ya no se dejaba pisar al ganado. Así se repoblaba. “Echaban al verde”, que se decía en san Isidro. En verano estaba el ganado mayor y no se podía regar porque pisaban y era malo, o bien ya no había agua. En la dehesa guardaban el vaquero y el cabrero. También había habido porquero, pues reunían todos los cerdos en la dehesa. Los vaqueros y cabreros, no tenían tierra propia, por eso hacían esta función. Luego, cuando desaparecieron, se hacía por turnos, por adra» (Juan Antonio)

Como ha descrito Blanco (2014), en tierras castellanas durante toda la Reconquista, especialmente en el valle del Duero, las tierras conquistadas a los musulmanes, fueron asignadas a los colonos, en muchos casos bajo formas comunales como indicaban *Las Partidas*, que suponían la atribución conjunta, mediante fueros y cartas, de tierras para los repobladores. Los bienes comunales eran de distintos tipos: ejidos, dehesas, baldíos y montes.

Siguiendo a Blanco (2014), las dehesas permitieron distintos usos: agrícolas, ganaderos y forestales. De su importancia da fe que las dehesas boyales (para el pasto del ganado de labor) fueron exceptuadas de la desamortización (Ley 11 de julio de 1856). Los baldíos, generalmente terrenos incultos y de escasa calidad, eran utilizados por la comunidad vecinal del municipio donde se ubicaban. Los montes eran aprovechados comunalmente para leña, madera y pastoreo:

«Las tierras comunes se repartían para sembrar los agricultores que había, si son doscientas hectáreas, lo que tocaba en suerte era para seis años y al otro turno tocaba otra. En el monte para leña, aquí no puedes cortar, pero no se hacen suertes. La gente compramos suertes en la Muela, ahora pides cortar leña y los guardas te mandan dónde cortar aunque no sea en lo tuyo,³ pues ahora en sí no sabes dónde las tienes» (Juan Antonio).

El estado de los bienes comunales ha sufrido distintas vicisitudes, dependiendo del momento histórico, y de la importancia económica de dichos bienes, y, exceptuando las dehesas, cuando aumentaba la población y las cargas tributarias, podían ser «usurpados» y trabajados por los agricultores de los concejos (Blanco, 2014, 11):

«Con el tractor se empezó a roturar tierras que antes no se trabajaban. Tanto de particulares como de los comunales. Por ejemplo, se roturaron sesenta hectáreas cuando llegó la luz, en 1956, y así el Ayuntamiento, con las rentas, pagó menos. También se roturaron tierras del Ayuntamiento cuando se puso el agua y se hicieron las calles, así el Ayuntamiento, con las rentas, tenía dinero para pagar el cemento y otras cosas. Entonces no había tanto dinero y las faenas se hacían a hacenderas» (Juan Antonio).

Pérez Romero (1995) habla de patrimonios comunales o bienes concejiles para incluir los bienes comunales y los propios. Sin entrar a fondo en la distinción y evolución de este tipo de acceso y propiedad al patrimonio común de los vecinos de un lugar, debemos señalar que, siguiendo a Pérez (1993) y Serna (1993), desde la Recepción del Derecho común del siglo XIII empieza a moldearse la figura del municipio como entidad con personalidad propia y separada de los vecinos, y se suceden los intentos de pasar la propiedad comunal del común de los vecinos al municipio; quedando en muchos

³ Se refiere a que en 2017 la leña que piden cortar se les proporciona según los criterios de los guardas forestales, que no siguen la pauta de priorizar la suerte de quien les demanda la leña.

lugares el derecho de aprovechamiento en manos del común de los vecinos y la titularidad del municipio:

«Antes había Concejo de vecinos, pero ahora ya no se hace. Nos reuníamos y se tomaban acuerdos. Había el Ayuntamiento, la Cámara y el Concejo. Pero lo del Concejo se terminó, éramos muy pocos. (...) Ahora no se hacen hacenderas, van a trabajar y el Ayuntamiento les paga algo, cuando ya no había gente pues se terminaron las hacenderas, como que los cinco vecinos agricultores llevan cuarenta hectáreas del común cada uno y pagan menos por hectárea al Ayuntamiento, a cambio de pagar menos hacen algunos trabajos. Cuando te jubilas dejas de ir a hacenderas y dejas las tierras del común. En la dehesa hacen los trabajos entre los cinco agricultores y lo que sale para el Ayuntamiento. Los cinco vecinos están empadronados pero se van a Soria a la noche» (Juan Antonio).

Desde 1254 en *Las Partidas* ya se diferenciaba entre «bienes de propios» y «bienes comunales». Siguiendo a Serna (1993), los bienes de propios, aunque son bienes comunales, no son utilizados directamente por los vecinos de forma gratuita; los concejos administran sus rentas y frutos pero no pueden enajenarlos, ni darlos a empeño, ni en censo. Se explotan bien por explotación directa de los vecinos a cambio de una renta, o se arrendan a particulares.

Después de resistir los intentos de cargar de impuestos o de privatizar los bienes comunales por parte de los Austrias, pero sobre todo de los Borbones, así como de las sucesivas desamortizaciones, parte de ellos, los que no pasaron a dominio particular, han llegado como un patrimonio comunal hasta nuestros días, y persisten formas de gestión de vecinos y municipales, siendo definidos en el Reglamento de Bienes de las Entidades Locales de 1986 (Pérez 1993, 156).

La realidad productiva de la agricultura moderna dirigida al mercado contrasta con el modelo de bienes comunales más propios de un modelo de autoconsumo, que garantizaba un mínimo de subsistencia para los más pobres Martínez (2014, 16), por lo que este tipo de bienes no se ajusta a las prácticas agrícolas actuales.

En Tierra de Soria, siguiendo a Pérez Romero (1995), el cual se basa en el catastro de Ensenada, las tierras concejiles eran el 72% de toda la superficie. Montes y dehesas constituían el 81,95% de las tierras concejiles. La gran cantidad de tierras concejiles se contrarrestaba por su baja calidad: casi la mitad baldíos y apenas comprendían tierras de cultivo. Las tierras comunales tenían una amplia versatilidad funcional, aunque dehesas y montes concejiles servían para obtener la energía mecánica (alimentación para el ganado de labranza y de transporte) y calorífica imprescindible para las explotaciones

campesinas. Los baldíos, aunque algunos eran roturables, por su baja calidad del suelo y ubicación excéntrica tenían una dedicación básicamente ganadera (muy especialmente como veranaderos de los rebaños trashumantes). Las dehesas boyales alimentaban el ganado de labor, aunque también se podían dedicar al ganado mayor destinado a producir carne, y ocasionalmente se abrían al ganado menor; algunas podían arrendarse como agostadero de los rebaños trashumantes. Sólo el 59% de las hectáreas de la Tierra de Soria se consideraban productivas, el resto se consideraban yermas. De las productivas, sólo el 40% eran cultivadas a mediados del siglo XVIII (huertos o sembraduras). El resto de la superficie productiva eran montes (26%), dehesas (8%), prados y eras. Los cultivos se basaban en el cultivo rotativo, de año y vez (sólo un 1,5% en las vegas se cultivaba anualmente), de cereales (trigo, cebada, avena y centeno), combinado con leguminosas en corta cantidad (lentejas, guijas, arvejones o yeros). El centeno sólo o combinado con avena y cebada era mayoritario. Los árboles frutales eran escasos y la vid de cierta importancia hasta el siglo XVI, hacía más de un siglo que había desaparecido. Los rendimientos eran bajos:

«Los corros más malos eran para centeno, luego la avena, trigo y cebada. La avena también en malo. Para forraje se hacían mezclas: veza con avena. La veza para que no se cayera la avena. También se hacía alfalfa y esparceta. Se hacían dos cortes de alfalfa y esparceta, y estaban en la tierra cinco o seis años, luego salía hierba y se había de cambiar. Se hacían en seco, en tierras frescas, sin regar» (Juan Antonio).

Pérez Romero (1995) recoge que la sentencia de Chinchilla ampara en una Real Carta Ejecutoria de 1685 el principio de la comunidad de pastos, según el cual todos los bienes concejiles, y las tierras particulares, cortado el heno y alzado el fruto son pasto común de la Ciudad y Tierra de Soria, por lo que todos los vecinos «podían introducir sus ganados de forma permanente, libre, gratuita y sin limitaciones numéricas» (Pérez Romero, 1995, 188). También se incluyeron a partir de varias sentencias los despoblados, rastrojeras y barbechos, una vez levantada la cosecha:

«Cuando se segaban los campos se seguían los rastrojos con las ovejas. Hasta que no se veía que el 90% de la mies estaba en la era, los rastrojos estaban vedados, no se podía entrar. Luego un día se decía “se han desvedado los rastrojos” y ya se podía entrar. Además había un coto, en toda la mejor tierra se dejaba un trozo para el ganado mayor y se hacía murecada, que se podían poner también los moruecos (localmente se dice murecos). En principio había una persona que los guardaba, cuando disminuyeron los ganaderos se hacía por adra» (Juan Antonio).

Pero las desamortizaciones, más la de Madoz que la de Mendizabal, siguiendo a este autor, tensionaron a los ganaderos que querían acceder a los pastos comunales y rastrojos, con los agricultores que querían acotar e impedir el acceso a sus tierras particulares, lo que favoreció una política que fomentó la «particularización de los aprovechamientos y concluyó con la privatización de los bienes de propios y muchos comunales» (Pérez Romero, 1995, 360).

A pesar de los ataques a los bienes comunales, estos han generado un tipo de aprovechamientos que socialmente beneficiaban a agricultores con pequeñas propiedades y, como bien ha planteado Mato (2010), desde tiempo inmemorial importantes extensiones de tierra se utilizaran colectivamente para pasto y monte, posibilitando un «recurso común indiviso» al servicio de todos los vecinos:

«El Ayuntamiento cobraba de la dehesa, que era comunal, del común de los vecinos, y luego cobraba de los cerros y de los liegos, según las hectáreas a los ganaderos, por usar los pastos. Eso se pagaba como a los que tenían fincas, pero el Ayuntamiento tenía más y por tanto cobraba más. Entonces se prorrateaba entre los ganaderos, por el ganado mayor y por las ovejas. Las crías de ovejas no pagaban, los moruecos como una oveja. El ganado hasta que no tenía un año no pagaba pastos, porque antes el cordero se llevaba todo el tiempo a pastar con el ganado, desde que nacía hasta que se vendía, por eso el cordero no pagaba» (Juan Antonio).

Freeman (1991) calificó estas prácticas como formas de «colectivismo agrario» siguiendo a Joaquín Costa, sistemas altamente redistributivos de carácter local.

Asimismo, Martínez (2014) dice que los bienes comunales han contribuido al igualitarismo y a mitigar la pobreza, y han favorecido la cooperación. De manera que estos valores compartidos por la comunidad suponen que la supervivencia está mejor asegurada y el bienestar aumenta.

Méndez (2015, 31) sugiere que gran parte del planeta «depende todavía para su subsistencia de recursos comunes no incorporados al mercado», lo cual genera un interés creciente por los comunes en un momento de descomposición de las instituciones del Estado de Bienestar y de privatización y financiación general de la vida.

Y Alonso y Piñeiro (2015) también se refiere a la actualidad de los comunes, debido a la crisis de la lógica individualista, mercantil y financiera dominante, así como de las «formas burocráticas de los bienes públicos estatales» y sobre sus gestores. De ahí el interés por formas comunales presentes desde la sociedad tradicional, que pueden ser relacionadas con lo colaborativo y coo-

perativo, tan en boga actualmente. En el mismo sentido, Sabin (2015, 37) propone recuperar el concepto de lo común en «el presente momento de expolio y destrucción de recursos e instituciones que garantizan el bienestar y la reproducción social», puesto que los comunes favorecen la vida comunitaria.

En todo caso, este carácter social y comunitario de los bienes comunales favoreció un entramado de aldeas, de formas de cultivo y de sentido colectivista en los agricultores del pasado. El aprovechamiento privado de los bienes comunes iba parejo al acceso y uso comunal a las fincas particulares, con la figura de la «derrota de mieses», que permitía a los vecinos acceder a las tierras de particulares tras la recolección del fruto, espigando en los rastrosos y utilizándolos de pasto para los rebaños de ovejas.

Martín (1990, 30) se ha referido a la figura de la derrota de mieses enfatizado que implica la «pérdida del carácter privado de la tierra durante un espacio de tiempo» y una cierta racionalidad en el acceso y uso de la tierra (cultivos y pastos), al acotar determinados espacios en épocas de abundancia y abrirlos en tiempos de escasez.

En Torreandaluz, como en otros lugares, para evitar que se agotasen recursos comunales, como la dehesa boyal, existían restricciones durante determinados períodos en los cuales no podía llevarse a los animales a la dehesa, para que esta se reprodujera adecuadamente. Eran estrategias de gestión comunitaria procuraban evitar el agotamiento de los recursos, pues los lugareños eran conocedores de los límites de los mismos y de su posible empobrecimiento. Es posible pensar que, conocedores de la posible *tragedia*, los ganaderos limitaban el tamaño de sus rebaños a la capacidad de los bienes comunes y a la del aprovechamiento de sus respectivas propiedades:

«Las ovejas no se llevaban a la dehesa, cada uno guardaba las suyas. La dehesa ya no tenía pasto en verano y por eso se acotaba una parte de los rastrosos. El coto estaba en la tierra buena, de particulares. Y no se podía entrar, los ganaderos pagaban estos pastos, por escote de las hectáreas de tierra que había. La dehesa se abandonó cuando ya no había ganado mayor para guardar, cuando había, las ovejas no se metían pues te podían denunciar y además la pradera no es comida buena para las ovejas, sí para el vacuno, pero lo que come el vacuno, en sí, para la oveja no vale» (Juan Antonio).

Por lo tanto, el acceso a las dehesas queda regulado por las Ordenanzas municipales que regulan la gestión de su uso. Según Martínez (2014), cada comunidad tiene sus normas que pretenden adaptarse a las necesidades locales, a pesar de los intentos globalizadores y centralizadores que a finales de la Edad Media intenta el poder central, por lo que no existe un modelo unifor-

me, ya que los municipios castellanos se resistieron a estos intentos uniformizadores. Las Ordenanzas regulaban todos los aspectos económicos y sociales de las dehesas.

Hay más ejemplos en otros lares. Viola (1993), refiriéndose a la organización comunal de los Andes, defiende que es una estrategia adaptativa eficaz, más que una ideología o una costumbre caduca, puesto que la gestión de recursos comunales se dirige a la gestión de aquellos recursos cuya gestión individual sería ruinoso. Así pues, en los Andes se da un *continuum* entre usos privados y comunales de la tierra, de lo cual, según él, las familias obtienen mayores beneficios.

Roigé, Beltrán y Estrada (1993), refiriéndose a la Vall d'Aran (Lleida), plantean que el aprovechamiento de los distintos estratos ecológicos, se complementaba con la coexistencia de aprovechamientos comunales y privados, pues una y otra forma de apropiación se realizaba sobre espacios productivos distintos. La propiedad comunal era sobre el bosque y los pastos de alta montaña.

6. AGRICULTORES Y GANADEROS: MÁS COLABORACIÓN QUE ENFRENTAMIENTO

La relación entre agricultores y ganaderos no ha sido siempre plácida, e implica roces, enfrentamientos y colaboraciones. En Torreandaluz ha predominado la colaboración, puesto que el tipo de ganadería que se practicaba era complementario a la agricultura, siendo propietarios de ganado la mayoría de los agricultores, y haciendo prácticas de barbecho y de aprovechamiento de pastos y restos de la cosecha, así como de estercolado de los campos.

Convenimos con Doménech (1994) en que la trashumancia en España respondía a la adaptación a las condiciones agroclimáticas del país, y que la Mesta consiguió importantes privilegios desde el siglo XIII, hasta que el ovino perdió importancia económica por la caída del precio de la lana y su sustitución como parte del desarrollo de Castilla por los cultivos de cereal en el siglo XIX. Según este autor, desde principios del XIX, con las primeras pérdidas de privilegios de la Mesta, se definen nuevos modelos agrícolas y ganaderos, que se desarrollarán durante el siglo XX. Hasta entonces en España, el sector ganadero tenía mayor peso respecto el sector agrícola (en relación a Europa), iniciándose una evolución diferente, siendo hoy la situación inversa. Esto, en España, contribuyó a agravar el enfrentamiento histórico agrícola-ganadero, por lo que se consolidó un modelo ganadero extensivo, que

aprovechaba las peores tierras. Al perder valor la lana, la producción se dirigió a la leche y la carne:

«De unos cuarenta agricultores, veintiocho tenían ganado, pero el maestro y, por ejemplo, el cabrero, no tenían. Era mejor tener ganado y agricultura que solo ser agricultor. “Un agricultor sin ovejas, antes sin orejas”, se decía. Pues combinar las dos cosas era mejor, y el que tenía solo tierra marchaba peor que el que tenía las dos cosas. Se autoabastecían. Se tenían corderos que se podían matar para comer cuando se quería, luego se tenía dos cabras para leche, y con eso ibas bastante apañado» (Juan Antonio).

Anes (1999) describe que, por el carácter de la actividad agrícola, surgen pocas innovaciones técnicas entre los siglos XVI y XVIII, basándose en el uso de animales para las labores agrícolas. Describe una sociedad de labriegos, que a la vez ejercen de ganaderos y de artesanos, para procurarse gran parte de lo necesario para la subsistencia. Las familias colaboraban en distintas tareas y sus miembros participaban de muchas de las actividades. Describe la utilización de ovejas, cabras y vacas para emplear los residuos agrícolas, limpiar los campos y aprovechar tierras no dedicadas a la labor. El modelo producía un cierto estancamiento poblacional puesto que la supervivencia dependía del volumen de las cosechas, subordinada al rendimiento de la tierra y de los cambios climáticos. Una mala cosecha incrementaba enfermedades y mortalidad.

Subraya la actitud conservadora de la gente del campo que llevaba a hacer las cosas y tareas según la transmisión oral recibida, con pocos cambios, fruto de la experimentación, pero lentos. Pero, como bien señala, cabía la posibilidad de la roturación de nuevas tierras para producir más cereales o alimentar a más ganado, y surgieron discusiones en torno a los privilegios de la Mesta que podían invadir sembrados y rastrojeras, en el ir y venir, lo que volvía indefinibles los derechos de propiedad de los labradores. Pero a medida que en el siglo XVIII aumentaba la extensión de tierra sembrada disminuía la superficie de pastos, también por el hecho de roturar tierras que antes proporcionaban permanentemente hierbas, aunque se compensaba con los rastrojos y los eriazos y paja obtenida en cada cosecha, lo cual conllevó problemas para la trashumancia. De ahí que los ilustrados se plantearan la ley que en Portugal prohibía tener ganado si no se era labrador, y algunos de ellos creían que la despoblación de España se debía a la Mesta. La queja venía por las dehesas y pastizales que no se dedicaban al cultivo, y por los privilegios de la Mesta. Por ello, los ilustrados promovieron los cercamientos de las propiedades para evitar la entrada del ganado ajeno.

También señala la costumbre del sistema de hojas para alternar la siembra; rastrojo, eriazó y barbechos (en cultivos al tercio o más años), o siembra, rastrojo y barbecho, en el caso de cultivo año y vez (Anes, 1999). Esta disposición tan antigua, llevaba a asociar ganado y labranza, pues era la forma más eficaz de organizar el terrazgo y el cultivo, abonando las hazas el ganado mientras aprovechaban los pastos:

«Antes de los años 60 la tierra se trabajaba por el sistema de año y vez. Cada año se trabajaba una parte de término del pueblo, lo que se denominaba añadas, y la otra parte del término permanecía de barbecho. En las parcelas que se sembraban se producía trigo, cebada y centeno, principalmente. Las fincas eran pequeñas, no había concentración parcelaria. Luego en las de barbecho se sembraban leguminosas: titos, guijas, garbanzos y alubias en algún corro; patatas en lo más bueno. Y luego en lo que se había sembrado de leguminosas, al año siguiente, iba sembrado el cereal. Por eso se hacían las añadas y así poder pastar en el barbecho, de forma libre, se podía pasar por cualquier sitio. El ganado se mantenía con lo que comía en los barbechos, vigilando de no meterlas en las leguminosas, y de los cerros que no se sembraban» (Juan Antonio).

«Las añadas se hacían para favorecer mantener el ganado. Cuando se hizo la concentración en 1964 desaparecieron las añadas, cada cual sembraba cuando quería sin guardar un orden, pues podía pasar que en un lado de la añada alguien no tuviera parcelas y se cambió el sistema. Aunque se mantuvo la libertad para entrar en los rastrojos y barbechos aunque no se fuera propietario de ellos, no había más que respetar los cultivos» (Juan Antonio).

Domenech (1994) ratifica que el sector ovino es diferente en cada zona española en función del entorno y clima. Los pastos son la fuente principal de alimentación, obligando al pastoreo diario, y la adaptación a las condiciones climáticas y la estacionalidad de los pastos. Cuando disminuye el pasto, se hace trashumancia, trasterminancia o se complementa en pesebre el pastoreo (lo que encarece el producto):

«Luego cuando vinieron los compuestos, pues ya venía la comida preparada, pero lo más sano e ideal es la hierba del campo y el pienso natural. La hierba del campo es la que lleva mejor composición. La oveja aprovecha todo, los cerros, lo que sea, lo que las vacas no comían. Aplica todo lo que hay. Antes llovía más y el pasto duraba hasta julio, luego se agostaba, y aunque hubiera pasto al agostarse se secaba y la oveja aunque comiera, perdía, el pasto debe estar verde sino no tiene alimento» (Juan Antonio).

El cultivo por hojas permite que gracias a las estrategias de barbecho obligatorio, el territorio se divida en «hojas de cultivo» y, como señala Martín

Galindo (1987) en su análisis de la propiedad comunal de los pueblos de León, la agricultura «descansaba sobre el barbecho bienal obligatorio, es decir que todas las tierras sembradas estaban juntas y las que descansaban estaban igualmente agrupadas en un segundo pago que era aprovechado por las ovejas» (Martín Galindo, 1987, 85). Este tipo de rotación bienal favorecía el aprovechamiento ganadero de los barbechos, pues al no estar mezcladas o intercaladas las parcelas cultivadas y las de barbecho, se podía pastar sin preocupación excesiva en los barbechos:

«La mitad del término estaba de barbecho. Habíamos calculado la mitad del término, de un arroyo a otro, o desde la carretera, todo el término en dos partes, una de barbecho y otra de cereal. Las añadas se hacían para favorecer el guardar las ovejas y cabras. Donde estaba el trigo, en marzo o abril se vedaba, ya no podía ir el ganado, tenía que estar en el barbecho. Se vedaba porque en el pueblo había veintiocho ganados, e iba gente joven con el ganado, y hacían daños pues el ganado se comía lo que no debía, los trigos» (Juan Antonio).

7. LA POBLACIÓN: EL ABANDONO DE LOS PUEBLOS

Según Bachiller (1996, 31), entre 1900 y 1995 la población del suroeste soriano se redujo a menos de la mitad, siendo la caída más importante entre 1950 y 1981, especialmente entre 1960 y 1975 (37%).

Bachiller (1996) plantea que el éxodo rural de los años 60 y 70 fue un éxodo fuera de la comarca y de la provincia, puesto que las cabeceras de comarca (Almazán, el Burgo de Osma y San Esteban de Gormaz) no retuvieron a los migrantes de los pueblos de la zona, que no sólo cambiaron de lugar de residencia sino también de actividad.

Emigraron principalmente a Cataluña, Madrid y País Vasco, especialmente los jóvenes, y más mujeres que hombres. Según Bachiller (1996), en los pueblos, aunque ha mejorado el nivel económico y las condiciones de vida, se ha empeorado el nivel social, haciendo inviable la continuidad de los pueblos pequeños que no cuentan con los servicios necesarios para el tipo de vida actual. Por lo que, aunque las personas adultas estén adaptadas a este tipo de vida, los jóvenes optan por seguir con las labores, pero sin residir en los pueblos, que se van abandonando, puesto que la emigración anterior ya los dejó sin jóvenes y no hubo reposición de población. Como bien señala el autor, el entramado de pueblos de esta zona del suroeste soriano, de pueblos minúsculos y dispersos, estaba adaptado a un sistema económico feudal y choca ahora con el mundo globalizado y urbano.

La mecanización del campo favorecida por la concentración parcelaria de los años sesenta y setenta; la incorporación de nuevas simientes, fertilizantes y pesticidas; la roturación de nuevas tierras y por tanto la extensión de la tierra de cultivo; así como el abandono y migración a otros lugares de muchos agricultores y ganaderos, hicieron posible el modelo agrícola naciente en los años sesenta. Y, aunque según Ruiz (2001), Soria siempre tardó en incorporarse a los cambios tecnológicos del campo, desde los años sesenta ha acelerado el proceso de mecanización del campo y de expulsión de población de los pueblos, hasta los mínimos actuales:

«Cuando llegaron los tractores la gente empezó a labrar un poco más y si las ovejas no les gustaban pues se retiraban. La gente empezó a coger tierras en renta y a sacar-se las ovejas, se llegaba a juntar unas ochenta hectáreas, pues es cuando empieza a emigrar gente que dejaban la tierra. Se juntó el tractor con que emigraba la gente, pues si en una casa había tres hermanos pues dos emigraban, las ovejas se eliminaban y el que quedaba, con el tractor, defendía lo que hacían los tres» (Juan Antonio).

La Revolución Verde ha afectado la zona y el balance puede verse desde ópticas diferentes. Ha aumentado la superficie sembrada, los rendimientos por hectárea, el nivel de mecanización de los agricultores; y ha disminuido considerablemente el barbecho, así como el número de agricultores y ganaderos. Se ha acentuado la dependencia económica del mercado global, ha pasado a ser de las zonas más despobladas, se requiere cada vez más fertilizantes y herbicidas para el monocultivo cerealista. El impacto ecológico ha sido brutal y negativo, y empiezan a verse rendimientos decrecientes de las parcelas más pobres que hace que algunas de ellas serán inviables, en breve tiempo, con el sistema actual de cultivo:

«Entonces de una hectárea de trigo se sacaba como mucho unos 2.000 kg, pero claro antes de la concentración no sabíamos ni el número de hectáreas que teníamos. Pero sabíamos que daba a tantas simientes, más o menos de ocho a diez simientes. A mano quizás se sembraba más espeso. Hoy se siembra sobre 200kg/ha. La cebada y el trigo se aproximaba, la avena salía menos y el centeno salía todavía menos, igual sobre 1000kg/ha, pero como que no había gastos, dejaba dinero. Hoy las tierras rinden más o menos, pero se gasta más, y además los precios, lo que compramos se ha multiplicado y lo que vendemos se ha quedado igual que hace veinte años, así que, aunque rinda igual... va mucho peor para quedar beneficios. Y encima las tierras están cansadas por no hacer barbecho y rinden menos» (Juan Antonio).

La concentración parcelaria en Torreandaluz, no solo incorporó tierras de baldíos que se roturaron y que por tanto disminuyeron las zonas de pastoreo,

sino que disminuyó los pastos por la eliminación de la gran cantidad de ciratos y de arroyos:

«Pero antes de venir la concentración, pues entonces se podía llevar más por el barbecho que se hacía y las añadas. Aunque entonces no se tenían tantas. Cuando empecé yo, con cien ovejas el que más, te manejabas bien. Debido a la concentración... Es que la concentración ha sido muy mala para la oveja. Vino también los tractores con la concentración, ya no había añadas, y se labraba mucho más, pues que el pasto se fastidiaba y había quien ya no hacía barbecho y lo sembraba todo, y al ganado lo fastidiaba» (Juan Antonio).

Existe otro hándicap: el nivel de mecanización de los actuales agricultores es muy alto, pero la mayoría de ellos no encuentran nuevas tierras en rentas o para comprar, lo que implica un exceso de mecanización:

«Cuando llegaron los tractores hubo que comprar todos los aperos: vertedera, cultivador pequeño, abonadora, remolque. Unos hacían grupo. Había sulfatadora del pueblo. La Cámara Agraria daba subvenciones a los grupos y a las cooperativas. Los grupos al principio bien, les cambió mucho, labraban más tierra e hicieron dinero, pero en cuanto pasaban diez años que estaban obligados a mantenerlo por las subvenciones de la Cámara, si les iba bien, lo deshacían, cada uno por su cuenta. Pasó en muchos pueblos. Si hasta hermanos que iban juntos, se han apartado, cuando se defendían bien, y se han montado por su cuenta. Ahora cuando se hacen cuatro perras, se separan» (Juan Antonio).

Todo ello, con la actual política de precios de los cereales, nos hace vislumbrar un futuro incierto que llevará a la desaparición de muchos pueblos, y aunque en verano o los fines de semana sus antiguos moradores regresen, Torrealanduz y tantos otros lares dejarán de tener pastores, agricultores, niños y mujeres que residan en el lugar. No se oirán risas ni conversaciones. Una triste historia para las próximas generaciones:

«El tractor, la concentración y luego los herbicidas, otro perjuicio para el ganado, hasta entonces no hacía falta herbicida pues las ovejas lo comían todo, con el ganado que había. Dependía de los pueblos. Pero claro, de guardar era costoso, y al que no le gustaban las ovejas, cuando llegaron los tractores, vendieron las ovejas y cogieron más labor. La oveja era muy necesaria porque si no, del campo, no llegabas. La oveja dejaba en aquellos tiempos tres veces más que la tierra de beneficio, la tierra, fijate, cuando no se echaba abono, ¿qué se sacaría por hectárea? Pues igual no llegaba a mil kilos, pero es que no se echaba abono y las semillas para criarse eran mejores que ahora, eran más fuertes, porque ahora es muy señorita la semilla, sí, pues ahora no aguantan si no llueve o si hace mucho calor, antes se criaban mejor, y trigos buenos, sí, sin echarles» (Juan Antonio).

7. CONCLUSIONES

Antes de los años setenta unas cuarenta familias vivían de la agricultura y el pastoreo en Torreandaluz, en la actualidad se han reducido a menos de diez, y ninguna de ellas vive permanentemente en el pueblo, aunque la agricultura sea su ocupación principal.

Antes de los años sesenta la mayoría de las familias de agricultores compaginaba las labores del campo con el pastoreo, en la actualidad no existe ninguna cabeza de ovino en Torreandaluz, desaparecieron los rebaños en el cambio de siglo.

El inicio en el pastoreo se realizaba precozmente sobre los nueve o diez años. Lo hacían igual los chicos que las chicas, aunque ellas lo abandonaban antes. En los inicios no se manejaba todo un rebaño sino algún hatajo más pequeño.

Se ha perdido diversidad ecológica puesto que han desaparecido cultivos específicos para el ganado mayor y el ovino. También la dehesa, destinada principalmente al ganado mayor, ha desaparecido como tal y ha sido roturada y sembrada de cereales cada año.

La colaboración que se producía entre agricultura y ganadería ha desaparecido en favor del monocultivo de cereales. El aprovechamiento de pastos y desechos de cosechas mediante el pastoreo se ha perdido con la desaparición de los rebaños.

El uso de los baldíos y comunes favoreció el pastoreo. La desaparición de los ovinos ha favorecido la roturación de tierras que antes se dedicaban a los ganados.

La agricultura que se practica en Torreandaluz desde los años setenta es muy dependiente de los aportes de fertilizantes y herbicidas, y ha contribuido al monocultivo cerealista, generando una creciente dependencia económica del mercado global, viéndose los agricultores sometidos a sus fluctuaciones y cambios.

A pesar del aumento de las aportaciones de abonos y herbicidas, no se produce un crecimiento importante y sostenido de los rendimientos agrícolas.

BIBLIOGRAFÍA

- Aguirre, A. (1991). Algunas notas sobre veterinaria popular. En L. Elías y J. Grande (Coord.), *Sobre cultura pastoril*. Arnedo: Centro de Investigación y animación etnográfica, 11-28.

- Alonso L. E. y Piñeiro, C. (2015). El procomún y los bienes comunes. En Economistas sin Fronteras, *El procomún y los bienes comunes*. Dosieres ESF, 16, 4-17.
- Anes, G. (1999). *Cultivos, cosechas y pastores en la España Moderna*. Madrid: Real Academia de la Historia.
- Bachiller, J. M. (1996). *Espacios rurales desfavorecidos. Las transformaciones del suroeste soriano*. Valladolid: Universidad de Valladolid.
- Blanco, A. L. (2014). La imprescriptibilidad de los bienes comunales: su trascendencia para la conservación de la propiedad forestal pública”. *Revista Jurídica de Castilla y León*, 32, 5-37.
- Domènech, J. M. (1994). *Mil millones de ovejas: Estudio socioeconómico del subsector de ganado ovino en la Rioja, España y el mundo*. Logroño: Fundación Rural de la Caja de Ahorros de la Rioja.
- Economistas sin Fronteras (2015). *El procomún y los bienes comunes*. Dosieres EsF, 16.
- Freeman, S. T. (1991). Estructuras igualitarias en los sistemas sociales ibéricos: Los contextos de rotación en lo urbano y rural. En J. Prat *et al.* (Eds.), *Antropología de los pueblos de España*. Madrid: Taurus Universitaria, 520-539.
- Garzón, J. (2012). Importancia de la trashumancia en España para conservar la diversidad biológica en Europa y mitigar el cambio climático. *Asociación trashumancia y naturaleza*. <<http://www.pastos.es/pdf/ADAPTACION%20AL%20CAMBIO%20CLIMATICO%20MEDIANTE%20LA%20TRASHUMANCIA%2030.01.pdf>>.
- Goig, I. (2015). *Tal y como vivíamos. (De costumbres)*. Soria: Ochoa Impresores.
- Hardin, G. (1968). The Tragedy of the Commons. *Science*, 162, 1243-1248.
- Manzano, P. (2004). *Aproximación experimental a la dispersión epizootica a larga distancia por ovejas trashumantes*. Madrid: Universidad Autónoma de Madrid. Memoria para la obtención del título de Estudios Avanzados.
- Martín Galindo, J. L. (1987). *Poblamiento y actividad agraria tradicional en León*. Valladolid: Junta de Castilla y León.
- Martínez Veiga, U. (1993). Evolución de la propiedad comunal, el caso de León. En J. Pascual, *Procesos de apropiación y gestión de recursos comunales*. Tenerife: FAAEE. Actas del VI Congreso de Antropología, 91-104.
- Martínez, L. (2014). *La gestión de los recursos comunales y la igualdad en la comunidad de San Andrés de Soria*. Barcelona: Universidad de Barcelona. Tesis Doctoral.

- Mato, A. (2010). *La Sociedad rural en el Concejo de Ponga (1750-1930): labradores, pastores, madereros y arrieros*. Oviedo: Universidad de Oviedo.
- Méndez, A. (2015). «Las formas del común». En *Economistas sin Fronteras, El procomún y los bienes comunes*. Dosieres ESF, 16, 31-36.
- Pérez, R. M. (1993). El derecho de suertes en la zona de pinares de Soria. *Boletín de la Facultad de Derecho*, 4.
- Pérez Romero, E. (1995). *Patrimonios comunales, ganadería trashumante y sociedad en la tierra de Soria. Siglos XVIII-XIX*. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- Pérez Romero, E. (2009). Un mundo inmóvil. El producto agrícola por habitante en la cuenca alta del Duero durante la Edad Moderna. *Investigaciones de Historia económica*. Valladolid: Asociación Española de Historia Económica, 69-102.
- Roigé, X., Beltrán, O. y Estrada, F. (1993). Diversidad ecológica y propiedad comunal. El pueblo como organización política, económica y social en el Val d'Aran (Pirineos). En J. Pascual, *Procesos de apropiación y gestión de recursos comunales*. Tenerife: FAAEE. Actas del VI Congreso de Antropología, 73-90.
- Ruiz, E. (2001). *Historia económica de Soria. Desde la antigüedad hasta el presente*. Soria: Centro de Estudios Sorianos.
- Sabin, F. (2015). La economía solidaria, el movimiento cooperativista y los comunes. En *Economistas sin Fronteras, El procomún y los bienes comunes*. Dosieres ESF, 16, 37-41.
- Serna, M. (1993). Estudio histórico-jurídico sobre los bienes comunes. *Revista Aragonesa de Administración Pública*, 3, 206-229.
- Vallejo, A. (2009). *En Soria las aldeas se mueren: La Ventosa de Fuentepinilla*. Soria: Excma. Diputación.
- Viola, A. (1993). Entre el sentimiento y el interés: La gestión comunal de recursos en las comunidades campesinas de los Andes. En J. Pascual, *Procesos de apropiación y gestión de recursos comunales*. Tenerife: FAAEE. Actas del VI Congreso de Antropología, 47-57.

ANTROPOLOGÍA PERIFÉRICA. LOS MÁRGENES ACADÉMICOS COMO UN ESPACIO EPISTEMOLÓGICO

PERIPHERAL ANTHROPOLOGY. ACADEMIC MARGINS AS AN EPISTEMOLOGICAL SPACE

Francisco Martínez *

Recibido: 07/10/2020 • Aceptado: 23/11/2020

Doi: <https://dx.doi.org/10.6018/rmu/449291>

Publicado bajo licencia CC BY-SA

Resumen

Desde Estonia, un país situado en la periferia de Europa (y donde la Antropología tiene una tradición limitada), el artículo analiza lo que significa ser 'periférico' dentro de la antropología europea: ¿Hablamos de relevancia, capacitación, tipo de colaboraciones, restricciones disciplinarias, relación de dependencia, mecanismos de in/visibilidad, reputación científica o de financiación? El artículo concluye con una nota positiva, indicando que los márgenes globales del conocimiento también se pueden convertir en centros de producción teórica a su manera, sea como plataforma de experimentación o como *hub* regional. También indica que hay una forma distinta de reflexividad en las periferias, más vernácula y experimental.

Palabras clave

Antropología europea, Antropología periférica, producción de conocimiento, márgenes disciplinarios, infraestructuras para la investigación.

Abstract

From Estonia, a country located on the periphery of Europe (and where Anthropology has a limited tradition, the article analyzes what it means to be 'peripheral' within European anthropology: Are we talking about relevance, training, type of collaborations, disciplinary restrictions, dependency relationship, mechanisms of in/visibility, scientific reputation or funding? The article concludes on a positive note, stating that the global peripheries of knowledge can also become centers of knowledge production in their own way, either as a platform for experimentation or as a regional hub. Also that there is a different form of reflexivity in the peripheries, more vernacular and experimental.

Key words

European Anthropology, Peripheral Anthropology, knowledge production, disciplinary borders, research infrastructures.

Universidad de Tallin. Escuela de Humanidades. Email: fran@tlu.ee

1. SI ME DAS A ELEGIR...

«Vosotros en España queréis votar a un partido comunista porque no habéis sufrido lo que el comunismo es en realidad», me dijo Luule, mi suegra, a principios de 2015 cuando ella veía las noticias en televisión. Yo estaba en otra habitación cenando, pero Luule insistió para asegurarse de que escuchaba su comentario, iba a ver las noticias con ella, y reafirmaba su postura política. La televisión informaba de una manifestación organizada por el —entonces nuevo— partido de izquierdas *Podemos*, el cuál acaparaba los focos mediáticos con su discurso crítico de las instituciones públicas en España y las consecuencias de la crisis.

Y allí estaba yo, frente a la televisión y sin saber qué responder exactamente. De alguna manera yo tenía simpatía por un partido compuesto por gente de mi generación que criticaba con un discurso fresco y substancial el sistema político creado en la transición española. Sin embargo, yo llevaba viviendo fuera una docena de años y, aun más importante, sabía que a mi suegra no le haría ninguna gracia *descubrir* que había un «comunista» en la familia. El comentario de Luule dejaba claro cómo el comunismo sigue políticamente *infectado* en Estonia. Además, Luule distinguía entre «el tiempo ruso» y «el tiempo estonio», dejando claro que para ella la herencia del pasado soviético no era parte de una realidad temporal actual, sino una especie de residuo y suciedad que había que limpiar, o dejar que se pudriese.

En España la transición de los setenta había sido diferente. La legitimidad de la nueva democracia provenía directamente de instituciones y políticos del régimen dictatorial, los cuáles fueron reciclados, o simplemente dejados sin juzgar, con base en el llamado pacto de silencio en La Moncloa. En Estonia, la ruptura discursiva con el pasado reciente fue abrupta y generadora de un nuevo orden de valor. Al mismo tiempo, la legitimidad de la nueva democracia se basaba en la previa independencia del país en el periodo de Entreguerras, mientras que en España las experiencias democráticas de antaño eran ignoradas para no despertar rencillas alrededor de la guerra civil. Luego, si la integración en Europa fue en España utilizada como justificación para no mirar atrás, en Estonia se presentó como una vuelta al pasado sobre la que reconstruir la identidad actual.

Por entonces, Luule no sabía que yo escribía una tesis sobre la materialidad de la memoria y la reparación cotidiana del pasado en Estonia. Por lo tanto, no podía imaginar que utilizaría sus comentarios para ilustrar el descrédito de las ideas socialistas en su país, su particular distanciamiento y reinterpretación del pasado soviético, y la paradójica instrumentalización de

la experiencia comunista como un capital simbólico que poner sobre la mesa. Para Luule, yo sólo era el novio español de su hija. Nuestro diálogo también muestra las complicaciones que yo he tenido en la elaboración de mi trabajo de campo *en casa*, por ejemplo, en aspectos de confidencialidad, ética profesional, y también definición de qué es trabajo de campo y qué es mi vida privada. En Estonia, yo estaba rodeado por el tema de mi investigación (la cultura material del postsocialismo), desayunando con él, sufriendolo, pidiéndole favores, y también cocinando y bebiendo un vaso de vino juntos.

El estar continuamente presente en tu campo de estudio permite construir una confianza e intimidad particular con los sujetos que estudias, socializándote con ellos en momentos y circunstancias muy diversas, a través de encuentros inesperados y de medias conversaciones, por ejemplo. Como observa el antropólogo Michael Jackson (2005), hay factores en las sociedades en las que el etnógrafo desarrolla su trabajo de campo que acaban por determinar el resultado de la investigación y que al principio eran totalmente imprevisibles, o irrelevantes. Esta experiencia también ha sido parte del desafío de realizar trabajo de campo en casa, describiendo y produciendo relaciones simultáneamente, lo que requiere un ejercicio de desaprendizaje, doble visión y desmantelación parcial de la identidad del investigador (Okely, 1996).

El ejercicio de investigar en un contexto de hiperfamiliaridad requiere una forma más orgánica de apertura, así como mantener mecanismos de reflexividad continuamente activados. En mi caso, vivir nueve años en Estonia ha sido crucial para identificar preguntas y acceder los órdenes de valor cotidianos de la gente local (con complejidades generacionales y étnicas). Otro condicionante en mi trabajo de campo (el cuál trataré más adelante) es el estar afiliado a una universidad estonia. Luego, y aunque suene paradójico, también es importante la desconexión mental que ir una vez al año a España te permite, además del bagaje personal y profesional que me hace tener apego y conocimiento de múltiples lugares simultáneamente.

¿Pero la referida deslocalización cultural es *per se* positiva o negativa? Lector de Dostoyevsky, Jackson sostiene que separación y sufrimiento personal desarrollan nuestra capacidad de entendimiento por tener que reinventar lo que sabes, eres y tienes. Al mismo tiempo, la separación y reinsertión en una nueva sociedad da acceso a una posición de presencia sin pertenencia. Es decir, de participar sin ser totalmente parte de la comunidad, como Georg Simmel definía la figura del extraño (1987). Como añade, el extraño juega un importante papel reflexivo en cualquier comunidad, apareciendo simultáneamente

dentro y fuera de un grupo, alterando las relaciones sociales a través de una configuración particular de cercanía y distancia, apego y desapego. Por ejemplo, me ha pasado varias veces en Estonia que compañeros locales me dicen «tú puedes decir eso porque no eres estonio».

El estudio de lo periférico requiere pues de complejas oscilaciones entre proximidad y distanciamiento, y autorreflexión crítica del ejercicio. Pero dicha oscilación es a la vez resultado y dinamismo de mi trabajo como antropólogo. Con esto lo que quiero afirmar es que nuestro trabajo de campo está también influenciado por la vida cotidiana que llevamos, nuestra afiliación institucional y el tipo de relaciones que establecemos más allá de los muros de la universidad.

Tanto la aportación como la limitación de la antropología es estar observar la vida cotidiana de la gente en base a trabajo de campo, tradicionalmente hecho en un lugar lejano: lugar al que el etnógrafo iba por un periodo de tiempo determinado y aprendía a ser 'nativo' (Sarró y Pedroso de Lima, 2006). Sin embargo, mi experiencia de trabajo de campo fue en un lugar del que no me iba, y en el que la separación estudio y vida no estaba tan marcada. También Akhil Gupta y James Ferguson (1998) cuestionan la idea de estar dentro y fuera del trabajo de campo. En su opinión, el campo de estudio está en todas partes cada vez más, y la diferencia no es el lugar geográfico en sí, sino la manera cómo exploramos los lugares política y epistemológicamente.

El moverme a Estonia ha sido una ventaja para mi investigación ya que me permitió vivir y trabajar en el lugar que investigaba, como inmersión total. Es decir, que los problemas y ventajas de ser un investigador del postsocialismo en Europa del este también iban a ser parte de mi trabajo de campo y de mis dificultades cotidianas. No obstante, yo no puedo decir que me haya convertido en un investigador estonio a pesar de haber hecho mi doctorado allí y haber vuelto a Tallin tras unos años de experiencia internacional, ya que mi trayectoria biográfica y ambiciones son diferentes de la de muchos compañeros estonios. Por ejemplo, en mi caso, el repensar mi posición en diferentes escalas ha sido crucial para establecer colaboraciones profesionales y también con personas no relacionadas con la universidad. En otras palabras, el hecho de investigar periféricamente me ha exigido ser más experimental y cooperar más con gente de otras disciplinas, en parte debido al tamaño reducido de la comunidad académica, y también por reacciones defensivas de algunos colegas locales.

Reflexionando sobre las contradicciones de mi propia posición liminal, tanto en términos de ubicación geográfica como de disciplina, me siento como una especie de *doppel* marginal, acumulando de alguna manera diferen-

tes periferias. Curiosamente, un colega estonio observó, «no puedes decir que vienes de una periferia porque eres de España, un país grande». Sin embargo, yo no soy solo un visitante «de España» cuya afiliación y obligaciones están en otra parte, sino un investigador que estudia procesos postsocialistas en una universidad de Europa del Este. Además, España es un país grande, y cientos de millones de personas hablan español, pero la configuración actual de las jerarquías globales de producción de conocimiento se basa en factores como la capacidad de escribir y hablar inglés académico, así como publicar en revistas de ‘alto impacto’, más que en geopolítica o historia imperial (ver, por ejemplo, el caso de la academia rusa).

2. TRAYECTORIAS (Y JERARQUÍAS) EN LA PRODUCCIÓN DEL CONOCIMIENTO

El sociólogo Thomas Gieryn acuñó el término ‘trabajo de borderización’ (1983) para describir las prácticas discursivas mediante las cuales las autoridades epistémicas excluyen lo que es «pseudo» o «desviado» de la producción legítima de conocimiento científico. Como señaló Gieryn, el trabajo de borderización es parte del «concurso de credibilidad» académico con el propósito de establecer una autoridad epistémica. Otros investigadores después han vuelto a reflexionar cómo la hegemonía académica también se articula a través de la definición de los campos de investigación, los conceptos y métodos a aplicar, el idioma y los mecanismos de financiación, y no sólo por criterios objetivos (Bourdieu, 1988; Strathern, 2000; Schriewer, 2020). Por ejemplo, en 2014, un investigador local me invitó a presentarme a concurso en Tallin para acceder a un puesto de investigador pagado bien por encima de la media del salario estonio. Él era uno de los coordinadores de dicho proyecto financiado por la Unión Europea, y me informó que las tensiones postsocialistas en Estonia tenían que ser estrictamente estudiadas a través de las ideas de Bourdieu «porque hacen la investigación objetiva». Precisamente mostrando la falta de reflexividad que el sociólogo francés criticaba.

En general, cualquier discusión crítica sobre la circulación de ideas y la producción de conocimiento nos lleva a cuestiones políticas, siguiendo una lucha de posiciones por ganar influencia y poder *a la Gramsci*. Diferentes antropólogos han criticado que con demasiada frecuencia los casos de cooperación con investigadores occidentales se basan a que ellos se encargan de traer los conceptos y teorías a la periferia, mientras que los investigadores de Europa del Este tienen que aportar «el material». Por ejemplo, Hana Červinková (2005) y Katherine Verdery (2007) observan que entre occiden-

te y Europa del Este sólo ha habido una trayectoria en la circulación de ideas, ya sea porque la antropología que se hace en esta región no sigue completamente los estándares occidentales o porque los antropólogos del centro saben que ellos pueden ignorar lo que se hace en la periferia sin ninguna consecuencia para su carrera, y no viceversa.

Ciertamente, la crítica de centro y periferia del conocimiento no es nueva. Probablemente, la primera gran crítica de la dominación intelectual de Occidente fueron las teorías de Edward Said sobre Orientalismo (1978). Sin embargo, en Europa del Este encontramos nuevas particularidades. Por ejemplo, Merje Kuus (2004) y Maria Mälksoo (2006) hablan de una doble exclusión de la región a través de los marcos discursivos fabricados en occidente: por un lado, no aparece como postcolonial, pero tampoco como *mainstream*; por otro, no es totalmente europea, pero está en Europa. Para Boris Buden (2009), Europa del Este es tratada como *'queer'*, un tercer género fuente de anti-estructura y rareza. Además, Buden añade que el término 'postsocialismo', traído desde occidente a la región, tampoco ayuda, ya que implica convergencia y la necesidad de justificar su pertenencia cultural y política; lo cuál limita la capacidad de emancipación de estas sociedades. Kacper Pobołcki (2009), antropólogo polaco, también ha participado en el debate señalando que la dependencia se debe sobre todo a la actual mercantilización del conocimiento y capitalismo académico, más que a relaciones postcoloniales. En su opinión, también la universidad se ha convertido en un gran mercado global que nos exige promocionar nuestro trabajo y presentar nuestras ideas como superiores al resto. No obstante, añade que uno de los condicionantes del trabajo periférico es la lucha constante contra la discontinuidad intelectual.

También en Polonia, Michał Buchowski (2004) puntualiza que la actual dominación intelectual se basa en factores históricos, psicológicos y materiales, que llevan a investigadores europeos a tener una actitud patriarcal con sus homólogos postsocialistas. Como respuesta a estas críticas, Chris Hann (2005), director del Instituto Max Planck de Antropología social, asegura que los trabajos de investigadores de Europa del Este no son leídos porque carecen de la profundidad y sofisticación del estilo occidental. A lo cuál Buchowski (2005) cuestionó por qué los estándares tienen que venir siempre de Occidente. El debate público y acalorado entre Hann y Buchowski llevó a más discusiones, descritas por Hann como «una guerra fría académica».

¿Pero qué quería decir Hann con «al estilo occidental» (2005)? Según Hann el diferente estilo se debe a que la antropología en Europa del Este es nueva y tiene sus raíces en las tradiciones de etnología y folklorismo, más «estática, parroquial, nacionalista y limitada al trabajo empírico». En un artí-

culo posterior, Hann moderó sus argumentos, concluyendo que la combinación de antropología y etnología es «preferible a la actual bifurcación» (2012). No obstante, Hann insiste en que el estudio del postsocialismo necesita profundizar más en los diferentes sedimentos históricos y encontrar paralelismos con casos occidentales. Otras voces, como Narcis Tulbure (2009), confirman que la antropología de Europa occidental y del este tienen diferentes estilos, pero añaden que no necesariamente mejor o peor. Y añaden que los trabajos en sociedades post-socialistas prestan más atención a temas como memoria, consumo e identidad, basados en la experiencia local. En este sentido, antropología tendría parte de las respuestas sobre una problemática que ha contribuido a crear, ya que su práctica y posicionamiento se encuentra en los intersticios de escalas, lugares y culturas, cuestionando representaciones y construcciones identitarias. En esta línea, László Kürti y Peter Skalník (2013) diferencian entre prácticas indígenas y extranjeras, y critican una supuesta estrategia occidental de marginalización a través de la regionalización. Además, Kürti y Skalník añaden que los antropólogos nativos preguntan cuestiones diferentes porque conocen más los detalles de sus sociedades.

Sin embargo, como Kathrin Hörschelmann y Alison Stenning apuntan (2008), la situación es más ambivalente. Si por un lado investigadores nativos tienen acceso a esferas cerradas para occidentales y una perspectiva más rica sobre las estructuras locales, también son reconocidos y encuadrados en redes de pertenencia y dependencia con más facilidad. Por otra parte, Červinková (2012) recuerda que existen diferencias epistemológicas entre las teorías de postcolonialismo y postsocialismo, ya que la primera fue el producto de críticas indígenas, dentro de un proyecto de emancipación, mientras que las teorías de postsocialismo llegaron desde occidente para integrar a las sociedades postcomunistas.

¿Pero es posible utilizar la marginalidad de forma pragmática o utilitarista, aprovechándonos de dicha categorización? Por ejemplo, en 2014 me invitaron a participar en un taller sobre movilidad en Europa del este, coordinado y financiado por los amables investigadores austriacos Michael Zinganel and Michael Hieslmair. Como ellos mismos reconocieron durante el evento, «elegimos Bulgaria y Estonia por razones geográficas y porque están en el margen de la europeización». Dicha explicación me hizo pensar si es ciertamente así o una cuestión de perspectiva. En mi caso, investigando las transformaciones postsocialistas y viviendo en una sociedad postsoviética, estas reflexiones sobre las jerarquías de conocimiento se volvieron cotidianas. Así, cuando he participado en conferencias internacionales y he dicho que trabajo para la Universidad de Tallin la reacción de mis interlocutores ha sido muy

diferente que cuando dije que estaba en Helsinki, Humboldt o Leicester, mostrando diferentes expresiones de interés o arrogancia, e incluso dando a entender el mensaje de «¿Quién te invitó a esta fiesta?» (Di Giacomo, 1997).

Aun así, durante tiempo en Tallin también tuve la suerte de participar en diversos eventos basados en una relación horizontal y abierta por parte de investigadores occidentales. Además, estoy de acuerdo con Hann en que si hay una disciplina que ayuda a superar las jerarquías de conocimiento es la Antropología. La Antropología tiene una ventaja sobre otras disciplinas: nuestra indisciplina histórica (Comaroff, 2010). La holgura constitutiva de la Antropología se entiende aquí como una relación particular con la consistencia y la coherencia académica, y también en relación con nuestra capacidad de maniobrar las condiciones de posibilidad establecidas. También está relacionado con nuestra autocrítica reflexiva como comunidad ecuménica, constantemente cuestionando el alcance de la experiencia antropológica y la utilidad de nuestras afirmaciones (Martínez, 2020). Como resultado, tendemos a exceder lo que se puede hacer o tratar en nuestra práctica, y que así sea por muchos años. Tampoco podemos ignorar cómo las nuevas políticas de austeridad y crisis han afectado a las condiciones laborales de nuestra disciplina. Como observa Mariya Ivancheva (2015), cada vez más el trabajo académico tiende a ser hecho por investigadores y profesores precarios, es decir, académicos híper-móviles, empobrecidos, y presionados por publicar y hacerse internacionalmente visibles.

Los cambios en el campo de la práctica y en la institución que la disciplina ha venido experimentando en las últimas décadas se han acelerado (Martínez, 2016); tanto en relación a las metodologías empleadas, como a los temas que se abordan, los elementos distintivos que quedan, las condiciones laborales de los practicantes, y la cristalización de nuevos tipos de ubicación y redes de colaboración (Di Puppò, 2016; Jiménez, 2016). Además, estas transformaciones apuntan a un cambio en la relación entre la etnografía y lo que se considera un modo antropológico de investigación, y autoridad disciplinaria, estableciendo una forma más dialógica de producción y aplicación del conocimiento (Holmes y Marcus, 2005; Estalella y Sánchez Criado, 2018).

Investigar y habita los márgenes puede tener ciertas ventajas, por ejemplo, más espontaneidad y una perspectiva más original o inesperada. De acuerdo con Costica Bradatan (2015), en el centro sólo tienen un conocimiento cartográfico de los márgenes, mientras que en el margen se entiende el centro. Por otra parte, las transformaciones postsocialistas han traído nuevas relaciones de centro y periferia, basadas en factores históricos y culturales,

pero también en cómo se negocian las nuevas redes globales en el margen. Como dice Bourdieu, ninguna situación es totalmente reducible a fuerzas estructurales o disposiciones individuales. Mi conclusión es que estar en el centro o en la periferia es circunstancial, algo que debemos tener en cuenta en nuestro trabajo de campo, pero como factor contingente. Al final, todos estamos posicionados dentro de estructuras de poder y economías del conocimiento concretas y localizadas (Martínez, 2019b).

¿Pero qué significa e implica estar en la periferia? ¿Y es Tallin realmente marginal o un «centro más allá» como diría Victor Turner (1973) en su estudio de las peregrinaciones religiosas? Los márgenes son normalmente más inestables y precarios, además de dependientes del centro (Wallerstein, 1974). Además, el mismo carácter anti-estructural de la periferia lo que participa en la creación de un sentido de canon y centro (Turner, 1969). A los que trabajamos allí se nos exige una justificación cada vez que queremos comunicar con el centro. En mi caso, he tenido que explicar constantemente por qué me mudé a Estonia, repitiendo que originalmente no vine por cuestiones de amor, sino por vivir en la sociedad que estudiaba. Sin embargo, cuando la movilidad sigue la otra dirección, es decir Este-Occidente nadie me hubiera pedido explicaciones o se hubiera extrañado.

3. ELIGE TU PROPIA PERIFERIA

Las periferias tienden a compararse con el centro como referencia normativa. En el caso de Europa, dicha relación de dependencia cognitiva se ha estudiado en relación a Europa del Este (Klekot, 2007) y del sur (Sánchez Criado 2020). Pero en la periferia también se permite una desviación creativa y experimental de la línea recta normativa, y eso amplía el margen de maniobra e iniciativa. Es en este sentido que una periferia puede ser también un espacio epistemológico propio, e incluso de creatividad y producción, situado al margen de los paradigmas dominantes, proporcionando un terreno para experimentar y para la auto-iniciativa, aprovechando las oportunidades que aparecen sobre la marcha. Como las periferias no están completamente definidas y territorializadas, muestran suficiente apertura para imaginar y practicar antropologías de intersticio, para pensar-hacer, más orientadas al cambio y epistemológicamente eclécticas (Brković, 2018). Esta calidad nos permite trabajar sin manual o colaborar con compañeros de viaje inesperados, como han señalado Adolfo Estalella y Tomás Sánchez Criado en un artículo reciente sobre intravenciones creativas en Madrid y Barcelona (2019).

Diferentes antropólogos han notado cómo las condiciones bajo las cuales se producen y teorizan las etnografías están cambiando, sobre la base, por ejemplo, de la multiplicación de la información disponible, infraestructuras transnacionales de financiación, nuevas formas de colaboración en el proceso de investigación, y también, complejas formas de apego a los lugares y una multilocalidad creciente del trabajo de campo (Holmes y Marcus, 2005; Biagioli, 2009; Ferguson, 2012; Collier, 2013; Estalella y Sánchez Criado, 2019a). Una de las consecuencias es la combinación experimental de conocimientos que antes se consideraban como disímiles en la academia, lo cuál señala que las fuentes de los cambios disciplinarios ya no provienen de la antropología, o no solo.

Asimismo, estos cambios también afectan las relaciones de la antropología con otras disciplinas, y la forma en que somos comparativos y colaborativos, lo que lleva a una recalibración centrífuga de nuestra disciplina. Podemos observar, por ejemplo, cómo muchas discusiones interesantes en la antropología contemporánea no han aparecido dentro de la academia, y en algunos casos, e incluso más allá de lo considerado tradicionalmente como nuestra disciplina (Marcus et al. 2008). Los bordes actuales de la Antropología están siendo establecidos por los que hasta hace poco eran considerados apenas como informantes, ahora convertidos en socios epistemológicos, en el sentido de participar en nuestro trabajo como importantes productores de conocimiento analítico y no sólo empírico (para-etnógrafos, à la Holmes y Marcus 2005). Esto está produciendo la difuminación de las diferentes tradiciones antropológicas clásicas en una variante híbrida (Martínez, D. O., 2016), y asimismo reacciones defensivas de compañeros más conservadores, que las consideran 'medias antropologías' (Abu-Lughod, 1991), y se preguntan con ansiedad: «¿Qué nos queda? ¿Cuál es nuestra contribución? ¿Cuál es nuestra experiencia?» (Gullestad, 2010: 915).

Con Lili Di Puppo y Martin D. Frederiksen, acabo de coordinar el libro *Peripheral Methodologies: Unlearning, Not-knowing and Ethnographic Limits* (2021). En este proyecto nos acercamos a lo periférico no sólo como una ubicación geopolítica, sino también como una forma de conocimiento –previamente no conquistado o pensado como no cognoscible–. Nuestro proyecto es una etnografía sobre los tipos de conocimiento que cuentan como no contables, que no se transforman fácilmente en datos e información, o que simplemente pertenecen al ámbito de lo no medible. En este sentido, abordamos lo periférico no como un tema representativo, sino epistemológico y metodológico que amplía las posibilidades de relacionarnos con lo desconocido.

Dentro de este marco interpretativo, lo inacabado y excéntrico no se ven como fallos que deben eliminarse mediante un trabajo de pulido, enderezo y re-centramiento, sino como una fuente valiosa de creatividad y evidencia en sí misma, y con capacidad para reorientar los límites de lo cognoscible. Incluso podemos hablar de acceder a una variedad de infra-conocimientos que se encuentran antes o bajo una línea disciplinar, a las puertas de la investigación científica. Partiendo de experiencias metodológicas descentradas, proponemos una gramática que permita poner en palabras los aspectos incontratados, esquivos y opacos del campo, dejando que la periferia se abra paso en su problematización original.

Somos conscientes del riesgo y connotaciones negativas que este término implica, poniendo en primer plano, a primera vista, conocimientos que han sido previamente marginados, excluidos o reprimidos. En este sentido, nos acercamos a la periferia como una zona de incertidumbre donde los códigos metodológicos tradicionales no orientan nuestra acción. Así mismo, no discutimos si el centro depende de la periferia o vice-versa. En cambio, invitamos a aprender a prestar atención a las cosas de manera lateral, accediendo a un espacio y tiempo de infra-conocimiento. Por lo tanto, ponemos énfasis en reconfigurar los presupuestos epistemológicos de la Antropología para incluir lo excéntrico, lo invisible y lo vago, estudiando cómo contribuyen a constituir diferentes formas de ser en el mundo. En este sentido, mostramos que la materia de lo incognoscible es también un objeto etnográfico de investigación, y que lo periférico no es donde estamos, sino cómo estamos donde sea que nos hallemos.

4. CONCLUSIÓN

Este artículo propone acercarse a la práctica periférica de la Antropología como una experiencia que ocurre en el límite del conocimiento. De forma autoetnográfica, y en base a mi experiencia en Estonia, estudiando y trabajando en la Universidad de Tallin, he reconsiderado las formas en las que mi trayectoria profesional ha estado condicionada por: 1. Investigar un campo de estudio que se considera marginal en el país donde vivo; 2. Una comunidad que también se considera periférica dentro del sistema geopolítico, económico y académico global; 3. Y una práctica de investigación que requiere establecer relaciones en el campo más allá de las fronteras disciplinarias tradicionales, como por ejemplo encontrar alianzas de colaboración con personas que no tienen experiencia en Antropología.

Mi intención, sin embargo, no ha sido la de articular un discurso victimista, o que se limite a quejarse de la necesidad de hablar inglés. Al contrario, estas reflexiones son un ejercicio para posicionarme y contextualizar mi trabajo. En este sentido, la discusión refleja también mis inseguridades y contradicciones como investigador en una posición periférica, o doblemente marginal –tanto en términos geográficos como institucionales–. No obstante, Estonia se puede considerar como una periferia global de producción de conocimiento, en lugar de simplemente europea. Además, las prácticas generadoras de conocimiento en estos lugares pueden ser centrales también, tanto porque pueden funcionar como centros regionales como por la capacidad potencial de los investigadores locales de producir teoría desde la periferia (Comaroff y Comaroff, 2011; Simone, 2010). También podríamos pensar en términos de semiperiferia, que –como describe Marina Blagojević (2009) en su análisis de las cuestiones de género en la ex Yugoslavia– es un espacio ambiguo, posicionado entre el centro y la periferia, que funciona como un híbrido social (al contener características de ambos). Esto lleva a tres conclusiones más: La negativa es que la precariedad y vulnerabilidad de las periferias (en cuanto a las condiciones de posibilidad) parecen haber llegado a lugares que tradicionalmente se consideraban centrales. Las positivas son que la Antropología se renueva constantemente desde los márgenes, de manera centrífuga. Y también, que el uso de la condición periférica depende en gran medida de los antecedentes, intereses y aptitudes del investigador.

Parafraseando al músico Nacho Vegas, quien decía ser del género bobo, igual me convendría asumir mi género periférico. Tal vez mi propio carácter y mi tipo de trabajo encajen mejor en periferias, ambiguas, oblicuas, en la zona sucia de la carretera académica. Hay placeres y potencialidades en no querer ocupar el centro: hay más libertad, hay entusiasmo, también vulnerabilidad y reacciones defensivas, y sobre todo mucho aprendizaje. La Antropología en, con y a través de lo periférico es una práctica aventurera, para la cual algunas personas están más preparadas que otras. Estar al margen es una condición circunstancial que requiere *músculos* especiales, como la apertura a riesgo y capacidad de establecer colaboraciones con compañeros inesperados, además de saber resistir y adaptarse a múltiples cambios rápidos y rupturas. El encuentro con (y la permanencia del etnógrafo en) lo periférico se ubica tanto en nuestros métodos y nociones de validez epistémica como en el lugar donde se realiza la antropología. La periferia se transforma así en

un espacio-problema en sí mismo, aquí tomado como terreno fértil para experimentar, intervenir y hacer cosas que no son posibles en otros lugares. En este sentido, las periferias son lugares de experimentación y búsqueda de caminos, una orientación metodológica por la que se puede avanzar, a pesar de la lejanía normativa.

BIBLIOGRAFÍA

- Abu-Lughod, L. (1991). Writing against culture. En R. Fox (coord.) *Recapturing Anthropology*, 137-162. Santa Fe: School of American Research Press.
- Blagojević, M. (2009). *Knowledge Production at the Semi-Periphery: A Gender Perspective*, Beograd: SZR Zuhra Simić.
- Biagioli, M. (2009). Postdisciplinary Liaisons: Science Studies and the Humanities. *Critical Inquiry*, 35, 4, 816-833.
- Bošković, A. (coord.) (2008). *Other People's Anthropologies: Ethnographic Practice on the Margins*. Oxford, Berghahn.
- Bourdieu, P. (1988). *Homo Academicus*. London: Polity.
- Bradatan, C. (2015) In defense of margins. *Los Angeles Review of Books*, 9th May.
- Brković, Č. (2018) Epistemological eclecticism: Difference and the 'Other' in the Balkans and beyond. *Anthropological Theory*, 18, 1, 106-128.
- Buchowski, M. (2004). Hierarchies of knowledge in Central-Eastern European Anthropology. *Anthropology of East Europe Review*, 22, 2, 5-14.
- Buchowski, M. (2005). Correspondence: Reply to Chris Hann. *Anthropology of East Europe Review*, 23, 1, 198-200.
- Buden, B. (2009). *Zone des Übergangs: vom Ende der Postkommunismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Červinkova, H. (2005). Anthropology and the Politics of Learning. En P. Skalnik (coord.) *Anthropology of Europe: Teaching and Research*. 27-36. Prague: Set Out.
- Červinková, H. (2012). Postcolonialism, Postsocialism and the Anthropology of East-Central Europe. *Journal of Postcolonial Writing*, 48, 2, 155-163.
- Collier, S. J. (2013). Fieldwork as technique for generating what kind of surprise? Thoughts on Post-Soviet Social in light of "Fieldwork/Research". *Talk at the University of California, Irvine*.
- Comaroff, J. (2010). The End of Anthropology, Again: On the Future of an In/discipline. *American Anthropologist*, 112, 4, 524-538.

- Comaroff, J. & Comaroff, J. (2012). Theory from the south: Or, how Euro-America is evolving toward Africa. *Anthropological Forum*, 22, 2, 113-131.
- Di Pippo, L. (2016). Reflecting on knowledge production in contemporary academia, Rethinking Euro-anthropology: part three. *Social Anthropology*, 24, 3, 366-67.
- DiGiacomo, S. M. (1997) The new internal colonialism. *Critique of Anthropology*, 17, 1, 91-97.
- Estalella, A. & Sánchez Criado, T. (coord.) (2018). *Experimental Collaborations: Ethnography through Fieldwork Devices*. Oxford: Berghahn.
- Estalella, A. & Sánchez Criado, T. (2019). DIY anthropology: Disciplinary knowledge in crisis. En F. Martínez (coord.), *Changing Margins and Relations within European Anthropology*. ANUAC. *Journal of the Italian Association of Cultural Anthropology*, 8, 2, 143-165.
- Ferguson, J. (2012). Novelty and Method: Reflections on Global Fieldwork. En S. Coleman & P. von Hellermann (coord.), *Multi-Sited Ethnography*, 194-207. New York: Routledge.
- Gullestad, M. (2010). Scholarly authority: Reflections based on anthropological. Studies in Norway. *Current Anthropology*, 47, 6, 915-931.
- Gupta, A. & Ferguson, J. (1998). Discipline and practice: 'The field' as site, method, and location in anthropology. En A. Gupta & M. Ferguson (coords.), *Anthropological Locations*, 1-46. Berkeley: University of California Press.
- Gieryn, T. F. (1983). Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-Science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists. *American Sociological Review*, 48, 6, 781-95.
- Hann, Chris (2005). Correspondence: Reply to Micha? Buchowski. *Anthropology of East Europe Review* 23, 1, 194-197.
- Hann, C. (2012). Faltering dialogue? For a doubly rooted cosmopolitan anthropology. *Focaal*, 63, 39-50.
- Holmes, D. R. & Marcus, G. E. (2005). Cultures of Expertise and the Management of Globalization: Toward the Re-functioning of Ethnography. En S. Collier & A. Ong (coords.), *Global Assemblages*, 235-251. London: Routledge.
- Hörschelmann, K. & Stenning, A. (2008). Ethnographies of postsocialist change. *Progress in Human Geography*, 32, 3, 339-61.
- Ivancheva, M. (2015). The age of precarity and the new challenges to the academic profession. *Studia Universitatis*, 40, 1, 39-47.

- Jackson, M. (2005). *Existential Anthropology*. Oxford: Berghahn.
- Jiménez Sedano, L. (2016). Trapped in the rat race: slow science as a way of resistance for European Anthropology. Rethinking Euro-anthropology: part three. Early career scholars forum. *Social Anthropology*, 24, 3, 362-263.
- Klekot, E. (2007). Observations of a Post-East European Member: European Association of Social Anthropologists (EASA), 9th Biennial Conference, Bristol, 18-21 September 2006. *Anthropology Today*, 23, 2, 26.
- Kürti, L. & Skalník, P. (2013). Introduction: Postsocialist Europe and the Anthropological Perspective from Home. En Kürti, L. & Skalník, P. (coord.) *Postsocialist Europe and the Anthropological Perspective from Home*. London: Berghahn.
- Kuus, M. (2004). Europe's eastern expansion and the reinscription of otherness in East-Central Europe. *Progress in Human Geography*, 28, 4, 472-489.
- Mälksoo, M. (2006). From Existential Politics towards Normal Politics? The Baltic States in the Enlarged Europe. *Security Dialogue*, 37, 3, 275-97.
- Marcus, G., Rabinow, P., Faubion, J. & Rees, T. (2008). *Designs for an Anthropology of the Contemporary*. Durham: Duke University Press.
- Martínez, D. O. (2016). EASA and Euro-Anthropology: An Ethnographic Approach. *Rethinking Euro-anthropology: part three. Social Anthropology*, 24, 3, 368-369.
- Martínez, F. (coord.) (2016). Rethinking Euro-anthropology: part three. *Social Anthropology*, 24, 3, 353-379.
- Martínez, F. (2018). *Remains of the Soviet Past in Estonia*. London: UCL Press.
- Martínez, F. (2019a). Introduction: Disciplinary Cartographies and Connectors. En F. Martínez (coord.) *Changing Margins and Relations within European Anthropology. ANUAC. Journal of the Italian Association of Cultural Anthropology*, 8, 2, 125-142.
- Martínez, F. (2019b). An expert in peripheries. Working at, with and through the Margins of European anthropology. *ANUAC. Journal of the Italian Association of Cultural Anthropology*, 8, 2, 167-188.
- Martínez, F. (2020). Introduction. On the Usefulness of Boundary Re-work. *Anthropological Journal of European Cultures*, 29, 2, 1-10.
- Martínez, F., Di Puppò, L. & D. Frederiksen, M. D. (coords.) (2021). *Peripheral Methodologies: Unlearning, Not-knowing and Ethnographic Limits*. London: Routledge.
- Okely, J. (1996). *Own or Other Culture*. London: Routledge.

- Pobłocki, K. (2009). Whither anthropology without the nation-state? Interdisciplinarity, world anthropologies and commoditization of knowledge. *Critique of Anthropology*, 29, 2, 225-252.
- Said, E. (1978). *Orientalism*. New York: Pantheon.
- Sánchez Criado, T. (2020). Conclusion: Repair as repopulating the devastated desert of our political and social imaginations'. En F. Martínez (coord.), *Politics of Recuperation*, 207-220. London: Bloomsbury.
- Sarró, R. & Pedroso de Lima, A. (2006). Já dizia Malinowski: sobre as condições da possibilidade da produção etnográfica. En A. Pedroso de Lima y R. Sarró (coord.) *Terrenos Metropolitanos: Ensaíos sobre Produção Etnográfica*, 17-34. Lisboa: ICS.
- Schriewer, K. (2020). Land Reclamations. Boundary Work as Production of Disciplinary Uniqueness, *Anthropological Journal of European Cultures*, 29, 2, 108-113.
- Simmel, G. (1997). *Simmel on Culture*. London: Sage.
- Simone, A. (2010). *City Life from Jakarta to Dakar*. New York: Routledge.
- Strathern, M. (coord.) (2000). *Audit Cultures: Anthropological Studies in Accountability, Ethics and the Academy*. New York: Taylor & Francis.
- Tulbure, N. (2009). Introduction to special issue: Global socialisms and post-socialisms. *Anthropology of East Europe Review*, 27, (2), 1-18.
- Turner, V. (1969). *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*. Chicago: Aldine.
- Turner, V. (1973). The center out there: Pilgrims' goal, *History of Religions*, 12, 3, 191-230.
- Verdery, K. (2007). 'Franglus' anthropology and East European ethnography: The prospects for synthesis. En C. M. Hann (coord.), *Anthropology's Multiple Temporalities and its Future in Central and Eastern Europe: A debate*. Max Planck Working Papers, 90, 48-51.
- Wallerstein, I. (1974). *The Modern World System I: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century*. New York: Academic Press.

EL INTERÉS POR LA CULTURA POPULAR EN LA ANTROPOLOGÍA ESPAÑOLA DURANTE LA SEGUNDA MITAD DEL SIGLO XX. DE LOS ESTUDIOS DE COMUNIDAD A LA PERSPECTIVA PATRIMONIAL

INTEREST IN POPULAR CULTURE IN SPANISH ANTHROPOLOGY IN THE SECOND HALF OF THE 20TH CENTURY. FROM COMMUNITY STUDIES TO HERITAGE PERSPECTIVE

Miguel Ángel Carvajal Contreras *

Recibido: 28/12/2019 • Aceptado: 22/06/2020

Doi: <https://dx.doi.org/10.6018/rmu/408191>

Publicado bajo licencia CC BY-SA

Resumen

En el siguiente texto realizamos una revisión de los estudios que tienen el concepto de cultura popular como punto de referencia, junto a otros como el de cambio social y el de identidad, realizados por la antropología española durante las últimas décadas del siglo XX. A través de los diversos tipos de estudios y los paradigmas utilizados podremos tener una visión de conjunto del desarrollo de la disciplina antropológica durante dicho período en el contexto español, así como de la elección de determinados temas, a veces exportados y recreados dentro del seno de la disciplina en el propio territorio, que marcarían el debate antropológico en la época.

Palabras clave

Cultura popular, estudios de comunidad, identidad, patrimonio cultural, Antropología Social y Cultural.

Abstract

In this text we make a revision of the studies carried out by Spanish Anthropology during the last decades of the 20th Century. These studies have the concept of popular culture as a reference point, next to others such as those of social change and identity. Through the different types of studies and the paradigms used we would be able to have an overall vision of the development of the Anthropological discipline in that period in the Spanish context, as well as a vision of the choice of certain topics, which would mark the Anthropological debate in that period. These topics were sometimes exported and recreated inside the discipline in our country.

Key words

Popular culture, community studies, identity, cultural heritage, Social and Cultural Anthropology.

Universidad de Granada. Email: macarvajalcont@gmail.com.

1. INTRODUCCIÓN

Una característica de la antropología producida en el contexto español, característica que es en gran medida compartida con otras tradiciones antropológicas europeas como la portuguesa, la francesa y la italiana, es la predilección mantenida durante buena parte de su historia hacia el estudio de lo que podemos denominar como «cultura popular», utilizada habitualmente como sinónimo de «cultura tradicional», aunque no necesariamente tengan que hacer siempre referencia a los mismos hechos *stricto sensu*.

Cuando estas tradiciones antropológicas europeas han vuelto los ojos hacia sus propios territorios, algo que en las antropologías española e italiana, por ejemplo, ha sido lo más frecuente, el exotismo y el interés por el estudio de sociedades lejanas ha sido sustituido por el de las sociedades rurales del país, de carácter campesino, constituyendo éstas una suerte de lugar exótico y lejano en la cercanía, que permitía la deseada «distancia» respecto del objeto de estudio para realizar trabajo de campo. El concepto que va a estar unido al estudio de dichas áreas rurales, comunidades y posteriormente comarcas, va a ser el de la cultura popular, que junto con el de cambio social van a hacer fortuna a partir de los años sesenta, y en la antropología española especialmente los setenta del siglo XX.

Dentro de ese concepto de lo popular van a ir desfilando otros, en ocasiones característicos de la antropología mediterránea de inspiración anglosajona como los de «honor» y «vergüenza», considerados como arquetípicos del sistema de valores propio del *ethos* mediterráneo, la división sexual de los roles en la comunidad, aspecto que pasará posteriormente a ser tratado desde una óptica de género, las formas de trabajo agrícola, las relaciones de parentesco basadas en la sanción consuetudinaria o los rituales y determinadas creencias. A partir de la conformación del denominado como «Estado de las Autonomías», en un contexto además en el que en la propia disciplina en general la noción de identidad estaba cobrando fuerza, la antropología española se va a lanzar a la búsqueda de aspectos paradigmáticos de las diversas identidades territoriales, en base a las formas de trabajo, de sociabilidad y de asociarse, de conceptualizarse a sí mismos y a los demás o de creer y festejar de forma ritual. La etnicidad y la identidad van a marcar como conceptos a la antropología española de los años ochenta y noventa. Así, lo popular va a entrar al servicio de la conformación (y confirmación, para algunos autores) de las características «étnicas» e identitarias de los diversos pueblos del Estado y de los grupos migrantes en el mismo. De aquí pasaremos, a partir de los años ochenta y especialmente durante los noventa, al concepto de patrimonio

cultural, en el caso del tratado por los antropólogos españoles especialmente el denominado como «inmaterial» o «etnológico». La cultura popular pasará en esta ocasión a formar parte de una noción de herencia cultural ligada a procesos de protección y de salvaguarda por parte de las administraciones, así como también de promoción hacia el exterior con intereses en muchas ocasiones turísticos. Como vemos, lo popular, que ya había comenzado siendo el principal objeto de estudio de los folkloristas del siglo XIX y de los etnólogos de la primera mitad del siglo XX, va a continuar siendo, desde nuevas perspectivas, la principal temática de la antropología española una vez que ésta comience a institucionalizarse, durante la segunda mitad del mismo.

A continuación expondremos algunas de las principales perspectivas anteriormente señaladas a lo largo del tiempo y los principales autores y autoras que, en un período que abarcaría aproximadamente entre los años 1970 y 2000, se han venido ocupando de la cultura popular desde los estudios de comunidad, los estudios comarcales, los identitarios y los patrimoniales.

2. LO POPULAR EN EL PARADIGMA DE LOS ESTUDIOS DE COMUNIDAD DE LOS AÑOS SETENTA

Si ya en la segunda mitad del siglo XIX y principios del XX se había desarrollado en el país una incipiente corriente de estudios sobre la «tradición» y los usos del pueblo llano, representada por autores como Antonio Machado y Álvarez «Demófilo», Luis Montoto, Alejandro Guichot o Antonio Joaquín Afán de Ribera, con resultados entre el folklore, la literatura costumbrista, la incipiente etnología y la antropología (sobre todo en el caso de «Demófilo»), no sería hasta los años sesenta y setenta siglo XX cuando el estudio de carácter científico sobre «lo popular» comenzara a cobrar una cierta importancia, gracias a la llegada al ámbito universitario español de un primer interés por la disciplina antropológica contemporánea. Este estudio debe sus inicios en gran medida a la labor que venía realizando desde los años cuarenta y cincuenta Julio Caro Baroja, junto con algunos pocos investigadores coetáneos. En el ámbito de la universidad española, los iniciadores de este interés serían un arqueólogo con interés por la etnología (José Alcina Franch, en la Universidad de Sevilla), un antropólogo formado en México (Claudio Esteva Fabregat, primero en Madrid y después en Barcelona) y un antropólogo con formación británica (Carmelo Lisón Tolosana, en Madrid). El primero con un grupo de investigación sobre Etnología de Andalucía Occidental, el segundo con una Escuela de Estudios Antropológicos en Madrid y con un Centro de Etnografía

Peninsular, dependiente del CSIC, y el tercero con su tesis doctoral sobre una comunidad aragonesa y sus posteriores estudios sobre la cultura y la mentalidad en la Galicia rural. Estos tres pioneros crearían sus respectivas escuelas, que continuarían con este interés inicial (Prat, 1991; Narotzky, 2001).

Durante los años setenta, los discípulos de estos maestros realizan algunas tesis doctorales e investigaciones relacionadas con la cultura popular de las comunidades rurales en las que llevan a cabo su trabajo de campo. Esta concepción sobre lo popular se manifiesta en el interés por aspectos tales como la relación entre la comunidad y su sistema de valores y creencias, las características de la arquitectura vernácula, las formas de subsistencia y de economía locales, la concepción acerca del parentesco o las celebraciones anuales. Como podemos ver, dentro de este amplio conjunto de temas estudiados, los que se asociarían más fácilmente con la concepción actual de patrimonio etnológico serían el sistema de creencias (religiosidad popular) en cuanto a su relación con el ámbito ritual-festivo (este aspecto va a comenzar a adquirir mayor relevancia a partir de finales de los años setenta), la arquitectura vernácula y las celebraciones que marcan el calendario anual de las localidades. Aspectos como la artesanía o los oficios tradicionales aparecerán posteriormente, así como el análisis en profundidad de los rituales festivos.

Destacaremos aquí algunos de estos estudios de comunidad de la década de los años setenta, para dar una idea de las temáticas y los enfoques según los autores y las zonas.

En Andalucía destacan los de Isidoro Moreno (1972), Enrique Luque (1974), Alfredo Jiménez Núñez (1978) y Pío Navarro Alcalá-Zamora (1979). Encontramos algunas diferencias destacables entre estas monografías, debidas tanto a la zona en la que se centran como a los paradigmas interpretativos de los autores y de la propia antropología en desarrollo en la época.

Isidoro Moreno nos ofrece una visión acerca de la dicotomía social en una comunidad del Aljarafe sevillano, donde aspectos como la vivienda o la adscripción a una determinada hermandad local suponen una visible fractura dentro del pueblo, siendo lo primero un signo de la división en clases sociales y lo segundo de división en «mitades matrilineales» que marcan la filiación de carácter religioso-simbólico.

Enrique Luque nos presenta una localidad de la zona de Sierra Nevada, en su vertiente más cercana a la capital granadina, en la que la progresiva emigración está afectando a su población. Destaca aspectos como la posesión de la tierra, la economía en base a los diversos cultivos que se realizan, la trayectoria histórico-social de la comunidad desde época morisca o la importancia del parentesco.

Alfredo Jiménez Núñez realiza una pequeña monografía que resulta de sumo interés por su carácter pionero y único dentro de la antropología andaluza, y española en general. Se trata de un estudio de comunidad en base a la vida de uno de sus habitantes, un campesino septagenario sobre el que el autor realiza una biografía plagada de referencias tanto a los hechos históricos que ha vivido a lo largo de las décadas como a elementos de la cultura local de su pueblo, Villamanrique de la Condesa, tales como las procesiones, romerías y celebraciones del ciclo anual propias del mundo rural. La historia oral aparece como una herramienta de interés para la antropología, ya que permite acercarnos al tiempo pasado de la comunidad que se estudia mediante la historia de vida de uno de sus miembros, y ésta nos dará importantes claves para entender cómo funciona la sociedad local en la que se desenvuelve.

Pío Navarro Alcalá-Zamora nos muestra una monografía algo más tardía en cuanto a su elaboración, lo que además conlleva que se traten aspectos pasados por alto en otras monografías de la primera mitad de la década. Así, el autor comienza a otorgar una mayor importancia al ámbito de lo simbólico, como demuestran sus aportaciones sobre la religiosidad y las creencias de la comunidad en cuestión, Mecina, una localidad alpujarreña. A esto se une un análisis de aspectos tratados en las monografías precedentes, como el reparto de la tierra, las características socioeconómicas o el parentesco y el proceso migratorio.

Estas monografías tienen un valor añadido, que es el de romper con la visión atemporal, es decir sin tener en cuenta el tiempo histórico, de que adolecían las monografías funcionalistas, de tradición británica, en las que además se hacía poca incidencia en los elementos de tensión social dentro de estas comunidades. Una monografía que, partiendo del funcionalismo, comienza a romper con estas premisas es la de Carmelo Lisón sobre una comunidad aragonesa a la que denomina como *Belmonte de los Caballeros* (publicada en 1966), y que servirá de modelo para las monografías posteriores de otros antropólogos españoles (Narotzky, 2001).

Debemos destacar, dado que se trata de una monografía singular, de carácter comarcal y temático, ya que trata sobre la arquitectura vernácula del Aljarafe sevillano, la tesis de licenciatura de Salvador Rodríguez Becerra (1973). Este autor va a empezar a desarrollar, a finales de esta década, el que va a ser su principal tema de investigación, la religiosidad popular andaluza y su relación con el ámbito ritual-festivo.

Además de los estudios de comunidad realizados por los antropólogos locales, encontramos algunos foráneos que llegan durante estos años, como David Gilmore o Stanley Brandes. Su visión sobre la Andalucía rural, no

exenta de algunos elementos prejuiciosos, supone una forma de entender el mundo campesino mediterráneo muy en relación con algunos aspectos destacados por colegas británicos o estadounidenses sobre Grecia o Italia, que intentan buscarse en la cultura popular andaluza. Esto, sin embargo, puede dar lugar a algunos equívocos, o entendimientos negativos sobre la realidad de la zona de estudio. Si bien la perspectiva foránea puede resultar no sólo interesante sino enriquecedora para entender algunos aspectos de la cultura local que los propios dan en ocasiones por asumidos, también debemos tener en cuenta que los tópicos sobre lo andaluz o lo hispánico en líneas generales pueden aparecer en un momento dado (importancia desmedida de una visión machista de las relaciones humanas, una «sobremasculinidad» en la vida cotidiana y los rituales festivos, el humor como marca distintiva inequívoca o una visión tragicómica de la vida). Entre los antropólogos y antropólogas foráneos que habían elegido España como lugar de estudio destacan, además de los mencionados (en el caso de Stanley Brandes cabe destacar que antes de estudiar una comunidad andaluza había estudiado una comunidad serrana abulense), figuras como George Foster, Julian Pitt-Rivers, Michael Kenny, Joseph Aceves, Susan Tax Freeman, James W. Fernández, William Douglass, David D. Gregory, Davydd Greenwood, Kenneth E. Moore o William Christian.

En contextos territoriales en los que la disciplina se halla también durante estos años en proceso de asentamiento encontramos estudios o bien de comunidad como tales o bien referentes a grupos humanos en ámbitos situados, muchas veces, en la periferia de una sociedad en vías de globalización. Así pues, los grupos formados por Esteva en Barcelona y Lisón en Madrid siguen una línea trazada por los maestros, aunque van muy pronto a generar particularidades propias.

En el caso de los discípulos de Esteva, su lugar de estudio va a ser fundamentalmente la Cataluña rural (con el tiempo se añadirá la urbana), con algunos casos de estudio de comunidad en otras zonas del país (Joan Frigolé en la región murciana, 1976 y 1984) o en América Latina (Jesús Contreras en los Andes peruanos, 1976 y 1985). De los estudios realizados por antropólogos catalanes durante estos años, los que van a tener una mayor relación con el ámbito de lo popular serán los de Ignasi Terradas, con una obra sobre el campesinado catalán (1973), Joan Prat, con una tesis sobre su localidad natal, Celrà (1976), de la que partirá para ampliar sus investigaciones sobre el mundo mitológico y simbólico catalán (1984), Joan Josep Pujadas y Dolors Comas, con estudios sobre la cultura de los valles del Pirineo aragonés y catalán (1978 y 1985), y también en esta línea de investigaciones Llorenç Prats y Josefina Roma, mientras que Josep Maria Comelles se va a

decantar por el estudio de la medicina popular dada su anterior formación como médico, y a especializarse en la antropología de la salud. El campo de estudio es el mundo *pagés* (campesino) y su situación a lo largo del tiempo y en el presente, así como su sistema de parentesco, la vida material y el mundo mítico y simbólico.

En el caso de los discípulos de Lisón su área de estudio es principalmente el norte de la península, estudiando algunas minorías marginadas. Así pues, el caso más destacable es el de María Cátedra, con una investigación sobre los vaqueiros de alzada del occidente asturiano (1972 y 1979), en la que va a hacer referencia a su mundo simbólico y se va a centrar en éste para explicar a dicho grupo. Se puede comprobar cómo los estudios realizados por el maestro en Galicia, centrados en el mundo mitológico-simbólico-moral, son de influencia para algunos de sus discípulos. Ana Melis realizará su tesis sobre los maragatos (1976), grupo también considerado como peculiar en la provincia leonesa. Como observamos, la creación de la diferencia, de una otredad basada en los tópicos locales, es una de las principales líneas de análisis de este grupo, además de la incisión en el ámbito de lo simbólico. Como posterior llegado a este grupo, proveniente de Valencia, ya a principios de la década siguiente encontramos a Ricardo Sanmartín, que había realizado su tesis sobre los habitantes de una comunidad de la Albufera valenciana (1982). Como podemos observar, si el campesinado es el nexo de unión entre muchas de las investigaciones antropológicas de esta época inicial, encontramos que mientras que los andaluces y los catalanes estudian sus respectivos campesinados (con un mayor peso de los estudios de comunidad en el caso andaluz que en el catalán, donde encontramos más estudios comarcales), en el caso de la escuela que se está creando en la Universidad Complutense es la marginalidad dentro de este ámbito lo que resulta de mayor interés (vaqueiros, maragatos, pescadores). Se realizan, incluso, estudios comparativos entre algunos de estos grupos, como los vaqueiros asturianos y los pescadores valencianos (Cátedra y Sanmartín, 1979). Por su parte, otro miembro de la Universidad Complutense, José Luis García, iba a decantarse por el estudio de la antropología del territorio, llevando a cabo su trabajo de campo principalmente en el occidente asturiano, donde también estudiaría diversos rituales festivos (1976 y 1987). Años más tarde, realizaría trabajo de campo entre los mineros asturianos y crearía una escuela propia.

En relación con la escuela lisoniana de la Complutense, aunque con características propias, encontramos un «doble» estudio de comunidad en la monografía de Joan Francesc Mira sobre dos pueblos valencianos, publicada en 1975, que va a ser un estudio antropológico pionero en la zona. A éste le

seguirán el de Josepa Cucó, publicado en 1982 y que muestra un pronto interés por la relación entre el ámbito político y la sociedad rural y que compara también dos municipios valencianos, y el de Ricardo Sanmartín antes mencionado, publicado en 1982. La principal característica de estos estudios pioneros en Valencia es el hecho de ser estudios comparativos entre un par de comunidades, algo que no suele darse, especialmente en una misma monografía, y el temprano interés por aspectos sociopolíticos, institucionales y económicos, en relación con la vida en las comunidades rurales más allá del estudio de sus representaciones a través de las manifestaciones simbólicas.

Otro de los núcleos universitarios donde la disciplina va a empezar a dar sus primeros pasos va a ser la UNED. En los años setenta esta institución se hallaba en proceso de consolidación y comenzó a acoger a profesorado proveniente de otras universidades, especialmente en el caso de Madrid de la Complutense, como es el caso de Honorio Velasco, que había realizado su tesis sobre la mentalidad popular castellana (1976). En las siguientes décadas crearía uno de los más nutridos y notables grupos de estudio sobre el ámbito de la cultura popular española. En Castilla y León, además, podemos destacar a Luis Díaz Viana, que había realizado su tesis sobre el romancero (1979). Como observamos, estos antropólogos no realizan sólo estudios de comunidad sino que se dedican a parcelas de la cultura popular a nivel comarcal o regional. Así, se perfilan los dos tipos de estudios que van a surgir en los inicios de la antropología española, el primero de ellos heredado de la tradición británico-norteamericana, aunque el segundo tipo va a ser el que tenga más predicamento, a grandes rasgos, durante la siguiente década.

En el País Vasco encontramos una antropología que, si bien cuenta con una importante tradición de estudios desde el siglo XIX (como en el caso andaluz y el catalán, incluso con un mayor desarrollo en las vertientes folklorista y etnográfica), no se encuentra tampoco sino en vías de institucionalización dentro del ámbito académico (aunque existen algunas entidades que promueven el estudio de la cultura vasca), la cual no se va a realizar como tal hasta los años ochenta. Los etnógrafos locales no realizan habitualmente estudios de comunidad y los que se van a realizar serán fruto del trabajo de campo de antropólogos británicos y norteamericanos, y no con mucha incidencia en los estudiosos locales, centrados sobre todo en la recopilación de material etnográfico, siendo muchos de ellos discípulos de José Miguel de Barandiarán. De hecho, una vez que se comiencen a realizar investigaciones por antropólogos y antropólogas locales, éstas van a ser más bien de carácter comarcal o autonómico, o a lo más algún estudio de caso pero no exactamente al estilo de los estudios de comunidad, ya en declive en esos años frente a

otro tipo de estudios y que no se van a retomar hasta los años noventa. En cuanto al estudio de lo popular, encontramos que es un elemento compartido tanto por los estudios de carácter folklorista y etnográfico como por los de los antropólogos foráneos en sus estudios de comunidad, si bien el enfoque no es en absoluto el mismo, ni las pretensiones en cuanto a los resultados. Los primeros nos sitúan en el ámbito de la recopilación de materiales a fin de alcanzar una visión de conjunto de la cultura vasca, recopilación que se realiza mediante campañas de investigación de una mayor o menor duración, en diversas áreas rurales. Los segundos, de carácter antropológico en su sentido más académico, consisten en una estancia prolongada (por lo general uno o dos años al menos) en la comunidad rural en cuestión, a fin de lograr una investigación lo más completa posible sobre dicha comunidad y las características que definen su vida, abarcando diversos aspectos de la misma.

Finalmente, en Canarias, encontramos la monografía de Alberto Galván Tudela, basada en su tesis sobre un estudio de comunidad realizado en la localidad tinerfeña de Taganana (1980). Este profesor de la Universidad de La Laguna, pionero de la disciplina en el archipiélago, nos presenta uno de los estudios de comunidad más completos, seguramente por la época de su realización, con un intensivo trabajo de campo y con un gran conocimiento de la trayectoria de la comunidad y del terreno de estudio. Aquí, lo popular convive con el análisis de la comunidad en base a sus características socioculturales, que han pervivido en buena medida gracias a su relativo aislamiento en el noreste de la isla. Se analizan las relaciones debidas al parentesco y a los elementos religiosos, como las hermandades y el culto patronal (Galván, 1987).

3. LO POPULAR EN LOS ESTUDIOS SOBRE LA IDENTIDAD EN LA ANTROPOLOGÍA ESPAÑOLA DE LOS AÑOS OCHENTA Y NOVENTA

Si los años setenta se van a caracterizar por una predominancia de los estudios de comunidad, los años ochenta se caracterizarán por un cierto abandono de este tipo de estudio monográfico, si bien contamos con algunos ejemplos publicados a principios de la década y basados en investigaciones realizadas con anterioridad, como el de José Antonio Fernández de Rota sobre una comunidad gallega (1982), el de Ubaldo Martínez Veiga sobre una leonesa (1985), el de Encarnación Aguilar sobre una del Aljarafe sevillano (1983) y las anteriormente mencionadas de Ricardo Sanmartín y Josepa Cucó sobre comunidades valencianas (1982). Sin embargo, aún cuando encontramos algunos de éstos, vemos que la tendencia es a tratar ciertos aspectos de la rea-

lidad social y cultural de la comunidad más que una visión genérica de la misma, como había predominado anteriormente. Así, los estudios se centran en algún aspecto de la cultura «popular» local, como las hermandades y otras formas de sociabilidad en el entramado asociativo de la localidad, como en el caso del estudio de Encarnación Aguilar, o de la comarca, como en el caso de estudio de Juan Agudo y el de Javier Escalera (1990), la arquitectura popular o el ámbito ritual-festivo, cuyo estudio comienza a adquirir importancia (Castilla, 2015), así como los oficios tradicionales en vías de desaparición o en relación con las artesanías, donde destacará Esther Fernández de Paz. También destacan los estudios de Pedro Gómez García y Rafael Briones Gómez sobre religiosidad popular andaluza, los de Demetrio Brisset sobre fiestas de moros y cristianos y otros rituales festivos, los de Antonio Mandly sobre música popular andaluza y los de Manuel de la Fuente Lombo sobre etnoliteratura.

Además de estos estudios locales y comarcales, encontramos algunas obras también colectivas, que dan cuenta de la cada vez mayor presencia de la Antropología en el ámbito académico español (una obra colectiva pionera sería, en la década anterior, la de *Temas de Antropología Española* (1976), editada por Lisón, fruto de un encuentro de antropólogos españoles y foráneos organizado por él y llevado a cabo en Galicia en 1974). Cabe destacar que los años setenta y ochenta verían la consolidación de los congresos estatales de Antropología e irían surgiendo las primeras asociaciones territoriales ligadas a esta disciplina.

En Andalucía encontramos la obra *Antropología Cultural de Andalucía* (1984), coordinada por Salvador Rodríguez Becerra, y, en un terreno más amplio como es la religiosidad popular en España, la trilogía *La religiosidad popular*, coordinada por María Jesús Buxó, Salvador Rodríguez Becerra y Carlos Álvarez y Santaló (1989). La primera supone el primer intento de elaborar una obra sobre las investigaciones y aspectos tratados por la incipiente antropología andaluza de los años setenta y primeros ochenta, y la segunda ya a finales de la década supone una obra referente en el estudio de la religiosidad popular no solo en la propia Andalucía sino en el conjunto del país, con aportaciones de antropólogos e historiadores de diversas universidades españolas.

En el caso del País Vasco encontramos una obra colectiva de carácter temático, aunque la diversidad de los estudios es amplia, y pionera en su campo, que es *Mujer vasca. Imagen y realidad* (1985), coordinada por Teresa del Valle. Comienza a observarse cómo la antropología vasca va a ser uno de los principales referentes en cuanto a los estudios de género en la época.

En Cataluña encontramos las obras *La cultura popular a Catalunya* (1982), realizada por Llorenç Prats, Dolors Llopart y Joan Prat, y *Les festes populars* (1984), realizada por Joan Prat y Jesús Contreras. Como tema de gran importancia en esta época, el asociacionismo y su relación con las diversas identidades nacionales va a verse compilado en la obra *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica* (1990), coordinado por Joan Josep Pujadas y Josepa Cucó, con aportaciones de antropólogos y antropólogas de buena parte del país. Por su parte, Claudio Esteva y María Jesús Buxó iban a reflexionar sobre lengua y cultura popular y Manuel Delgado sobre los rituales populares taurinos y la tauromaquia, tema que apenas había sido tratado por los antropólogos, si exceptuamos a Julian Pitt-Rivers.

Los años ochenta supondrán también la búsqueda de los orígenes de los estudios sobre la cultura popular en las obras y figuras de los diversos folkloristas y etnólogos precedentes, ya que los investigadores se van percatando de la existencia de estos estudiosos previos a la implantación de la disciplina antropológica, y si bien por un lado se hace crítica a los folkloristas por sus métodos y su forma de abordar estas cuestiones, por otro se les «rescata» de un olvido y desconocimiento del que habían colaborado las perspectivas antifolkloristas de buena parte de los profesionales de la disciplina tanto en el país como fuera del mismo. El estudio de la obra y el reconocimiento de estos investigadores hay que entenderlo en cuanto a que se consideraba habían sido los primeros en realizar un descubrimiento consciente de la cultura y la identidad de sus regiones, y en un contexto de eclosión identitaria en el contexto español la disciplina antropológica, en vías de institucionalización, iba a tomarlos como referentes (Prat, 1992). Sólo eran reconocidos Aranzadi y Barandiarán, en el caso vasco, ya que por su trayectoria habían creado escuela y sus estudios habían sido fundamentales para el desarrollo de la entografía local, con unos métodos y técnicas de investigación, además de perspectiva, que los asemejaban más a la propia antropología. En el caso catalán, se recupera la memoria de pioneros como Joan Amades y Ramón Violant i Simorra, en gran medida gracias al afán de antropólogos como Joan Prat y Jesús Contreras. En Andalucía, la de Antonio Machado Núñez y Antonio Machado y Álvarez «Demófilo», así como la de Luis Montoto, Alejandro Guichot, Afán de Ribera, etc., por parte de antropólogos como Isidoro Moreno, Salvador Rodríguez Becerra, Encarnación Aguilar y José Antonio González Alcantud. En Extremadura esta memoria será rescatada por Javier Marcos Arévalo, y en Canarias por Alberto Galván y Fernando Estévez, que además la ponen en relación con la de los antropólogos raciólogos y la cuestión aborigen del archipiélago, así como los estudios en torno al folklore, a

través de figuras como Juan Bethencourt Alfonso y José Pérez Vidal. En Madrid y Castilla destacarían las figuras de Luis de Hoyos y Julio Caro Baroja, figura compartida con la antropología vasca debido a sus investigaciones, que intentará en parte dignificarlo en estos años (Homobono, 1992). Entre las figuras mencionadas, por su erudición y cantidad y calidad de sus obras, cabe destacar a Julio Caro Baroja. Este investigador, cuyos intereses oscilan entre la antropología histórica, el folklore con un tratamiento ya de marcado carácter etnológico y los más diversos aspectos de la cultura popular española en general, cuenta con una muy ingente obra sobre aspectos que van desde las minorías étnicas en España, tratadas con una perspectiva etnohistórica, hasta las formas de religiosidad popular, arquitectura, literatura oral y rituales festivos, pasando por el pensamiento antropológico o cuestiones relacionadas con la identidad de algunos pueblos peninsulares, especialmente los vascos y los navarros. Ya con una larga trayectoria a sus espaldas, va a ser homenajeado por antropólogos como Salvador Rodríguez Becerra, Honorio Velasco y otros antropólogos y antropólogas, especialmente del País Vasco.

Dos aspectos que van a surgir con gran fuerza en el estudio y análisis de la antropología española durante estos años son los conceptos de etnicidad e identidad, y su aplicación a las diversas zonas del país. Esto supone que la diversidad cultural existente en el contexto español, la cual había estado subyugada a una idea de unidad nacional en la que los aspectos particulares de los diversos pueblos que conformaban el estado eran tratados desde el tipismo, va a comenzar a ser abordada desde un nuevo punto de vista en un nuevo marco sociopolítico en el que las reivindicaciones territoriales y culturales estaban tomando fuerza y cuestionando el anterior modelo de estado.

La identidad aparece como paradigma analítico e interpretativo en la antropología española en un momento en el que ésta se está instaurando en el panorama académico, en medio del tránsito hacia el «Estado de las Autonomías», y como modo de interpretar también los movimientos de carácter regionalista y nacionalista. Esta nueva realidad territorial busca aspectos identitarios, empresa a la cual van a ayudar las Ciencias Sociales y la historiografía. Durante estos años se financiarán diversas investigaciones sobre la cultura popular de cada comunidad, y especialmente de aquellas que cuentan con una cierta tradición de estudios sobre la misma y de reclamaciones territoriales, como Andalucía, Canarias, Cataluña o País Vasco. La aparición, cada vez mayor, de revistas especializadas en Antropología y de asociaciones autonómicas en torno a esta disciplina y su difusión, harán que estos estudios puedan conocerse por otros investigadores de otras zonas y se pueda establecer un diálogo, especialmente en base a estos nuevos conceptos (Anta, 2007). La

identidad va a suponer una especie de hilo conductor de numerosas publicaciones de esta década, las cuales intentan dar explicación a un nuevo sentir que tras el franquismo se ha revitalizado y que sustenta parte de las aspiraciones interpretativas de la propia disciplina en estos tiempos en los que las interpretaciones de carácter posmoderno están haciendo acto de presencia en el ámbito académico internacional (Anta, 2005). La identidad sería, por tanto, una alternativa viable para la disciplina en el ámbito hispánico.

En el caso andaluz, una antropología incipiente y con una cada vez mayor posibilidad de integración dentro del ámbito universitario, aunque no sin dificultades, ve en esta cuestión un punto de apoyo para abarcar una parte de los estudios sobre el propio territorio: la identidad y la cultura andaluzas. Estos ámbitos pasarían a ser competencia de la nueva disciplina, y proliferan tanto en el ámbito sevillano (con especial intensidad), gracias a las aportaciones de Isidoro Moreno, Salvador Rodríguez Becerra y los miembros del grupo de antropólogos y antropólogas que se va formando en estos años, tanto vinculados a la Universidad como al Museo de Artes y Costumbres Populares de Sevilla, como en el ámbito granadino, donde el proceso de integración en el mundo universitario es más lento, pero surgen en 1982 la Asociación Granadina de Antropología y vinculada a ésta la revista *Gazeta de Antropología*, cuyos fundadores mencionan en aquellos primeros años la necesidad del estudio de la identidad y la cultura andaluzas. A grandes rasgos, el ámbito sevillano se ocupará del estudio de la zona occidental de Andalucía, y el granadino de la oriental. Lo popular, o tradicional, pasa a conformar el soporte de dicha cultura y como consecuencia de ésta la identidad. Más allá de los debates acerca del propio concepto de identidad andaluza habidos en el seno de la propia disciplina con el paso de los años (González Alcantud, 1992; Gómez García, 2000), nos interesa aquí analizar cómo la noción de cultura popular ayuda a establecer la de identidad. La cultura de las clases populares andaluzas, aún incluso cuando ésta se halla en gran cantidad de ocasiones influenciada por la de las clases altas, constituye la base de lo que vendríamos a llamar la «cultura andaluza», si seguimos los planteamientos de la antropología andaluza de estos años, y por lo tanto configuraría la «etnicidad» sobre la cual se asentaría la identidad andaluza. Esta identidad, por lo tanto, se basaría en los elementos culturales compartidos por el conjunto de los andaluces. Elementos representativos serían los sistemas de hermandades, la Semana Santa o el gusto por las romerías (formas de religiosidad popular, aunque no siempre con raíces populares *stricto sensu*), y otros elementos que se suponen son característicos de los andaluces como pueblo.

En el caso de la antropología vasca y de la antropología catalana, e incluso también la valenciana, la cuestión nacionalista marca profundamente el análisis de la identidad de dichas zonas. El País Vasco es pionero en este tipo de estudios, que se extenderán hasta los años noventa con gran interés. Así, contamos con los estudios de Jesús Azcona, Teresa del Valle, Juan Aranzadi, José Miguel Apaolaza, Joseba Zulaika, Carmen Díez Mintegui, Eugenia Ramírez Goicoechea, entre otros. En estos trabajos adquiere una especial importancia la relación entre nacionalismo y violencia, así como la reproducción de la identidad en sus niveles local y nacional a través de eventos comunitarios y de festividades, la lengua y la inclusión de las cuestiones relativas a los roles de género (Homobono, 1992). Por lo tanto, el ámbito ritual-festivo forma parte de la manifestación de los discursos y de las referencias identitarias. La identidad, situada en dos planos (local y vasco en general), es referida como el elemento fundamental de la creación de una singularidad que se esgrime como elemento diferenciador de dicho pueblo. En este aspecto, la cultura popular tanto de la localidad como del resto del territorio vasco supone un eje central sobre el que se apoya la noción identitaria, al ser los momentos de celebración, la transmisión de la lengua y de la literatura oral y el mundo mítico algunas de estas características que dotarían a los vascos de una particular identificación con su propia cultura. El discurso nacionalista se apropiaría de estos elementos populares como parte de su ideal de «lo vasco».

En Cataluña, los estudios sobre identidad y nacionalismo son igualmente importantes. Desde los que realizan un análisis de los discursos sobre la alteridad, basados éstos en la idea de etnicidad o de diferencia lingüística, hasta los que analizan la reproducción de la identidad en el ámbito familiar, o los que hacen una revisión de la producción escrita sobre este tema (Pujadas, 1990).

En el caso valenciano caben destacar las aportaciones de Josepa Cucó y Antonio Ariño, en relación con las formas de asociacionismo y de celebración de rituales festivos, como las fallas.

En Madrid y Castilla y León la escuela de Carmelo Lisón analiza algunas de las identidades correspondientes a estas zonas, si bien el propio Lisón va a analizar especialmente el caso de Galicia, donde ya había estado realizando su trabajo de campo. Aparte, especialmente destacables son las investigaciones de Honorio Velasco sobre los conceptos de comunidad e identidad local, desde la perspectiva del sociocentrismo, en ocasiones relacionándolos con el ámbito del ritual festivo. Se suma también en estos años al estudio y análisis del folklore y del folklorismo como temas de interés para la antropología española, siendo uno de estudiosos de este ámbito junto con Salvador Rodríguez

Becerra, Javier Marcos Arévalo, Alberto Galván, Luis Díaz Viana y Joan Prat, entre otros. En Castilla y León, el ingente trabajo de investigación de Luis Díaz va a aportar un amplio conocimiento tanto sobre este tema como sobre el de la conceptualización de la identidad en dicho territorio, unida a su imbricación con la nacional y con base en su cultura popular/tradicional (Díaz Viana, 1988).

Finalmente, en el caso canario los principales antropólogos que van a reflexionar sobre este aspecto son Alberto Galván y Fernando Estévez, tratando sobre cómo se construye la identidad canaria a lo largo del tiempo y cómo se manifiesta a través de las identidades insulares, los modos de vida y los rituales festivos.

4. DE LA IDENTIDAD COLECTIVA AL PATRIMONIO COLECTIVO: LA APARICIÓN DEL PARADIGMA PATRIMONIAL EN LA ANTROPOLOGÍA ESPAÑOLA

Si los años ochenta suponen la llegada de la identidad como concepto articulador del discurso antropológico español, al menos a grandes rasgos y en diversos puntos (especialmente Andalucía, Canarias, Madrid, Castilla y León, País Vasco, Cataluña y Valencia), en los años noventa va a llegar para quedarse un concepto asociado en parte al de identidad pero que va a tomar derroteros propios al desarrollarse, como es el del patrimonio cultural. En su vertiente más cercana a la Antropología, el patrimonio es denominado habitualmente como inmaterial, intangible, etnológico o «vivo». Este ámbito ya había comenzado a plantearse en la disciplina durante la década anterior, pero es ahora cuando va a arraigar con más fuerza en España. Precisamente en aquellos lugares donde la cuestión de la identidad había tenido más fuerza será donde ahora el patrimonio adquiera una mayor relevancia, ya que ambos conceptos se imbrican, y al ser éstos lugares donde la Antropología había ido asentándose con más arraigo en el ámbito académico. Aún así, el patrimonio va a ser objeto de interés más allá del mundo meramente académico, al ser en ocasiones instrumentalizado políticamente o por parte de algunos colectivos, lo que va a hacer que las instituciones y los municipios se empiecen a preocupar cada vez más por el mismo, no ya sólo en cuanto a su dimensión monumental o histórico-artística, sino también en cuanto a su dimensión etnológica. En este sentido, lo popular va a cobrar una nueva resignificación, de modo que si en los años ochenta la antropología española estudiaba rituales festivos o elementos de la cultura popular de cada lugar en base, en muchos casos, a la noción de identi-

dad, ahora a esta noción se le va a unir la de patrimonio cultural. Aunque la irrupción del paradigma patrimonial en la antropología española va a ir desarrollándose hasta alcanzar la importancia de la que goza en la actualidad, cabe destacar que en un primer momento van a ser las instituciones autonómicas, nacionales y supranacionales las que comiencen a vincular la cultura popular con la noción de patrimonio, hasta entonces reservada para el histórico-artístico, como puede verse en la legislación (la andaluza será pionera, en 1991), y a partir de entonces la disciplina antropológica va a comprender la relevancia de esta nueva forma de abordar los aspectos culturales considerados como populares o tradiciones y parte de las diversas identidades territoriales.

El estudio de lo popular durante los años noventa en la antropología española va a estar marcado por dos líneas. Una línea que va a seguir marcadamente la tradición establecida por la identidad en cuanto a recurso interpretativo, asentada durante la década anterior, pero sin relacionarla con el patrimonio como tal, y otra que, partiendo de la identidad, pero con una vocación más innovadora, va a plantear que aquello que determina dicha identidad forma parte del patrimonio del pueblo al que pertenece. Algunos de los antropólogos y antropólogas que van a seguir esta primera línea llegarán con el paso de los años a la segunda.

Dentro de la antropología andaluza encontramos una cierta variedad de reflexiones acerca del patrimonio. Uno de los primeros antropólogos andaluces en escribir sobre patrimonio etnológico va a ser Salvador Rodríguez Becerra, con una perspectiva tendente a catalogar el patrimonio etnológico como «patrimonio antropológico» y un desarrollo, además de sus ya previas investigaciones sobre religiosidad popular y rituales festivos en Andalucía y Extremadura, de reflexiones acerca de la museología etnográfica. En el ámbito sevillano, el patrimonio va a suponer una verdadera revolución en cuanto a las investigaciones y a las aportaciones del mismo a la disciplina a nivel nacional. Los antropólogos y antropólogas que en la década anterior habían estudiado aspectos de la cultura material, la arquitectura vernácula, la religiosidad popular y el ámbito de los rituales festivos, muchas veces unidos a la percepción de la identidad, van ahora a desarrollar sus investigaciones y sus planteamientos acerca del patrimonio etnológico y su gestión. Con los años esta investigación se va a ir enriqueciendo con la presencia de antropólogos en el Museo de Artes y Costumbres de Sevilla, donde ya habían estado los antropólogos Antonio Limón y Salvador Rodríguez Becerra como directores, y el Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico (IAPH), que cuenta en la actualidad con diversos antropólogos trabajando en el mismo, ocupándose del patrimonio etnológico. También cabe destacar la existencia de la Comisión

Andaluz de Etnología, dependiente de la Junta autonómica, y del *Anuario de Etnología de Andalucía*.

En cuanto a los antropólogos y antropólogas de la Universidad de Sevilla que van a trabajar sobre patrimonio, destacan Encarnación Aguilar, con una especial dedicación a las artesanías y posteriormente a la gastronomía como patrimonio, Juan Agudo, con un especial interés por la arquitectura tradicional y los rituales festivos, Esther Fernández de Paz, con un interés hacia las artesanías y la museología etnográfica, Javier Hernández Ramírez, con investigaciones sobre patrimonio y turismo y David Florido del Corral, con un interés hacia el patrimonio pesquero en la costa occidental andaluza.

Dentro del ámbito de la alimentación, en este caso tratada con una perspectiva patrimonial, cabe destacar la trayectoria de Isabel González Turmo, que desde un estudio sobre la comida y la estratificación social en la zona occidental de Andalucía, pasa a tratar la «dieta mediterránea» como un valor patrimonial en la actualidad.

En la Universidad Pablo de Olavide encontramos a algunos antropólogos formados en la de Sevilla, con investigaciones sobre diversos temas dentro del ámbito patrimonial. Podemos destacar a Javier Escalera, con algunas aportaciones sobre el asociacionismo como forma de implicación en la vida colectiva y ritual y la consideración patrimonial del ámbito festivo, José M^a Valcuende, con investigaciones sobre arquitectura tradicional y turismo, y Esteban Ruiz Ballesteros, con investigaciones sobre patrimonio minero y turismo. En cuanto a la continuación del estudio sobre rituales festivos, cabe destacar a Alberto del Campo Tejedor, con estudios también de carácter etnomusicológico.

En la Universidad de Huelva, la antropología de tipo patrimonial tiene como referente a Celeste Jiménez de Madariaga, con formación en Sevilla y con una tesis sobre la reproducción de devociones andaluzas en Madrid, que ha continuado con reflexiones acerca de la identidad, la religiosidad y los rituales festivos, con una perspectiva ya de tipo patrimonial.

En cuanto al ámbito granadino cabe destacar la aportación, especialmente en el terreno teórico, al ámbito patrimonial, por parte de José Antonio González Alcantud. Desde algunas incursiones a estudios etnológicos sobre cultura popular especialmente de la zona oriental de Andalucía pasa a tratar el patrimonio cultural apostando por el término «patrimonio vivo» y haciendo mención a la necesidad de que la disciplina antropológica se adentre en el análisis del patrimonio material además del inmaterial, pasando por una reconsideración de aspectos tales como la memoria o la dimensión política del patrimonio y las formas antiguas y nuevas de museología etnográfica.

Como estudioso de lo popular y realizador de un estudio de comunidad en una época donde este tipo de trabajos ya no eran tan frecuentes cabe destacar a Francisco Checa y su tesis sobre su localidad natal, Lanteira, donde muestra el ámbito ritual, festivo y las formas de vida ligadas a la mina y al campo. Posteriormente, sus investigaciones se han ido centrando en temas de actualidad como las migraciones. Ha colaborado, sin embargo, en el estudio de rituales festivos en la provincia de Granada, entre los años ochenta y noventa, así como aspectos de la vida rural en la provincia de Almería.

En Extremadura encontramos a Javier Marcos Arévalo, con aportaciones sobre los conceptos de folklore, tradición, identidad, patrimonio y memoria. A él se deben muchos de los estudios antropológicos sobre la cultura popular extremeña, así como la implantación de la propia disciplina en esta Comunidad.

En el ámbito madrileño y castellano-leonés destacan por la importancia de sus aportaciones los textos de Honorio Velasco, con un interés que partiendo del estudio de diversos aspectos de la vida rural castellana, pasa también a tratar definiciones como la de la noción de cultura, derechos culturales y patrimonio cultural, y Luis Díaz Viana, con reflexiones acerca del folklore y el folklorismo en la construcción de los discursos regionales y el paso a la noción de patrimonio etnológico en Castilla y León.

En el norte de la Península encontramos un nutrido grupo de antropólogos que se han acercado desde el estudio de la cultura popular a la perspectiva patrimonial. Para el caso gallego destacan, entre otros, José Antonio Fernández de Rota, Xosé Manuel González Reboledo, Xosé Ramón Mariño Ferro, Enrique Couceiro Domínguez, Xosé Carlos Sierra Rodríguez, Marcial Gondar Portasany, Antonio García Allut y Xaquín Rodríguez Campos. Estos autores se acercan a diversos fenómenos de la cultura popular galaica tanto en sus formas materiales como simbólicas, pasando a observarlas desde una mirada patrimonial con el paso del tiempo. Para el caso asturiano y cántabro destaca especialmente la labor de Eloy Gómez Pellón, con diversas investigaciones sobre cultura material, rituales festivos y modos de vida, así como su relación con el ámbito del patrimonio.

En Cataluña podemos destacar las aportaciones de Llorenç Prats, con escritos sobre patrimonio cultural y su relación con el turismo, así como su gestión. Además, Dolors Llopart y Josefina Roma aportan reflexiones sobre la museología etnográfica en el territorio catalán. Las investigaciones y las reflexiones más recientes se las debemos en buena medida a Xavier Roigé, que investiga especialmente sobre museología etnográfica, y que comparte este campo de estudio con uno de los antropólogos vascos interesados en temas

patrimoniales, Iñaki Arrieta. Sus estudios sobre la museología, a nivel general pero especialmente en Cataluña y País Vasco, reflexionan acerca del papel discursivo y la repercusión en la sociedad que tienen estos espacios, de cómo narran memorias pasadas y proyectan las mismas hacia el futuro, y cómo responden a necesidades de generar identidades y elementos culturales compartidos. Además de estos investigadores, han ido apareciendo en Cataluña una gran cantidad de estudiosos sobre la cultura popular y el patrimonio, especialmente ligados a las publicaciones periódicas *Revista d'Etnologia de Catalunya*, *Arxius d'Etnografia de Catalunya* y *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, publicación esta última que cuenta con un inventario del patrimonio etnológico catalán.

En Valencia cabe destacar a Antonio Ariño, con aportaciones acerca de la fiesta como patrimonio cultural y sobre el propio patrimonio como concepto, Beatriz Santamarina, con algunas reflexiones sobre la patrimonialización de las fiestas de moros y cristianos, así como la patrimonialización de algunas zonas naturales, tema que comparte con el antropólogo Albert Moncusí y con los antropólogos catalanes Camila del Mármol y Oriol Beltrán, y que es también es autora de textos sobre el patrimonio etnológico valenciano.

En Murcia destaca el papel de Luis Álvarez Munárriz y Fina Antón Hurtado, quienes realizan un acercamiento a la cultura popular y la identidad de la región, así como una revisión bibliográfica de estudios sobre la misma, los cuales conforman una base para una posterior investigación antropológica del patrimonio murciano (Antón, 1994; 2009).

En Canarias destacan Fernando Estévez, con una aportación a la museología etnográfica canaria y a la forma de narrar el pasado aborigen y de mostrarlo en el espacio museístico (cabe destacar su labor en la coordinación del Museo de Historia y Antropología de Tenerife, en La Laguna), y Agustín Santana, con investigaciones sobre la relación entre patrimonio y turismo, así como sobre la patrimonialización y el turismo en espacios naturales y las consecuencias de dichas actividades en el entorno, en el que se pueden observar algunas actuaciones no siempre adecuadas.

Algunos aspectos que parten de la idea de lo popular y que se pueden relacionar también con la perspectiva patrimonial son los movimientos sociales que persiguen la salvaguarda de las formas de vida y de socialización de un barrio, una comunidad rural o una comarca como parte del patrimonio inmaterial al que se sienten vinculados, contraponiéndose con ello al proceso de gentrificación y de turismo masivo en algunas zonas caracterizadas por haber sido espacios donde la cultura popular se había venido desarrollando

durante generaciones y con un valor histórico añadido, y que han pasado a convertirse en objeto de especulación urbanística y de atracción turística en detrimento de la población local que los ha venido habitando y que ha dado sentido a su existencia. En el caso andaluz, además, los movimientos vecinales y los ligados a determinados oficios como la minería o el sector primario (agricultura, ganadería y pesca) han sabido poner en ocasiones en valor las técnicas y los conocimientos ligados a dichas formas de trabajo, para reivindicar un mayor reconocimiento y reforzar esa idea de herencia cultural que merece el esfuerzo de su conservación y su transmisión a las generaciones futuras. Un aspecto a destacar finalmente, y que a partir del nuevo siglo comenzó a ir adquiriendo importancia, es el de los paisajes culturales y la antropología ambiental, que anteriormente mencionábamos, aspecto este último que resulta de una enorme relevancia y que tiene relación con las formas en las que las comunidades intentan salvaguardar su entorno y el medio ambiente, como parte también de su patrimonio. En este campo destacan los antropólogos andaluces, especialmente los del ámbito sevillano, los canarios, los valencianos, donde destacan las aportaciones de Beatriz Santamarina, y los catalanes. En muchas ocasiones se vincula el estudio del entorno con el del turismo y cómo éste afecta a las poblaciones, así como sobre cuáles son las imágenes que proyecta sobre las mismas y qué aspectos busca en ellas. El patrimonio es uno de estos recursos turísticos, así como los espacios naturales, y ambos aspectos están en la actualidad en el punto de mira de la antropología española. Algunos, como la alta montaña o la dehesa, ya habían sido estudiados como espacios a los que se vinculaban prácticas agrícolas y ganaderas y formas de explotación del territorio que se vinculaba con la cultura popular y las tradiciones seculares del mismo, y que ahora se adaptan a las demandas de una sociedad donde la dicotomía rural-urbano ya apenas funciona, o no como se pretendía en otros tiempos. Lo patrimonial es, pues, fruto de una tendencia propia de las sociedades actuales, que intentan buscar en la cultura popular o tradicional un anclaje a su pasado y constatar cómo éste ha podido pervivir y dar sentido de comunidad a los grupos humanos en el presente, por lo que debe ser protegido y difundido. Y evidentemente, la antropología española está dando cuenta de dicho proceso, continuando y complejizando así sus estudios sobre la cultura (o mejor dicho las culturas) de su contexto territorial.

5. CONCLUSIONES

Como hemos visto, dentro de las investigaciones sobre el ámbito de la cultura popular llevadas a cabo por la antropología española durante la segunda mitad del siglo XX, se ha puesto de manifiesto la relevancia tanto de este ámbito de estudio y reflexión como la amplitud de temáticas que el mismo abarca, y que pueden ser tratadas por esta disciplina. Del estudio del ámbito de la cultura popular a través de sus diversas manifestaciones (artesanías, arquitectura tradicional, rituales festivos, formas de sociabilidad, gastronomía, etc.), puede también pasarse al estudio de la museología, a lo que un monumento o un paisaje significa para una comunidad o la relación del patrimonio con la naturaleza, el turismo, etc. La antropología española partió del tratamiento de lo popular en los estudios de comunidad, al tiempo que se percataba de los procesos de cambio social que se estaban viviendo en el mundo campesino, para trazar un nuevo paradigma una vez finalizado el franquismo e iniciado el proceso de transición democrática, que sería el identitario, que con voces más favorables y otras más críticas iría guiando los pasos del desarrollo de la disciplina y un buen número de los campos de estudio, hasta llegar a los debates en torno al patrimonio cultural, en el que los antropólogos iban a encontrar un nuevo espacio de reflexión y de especialización laboral.

La cultura popular ha pasado de ser tratada fundamentalmente desde la perspectiva del folklore a ser tratada desde la perspectiva antropológica, la cual aportará un análisis de sus diversas manifestaciones en relación con la complejidad del entramado social y cultural de las diversas zonas, así como su uso identitario y la herencia cultural que supone y se pone en valor con el transcurso del tiempo. La legislación sobre patrimonio va a tener en cuenta a partir de entonces el valor etnológico de las prácticas socioculturales vinculadas a lo popular y va a generar formas de protección de las mismas, así como a fomentar la creación de espacios a nivel nacional, autonómico, provincial y local para su salvaguarda y difusión. En esta tarea los antropólogos tienen una especial relevancia debido a que son quienes se van a aproximar a esta parte del patrimonio y a generar más pensamiento sobre el mismo, constituyendo en la actualidad la principal corriente de estudio de lo que era la cultura popular hasta el momento.

BIBLIOGRAFÍA

- Agudo Torrico, J. (2016). Antropología y patrimonio. De los folcloristas decimonónicos al patrimonio etnológico. En V.V.A.A. *Actas de las X Jornadas de Patrimonio Histórico y Cultural de la Provincia de Sevilla*, 105-126. Sevilla: Diputación de Sevilla.
- Aguilar Criado, E. (1992). Treinta años de antropología andaluza (1960-1990). *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 9, 83-100.
- Anta Félez, J. L. (2005). La antropología social española en los años 80 como paradigma tardomoderno. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 60, Cuaderno 2, 5-28.
- Anta Félez, J. L. (2007). *Segmenta antropológica. Un debate crítico con la antropología social española*. Granada: Universidad de Granada.
- Antón Hurtado, F. (1994). Recorrido bibliográfico por la etnografía y etnología murcianas. *Revista Murciana de Antropología*, 1, 225-244.
- Antón Hurtado, F. (2009). La Antropología Social en la Universidad de Murcia. *Revista Murciana de Antropología*, 16, 205-212.
- Ariño Villarroya, A. (1992). *La ciudad ritual. La fiesta de las fallas*. Barcelona: Anthropos.
- Briones Gómez, R. (1999). *Prieguenses y nazarenos. Ritual e identidad social y cultural*. Priego de Córdoba: Ministerio de Educación y Cultura.
- Brisset Martín, D. (1988). *Fiestas de moros y cristianos en Granada*. Granada: Diputación de Granada.
- Castilla Vázquez, C. (2015). Del desinterés al entusiasmo: el fenómeno religioso en la investigación etnográfica española. *Gazeta de Antropología*, 31 (2).
- Cátedra Tomás, M.; Sanmartín Arce, R. (1979). *Vaqueiros y pescadores. Dos modos de vida*. Madrid: Akal.
- Cátedra Tomás, M. (ed.) (1991). *Los españoles vistos por los antropólogos*. Madrid: Júcar Universidad.
- Cucó, J.; Pujadas, J. J. (coords.) (1990). *Identidades colectivas. Etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica*. Valencia: Generalitat Valenciana.
- Díaz Viana, L. (1984). *Rito y tradición oral en Castilla y León*. Valladolid: Ámbito.
- Díaz Viana, L. (coord.) (1988). *Aproximación antropológica a Castilla y León*. Barcelona: Anthropos.
- Fernández de Rota y Monter, J. A. (1992). La antropología gallega a debate. *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 9, 123-146.
- Galván Tudela, A. (1987). *Islas Canarias. Una aproximación antropológica*. Barcelona: Anthropos.

- Gómez García, P. (2000). Un siglo de cultura popular en Andalucía. *Demófilo*, 33/34, 11-29.
- Gómez Pellón, E. (1991). Aproximación al estudio antropológico de Asturias. *Revista de Antropología Social*, 0, 31-63.
- González Alcantud, J. A. (1992). La antropología social en Andalucía oriental: paseo incidental. *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 9, 101-108.
- Homobono Martínez, J. I. (1992). Evolución del estado actual de la antropología social en el País Vasco. *Anales de la Fundación Joaquín Costa*, 9, 147-170.
- Jiménez Núñez, A. (1978). *Biografía de un campesino andaluz. La historia oral como etnografía*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Lisón Tolosana, C. (2004). *Invitación a la antropología cultural de España*. Madrid: Ediciones Akal.
- Luque Baena, E. (1974). *Estudio antropológico social de un pueblo del Sur*. Madrid: Editorial Tecnos.
- Luque Baena, E. (1981). Perspectivas antropológicas sobre Andalucía. *Papers: revista de sociología*, 16, 13-51.
- Marcos Arévalo, J. (1994). Los modernos estudios de Antropología en Extremadura (1987-1993). *Revista de Estudios Extremeños*, 50, 1, 107-138.
- (1998). La identidad extremeña. Reflexiones desde la antropología social. *Gazeta de Antropología*, 14.
- Müllauer-Seichter, W. (2016). *Claves en los inicios de la Antropología social y cultural española. Temas y autores*. Madrid: Editorial Centro de Estudios Ramón Areces, S.A.
- Moreno Navarro, I. (1972). *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía. La estructura social de un pueblo del Aljarafe*. Madrid: Siglo XX de España Editores.
- Moreno Navarro, I. (1974). *Las hermandades andaluzas. Una aproximación desde la Antropología*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Narotzky, S. (2001). *La antropología de los pueblos de España. Historia, cultura y lugar*. Barcelona: Icaria editorial, S.A.
- Navarro Alcalá-Zamora, P. (1979). *Mecina (la cambiante estructura social de un pueblo de la Alpujarra)*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Prat, J., Martínez Veiga, U., Contreras, J. y Moreno, I. (eds.) (1991). *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid: Taurus.
- Prat i Carós, J. (1980). Els estudis etnogràfics i etnològics a Catalunya. *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 1, 29-63.

- Prat i Carós, J. (1991). Reflexiones sobre los nuevos objetos de estudio en la antropología social española. En M. Cátedra (ed.), *Los españoles vistos por los antropólogos*, 45-68. Madrid: Júcar Universidad.
- Prat i Carós, J. (coord.) (1992). Antropología y Etnología. En R. Reyes (ed.), *Las Ciencias Sociales en España. Historia inmediata, crítica y perspectivas 2*, 11-169. Madrid: Universidad Complutense de Madrid.
- Prats, L. (1997). *Antropología y patrimonio*. Madrid: Ariel.
- Pujadas, J. J. (1990). Los estudios sobre etnicidad y nacionalismo en España, 1981-1987. En J. Cucó y J. J. Pujadas (coords.), *Etnicidad y sociabilidad en la Península Ibérica*, 3-18. Valencia: Generalitat Valenciana.
- Rodríguez Becerra, S. (1973). *Etnografía de la vivienda. El Aljarafe de Sevilla*. Sevilla: Universidad de Sevilla.
- Rodríguez Becerra, S. (ed.) (1984). *Antropología Cultural de Andalucía*. Sevilla: Junta de Andalucía.
- Velasco Maíllo, H. (ed.) (1982). *Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España*. Madrid: Editorial Tres-Catorce-Diecisiete.

EXPERIENCIAS DE VICTIMIZACIÓN EN MUJERES SIN HOGAR DEL SUR DE ESPAÑA

VICTIMIZATION EXPERIENCES IN HOMELESS WOMEN IN SOUTHERN SPAIN

Alicia Alonso Pardo *
José Palacios Ramírez **
Almudena Iniesta Martínez ***

Recibido: 06/07/2020 • Aceptado: 14/11/2020
Doi: <https://dx.doi.org/10.6018/rmu/435701>
Publicado bajo licencia CC BY-SA

Resumen

La feminización de la pobreza ha dado lugar a un aumento del número de mujeres sin hogar. El objetivo de este trabajo, basado en una investigación cualitativa, es conocer la presencia de experiencias de victimización en población sin hogar femenina tanto de manera previa a la situación de calle como durante la misma. Los resultados han puesto de manifiesto el impacto que tiene la vulnerabilidad y violencia de género en sus trayectorias biográficas. Asimismo, muestran cómo la vulnerabilidad sexual está muy presente en la experiencia de sinhogarismo femenino, entendida como una particularidad de género de esta población.

Palabras clave

Sinhogarismo, mujeres sin hogar, violencia de género, vulnerabilidad sexual.

Abstract

The feminisation of poverty has give rise to the number of homeless women. The aim of this work, based on a qualitative research methodology, is to know about the existence of victimisation experiences among the women homeless population both before and during the homeless situation. The results have shown vulnerability and gender's violence impact on biographical trajectories of the interviewed women. As well, it showed how the sexual vulnerability has a significant presence in the women homelessness experience, being possible understanding that as a real gender particularity.

Keywords

Homelessness, homeless women, gender violence, sexual vulnerability.

* Universidad Católica San Antonio. Email: alicia.alonso.pardo@gmail.com.

** Universidad Católica San Antonio. Email: jpalacios@ucam.edu.

*** Universidad Católica San Antonio. Email: ainiesta@ucam.edu.

1. EL SINHOGARISMO FEMENINO HOY

El *sinhogarismo* es el término utilizado para aludir a la problemática social de la población sin hogar. Se trata, por tanto, de uno de los fenómenos sociales más presentes en la era contemporánea. En relación a su definición, la Federación de Asociaciones Nacionales que trabajan a favor de las Personas Sin Hogar (FEANTSA),¹ en el año 2015, desarrolló lo que se conoce como Tipología ETHOS (*European Typology of Homelessness*): una clasificación sobre las diferentes situaciones que podrían considerarse dentro del sinhogarismo (Doherty, 2005; Cabrera y Rubio, 2008):

- *Sin techo*: personas que no cuentan con alojamiento de ningún tipo.
- *Sin vivienda*: aquellas personas que viven en un alojamiento temporal, en una institución o en un albergue.
- *Vivienda insegura*: personas que se encuentran viviendo bajo amenaza de desahucio, arrendamiento precario o violencia doméstica.
- *Vivienda inadecuada*: personas que viven en chabolas de asentamientos ilegales, alojamientos que incumplen la normativa sobre habitabilidad o en situación de hacinamiento.

Debido al impacto de esta problemática, en el año 2015, en España fue aprobado el primer Plan Nacional para su abordaje,² cuyo principal objetivo era reducir el número de personas en situación de calle. Para ello, entre las principales medidas se encontraba impulsar apoyo en situaciones de pérdida de vivienda, mejorar la empleabilidad, favorecer el acceso a rentas mínimas, así como promover la implementación de programas *de Housing First*.³

En relación al sinhogarismo femenino, datos recientes publicados en el *8º Informe sobre el Estado de la Pobreza en España*⁴ señalan que la población femenina se encuentra en una situación de mayor vulnerabilidad social y de

¹ Puede verse el documento *Ethos, Taking Stock*, elaborado en 2006.

<http://www.feantsa.org/download/ethospaper20063618592914136463249.pdf>.

² <http://www.msssi.gob.es/ssi/familiasInfancia/inclusionSocial/docs/ENIPSH.pdf>.

³ El programa Housing First es una alternativa de intervención opuesta al asistencialismo y modelo de escalera. Consiste en ofrecer, en primer lugar, una casa a la persona sin hogar como medida prioritaria. Puede verse el documento donde se explica este nuevo paradigma de intervención.

<https://housingfirsteurope.eu/assets/files/2016/11/Gui%CC%81a-Housing-First-Europa.pdf>.

⁴ https://www.eapn.es/estadodepobreza/ARCHIVO/documentos/Informe_AROPE_2018.pdf.

pobreza que la población masculina. Según se indica, en el año 2017, los datos alcanzaron una cifra récord, «un total de 5,27 millones de mujeres en riesgo de pobreza, unas 470.000 personas más que el número de hombres en la misma situación» (p. 25). Las razones que dan respuesta a esta *feminización de la pobreza* se centran en señalar la influencia que tiene la desigualdad de género, afirmando como la brecha salarial, los trabajos feminizados y la falta de profesionalización de las labores del cuidado son cuestiones que favorecen el aumento de la pobreza en población femenina (García, Mateo y Maroto, 2004; Navarro, 2009; Mateo y Martínez, 2007; Gámez, 2018). Además, se debe tener presente que esta tendencia es posible que se agrave más, debido a la crisis económica como consecuencia del COVID.

Por otra parte, hay que recordar que la característica definitoria de los llamados *regímenes mediterráneos de bienestar* (Esping-Andersen, 2000 y Navarro, 2015) radica en que reproduce unos altos niveles de exclusión social sobrecargando a las mujeres en sus roles como cuidadoras familiares o informales, al tiempo que una constelación de mecanismos de exclusión, invisibilidad e informalidad contribuye a sostener una mala integración laboral femenina. De este modo, los estudios resaltan la vinculación que existe entre la vulnerabilidad social, pobreza y género (Bueno y Muñoz, 2008; Cabrera, 2009; Buedo, 2015 y González, 2017). Una relación que, sin duda, resulta clave en el estudio del *sinhogarismo* femenino.

En base a ello, investigadores/as del campo social advierten sobre el impacto que estas cuestiones tienen en el aumento de mujeres en situación de calle (Luque, 2003; Bueno y Muñoz, 2008; Cordero del Castillo, 2007; Cabrera, 2009 y López, 2018). De forma concreta, los datos recabados por la *Estrategia Nacional Integral para Personas Sin Hogar* (2015-2020) mostraban un aumento de 3790 a 4513 mujeres sin hogar respecto al período 2005-2012. Un aumento que representaba el paso al 19,6% del total. Estos mismos autores destacan la influencia que la anterior coyuntura de crisis económica ha tenido en la *feminización del sinhogarismo*, alertando sobre cómo el desempleo y la precariedad laboral han impulsado situaciones de extrema pobreza femenina. En esta línea, según señalan Hernández Pedreño, Luque y Rodríguez (2016), las altas tasas de paro como resultado de la coyuntura de crisis económica ha promovido un escenario de pobreza y exclusión social a nivel nacional. Se debe tener presente que la exclusión residencial es un fenómeno que tiene sus orígenes en causas estructurales y no solo personales o individuales (Hernández Pedreño, 2013).

Cabe mencionar que varios de los estudios más completos sobre exclusión residencial y personas sin hogar han sido realizados en la ciudad de

Murcia dentro del ámbito de la sociología (Hernández Pedreño, 2008; 2013 y 2016). Los resultados de estas investigaciones ponen de relieve que las causas que influyen en la pérdida de la vivienda y, por tanto, en la situación de sinhogarismo se deben a la combinación de factores estructurales y externos como son la pérdida de trabajo y los desahucios, junto a factores personales: problemas de salud, adicción, ruptura y conflicto familiar. Asimismo, se destaca que separación y divorcio son un factor común que incentiva la situación de pobreza en mujeres (Hernández Pedreño, 2008). Referente a los problemas de salud, otro estudio realizado en Murcia procedente del campo de la psicología señala la elevada presencia de enfermedades mentales en población sin hogar, siendo las más comunes los trastornos psicóticos, los trastornos depresivos y los trastornos de adicciones (Trigo, 2016). Por su parte, un apunte importante que Hernández Pedreño (2016) destaca es la influencia que tiene la política social regional en la problemática de la exclusión residencial. Según explica, la Región de Murcia ha ido postergando el desarrollo de una política social efectiva con relación a otras regiones españolas. Una cuestión que permite reconocer cómo la ausencia de una política social que proteja a sus ciudadanos/as se traduce en un escenario de mayor exclusión social.

Otra de las cuestiones significativas que la literatura resalta sobre las mujeres sin hogar es el alto número de sucesos vitales estresantes (SVE) que experimentan a lo largo de sus vidas (Rodríguez, Roca, Panadero y Vázquez, 2016). Principalmente, las experiencias que más se repiten son los abusos sexuales y físicos, la pérdida de seres queridos y la violencia conyugal (Hatch y Dohrenwend, 2007; Padgett, Smith, Henwood y Tiderington, 2012; Rodríguez et al., 2016). Si bien son diversos los eventos estresantes que experimenta esta población, en este trabajo se indagará sobre la experiencia de victimización por violencia de género.

En esta línea, cabe resaltar que el objetivo central de nuestra investigación es contribuir al conocimiento empírico del sinhogarismo femenino en el sur de España, en tanto que no existen demasiada literatura y estudios al respecto. En concreto, nuestra finalidad es aportar conocimiento sobre las experiencias biográficas de mujeres sin hogar a través de la perspectiva metodológica cualitativa y perspectiva de género. En este punto, cabe señalar que tampoco son demasiados los estudios sobre población sin hogar femenina que adopten un punto de vista ético político sustentados en la visión de género (Valcárcel, 2000; Sedón, 2005).

2. VIOLENCIA Y VULNERABILIDAD DE GÉNERO EN POBLACIÓN SIN HOGAR FEMENINA

Las experiencias de victimización pueden considerarse una particularidad de género muy presente en el conjunto de la población sin hogar femenina. Los estudios sobre mujeres sin hogar ponen de manifiesto que la vulnerabilidad y violencia de género son factores recurrentes en sus trayectorias de vida (Baptista, 2010; Fallahi, 2016; Broll y Huey, 2017; Johnson, Ribar y Zhu, 2017; Reeve, 2018). En esta línea, se señala que, previamente a la situación de calle, muchas mujeres sin hogar han sufrido violencia de género en el ámbito conyugal, configurándose como un factor precipitante del sinhogarismo femenino (Matulic, 2010; Nuñez, 2013; Matulic, Vicente-Zueras, Boixadós-Porquet, Caïs-Fontanella, 2019). Tal y como muestra la literatura, algunas de las mujeres que se encuentran en situación de sinhogarismo lo están por haber abandonado su hogar debido a la violencia machista sufrida (Sánchez, 2007; Díaz, 2014). De este modo, se debe tener presente la interconexión que existe entre la violencia de género y el sinhogarismo femenino (Mayock, Bretherton y Baptista, 2017). Una relación que ha de ser visibilizada.

Por otra parte, en relación a las experiencias en situación de calle, los estudios también señalan los episodios de victimización que sufren las mujeres sin hogar. Según se explica, la población sin hogar femenina se enfrenta a continuos intentos de agresiones sexuales durante su experiencia en calle. Una situación que se traduce en una extrema vulnerabilidad sexual femenina (Herrero, 2003; Escudero, 2003; Chambers et al., 2014; Gámez, 2018). Ante este panorama de desprotección, algunos/as autores/as resaltan la importancia de crear recursos sociales específicos de género a fin de evitar las agresiones y el acoso sexual existente (García, 2012, Gámez, 2018).

3. CONTEXTUALIZACIÓN METODOLÓGICA

El objeto de este trabajo es mostrar, a través de narrativas biográficas, la presencia de experiencias de victimización en población sin hogar femenina, resaltando que la violencia y vulnerabilidad de género son problemáticas estructuralmente vinculadas a la experiencia de sinhogarismo femenino. Para ello, hemos realizado una investigación que se enmarca en la Psicología Social pero con orientación etnográfica. Las técnicas utilizadas han sido las entrevistas semiestructuradas y la observación participante. Durante el conjunto del trabajo de campo (2017-2019), además de la realización de las entrevistas, se

efectuó un trabajo de observación participante con el grupo de mujeres entrevistadas. Esta observación implicó diferentes etapas intensivas de participación-convivencia con las informantes. No obstante, en este trabajo nos vamos a basar específicamente en las narrativas recogidas mediante las entrevistas.

Para la selección de las informantes, se ha utilizado el muestreo intencional no probabilístico. En esta investigación en particular, se seleccionaron mujeres sin hogar vinculadas con Rais (Sevilla) y Jesús Abandonado (Murcia). La elección de estas entidades del tercer sector se debe a que, en ambas, se desarrollaba un programa de intervención y empoderamiento basado en el teatro con población sin hogar femenina.

En este punto es importante resaltar que, en una primera instancia, el foco del trabajo estaba centrado en conocer el efecto que el teatro tiene como herramienta de empoderamiento en mujeres sin hogar. Sin embargo, la evolución del estudio hizo que la muestra se abriera a mujeres que recibían asistencia pero que no participaban en este tipo de programas. De este modo, se incluyeron nuevas informantes de Solidarios (Sevilla), otra entidad social especializada en intervención con personas sin hogar. Así pues, los criterios de selección iniciales eran que las informantes fuesen mujeres sin hogar integrantes en un programa de intervención basado en el teatro. Posteriormente, los criterios de selección incluyeron a mujeres sin hogar que no participasen en ningún programa de intervención de estas características.

La muestra final está compuesta por un total de 16 informantes. Sobre los perfiles de las mujeres sin hogar entrevistadas se destaca que, en prácticamente la mayoría de los casos, han sufrido experiencias como víctimas de violencia de género y/u otro tipo de agresiones vinculadas al género. Unido a ello, en su mayoría son mujeres que han trabajado en labores feminizadas, principalmente en el ámbito del cuidado informal y labores domésticas. Trabajos que no han estado sujetos a cotización social, lo que significa la imposibilidad de poder acceder al subsidio por desempleo a fin de evitar la situación de *sinhogarismo*. La franja de edad que caracteriza a estas mujeres oscila entre los 27 y los 62 años. En concreto, las edades más recurrentes se encuentran entre los 48 años y 55 años, predominando las mujeres de edad media. Sobre la nacionalidad, hay que destacar que de forma casi general son mujeres de nacionalidad española, sólo una de ellas es extranjera (cubana).

Por último, sobre el tratamiento y análisis de los datos se ha procedido a la categorización y codificación de las entrevistas teniendo como referencia los principios de la teoría fundamentada (Hernández, 2014). Para ello, en una primera instancia se han elaborado las categorías de análisis iniciales relacionadas con la literatura teórica consultada. Y, posteriormente, durante el pro-

ceso de análisis, han ido emergiendo nuevas categorías que veían a matizar o problematizar las previamente establecidas. Para llevar a cabo esta fase, nos hemos apoyado en el programa informático MAXQDA dado que permite organizar, estructurar y categorizar datos cualitativos. En cuanto al análisis de los datos, en el mismo se ha articulado una doble perspectiva, teniendo en cuenta la comparación de los diferentes casos o trayectorias como también el análisis categorial de las entrevistas (Denzin y Lincoln, 2015).

4. NARRATIVAS SOBRE LAS EXPERIENCIAS DE VICTIMIZACIÓN: VIOLENCIA Y VULNERABILIDAD DE GÉNERO

Los resultados obtenidos muestran que las experiencias previas de violencia de género están presentes en muchas de las historias de vida de las mujeres entrevistadas. Tal y como señalan muchos autores (Matulic, 2010; Nuñez, 2013; Matulic, Vicente-Zueras, Boixadós-Porquet, y Cais-Fontanella, 2019), se pone de manifiesto cómo la violencia que sufren por parte de sus exparejas es un factor recurrente en población sin hogar femenina (Sánchez, 2007; Diaz, 2014; Mayock y Bretherton, 2016).

De este modo, en la narrativa de una de las informantes se refleja que desde el inicio de su matrimonio ha sufrido violencia de género, una violencia que no sólo se remite a episodios de agresión física, sino también psicológica:

«Yo me casé a los tres meses de novios. Pero ahí solo hubo discusiones de pareja. Y a los quince días de casarnos me dio la primera paliza y yo no comprendía por qué. Y ya vino una paliza detrás de otra, sí no era por la mañana, a mediodía o por la noche, y las palabras que me decía que no eran las más adecuadas. La más bonita que me decía era puta, que me acostaba con todos los tíos, que era una provocadora, incluso llegó a decir que el embarazo de mi hijo no era de él» (española, 62 años).

En esta misma línea, el relato de la siguiente informante pone de manifiesto la experiencia de violencia de género sufrida a manos de su expareja. Una experiencia especialmente dramática dado que estuvo a punto de costarle la vida:

«Yo es que tuve una agresión muy fuerte con el compañero que yo vivía, intentó matarme. Mira cómo me dejó las manos que no puedo cerrarlas. La cara, también la cabeza. Estuve en coma tres meses. Aquí para que no me cortara el cuello. Lo pasé fatal, fatal. Él sigue en la cárcel porque le dieron por asesinato, yo como estaba en coma... Lo pasé fatal, fatal, pero lo pasé peor cuando me desperté porque a mí me

ocurrió en 2005, y desperté el 29 de diciembre, que no me enteré de nada. Me tiré tres meses. Y lo pasé fatal, pero peor al despertarme, pensaba que había pasado un día nada más» (española, 54 años).

Una de las consecuencias que la situación de maltrato genera es la situación de calle (Sánchez, 2007; Díaz, 2014). Como se expone en la narrativa del siguiente informante, el divorcio de su expareja significó el inicio de su experiencia de sinhogarismo:

«Estaba casada, mi marido estuvo dieciséis años pegándome y violándome. Me divorcié de él y como la casa por testamento era de él, me quedé en la calle» (española, 50 años).

Análogamente, el relato de otra informante expone las limitaciones encontradas en los sistemas de atención a mujeres maltratadas, en tanto que no existe un enfoque de urgencia con el fin de evitar la situación de calle:

«Lo que yo he visto es que cuando tú sufres maltrato durante tantos años y dices, hasta aquí, ya basta. Rompes con todo eso, denuncias porque te dicen tienes que denunciar, porque tienes derechos. Sí, sí, muy bien, te hablan de los derechos, pero espérate. Denuncias, yo me quiero quedar en mi casa, porque yo no debo huir. ¿Yo por qué tengo que huir de mi propia casa? Yo no me voy a marchar, que se vaya él. Yo no me voy a ir a un centro de acogida con mis dos hijos, los pequeños que me quedaban. ¿Me entiendes? Luego te quedas que no están organizados, porque ¿cómo sobrevives tú ese día? ¿Cómo te alimentas? ¿Cómo pagas la luz, cómo pagas el agua, cómo funciona tu día a día? Ahí todo eso tarda mucho en conseguirte la paga, etc. Y aparte, es que no es por la paga ya, sino es que tú acabas de salir de un trauma. ¡Que lo fuerte es que acabas de salir del trauma!» (española, 48 años).

Cabe señalar que estas experiencias de maltrato no sólo se acotan al ámbito de la pareja sentimental, sino que, en muchos casos, proviene previamente del propio ámbito familiar:

«Yo tengo la casa de mis padres donde vivía con mi hermano, al morir ellos la tenemos como herencia, pero me tuve que ir porque mi hermano me maltrataba. Se pone muy agresivo y me maltrata y yo allí no puedo vivir, le tengo miedo. Si mató a un perro a puñetazos imagínate lo que puede hacerme» (española, 55 años).

«Mi hermano es alcohólico también, y tiene la enfermedad de que se pone agresivo. Y tiene muchos problemas. Si no estuviera mi hermano, yo estaría con mi madre, pero tengo muchos problemas con él y no puedo convivir con él» (española, 54 años).

Referente a las experiencias en situación de sinhogarismo, los resultados también reflejan episodios de victimización. De forma similar a los autores (Herrero, 2003; Escudero, 2003; Chambers et al., 2014; Gámez, 2018) las narrativas explicitan que los intentos de agresión sexual son constantes. La mayoría de estas mujeres señalan la vulnerabilidad sexual a la que están expuestas, argumentando que ser mujer en situación de calle difiere de lo que implica ser hombre sin hogar:

«Cuando decimos que somos personas sin hogar hay una gran diferencia entre ser un hombre y una mujer y te voy a decir por qué. Porque el hecho de ser una mujer tenemos más posibilidades de ser violada, de ser pegada, de ser robada, o de ser quemada, como ha habido casos, porque somos más vulnerables, dormir en un rincón a oscuras con un ojo abierto y otro cerrado. Un hombre, pues tiene más posibilidades de tirar para adelante, se sabe defender y dice bueno pues me pongo aquí, aquí duermo y aquí estoy» (española, 28 años).

«Una mujer en situación de calle es más duro que un hombre en este aspecto. No es por ser feminista. Es peor, pero ¿por qué? pues porque te encuentras en situaciones con hombres de a lo mejor agresiones verbales, de agresiones físicas, de agresiones sexuales. Por otra parte, en la calle tienes que estar durmiendo con un ojo abierto y otro cerrado. En todo momento piensas que está peligrando tu vida, que está peligrando tu bienestar» (española, 27 años).

En esta línea, algunas de las informantes relatan episodios que ejemplifican intentos de violación:

«Hombre, yo me acuerdo una vez que iba sola por la calle a las dos de la mañana y un hombre me perseguía y no paraba de perseguirme. Me tuve que meter por un agujero que había en la valla del parque, y por ahí me escondí. Me fui por el parque y me escondí entre los matorrales hasta que lo vi pasar. Me han perseguido muchas veces y han intentado violarme y me han propuesto acostarme con hombres y esas cosas, y yo he dicho que no. Muy fuerte, si para un hombre es fuerte para la mujer es más» (española, 50 años).

«Me acuerdo de mi amiga que hablaba de los Pitbull que están en la calle. Porque ven dos mujeres que están durmiendo y van. A mí me han querido violar» (española, 50 años).

«Me han pegado y me han intentado violar en la calle, me han llevado al río con la cosa de invitarme y yo muy confiada (...). Me llevó al río para invitarme, quería tener relaciones por fuerza, como le dije que no salí, pero porque yo soy ágil y corrí con los pantalones bajados, con todo dañado de la paliza que me pegó, labios reventados, las gafas» (española, 50 años).

Algunos relatos remarcan la idea de que los profesionales de los servicios de asistencia social no dan excesiva importancia a estos intentos de violación que sufren las mujeres en situación de calle:

«A mí me han intentado violar en la calle. La mujer sufre más que el hombre en la calle. Mucho más, se te acercan ¡Muy mal! Yo tuve que llamar a la ambulancia cuando intentaron violarme, pasé mucho miedo, pero tampoco me hicieron mucho caso... Fue muy duro, no le dieron importancia. Las mujeres estamos muy desprotegidas» (española, 55 años).

Por su parte, si bien se ha explicitado como la vulnerabilidad sexual en situación de calle está presente en la mayoría de las experiencias de estas mujeres, los resultados muestran cómo este acoso sexual también se pone de manifiesto en los propios recursos sociales:

«Con los del albergue encuentras de que como estás en una situación muy desfavorecida, pues todavía es más fuerte el intento de la sexualidad. Se centran mucho, yo me he dado cuenta. Me dicen ¿Qué hace una mujer como tú si tú no das el perfil, si tú no te drogas? Pues yo quiero algo contigo... Tienes que estar alerta. Esto la gente del albergue, el trato este sexual» (española, 48 años).

Ante esta situación de acoso, la estrategia que muchas de las mujeres desarrollan pasa por intentar pasar desapercibida a toda costa:

«¿Qué pasa? que las mujeres que están en calle están deterioradas, algunas están con consumo de drogas, son más mayores, en fin una serie de circunstancias y, a lo mejor, al ver a una chica joven, saludable, con otro aspecto pues pufff. Yo claro, incluso en el albergue llamaba la atención. Todos los días pim, pim, pim y, vamos, de no poder ponerme cierta ropa porque decía, si me pongo esto, aunque no enseñe nada, se crean las miradas» (española, 27 años).

«Es muy duro y muy denigrante. Esa palabra, yo pondría denigrante, con todo lo que eso significa. Hasta incluso esto te afecta, hija mía, de tal forma que no quieres ni arreglarte, quieres pasar desapercibida. Y si te pones guapa, tú dices un día: qué bien, me siento positiva. Las monjitas me han dado un chalequito, unas medias, una falda, mira qué zapatitos, mira tengo unos polvitos que me han regalado, me voy a pintar los labios. Eres carne de cañón, y aunque vayas con la cara sin maquillar, tal y como me estás viendo y no ir arreglada, aun así, da igual, pero ya no eres tan carne de cañón. Que a la que tú ves tan arreglada, yo pienso: madre mía, eres una diana, pero totalmente. Yo cuando las veo arregladas... A mí también me gusta arreglarme, pero mejor pasar desapercibida, es mejor. He tenido que renunciar a eso y lo hago con gusto. Pasar de puntillas» (española, 48 años).

Como consecuencia de esta vulnerabilidad sexual tan extrema, se hace evidente la necesidad de crear recursos específicos de género (García, 2012; Gámez, 2018). De esta forma, algunas de las mujeres entrevistadas coinciden en destacar que se sentirían más protegidas en centros que sólo fuesen para población femenina:

«Sí, claro. Me sentiría más protegida, para poder sentirnos más nosotras» (española, 52 años).

«Claro que deberían existir centros para mujeres, porque somos peces en una pecera con tiburones. Y si ven que eres ingenua te dicen vente a tomar un cafetito, y tú te lo crees. Yo no porque ya sé por dónde van los tiros, te van a invitar y va a buscar algo a cambio» (española, 50 años).

5. CONCLUSIONES

El análisis de las narrativas presentadas ha puesto de manifiesto el impacto que las experiencias de victimización tienen en mujeres sin hogar. Si bien la literatura ha resaltado la presencia de la violencia en el ámbito sentimental, los resultados de este trabajo también muestran que la violencia sufrida se extiende al ámbito familiar. De este modo, se ilustra cómo la violencia machista es un patrón característico en las historias biográficas de la población sin hogar femenina.

Asimismo, se ha expuesto que la vulnerabilidad de género no sólo se encuentra en las experiencias en calle, sino que, además, está inserta en los recursos sociales. Esta situación implica la necesidad de reflexionar sobre la desprotección de la población sin hogar femenina en tanto que, a nivel comparativo, se encuentra en una posición de mayor vulnerabilidad.

Por estos motivos, resulta necesario reclamar la relevancia que tiene desarrollar programas de intervención basados en la perspectiva de género, reconociendo cómo la cuestión de género se entrelaza en las experiencias de sinhogarismo. Así, se debe tener presente lo urgente que resulta la creación de espacios de intervención que sirvan para deconstruir las prácticas machistas que la población sin hogar masculina desarrolla. En este sentido, lo que proponemos es que en los programas de intervención se implante la perspectiva de género tanto con población femenina como masculina. Asimismo, la creación de recursos específicos para mujeres sin hogar es una cuestión necesaria, sirviendo de alternativa para aumentar la protección de la población sin hogar femenina.

6. BIBLIOGRAFÍA

- Baptista, I. (2010). Women and homelessness. *CESIS*, 163-186.
- Buedo, S. (2015). Mujeres y mercado laboral en la actualidad, un análisis desde la perspectiva de género: genéricamente empobrecidas, patriarcalmente desiguales. *Revista de Educación Social*, 21, 64-83.
- Bueno, J.R., y Muñoz, D. (2008). “Susurros del cuarto mundo: las voces de la calle”. Una investigación cualitativa desde el ámbito del trabajo social. *Portularia*, 8 (1), 215-239.
- Broll, R. & Huey, L. (2017). “Every Time I Try To Get Out, I Get Pushed Back”. The Role of Violent Victimization in Women’s Experience of Multiple Episodes of Homelessness. *Journal of interpersonal violence*, 35 (17-18), 3379-3404.
- Cabrera, P. J. & Rubio, M. J. (2008). Las Personas sin Hogar, hoy. *Revista del Ministerio de Trabajo e Inmigración*, 75, 51-74.
- Cabrera, P. J. (2009). La acción social con personas sin hogar en la España del s. XXI: avances y retos en la última década. *Facultad de Ciencias Humanas y Sociales. Universidad Pontificia Comillas de Madrid*, 1-46.
- Chambers, C., Chiu, S., Scott, A., Tolomiczenko, G., Redelmeier, D., Levinson, W. & Hwang, S. (2014). Factors Associated with Poor Mental Health Status Among Homeless Women With and Without Dependent Children. *Community Ment Health*, 50, 553-559.
- Cordero del Castillo, P. (2007). Los “sin techo” en España. *Humanismo y Trabajo Social*, 6, 55-70.
- Denzin, N. & Lincoln, Y. (2015). *Métodos de recolección y análisis de datos*. Barcelona: Gedisa.
- Díaz, M. (2014). Mujeres sin hogar: aproximación teórica a una situación de desprotección, vulnerabilidad y exclusión. *Informes*, 9, 1-48.
- Doherty, J. (2005). El origen del sinhogarismo: perspectivas europeas. *Documentación social*, 138, 41-62.
- Escudero, M. J. (2003). *Mujeres sin hogar en Granada. Un estudio etnográfico*. Granada: Feminae.
- Esping-Andersen, G. (2000). *Fundamentos sociales de las economías postindustriales*. Barcelona: Ariel.
- Fallahi, B. (2016). A Review of Housing Policies for Homeless on Women who Confronted to Violence. *The Online Journal of Counseling and Education*, 5 (2), 1-13.
- Gámez, T. (2018). *Personas sin hogar: un análisis de género del sinhogarismo*. Málaga: Umaeditorial.

- García, M., Mateo, I. & Maroto, G. (2004). El impacto de cuidar en la salud y calidad de vida en las mujeres. *Scielo Salud Pública*, 18 (2), 83-92.
- García, I. (2012). Mujeres sin Hogar: Principales causas y líneas de investigación alternativas. *Miscelánea Comillas. Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, 70 (136), 39-89.
- González, D. (2017). *Evolución de la pobreza en España y su proceso de convergencia con Europa: 1995-2014*. (Trabajo Final de Grado). Universidad de la Laguna.
- Hatch, S. L. & Dohrenwend, B. P. (2007). Distribution of traumatic and other stressful life events by race/ethnicity, gender, SES and age: a review of the research. *American Journal of Community Psychology*, 40, 313-332.
- Hernández Pedreño, M. (Dir.). (2008). El perfil social de las personas sin hogar en Murcia: aproximación cuantitativa y cualitativa. Murcia: Editum. Universidad de Murcia.
- Hernández Pedreño, M. (Coord.). (2013). *Vivienda y exclusión residencial*. Murcia: Editum, Universidad de Murcia.
- Hernández, R. (2014). *Metodología de la investigación*. México DF: McGraw Hill.
- Hernández Pedreño, M., Luque, O. G. & Rodríguez, I.S. (2016). Crisis y nuevos límites en el espacio social de la exclusión. *Prisma Social*, 16, 650-710.
- Hernández Pedreño, M. (Dir.). (2016). *Exclusión residencial en Murcia: miradas y trayectorias*. Murcia: Editorial Fundación Cepaim.
- Herrero, I. (2003). Mujeres sin hogar y violencia de género: la triple invisibilidad. *Cuadernos de Trabajo Social*, 16, 265-268.
- Johnson, G., Ribar, D. & Zhu, A. (2017). Women's Homelessness: International Evidence on Causes, Consequences, Coping and Policies. *Melbourne Institute Working Paper*, 7.
- López, D. P.(2018). *Evolución de la exclusión residencial en Murcia y respuesta institucional*. (Tesis Doctoral). Murcia: Universidad de Murcia.
- Luque, C. (2003). La mujer sin hogar: realidades y reflexiones. *Cuadernos de Trabajo Social*, 16, 249-264.
- Mateo, M. & Martínez, R. (2007). La perspectiva de género en los estudios sobre pobreza y desarrollo. *Revistas Alternativas. Cuadernos de Trabajo Social*, 15, 63-75.
- Matulic, M. V. (2010). Nuevos perfiles de personas sin hogar en la ciudad de Barcelona: un reto pendiente de los servicios sociales de proximidad. *Documentos de Trabajo Social*, 47, 9-30.

- Matulic, M. V., Vicente-Zueras, I., Boixadós-Porquet, A. & Caïs-Fontanella, J. (2019). Las mujeres sin hogar: realidades ocultas de la exclusión social. *Trabajo Social Global*, 9 (16), 49-68.
- Mayock, P. & Bretherton, J. (2016). *Women's Homelessness in Europe*. London: Palgrave Macmillan.
- Navarro, V. (2009). *El subdesarrollo social de España*. Barcelona: Anagrama.
- Núñez, C. (2013). Mujeres en situación de calle más allá del andar cotidiano. *Sociedad y Equidad: Revista de Humanidades, Ciencias Sociales, Artes y Comunicaciones*, 5, 188-212.
- Padgett, D. K., Smith, B. T., Henwood, B. F. & Tiderington, E. (2012). Life course adversity in the lives of formerly homeless persons with serious mental illness: context and meaning. *American Journal of Orthopsychiatry*, 82, 421-430.
- Reeve, K. (2018). Women and homelessness: putting gender back on the agenda. *People, Place and Policy Online*, 11 (3), 165-174.
- Rodríguez Moreno, S.I., Roca Morales, P., Panadero Herrero, S. & Vázquez Cabrera, J. J. (2016). Sucesos vitales estresantes en mujeres en situación sin hogar. En *Mujeres e investigación. Aportaciones interdisciplinarias*. VI Congreso Universitario Internacional de Investigación y Género. Universidad de Sevilla.
- Sánchez, M. (2007). *Solo luna. Treinta cartas a una dama sin hogar*. Madrid: Fundación Rais.
- Sedón, V. (2002). El feminismo de la diferencia: un ejercicio de resistencia práctica, epistemológica y política. *Mujeres, resistencias e irreverencias*, 11, 11-36.
- Trigo, A. (2016). *Personas sin hogar y salud mental en la ciudad de Murcia*. (Tesis Doctoral). Universidad de Murcia.
- Valcárcel, A. (2000). El feminismo. *Revista interdisciplinar de filosofía*, 5, 123-135.

ANÁLISIS DE UNA EXPRESIÓN GRÁFICA INÉDITA EN LA REGIÓN DE MURCIA: LOS GRAFITOS HISTÓRICOS DEL CAÑO DEL BARRACÓN Y DE LA TORRE DE INCHOLA (ALHAMA DE MURCIA)

ANALYSIS OF AN UNPRECEDENTED GRAPHIC EXPRESSION IN THE REGION OF MURCIA: THE ENGRAVINGS OF THE CAÑO DEL BARRACÓN AND THE TOWER OF INCHOLA (ALHAMA DE MURCIA)

Gregorio Rabal Saura *
Gregorio Castejón Porcel **

Recibido: 22/02/2020 • Aceptado: 15/05/2020
Doi: <https://dx.doi.org/10.6018/rmu/415541>
Publicado bajo licencia CC BY-SA

Resumen

En Inchola, caserío situado en la umbría de la Sierra de Carrascoy, se levantan los restos de una estructura defensiva medieval, llamada Torre de Inchola, y los de una antigua conducción hidráulica conocida como Caño del Barracón. En ambas edificaciones se desarrolla un variado repertorio de signos grabados sobre sus muros, entre los que predominan los que reproducen la forma de herradura. En este trabajo se describe la tipología de los grabados, proponiendo posibles líneas de interpretación histórica y una probable datación de los mismos en el contexto de los inicios de la Edad Moderna en el Reino de Murcia.

Palabras clave

Torre de Inchola, Caño del Barracón, grabados, herradura, canal, Alhama de Murcia.

Abstract

In Inchola, a hamlet located in the shaded areas of the Sierra de Carrascoy, we find the remains of a medieval defensive structure, called Torre de Inchola, and those of an old hydraulic conduction known as Caño del Barracón. There is a wide collection of signs engraved on the walls of both constructions. The signs reproducing horseshoe shapes predominate. This paper describes the typology of these engravings, proposing different lines of historical interpretation and a likely dating in the context of the beginnings of the Modern Age in the Kingdom of Murcia.

Keywords

Torre de Inchola, Caño del Barracón, engravings, horseshoe, water channel, Alhama de Murcia.

* Sociedad Murciana de Antropología (SOMA). Email: rabalgregorio61@gmail.com.

** Universidad de Alicante. Departamento de Geografía Humana. Email: gregorio.castejon@ua.es.

1. INTRODUCCIÓN

El objetivo del presente trabajo es dar a conocer y contextualizar históricamente un conjunto de signos esculpidos, que ocupan parte de la superficie mural de dos antiguos elementos arquitectónicos diferentes en cuanto a su funcionalidad, aunque de idéntica relevancia como destacados bienes patrimoniales. Esto es, una atalaya defensiva, la Torre de Inchola, y una antigua conducción hidráulica que los lugareños denominan Caño del Barracón.

A los valores arquitectónicos, históricos y etnográficos que intrínsecamente atesoran ambos elementos, se une la originalidad de contar con una serie de grafitos históricos realizados en sus paredes, cuya tipología se documenta con este trabajo por primera vez en territorio murciano. De esta forma, los signos identificados y examinados constituyen una muestra especialmente relevante tanto por su indudable importancia e interés histórico, como por sumar un nuevo enclave al catálogo de grafías similares presentes en otros puntos del territorio peninsular.

En su mayoría son motivos clasificados bajo el término de herraduras, cuya representación, dotada desde sus inicios de reconocida significación simbólica, tiene sus primeros ejemplos en la Prehistoria, perviviendo posteriormente como modelo iconográfico hasta épocas moderna y contemporánea con otro tipo de funcionalidad o desprovista de ella, transformado en una mera reproducción de signos de diseño sencillo.¹

Pese a las muestras de deterioro que presentan los muros donde se encuentran los grafitos, propias del paso del tiempo,² la consistencia de la obra y el esmero aplicado en su acabado, especialmente perceptible en el

¹ Esa sencillez permite contemplar la posibilidad de la representación de estos motivos en cualquier tiempo, sin necesidad de que exista relación de causalidad o de imitación respecto a representaciones similares pertenecientes a momentos históricos anteriores, debiendo abordar el estudio de estas grafías a partir de aspectos como el entorno, la tipología iconográfica de los signos representados y su asociación con algunos especialmente relevantes; los paralelos iconográficos, el soporte, entre otros aspectos (Gilotte y González, 2002, 260).

² Parte de la canalización, concretamente el sector terminal más cercano a la balsa que almacenaba los caudales que discurrían por la infraestructura hidráulica soporte de los grabados, fue destruida durante procesos de roturación y aterrazamiento de la base del cerro donde se asientan la torre y el caño. Por esta razón, amplios tramos de canalización quedaron desplazados varios metros, trastocando su disposición y orientación originales, ocultando el muro frontal del caño, privándonos de la posibilidad de poder comprobar la presencia de grabados en este sector.

muro de la conducción hidráulica, han permitido un más que aceptable estado de conservación de los mismos. A ello ha contribuido, sin duda, la técnica empleada para realizarlos, basada en el picado o repicado de la superficie parietal, generando trazos de cierta profundidad y amplitud, aparentemente poco modificados por la acción de los agentes medioambientales externos. Estas circunstancias técnicas han favorecido poder documentar detalladamente los grabados mediante calcos realizados directamente sobre ellos. La documentación gráfica de los signos de Inchola se completa con la realización de fotografías en distintos momentos del día, aprovechando la diferente incidencia de la luz solar sobre los muros. De este modo, se han podido apreciar detalles en la forma y factura de los motivos y descubrir signos que habían pasado desapercibidos en imágenes tomadas en otros instantes del día.

Completan la metodología llevada a cabo como fase previa al estudio que a continuación se presenta, la descripción de los motivos sectorizando el tramo de canalización donde se encuentran en segmentos de longitud variable en función del número y disposición de los signos; la medición de toda la infraestructura y de cada uno de los grabados; la elaboración de croquis con posicionamiento de cada uno de ellos en el contexto general de la estructura hidráulica y, por último, la georreferenciación del conjunto a partir de dispositivo GPS.

2. ENCUADRE GEOGRÁFICO

Las construcciones sobre las que se realizaron los grabados que se analizan, se localizan en el paraje de Torre de Inchola, al este del caserío de Los Ventorrillos (1,2 km) y al sur del caserío de Inchola (1,8 km), ambos asentamientos situados en los límites de la pedanía de La Costera, perteneciente al municipio de Alhama de Murcia y de cuya cabecera municipal dista apenas 9,5 km (Figura 1).

Tanto la obra hidráulica como la atalaya, se ubican en la margen derecha de la rambla llamada de la Tía Pereta (también denominada del Algarrobo, de la Cueva o del Barracón), cauce que drena parte del sector de umbría de la Sierra de Carrascoy (Figura 2). En concreto, en el lugar en que dicho barranco deja atrás las últimas elevaciones del citado relieve y se abre al valle del río Guadalentín, es decir, en la zona límite de contacto entre el piedemonte y las primeras estribaciones que dan inicio al área montuosa. Se trata de un espacio de clima mediterráneo semiárido, pese a la mayor humedad de este sector

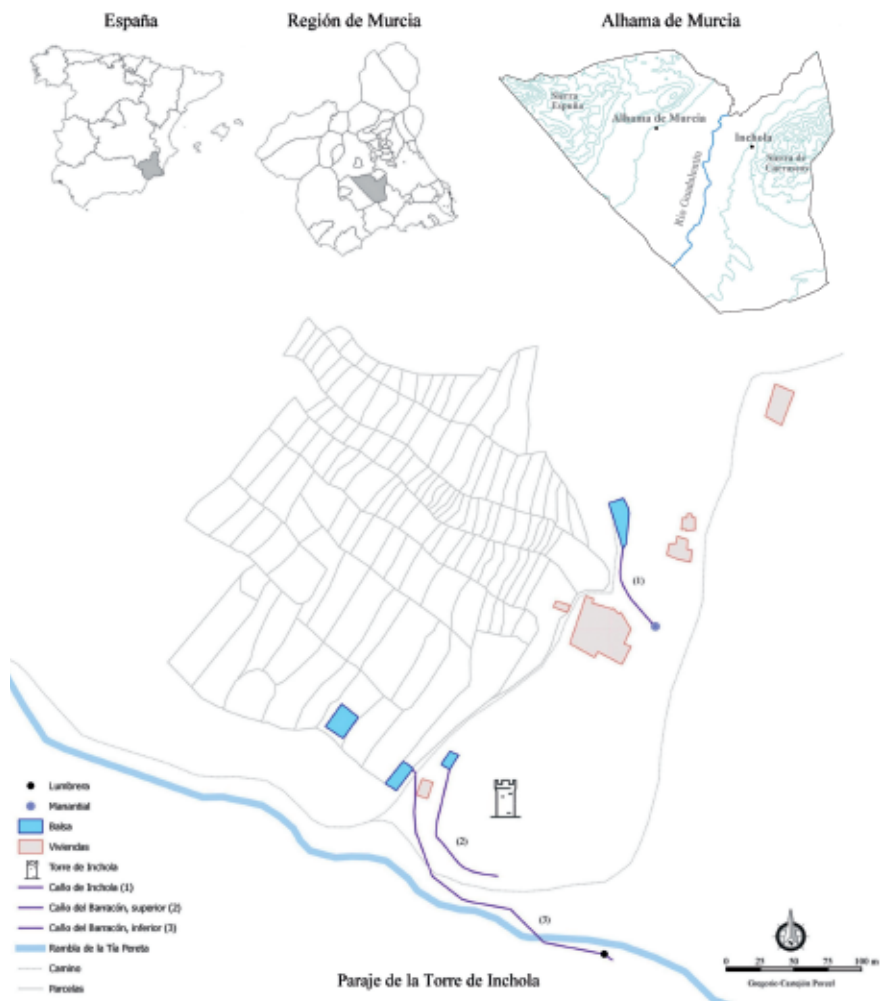


Figura 1. Contextualización geográfica de la Torre de Inchola y el Caño del Barracón (Elaboración propia).

de la sierra con respecto al área de solana, no solo por la orientación en relación al sol, sino también por el hecho de que las condiciones orográficas repercuten positivamente en que disfrute de un mayor volumen de precipitación media anual.

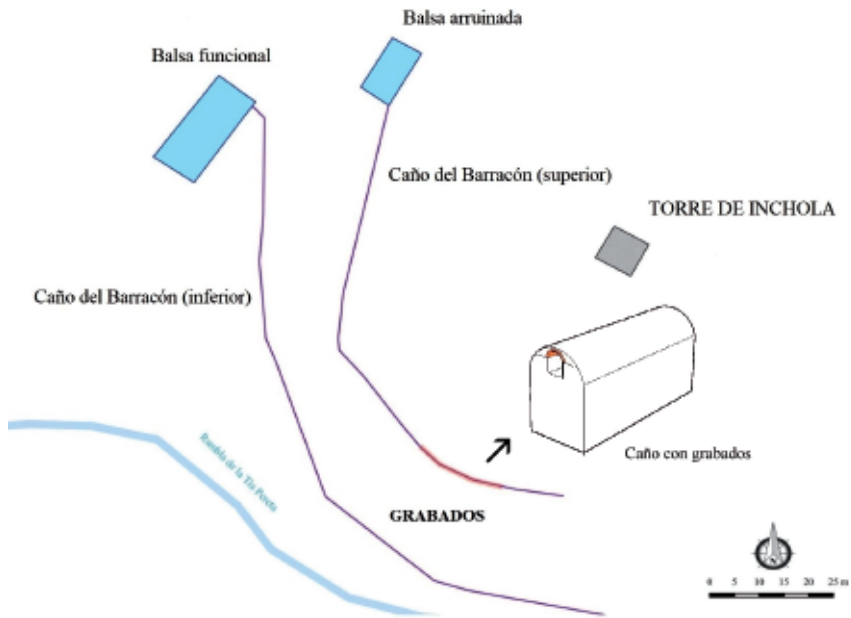


Figura 2. Elementos hidráulicos en torno a la Torre de Inchola.

A partir de la aldea y en dirección hacia el Guadalentín, el terrazgo presenta un uso casi exclusivamente agrícola, dedicado al cultivo de cítricos con presencia minoritaria de cultivo de uva de mesa, almendros y pequeñas parcelas de huerta en el entorno de las viviendas, aprovechando los caudales de agua que aún siguen manando de fuentes y minados situados a lo largo de este sector del piedemonte de Carrascoy. La relevancia de estos veneros en un medio de elevada carestía pluviométrica, se mantiene en el tiempo desde el mismo inicio de su dilatado aprovechamiento. La construcción de una amplia red de canalizaciones que parten desde los alumbramientos de aguas y discurren a lo largo de vertientes y laderas, ha permitido a los habitantes de la zona desplazar los caudales hasta varias balsas situadas en los alrededores de la Torre de Inchola, como también se hizo al otro lado de la sierra (Castejón y Rabal, 2018 y 2019). De esta forma, con estos aprovisionamientos más o menos estables, la población logró un indispensable recurso para cultivar espacios hasta ese momento incultos, o fuertemente condicionados a las lluvias estacionales.



Figura 3. Torre de Inchola (muro Este).

Por lo que respecta a la estructura defensiva³ (Figura3), esta se erigió en una pequeña elevación con el fin de aprovechar la diferencia de altura y garantizar así una posición favorable de vigilancia de la vega del curso fluvial del río Guadalentín, valle considerado como una excelente vía de comunicación natural hacia Granada y hacia Aragón (Baños, 2005: 133; Ramírez y Baños, 2005, 268). Es decir, en un punto estratégico con una visión amplia de la llanura, lo que permitía anticiparse con tiempo suficiente ante posibles ataques, garantizando además la libre comunicación con otras atalayas o fortalezas por medio de ahumadas y fuegos.

³ Junto con la fortaleza de Alhama, cuya mención primero como *hisn* y posteriormente como castillo se retrotrae a la primera mitad del siglo XII (Ramírez y Baños, 2005: 263), Inchola constituye una de las múltiples fortificaciones de características similares levantadas en los bordes de la llanura aluvial, cuya función primordial fue la salvaguarda del territorio fértil y de la trascendental vía de comunicación que unía *Mursiya* (Murcia) y *Lurqa* (Lorca). El complejo defensivo estaba formado por varias torres instaladas, en su mayoría, en las áreas de piedemonte de la Sierra de Carrascoy (Inchola y Comarza) y en Sierra Espuña (Azaraque), además de la Torre del Lomo y la del paraje de La Pita o del Cañarico, levantadas en pleno valle.

De igual manera, la canalización objeto de análisis (figuras 4 y 5), al igual que otra situada a corta distancia pero a cota más baja que esta, se edificó en la margen derecha de la rambla que evacúa hacia el oeste las aguas de este sector de la vertiente norte de Carrascoy, ubicándose, en concreto, en el espacio baldío comprendido entre la Torre de Inchola y el cauce de la rambla del Barracón o de la Tía Pereta. De este modo, ambas siguen una dirección idéntica a la de la vertiente excavada al pie del relieve, una de las múltiples que drenan esta elevación que separa el Campo de Cartagena y los valles de los ríos Guadalentín y Segura, entre las que caben destacar la rambla de Peñas Blancas, al sur, y la rambla o barranco de Yncholete al norte, esta última en clara conexión con el caserío de Inchola.

A pesar de que la misma red de salvaguarda supone un claro testimonio de la inseguridad del entorno en determinados periodos de la historia medieval y moderna del antiguo Reino de Murcia, las condiciones geográficas del área propiciaron la explotación agrícola tanto del valle como de la costera montana del mismo. En el primer caso, en una dimensión mayor gracias a los caudales del río que lo surca, en el segundo, mediante recursos hídricos pun-



Figura 4. Caño del Barracón. Al fondo de la imagen el valle del Guadalentín y la población de Alhama de Murcia.



Figura 5. Caño del Barracón. Detalle de la estructura y perspectiva de la canalización.

tuales captados a partir de los veneros naturales del pie de la sierra o directamente del lecho de las ramblas que configuran la red de drenaje de este espacio, dando origen con ello a áreas irrigadas de menor tamaño que las del valle. En este sentido, resulta importante señalar que un buen número de las edificaciones defensivas emplazadas en el piedemonte de las sierras de Carrascoy y Cresta del Gallo, están asociadas a canalizaciones hidráulicas, hecho que demuestra la existencia de una clara intencionalidad de ubicar estas atalayas en puntos con disponibilidad de agua cercana.

Los volúmenes embalsados podían suponer no solo un bien de aprovisionamiento hídrico destinado a la irrigación de espacios de cultivo de amplitud variable, sino también el recurso necesario para establecer puntos de abrevadero para el ganado dada la importante actividad pastoril desarrollada en este entorno serrano, en el que la suma de la presencia de pastos y agua constituían una dupla vital para la actividad pecuaria, uno de los principales recursos económicos del entorno.

Sin duda, estos puestos vigías dotados de agua facilitaron el asentamiento de población en sus inmediaciones, tanto por la protección que ofrecían, como por las posibilidades vitales ya señaladas que brindaba la disponibilidad de agua. No obstante, Alhama de Murcia, Librilla, Sangonera, Alcantarilla y Murcia, supusieron el epicentro demográfico de este sector del valle del Guadalentín-Segura, mientras que en las zonas somontanas el hábitat, tanto en época musulmana como después de la conquista cristiana, debió tener un carácter diseminado.

Además, por lo general un poblamiento mayor y más dinámico se ha congregado históricamente en el sector de la huerta ubicado en la falda de la Sierra de la Cresta del Gallo, en cuyo dinamismo poblacional ha jugado un papel destacado la importancia de su relación con la productiva Huerta de Murcia y la proximidad a la capital, primero del reino y posteriormente de la provincia. De este modo, se entiende que el territorio en el que se ubica la Torre de Inchola ha sido explotado con menor intensidad que el huertano, alimentado por las aguas del río Segura a su paso por la ciudad de Murcia, mediante la compleja y extensa red de acequias y azarbes. Además, ha constituido un área de poblamiento escaso, no tanto por la falta de recursos sino por la inseguridad inherente al hecho de ser un territorio próximo durante siglos a la frontera con el Reino de Granada, y por el aprovechamiento eminentemente ganadero al que se dedicó desde el siglo XIV.

3. LAS CONSTRUCCIONES CON GRABADOS

3.1. La Torre de Inchola: cronología y funcionalidad

Aun cuando la intencionalidad de este trabajo está lejos de formular o defender una datación precisa de la atalaya erigida en el paraje de Inchola, resulta necesario señalar las distintas fechas de construcción que se han atribuido a esta torre con el único propósito de contextualizar, en lo posible, el momento de edificación de los caños construidos en sus inmediaciones y los grabados presentes sobre una de las referidas conducciones.

En este sentido, en la Edad Media, en lo que hoy es la Región de Murcia, las torres vigías alcanzan su auge constructivo con la llegada de los almohades, concebidas como medio de afianzamiento de su poder ante el notable avance de las tropas cristianas sobre el territorio andalusí.⁴ No obstante, ningún

⁴ Sobre este tema, destacan aquellos trabajos que cuentan con referencias concretas a las torres ubicadas en el área de estudio, o cuyo análisis funcional coincide con el objetivo para el que fueron levantadas, sobre todo las ubicadas en los bordes de la fosa prelitoral ocupada por el río Guadalentín. Manzano Martínez, J. A. (1995). Arquitectura defensiva: delimitación de entornos y documentación histórica de 20 torres y castillos. *Memorias de Arqueología*, 10, 658-747; Martínez Rodríguez, A. (2011). La alcazaba de Lorca en época almohade. *Tudmir: Revista del Museo Santa Clara*, 2, 105-122; Ponce García, J. y Martínez Rodríguez, A. (1999). El castillo de Felí (Purias, Lorca) a partir de las últimas intervenciones arqueológicas. *Clavis*, 1, 9-36; Martínez Rodríguez, A. (1997). Las torres del campo de Lorca como complemento defensivo de una ciudad frontera. En *Actas del Congreso la Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (S.XIII-XVI)*. Lorca-Vera, 161-170.

investigador ha atribuido la fecha de construcción del inmueble a esta época de control musulmán, hecho que, además, queda reforzado por la práctica ausencia de material cerámico islámico, tanto en la obra de la torre como en las inmediaciones de las conducciones hidráulicas próximas. Por contra, en distintas publicaciones, entre las que se encuentra la *Memoria de Patrimonio 2003-2005* (López, 2005: 37), se hace constar que la fortificación se levantó en el siglo XIII, haciendo extensible el origen de la misma a un tiempo cercano al de otras estructuras defensivas similares ubicadas en el entorno del valle del Guadalentín, caso de las torres de Comarza, Azaraque, Lomo, Ascoy o Torreblanca.

De acuerdo con esto, la incorporación de Murcia a la corona castellana en 1243 tras el Tratado de Alcaraz, así como la toma de Lorca en 1244, propiciaron la necesidad de ejercer un férreo control del espacio ante los posibles ataques andalusíes o las propias revueltas de la población mudéjar residente en este espacio (como fue el caso de la acaecida entre 1264-1266), hecho que pudo provocar la edificación de parte del sistema de control del valle que comunicaba Murcia con Lorca.

Sin embargo, esta opinión difiere de la señalada por Navarro Suárez (1994, 17), quien sostiene que tanto Inchola como Comarza fueron mandadas edificar por Alfonso XI, hecho que de ser cierto llevaría a datar la construcción de las mismas en el siglo XIV, en un momento comprendido entre 1312 y 1350, periodo del reinado del referido monarca castellano, aunque este no asumiera plenamente el trono hasta 1325. No se descartan cronologías aún más tardías para la torre, fechando la obra en la Edad Moderna, concretamente en el tránsito entre los siglos XV y XVI, coincidiendo con el periodo de consolidación de la ocupación cristiana del territorio tras la conquista de la Granada nazarí por los Reyes Católicos.

3.2. El Caño del Barracón

Se trata de una canalización que recorre toda la ladera oeste del cerro donde está situada la Torre de Inchola, si bien a día de hoy el punto de inicio de esta conducción resulta desconocido, pese a la intensa labor de búsqueda realizada en el entorno. De esta forma, no se puede determinar de dónde surgirían los caudales que discurrían por ella hasta el receptáculo de almacenamiento, una balsa rectangular situada al pie del cerro de cuya estructura solo quedan los restos del muro sur. No obstante, es evidente que condujo agua, tanto por la lógica de su existencia, como por la presencia en el propio caño de concreciones calcáreas que confirman, sin lugar a dudas, este hecho.



Figura 6. Caño del Barracón. Grupo de motivos con forma de herradura.

El caño se edificó utilizando mortero hidráulico muy fino realizado a base de arena, cal y agua, sobre obra de aparejo de mampostería de bloques de piedra del entorno, medianos e irregulares, unidos con argamasa. La parte visible en la actualidad ronda los 100 m de longitud, con una anchura de 0,50 m, aunque se desconoce un tramo importante relacionado con el origen de las aguas conducidas por esta canalización.

Del análisis estructural y de los materiales empleados parece deducirse que hubo dos momentos o fases constructivas claramente diferenciadas por el conglomerante empleado en ambos casos. En una primera fase se debió ejecutar el propio canal,⁵ mientras que en una fase posterior se llevó a cabo el abovedado del mismo.⁶ Pese al deterioro ocasionado por el paso del tiempo y por la acción directa del ser humano, la capa de argamasa que cubre y sella la conducción presenta un enlucido de aspecto bruñido, totalmente liso, que contrasta con paramentos murales de otras construcciones hidráulicas antiguas, algunas de ellas próximas al enclave de Inchola, en las que el cuidado y

⁵ Canalización de 14 cm de ancho por 11 cm de alto y muros de 12 cm de ancho a cada lado.

⁶ Para ello se utilizaron tejas cerámicas de unos 2 cm de grosor, 44 cm de largo y 18 cm de ancho en su lado mayor, imbricadas y posteriormente cubiertas con argamasa de cal y arena de grano grueso. Cabe destacar la utilización de fragmentos de tejas como elemento constructivo para alzar el perfil del recubrimiento sobre la parte superior del canal.

esmero máximo se pone en la estanqueidad del espacio por donde debía discurrir el agua, como así sucede también en el canal de este sistema, y no tanto en los muros exteriores en los que se reduce la atención al acabado.

Sobre dicho enlucido exterior se realizaron los grafitos analizados en este trabajo (Figura 6), cuyo estudio y catalogación podría ofrecer datos interesantes acerca de la historia de esta canalización hidráulica, de la propia obra defensiva, así como de la ocupación y explotación histórica del entorno del paraje e incluso de la mentalidad de quienes lo habitaron.

4. DESCRIPCIÓN DE LOS MOTIVOS

Analizadas las edificaciones (defensiva e hidráulica) sobre las que se labraron los distintos signos, la tarea siguiente consiste en el estudio tipológico y expositivo del amplio conjunto de estos grafitos (Tabla 1), que como se puede apreciar (Figura 7) presentan distintas características morfológicas que en aras de la simplificación de su examen pueden agruparse, según su forma, en tres tipos: herraduras, motivos circulares y aquellos que tienden a la forma de la letra «m» o de la letra omega («ω») invertida del alfabeto griego.

4.1. Motivos con forma de herradura

A su relevancia numérica en el contexto global de los grafitos de Inchola, se une su diversidad en lo que a forma y tamaño se refiere (Figura 8). En este sentido, cabe decir que los hay con el borde superior recto o curvo; con los extremos en ocasiones muy cerrados, pero también rectos o ligeramente abiertos; con ancho variable (medido en los extremos de los motivos) entre 5,0 y 15,5 cm; y con alturas que oscilan entre los 6,0 y los 17,5 cm. Sin embargo, el ancho del trazo de los motivos se mantiene de forma uniforme entre los 2,0 y los 3,0 cm.

4.2. Motivos circulares

Los motivos circulares o anulares (Figura 9), algunos de ellos tendentes a la forma ovalada, presentan diámetros variables que van desde los 9,0 a los 15,5 cm, tomando como referencia el borde externo del trazo, cuya anchura oscila, como en el resto de tipos iconográficos representados, entre los 2,0 y los 3,5 cm.

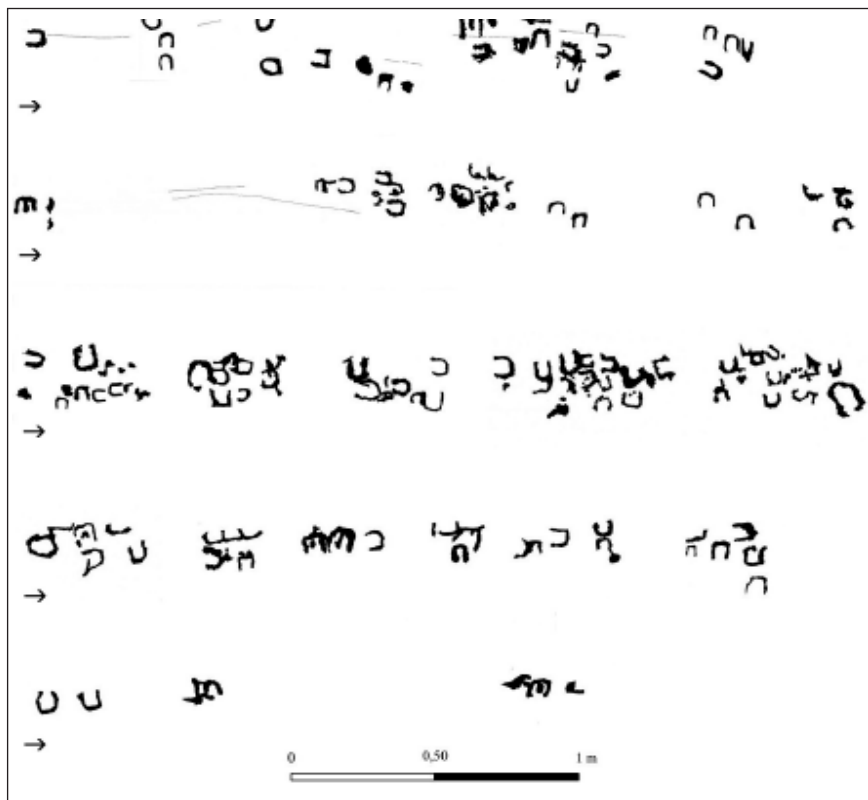


Figura 7. Conjunto de grabados del Caño del Barracón a partir de la digitalización de los calcos realizados.



Figura 8. Motivos con forma de herradura sobre el Caño del Barracón.



Figura 9. Motivo con forma ovalada.



Figura 10. Muro de la Torre de Inchola donde se aprecia un motivo con forma de omega.

4.3. Motivos con forma de «M» o semejantes a la omega griega

Respecto a ellos, cabe destacar que podría ser el resultado de la unión de dos motivos con forma de herradura, al menos así parece deducirse de la observación de alguno de los motivos documentados con esa forma⁷ (Figura 10). Sus medidas oscilan, en lo que a abertura se refiere, entre 9 y 11 cm; su altura también es variable y va de los 9,0 a los 11,5 cm. Por lo que a la anchura del trazo se refiere, esta oscila entre 1,5 y 3,0 cm, mostrando cierta uniformidad respecto a la anchura de trazo de otros motivos, un dato que podría aportar información respecto a la similitud de la herramienta o herramientas utilizadas, así como al momento en que fueron realizados los grafitos.

5. DISTRIBUCIÓN DE LOS GRABADOS

5.1. Caño del Barracón

A lo largo de un tramo de algo más de 20 m de esta conducción hidráulica, se distribuyen unos 162 grafitos realizados sobre la cubierta y el enluci-

⁷ Cressier (1992, 125), y Barrera y Cressier (2003, 713) hablan de «formas emparentadas con la letra griega omega, pero más estilizadas»; de «M estilizada», relacionándola, en este caso, con un símbolo mariano; o de «herraduras con trazo vertical interno». Tal vez dicho trazo sea la forma para reproducir la letra griega omega (ω), sobre todo cuando el trazo intermedio es más corto que los laterales que configuran habitualmente la forma iconográfica asociada a la herradura.

TIPOLOGÍA	CANTIDAD	PORCENTAJE SOBRE EL TOTAL DE GRABADOS
Herraduras	97	60%
Círculos, formas ovaladas	12	7,0%
Sección de círculo, trazos angulosos...	8	5,0%
Omegas, «M»	7	4,3%
Grabados anulares	8	5,0%
Trazos verticales	4	2,5%
Motivos lineales	10	6,2%
Figuras formadas a partir de la unión lateral de dos herraduras	3	2,0%
Indeterminados ⁸	13	8,0%

Tabla 1. *Análisis cuantitativo y estadístico de la tipología de los grabados de Inchola.*
Fuente: *Elaboración propia.*

do del muro que sustenta el caño (Tabla 1). Las señales dejadas en su superficie durante el proceso de realización de los signos, parecen indicar que se llevaron a cabo picando con una herramienta puntiaguda sobre la superficie seca. Se descarta, *a priori*, el uso de un tipo de utensilio de borde recto y afilado, más adecuado para realizar motivos de contornos rectilíneos, angulosos y alargados, cuya escasa presencia en Inchola contrasta con el aplastante predominio de motivos de contornos curvos y de reducida longitud.

Únicamente dos líneas horizontales paralelas que de forma discontinua recorren gran parte de la pared del caño, parecen haber sido realizadas hundiendo un objeto afilado sobre el enlucido aún fresco, tratándose, por tanto, de los únicos elementos incisos de todo el conjunto. De ser así, se trataría de los motivos más antiguos, asociados por tanto al momento en el que se dota de cubierta al caño y se cubre su muro exterior de un enlucido más consisten-

⁸ Quedan bajo esta categoría los motivos que no reproducen modelos iconográficos concretos e identificables. Además, cabe destacar la presencia de un gran número de señales y perforaciones de escaso diámetro y profundidad, distribuidas por toda la superficie del muro, fruto de impactos de objetos de extremo agudo, no contabilizados en el estudio de conjunto tratado en este artículo.



Figura. 11. Sector del Caño del Barracón con alta densidad de motivos.

te. Estas líneas parece que pudieron servir de marco o renglón a un buen número de las formas grabadas, especialmente aquellas que están más separadas entre sí y que manifiestan, aparentemente, una disposición más estructurada, más ordenada y lineal si la comparamos con los sectores del muro en los que los motivos son más numerosos y presentan una disposición más abigarrada y densa.

Como se ha señalado anteriormente, los grafitos con forma de herradura (Figura 11) constituyen el grupo más numeroso de todo el conjunto de signos presentes en Inchola, con un total de unos 97, lo que equivale, aproximadamente, al 60% de los signos documentados. Un análisis más exhaustivo de este tipo iconográfico, permite advertir que predominan las formas que están dispuestas en horizontal (unas 36, alrededor del 24% del total) y dentro de estas las que lo hacen con los extremos orientados hacia la izquierda (30, un 19%), frente a las que los tienen orientados a la derecha (6 que equivalen a algo menos del 4% del total). La disposición en vertical o ligeramente inclinada, con la abertura hacia arriba o hacia abajo, aparece representada en 52 ocasiones, lo que equivale a un 34%.

En su mayoría se distribuyen separados entre sí, aunque en aquellos sectores donde la densidad es mayor parecen estar unidos en posiciones variadas, siendo difícil establecer si dicha unión se produce por el contacto inevitable

en secciones del muro con mayor profusión de signos, o si por el contrario al unirlos se pretendió generar formas más complejas de difícil interpretación desde un punto de vista figurativo, generando formas asociadas claramente con la grafía clásica de la letra griega omega. Tampoco parece descabellado pensar que, tal vez, lo que se quiso fue aprovechar parte del signo picado con anterioridad para economizar esfuerzos y tiempo, añadiendo solo algunas partes del nuevo.

Por otro lado, la disposición de los grafitos sobre el muro del caño no sigue, aparentemente, patrón alguno que pueda establecerse a partir de la observación directa de los mismos. No obstante, parecen distribuirse en buena medida en alineaciones que se ajustan a las líneas de desarrollo horizontal anteriormente citadas, formando grupos más o menos regulares, especialmente en la parte central del conjunto, distribuidos en tramos de aproximadamente un metro de longitud.

De acuerdo con esto, los signos aumentan en número hacia la mitad del caño conservado, un sector muy visible cuyo trazado se acomoda al contorno del cerro describiendo una ligera curva. En este punto los grafitos se juntan y yuxtaponen, generando a partir del diseño de herradura, como señalábamos con anterioridad, formas difícilmente asociables a cualquiera de las que configuran el catálogo de este tipo de manifestaciones gráficas realizado a partir de los estudios de otras estaciones peninsulares en las que aparecen.

5.2. Torre de Inchola

En el caso de los grafitos de la torre, estos se circunscriben exclusivamente a la cara interna de su muro Este. Están situados en el tercer cuerpo del mismo y se trata de varias herraduras, una omega, y una línea ligeramente ondulada que acaba en una muesca de forma romboidal, con una sucesión de unos 14 puntos grabados bajo ella (Figura 12). Su interpretación resulta compleja al no contar con paralelos similares en otros puntos del país, aunque bien pudiera tratarse de algún tipo de línea de contabilidad, un tipo de grafito histórico muy frecuente con diferente significado según el edificio en el que aparece.



Figura. 12. Muro de la Torre de Inchola con herraduras y motivo alargado.

6. PARALELISMOS

Parece más que razonable establecer un paralelismo directo con grabados semejantes distribuidos en edificaciones de distintas localidades almerienses y granadinas (Cressier, 1992, Barrera y Cressier, 2003),⁹ sin olvidar la amplia difusión de este tipo de motivos en otras regiones españolas, especialmente del centro y norte del país. Entre las razones que avalan tal relación, podemos destacar las siguientes: la proximidad geográfica entre las tierras del sector oriental de Andalucía y el Reino de Murcia; las semejanzas técnicas e iconográficas que manifiestan los grabados de ambos territorios, sin duda el argumento más evidente; el hecho de encontrarse en construcciones defensivas y también en aquellas relacionadas con el manejo del agua, circunstancia posiblemente nada casual y de cierta relevancia a la hora de sustentar la relación entre los grabados andaluces y los analizados en este trabajo; el trasiego de población en los límites entre ambos territorios, largo tiempo convertidos en frontera insegura y peligrosa, prueba evidente de la existencia de relaciones de todo

⁹ Cressier (1992, 141) les atribuye un origen histórico que los situaría entre el final de la Edad Media, posterior al siglo XV, y el inicio de la Edad Moderna, coincidiendo con el asentamiento de nuevos pobladores tras la derrota y expulsión de los moriscos.

tipo desde la Baja Edad Media entre las poblaciones musulmanas del emirato nazarí de Granada y las comunidades mudéjares del reino de Murcia (Castillo, 2014, 68);¹⁰ así como la existencia de un sustrato cultural semejante, instalado tras la ocupación cristiana y reforzado con la reocupación del territorio una vez eliminada la amenaza granadina primero y resuelto después el problema morisco. En ese contexto, la ocupación cristiana trastoca intensamente las ideas y creencias de la población mudéjar existente en la zona, imponiendo nuevos valores que servirán de argumento esencial para justificar una de las interpretaciones planteadas respecto a la funcionalidad que en su momento pudieron tener estos símbolos esculpidos.¹¹

Más lejana desde el punto de vista espacial, no tanto desde el iconográfico, queda la comparación de los grabados de Inchola con otros semejantes hallados en distintos lugares de la Península y fuera de ella,¹² de fisonomía semejante y con datación cronológica que los sitúa también en la Edad Media e incluso en épocas Moderna y Contemporánea.

La lista es amplia y sigue incrementándose con cada nuevo hallazgo, abarcando la práctica totalidad del territorio español, lo cual plantea la posibilidad de que se trate de un fenómeno cuya difusión vaya pareja a la de otros motivos como los cruciformes (Gilotte y González, 2002: 260), sin olvidar la presencia de este tipo de motivos también en el Norte de África, así como en edificios medievales de determinadas áreas y comarcas de Francia.

¹⁰ Unas relaciones que debieron incrementarse con la relajación de la antigua frontera medieval tras la conquista de Granada en 1492 y la unión dinástica de las coronas de Aragón y Castilla, aunque posteriormente se vieron seriamente afectadas por la sublevación morisca de las Alpujarras y el levantamiento del barrio granadino del Albaicín acaecido en 1568 (Castillo, 2014, 69).

¹¹ Para Cressier (1992, 142), la funcionalidad simbólica parece más que probable. Herraduras, omegas y cruciformes, serían elementos de exorcismo popular cristiano aplicados en edificios «impuros» de época andalusí. En el caso de los aljibes, los grabados cumplen, al parecer, el cometido de anular la función primitiva del edificio, lo cual permite establecer una atribución plenamente cristiana. Para ello, sobre los muros de estas cisternas se grabaron cruciformes, solos o asociados con herraduras y omegas, combinados entre sí para formar figuras de carácter antropomorfo.

¹² Barrera y Cressier (2003, 714-715) ponen de manifiesto la existencia de paralelos para este tipo de grabados en el vecino Marruecos, concretamente en el Cabo Cantin y en el valle de Dadés, citando a Herber y Gattefosse respectivamente, fechados por la tradición oral como de época medieval. Las herraduras marroquíes, grabados conocidos como «pezuña de equino», muestran continuidad hasta principios del siglo XX, dentro de un ámbito cultural islámico.

7. PROPUESTAS DE INTERPRETACIÓN

Sin duda, la motivación que sustenta la decisión de realizarlos, así como el significado y la funcionalidad que al parecer tuvieron, son algunas de las cuestiones más complejas y difíciles de determinar en el estudio y análisis de los grabados murales y parietales, sea cual sea el momento en que estos fueron realizados. Plantear tales cuestiones, lleva implícita la presunción de que el sentido de estas manifestaciones culturales va más allá del mero acto lúdico de plasmar motivos diversos sobre la piedra o sobre la superficie de un muro solo por distracción o como modo de entretener el tiempo.¹³

Así, se entiende que este tipo de expresiones gráficas son parte de códigos de comunicación, lenguajes colectivos que transmiten ideas, creencias, sentimientos, inquietudes, acontecimientos, etc., relacionados con el entorno más cercano de quienes los hicieron. De este modo, fueron utilizados para comunicar mensajes de carácter simbólico que deben trascender y perdurar en el tiempo, dirigidos a las comunidades campesinas (Fernández y Lamalfa, 2005, 265), grupos sociales poco conocidos y con escasa presencia en las fuentes documentales escritas.

Para las formas iconográficas agrupadas bajo el término «herraduras», las interpretaciones han sido numerosas y dispares,¹⁴ semejantes en algunos casos a las formuladas para explicar los ejemplos de esta tipología de épocas pre y

¹³ Una de las interpretaciones de las que se hacen eco Barrera y Cressier (2003, 718), formulada en su día por Gattefosse (1933, 63) y Ruhlmann (1934, 63). Ambos autores señalan que la realización de los grabados es una actividad de pasatiempo de pastores, circunstancia o intención documentada en Marruecos. Para España, son pocos los estudios que se han ocupado de un modo específico de la realización de grafitos por parte de este colectivo profesional, caracterizado por su secular movilidad espacial. En este sentido, caben destacar los trabajos de Jabato (2012) para Extremadura, y el de Líbano (2016-2017, 155-169) para un sector de la Sierra de la Demanda burgalesa.

¹⁴ Entre otras, caben destacar aquellas funciones relacionadas con la compartimentación del territorio, considerando que se trata de marcadores de la propiedad concebidos a modo de símbolos de término, función para la cual también se han utilizado motivos cruciformes hasta épocas recientes. Se trataría, en este sentido, de señales que manifiestan sobre el terreno el reparto de tierras o el deslinde de ámbitos territoriales pertenecientes a entidades locales o administrativas distintas, o bien hitos delimitadores entre áreas de uso y aprovechamiento diferenciado en virtud de sus características naturales, separando áreas ganaderas y de pastos en zonas de montaña, de áreas de aprovechamiento agrícola (Fernández y Lamalfa, 2005, 266).

Por otra parte, también se han interpretado como señal y advertencia a posibles usuarios acerca de qué tipo de ganado debía abrevar en la infraestructuras hidráulicas

protohistóricas, sobre los que la tradición historiográfica española se ha ocupado de una forma continuada y extensa, no así para los medievales, modernos y contemporáneos,¹⁵ cuyo protagonismo en la historia de la investigación ha sido menor, eclipsado por el interés temprano despertado hacia el arte rupestre prehistórico.

Por tanto, la presencia de grafitos grabados en las construcciones de Inchola, su disposición y localización concreta sobre ellas, plantea interrogantes acerca de su funcionalidad que no puede ir separada ni del soporte sobre el que se realizaron, ni del contexto geográfico y arqueológico en el que se encuentran, ni tampoco de los avatares y acontecimientos históricos y socioeconómicos, bajomedievales y modernos, que tuvieron por escenario las tierras del Sureste peninsular.

Sin embargo, la falta de datos concluyentes de carácter material asociados a un contexto arqueológico bien definido; la ausencia de paralelos a nivel regional, lo cual limita la posibilidad de relación o paralelismo fiable únicamente a los ejemplos andaluces, hace que el marco interpretativo sea una formulación meramente hipotética en virtud de los datos disponibles hasta ahora.

La primera de las hipótesis considera más que probable la relación de los grabados de Inchola con el mundo pastoril y ganadero, coincidiendo con el proceso mediante el cual la ganadería se convierte en la actividad económica

que cuentan con este tipo de signos (Bailón-Moreno, 2008). De acuerdo con esto, la presencia de herraduras indicaría, en este caso, que el recurso estaría destinado al ganado caballar, de vital importancia como fuerza de trabajo y transporte, y no a los rebaños de ganado ovino que por su número podrían agotar el agua si se les permitiera acceder a diario a ella. Una interpretación incorporada a la descripción y estudio del llamado aljibe del Llano (Benimar, Almería), con referencia expresa a su cristianización en 1500 grabando varias cruces en la parte alta e interior del citado receptáculo.

Por último, son numerosísimos los ejemplos en los que la tradición popular, bajo el formato de leyendas y cuentos de tradición oral, ha convertido los grabados con forma de herradura en marcas dejadas por el caballo o la mula de un personaje sagrado (fundamentalmente Santiago, la Virgen o algún santo), o legendario (sobre todo el Cid o el héroe francés Roldán). Un buen estudio al respecto fue el realizado en su día por Antón Erkoreka en el territorio de la comunidad autónoma vasca, titulado Catálogo de «huellas» de personajes míticos en Euskal Herria. *Munibe (Antropología-Arqueología)*, 47, 227-252.

¹⁵ Gómez Barreda (1993, 445) señaló incluso que este tipo de grafitos fue un material frecuentemente despreciado al que se le privó inicialmente de la atención y estudio necesarios, sin considerar la continuidad que este tipo de motivos representan respecto a modelos cuyo recorrido histórico puede remontarse hasta época prehistórica, perdurando en el tiempo como ejemplos de una tradición artística protagonizada por colectivos, entre los que se encuentran los pastores.

predominante en el Reino de Murcia,¹⁶ del mismo modo que lo era en el de Castilla, asociándose a dicho proceso no solo la ampliación de dehesas¹⁷ y terrenos dedicados al pastoreo de ganados locales y trashumantes, sino también la consolidación de grupos de élite social vinculados con la propiedad de pastos y ganados.

Es en ese contexto, consolidado en el siglo XIV, en el que se produce a finales del siglo XV la pugna entre los concejos por ampliar y acotar sus dehesas, y que dio lugar a la intervención de jueces de término designados para dirimir disputas entre ellos o entre el concejo de Murcia y algunos miembros de la élite local dominante (Martínez, 1988, 112). Para el caso objeto de estudio, resulta de especial relevancia que sea el de Alhama de Murcia uno de esos concejos afectados por la reordenación de las condiciones de aprovechamiento de su espacio ganadero, y que lo haga precisamente hacia el piedemonte de la sierra de Carrascoy, afectando al entorno de Inchola y el contiguo barranco de Incholete, dos lugares con presencia constante de agua.¹⁸ Más tarde,

¹⁶ Una circunstancia, según Molina y Jiménez (1996, 55), propia de un territorio de frontera en el que la importancia económica de la ganadería resulta esencial en un territorio sometido a un fuerte proceso de despoblación que conlleva, entre otras consecuencias, el abandono de espacios de cultivo que se convierten en amplias extensiones de pastizal y terrenos devueltos a un estado seminatural o silvestre.

¹⁷ Una tendencia aplicada, tras la desaparición del peligro procedente de la frontera granadina, sobre pastos comunes, practicada en apretada competencia por concejos en expansión, poseedores de ganados cada vez más numerosos (Martínez, 1998, 111). En el caso de Alhama de Murcia, villa perteneciente al señorío de los Fajardo desde 1387, la fijación de su espacio ganadero debió contemplar la ampliación del mismo hacia el piedemonte de Carrascoy, área en la que se encuentra el entorno de Inchola, considerando la posibilidad de un mayor uso agrario en áreas próximas al Guadalentín, a pesar de la conversión en pastizales de las áreas despobladas a partir del siglo XIII. Esta circunstancia, estrechamente ligada al abandono del medio rural y a la concentración de la población en núcleos fortificados que ven aumentar su protagonismo, como en el caso de Alhama, resulta especialmente relevante en el Valle del Guadalentín, convertido en una de las zonas más despobladas del Reino de Murcia (Baños y Ramírez, 1997, 374).

¹⁸ El proceso de ampliación hacia la sierra de Carrascoy, estudiado y representado cartográficamente por Martínez (1988, 33-34), cuenta con la llamada «Punta de Inchola», lugar de herbaje de uso común, y el contiguo barranco de Incholete, como hitos geográficos tomados como referentes en la nueva delimitación del área de pastos abordada en el pleito entre el concejo de Murcia y el de Alhama, en la que intervino, a finales del siglo XV según el citado estudio, el juez de término Luis Pérez de Palencia. Un área con abundancia de agua, como dan fe las conducciones, minados y balsas existentes, de interés para los ganaderos del concejo murciano que ven ratificado, a partir de la sentencia del citado magistrado, su derecho a llevar sus ganados a un área de pastos de carácter comunal desde antiguo.

entre mediados y finales del siglo XVI, el pleito entre los vecinos de Alhama y el señor de los Vélez vuelve a poner de manifiesto, entre otros aspectos, los problemas relacionados con el uso, disfrute y rentabilidad económica de las dehesas de la villa, formando parte del memorial de agravios presentado por los vecinos de Alhama en su pleito con Luis Fajardo de la Cueva, segundo marqués de los Vélez.¹⁹ En el momento de interposición del pleito, Inchola junto con la contigua Comarza eran dos de los millares con que contaba Alhama, prueba evidente de la importancia como área tradicional de pastos de la franja de terreno longitudinal de transición entre las laderas de Carrascoy y la vega del Guadalentín.²⁰

Ambas circunstancias históricas podrían ser la base sobre la que sustentar la relación de los grabados de Inchola con señales de término destinadas a delimitar un espacio en disputa, apetecible no solo por su riqueza en pastos y agua, sino también por la cercanía a la vía de comunicación del Guadalentín, insegura hasta la conquista de Granada al padecer las consecuencias de la actividad bélica fronteriza (Baños y Ramírez, 1997, 379), pero de vital importancia en la configuración y articulación territorial del señorío de los Fajardo (Martínez, 1988, 114).

Por otro lado, no se descarta la posibilidad de una función simbólica para los grafitos que se analizan, otorgándoles un carácter protector semejante al desplegado en tierras almerienses y granadinas en las que se usaron. Sin embargo, la ausencia en Inchola de motivos cruciformes, abundantes en las edificaciones andaluzas de Almería y Granada compartiendo espacio con herraduras y omegas, parece reducir, *a priori*, la posibilidad de dicha funcionalidad, aunque el resto de motivos iconográficos coincida con los andaluces

¹⁹ En el estudio de dicho pleito realizado por Mozas y Vilar (1977, 39-41), se habla de «ocupación y arrendamiento indebidos» de la dehesa boyal del concejo destinada a la provisión de carne, y de «incautación» de la dehesa concejil proveedora de pastos para el ganado mayor, «bestias de montura, albarda y tracción». A los puntos señalados, habría que añadir la apropiación por parte del marqués de «tierras, montes, prados y abrevaderos de propiedad comunal», cuyo uso por el vecindario se ve condicionado al pago de determinados tributos. Para ambos autores, los tres aspectos mencionados deben entenderse como ejemplos de «derechos de índole netamente territorial» relacionados «con una hipotética vinculación solariega del territorio del señorío a su titular».

²⁰ En el apéndice documental manejado por Mozas y Vilar (1977, 51-69) se mencionan hasta trece millares sobre los que el señorío de los Vélez venía ejerciendo un uso exclusivo, aun tratándose de espacios públicos de uso y disfrute de todo el vecindario de la villa. Una apropiación de bienes comunales, pastos y recursos hídricos, que no es exclusiva de la familia Fajardo, señores de Alhama, sino que se enmarca en un proceso del que participan concejos controlados firmemente por sus oligarquías locales (Hernández y Jiménez, 1996, 179 y 184).

para los cuales la función apotropaica o protectora parece estar plenamente aceptada. Si a pesar de tan significativa ausencia iconográfica existió alguna intención simbólica o protectora en los signos de Inghola, esta habría que relacionarla, probablemente, con el intenso proceso de abandono documentado en toda la zona desde mediados del siglo XIII, que pudo afectar al caño donde se encuentran la mayoría de los grafitos, así como a asentamientos del entorno que se convierten en despoblados sin continuidad de hábitat a partir del tercer cuarto del siglo XIII (Baños y Ramírez, 1997, 376).

No obstante, resulta difícil admitir que se prescindiera de recursos hídricos permanentes postergando al olvido una infraestructura hidráulica de estas características, cuya planificación, ejecución y mantenimiento se aparta de la idea de provisionalidad asociada a un uso inmediato del recurso o circunscrito a un breve periodo de tiempo. Si en algún momento se interrumpió la funcionalidad del sistema hidráulico, esta se recuperó con la llegada de nuevos pobladores, procediendo a su reacondicionamiento arquitectónico (momento en el que, posiblemente, se dotó de cubierta al canal y se reforzó su muro lateral) para atender las necesidades de agua de los nuevos ocupantes del territorio.

8. CRONOLOGÍA

La forma de herradura constituye un tipo de grabado que se ha repetido a lo largo del tiempo, relacionándolo inicialmente y de un modo más concreto con la Edad del Bronce y el fenómeno del megalitismo. No obstante, pese a ser esta la cronología más repetida, se ha puesto de manifiesto la posibilidad de una cronología que vincula con la Edad del Hierro muchos de los lugares que cuentan con este tipo de representaciones, incorporando nuevos elementos iconográficos a los ya existentes con diseños más rudos y toscos, cuya pervivencia se prolonga hasta la Edad Media (Gómez-Barrera, 1993, 434).

En España, al menos para las estaciones del Noroeste y la Meseta, estos conjuntos serían sometidos a un redibujo o redefinición en época histórica por parte de la población cristiana que ampliará el repertorio iconográfico añadiendo motivos cruciformes a los preexistentes, para purificar lugares considerados como paganos según los postulados de la religión dominante.²¹

²¹ Amplia relación de lugares en www.diariodeleon.es, donde se señalan los casos de los grabados cristianizados de la Cabrera, así como la presencia de herraduras entre los petroglifos de Peñamartín, Chana de Somoza, Sopeña de Carneros, Pico Berrubia, entre otros. También en Portugal, donde muchas piedras con herraduras, pertenecientes al III milenio a. C., fueron cristianizadas mediante la incorporación de cruciformes (Cardoso, 2016, 62).

En el caso de la Andalucía oriental, según apuntaron en su día Cressier (1992), y Barrera y Cressier (2003), los signos realizados sobre los muros de edificios islámicos en la provincia de Almería o los picados sobre roca, implican una datación de época histórica, andalusí o posterior a la conquista cristiana. En el caso de los aljibes, la presencia de este tipo de motivos junto con cruciformes, tiene la finalidad de anular la función primitiva del edificio, lo cual permite establecer una atribución plenamente cristiana que llevaría su cronología desde finales del siglo XV hasta el siglo XVII.

Para el caso de Inchola, la hipótesis acerca de una probable datación de los grabados ha de considerar, entre otros aspectos, la sucesión de acontecimientos históricos acaecidos en el Reino de Murcia tras su incorporación a la corona castellana a partir del siglo XIII, así como los cambios sociopolíticos y económicos que se produjeron a partir de ese momento, sin olvidar la impronta psicológica que supuso, por un lado, ser tierra de frontera y, por otro, mantener importantes contingentes de población mudéjar-morisca, de lealtad frecuentemente puesta en tela de juicio,²² hasta el decreto de expulsión de los moriscos de 1609.

Sabido es que para el valle del Guadalentín, y por extensión para toda la Región de Murcia, la documentación arqueológica disponible constata la presencia de alquerías andalusíes diseminadas, aprovechando los pastos existentes, la presencia de recursos hídricos permanentes y de tierras aptas para el cultivo distribuidas en la franja de transición entre el piedemonte serrano y el feraz valle, factores determinantes para el asentamiento estable de población en la zona hasta el siglo XIII (Ramírez y Baños, 1997). Del mismo modo, se ha puesto de manifiesto que es a partir de mediados de esa centuria cuando se produce un abandono generalizado de la población que busca tras los muros de las fortalezas la seguridad repetidamente amenazada por las incursiones procedentes del vecino reino de Granada, sin que resulte fácil precisar si dicho abandono demográfico fue total o hubo continuidad de poblamiento mudéjar en el entorno en fechas posteriores a la ocupación cristiana, pese

²² Actitud puesta de manifiesto en forma de recelos y cierta, aunque tal vez infundada, sensación de miedo colectivo derivado, en parte, de la situación del Reino de Murcia a caballo entre las populosas poblaciones moriscas de Valencia, Granada y Almería, que en el caso de Murcia dieron lugar no solo a un abierto rechazo en las inmediaciones de la ciudad, sino también a situaciones de acoso y hostigamiento por parte de la población cristiana hacia poblaciones moriscas del valle de Ricote y hacia otras residentes en territorios administrados por órdenes militares, como es el caso de Pliego, por parte de vecinos de Mula, villa perteneciente al marquesado de los Vélez (Castillo, 2014, 77).

a la inseguridad que suponía encontrarse en una zona tan expuesta y próxima a la frontera occidental del reino. Para el área de estudio *hisn* como los de Alhama o Librilla ven consolidar su protagonismo como núcleos demográficos de entidad frente a un entorno casi o totalmente despoblado, manifestando en la centuria siguiente un crecimiento poblacional atestiguado por censos y registros parroquiales (Lemeunier, 2004, 89), paralelo al desarrollo de instituciones locales de gobierno tras los muros de las fortalezas concebidas como espacios seguros.

Una aproximación cronológica establecida en base a la funcionalidad que a lo largo de la historia se ha otorgado a este tipo de signos, utilizados como señales de término, de demarcación territorial, de deslinde o de delimitación de zonas de aprovechamiento pecuario, acompañando a otro tipo de motivos, especialmente a los cruciformes, situaría su origen incluso en el siglo XVI²³ (Fernández y Lamalfa, 2005, 259), momento a partir del cual los grabados con forma de herradura cumplieron con esa función. De igual modo, ofrecen una cronología semejante aquellos motivos con forma de herradura que se añaden a otros preexistentes en edificaciones de carácter defensivo y también de almacenamiento de agua, una circunstancia que bien pudo repetirse más tarde, manteniendo un uso meramente gráfico y desprovisto de cualquier otra significación, a modo de repetición decorativa atemporal de formas iconográficas sencillas de origen remoto.

Para el caso de Inchola, la realización de sus grafitos, sea cual sea la funcionalidad que se les atribuya, habría que establecerla en el contexto de la dinámica demográfica que experimentan las tierras del Sureste a partir del siglo XV, caracterizada por la reocupación del territorio, pero también en relación con la revuelta morisca de Las Alpujarras (siglo XVI) y la implicación de huestes murcianas en la sofocación de la misma, o asociadas con posterioridad a la expulsión de los moriscos del Reino de Murcia (siglo XVII).

En este sentido, se podría decir que un contexto cronológico plausible, establecido de manera amplia, los situaría entre los siglos XV y XVII, coincidiendo con algunos de los hechos acaecidos en ese convulso periodo que se inaugura con visos de futura seguridad para los territorios de la frontera, o próximos a ella, tras la caída de Granada. En consonancia con esto, no hay que olvidar la contribución de soldados del Reino de Murcia en la defensa de

²³ Siglo en el que, entre otros motivos, se añaden herraduras en los paneles de grabados de los aljibes del castillo de Monsalud en Extremadura (Gilotte y González, 2002, 268).

dicha frontera, como tampoco hay que pasar por alto la presencia de los mismos en la sublevación morisca de 1568, capitaneados por Luis Fajardo, segundo Marqués de Los Vélez, en el ejercicio de sus atribuciones como capitán general y Adelantado Mayor del Reino de Castilla. Su ejército, contingente de hombres reclutados en las poblaciones de su señorío, deambuló por tierras almerienses (Castillo, 2014, 70), participando con éxito en la segunda batalla de Berja, para establecerse posteriormente y durante un tiempo en la localidad de Adra (Castillo, 2014, 71-72).

La relevancia del sector almeriense en el que se ubican las localidades de Adra y Berja, radica en el hecho de tratarse de la zona donde se encuentran el grueso de edificios musulmanes que presentan grafitos, especialmente aljibes, que hipotéticamente pudieron servir de modelo a un anónimo autor de las herraduras de Inchola de vuelta a su tierra de origen, por lo que no se puede descartar la posibilidad de un conocimiento directo de los motivos reproducidos en Inchola a partir de la observación *in situ* de los existentes en territorio andaluz. Quién o quiénes los realizaron, pudieron ser concedores de su existencia y de su uso en momentos coincidentes con la conquista de Granada, con la sofocación de la revuelta de las Alpujarras²⁴ e incluso con la expulsión de los moriscos, pudiendo haber sido realizados tanto por imitación, como por una atribución simbólica semejante aplicada en ambos casos con el mismo propósito.

9. CONCLUSIONES

La documentación y estudio de los grabados del entorno de Inchola, entre los que destacan por su número los que se asemejan a la forma de herradura y por su singularidad aquellos que tienden a un trazo emparentado con la letra omega del alfabeto griego, permite incorporar la Región de Murcia al conjunto de territorios de la Península ibérica donde este tipo de signos, bien en solitario o combinados con motivos cruciformes, se han documentando a lo largo de las últimas décadas en el contexto del estudio de las distintas manifestaciones del arte rupestre.

²⁴ Presencia de contingentes y recursos (alimentos y animales) mandados reclutar y hacer acopio, respectivamente, por los Reyes Católicos para sofocar la rebelión morisca de la Alpujarra, participando en el cerco de Velefique. Contingentes que fueron reclutados en Murcia y en Lorca de camino hacia Tabernas (Abellán Pérez, 1979, 28).

Resulta significativa la presencia de este tipo de grafitos en una atalaya defensiva y en una conducción hidráulica, cuya funcionalidad está relacionada con las edificaciones almerienses y granadinas que acogen esta clase de grabados, reproduciendo casi miméticamente gran parte del repertorio iconográfico descrito y estudiado en su día en Andalucía oriental, a excepción de los cruciformes.

Se desconoce quiénes fueron sus autores. Una de las líneas propuestas acerca de la autoría de este tipo de manifestaciones en otros lugares de España, señala que han sido los pastores quienes, a lo largo de la historia y hasta fechas recientes, han marcado su presencia en el territorio sobre piedras y muros, al menos mientras estuvo activa un tipo de ganadería basada en desplazamientos temporales del ganado a larga distancia, o en la permanencia prolongada de los animales en sus zonas habituales de pasto durante el día. Una práctica de carácter gráfico-pictórico practicada por miembros de este colectivo no solo en España, de la cual poco se ha estudiado hasta el momento, sino también en otros puntos de Europa, como así se demuestra en el extraordinario conjunto de Pizancae en el Valle de Fiemme (Trentino, Italia).

En relación a su funcionalidad, resulta difícil establecer qué papel debieron jugar en su día los grabados de Inchola. Pudieron servir de marcas relacionadas con la actividad ganadera, como elementos de señalización de áreas de pasto en un contexto geográfico en el que cobra pujanza la actividad ganadera y por el que no dudan en enfrentarse los concejos y las elites locales deseosas de acrecentar su dominio sobre el territorio, en especial sobre terrenos comunales, áreas de herbajes y recursos hídricos.

Por otro lado, no se descarta la posibilidad de que el repertorio de Inchola sea la plasmación de un programa iconográfico de contenido más simbólico que ponga en relación un determinado tipo de grafismo parietal con el mundo de las mentalidades de la época, usado para purificar un espacio considerado impuro, recurriendo a un ritual de exorcismo popular sencillo, alejado de cualquier procedimiento normativo establecido por la Iglesia. No obstante, la ausencia de motivos cruciformes, que se suponen cumplen una función protectora con claro deseo de cristianizar espacios considerados como paganos (cuevas, abrigos o monumentos megalíticos prehistóricos, o edificios andalusíes), priva a esta posible vía interpretativa del argumento que la dotaría de la solidez necesaria para hacerla más que probable. A pesar de ello, el añadido durante el siglo XVI de detalles aislados, como herraduras, en repertorios medievales realizados sobre muros de edificios en otras zonas del país, testimonia este tipo de prácticas purificadoras en monumentos o lugares relacionados con la población islámica anterior. En cualquier caso, el hecho

de tratarse de grafitos al aire libre, al igual que sucede con aquellos realizados sobre soportes rupestres situados en un entorno accesible a todo tipo de personas, amplía la variedad de motivaciones (religiosas, entretenimiento, liminales, etc.) a considerar.

Por lo que a datación se refiere, se trata de grafitos realizados, probablemente, en época bajomedieval o moderna, vinculados a los procesos de reocupación del territorio iniciados a partir del siglo XIV, sobre todo una vez que desaparece la inseguridad generada por las algaradas y *razzias* provenientes del otro lado la frontera y resuelto, definitivamente, el problema morisco. Por tanto, y en base a ello, no hay que descartar una cronología relacionada con un momento avanzado del siglo XVI e incluso del XVII.

El conjunto de grafitos de Inchola tiene un indudable valor histórico dentro del contexto de las manifestaciones gráficas bajomedievales y modernas, hacia las cuales se ha mostrado cierta indiferencia, considerándolas incluso como ejemplos de vandalismo realizados sobre edificios cuyo valor histórico o artístico relegaba estas realizaciones a la categoría de trazos de poco valor. En consecuencia, en su momento no tuvieron la consideración de fuentes de información histórica cuyo contenido difiere y complementa, al mismo tiempo, del aportado por las fuentes arqueológicas o escritas tradicionales, situación afortunadamente superada en la actualidad.

Su valor histórico y etnográfico debería ser suficiente para proteger los grafitos históricos, sea cual sea su técnica de realización o la función que les otorguemos, contemplando acciones específicas de conservación, *in situ* o extra *situ*, en el marco de la restauración y rehabilitación de edificios históricos de carácter privado o público, civiles o religiosos; promoviendo un inventario y catalogación de motivos que permita generar un corpus regional que facilite su estudio; considerándolos, en definitiva, como elementos del patrimonio cultural con un tratamiento que ponga de relieve su importancia como fuente histórica, dejando de lado la consideración de elementos anecdóticos, en el mejor de los casos, que ahora tienen.

Inchola cuenta con un conjunto de grafitos en un más que aceptable estado de conservación pese a estar al aire libre, pero este caso no es la norma. La degradación y abandono en el que se encuentran muchos de los lugares que cuentan con este tipo de manifestaciones gráficas, sobre todo aquellos situados en el medio rural, pone en serio riesgo su permanencia. La desaparición de estas edificaciones con los repertorios que contienen sus muros, se llevará consigo una abundante y variada información de gran valor para entender la mentalidad de los grupos sociales sin voz y sin presencia en las fuentes documentales tradicionales.

BIBLIOGRAFÍA

- Abellán Pérez, J. & Abellán Pérez, J. M. (1979). Aportación de Murcia a la rebelión morisca de La Alpujarra almeriense: el cerco de Veleftique (Octubre de 1500-Enero de 1501). *Cuadernos de Estudios Medievales y Ciencias y Técnicas Historiográficas*, 4-5, 27-39.
- Ardit, M. (2007). La historia rural de la España oriental durante la Edad Moderna: un estado de la cuestión. *Studia Historica: Historia Moderna*, 29, 47-82.
- Balesteros, C. & Ribeiro, M. (1999-2000). Marcas de cristianização nos núcleos urbanos antigos de Alpalhao e Valencia de Alcántara (Cáceres). *Ibn Maruán*, 9-10, 391-416.
- Barrera Maturana, J. I. & Cressier, P. (2003). Grabados parietales y rupestres de Almería: un problema de cronología. En González Pérez, J. R. (coord.). *Actes del I Congrés Internacional de gravats rupestres i murals: homenatge a Lluís Díez-Coronel*. Lleida, 709-720.
- Cardoso Dos Santos, J. C. (2018). Arte rupestre nao planalto de Carrazeda de Ansiaes. Contributos para o seu estudo. *Arqueologia en el valle del Duero. Del Paleolítico a la Edad Media*, 6, 60-72.
- Castejón Porcel, G. & Rabal Saura, G. (2018). La Fuente del Alacrán (Los Brianes, Corvera): de manantial de uso público a mina privada. *Revista Murciana de Antropología*, 25, 165-192.
- Castejón Porcel, G. & Rabal Saura, G. (2019). Aprovechamiento hidráulico de las aguas de la Rambla de La Murta (La Murta, Murcia). *Murgetana*, 141, 151-181.
- Castillo Fernández, J. (2014). Tenemos los enemigos en casa: un supuesto complot entre moriscos murcianos, valencianos, y granadinos para unirse a los rebeldes de Las Alpujarras (1569). *Murgetana*, 130, 65-87.
- Cressier, P. (1992). Grafiti cristianos sobre monumentos musulmanes de la Andalucía oriental: una forma de exorcismo popular. En P. Cressier (ed.), *Estudios de arqueología medieval en Almería*, 121-148. Almería.
- Cressier, P. (1986). Dalías et son territoire: un groupe d'alquerías musulmanes de la Basse Alpujarra (Province d'Almería). En *Actas del XII Congreso de la U.E.A.I.* Málaga, 205-228.
- Cressier, P. (1986). Grafiti cristianos sobre monumentos musulmanes de la Andalucía Oriental: Una forma de exorcismo popular. En *Actas del I Congreso de Arqueología Medieval Española (Huesca 1985)*, 273-291. Zaragoza.

- Del Castillo, A. (1972). Las insculturas rupestres de la necrópolis altomedieval de Revenga. En *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología (Jaén, 1971)*, 797-800. Zaragoza.
- Del Castillo, A. (1974). Los grabados rupestres de Revenga (Burgos). En *Miscelánea Arqueológica. XXV Aniversario de los Cursos Internacionales de Prehistoria y Arqueología en Ampurias (1947-1971)*, 233-243. Barcelona.
- Del Rey, L. B. & Grande Del Brío, R. (1994). Estaciones de grabados rupestres en la comarca cacereña de Las Hurdes. *Zephyrus: Revista de prehistoria y arqueología*, 46, 215-224.
- Del Val Recio, J. & Escribano Velasco, C. (2004). *Guías de lugares arqueológicos de Castilla y León*. Salamanca: Junta de Castilla y León.
- Erkoreka, A. (1995). Catálogo de huellas de personajes míticos en Euskal Herria. *MUNIBE (Antropología-Arkeologia)*, 47, 227-252.
- Fernández Ibáñez, C. & Lamalfa Díaz, C. (2005). Manifestaciones rupestres de época histórica en el entorno de la cabecera del Ebro. *Munibe (Antropología-Arkeologia)*, 57, 257-267.
- Gilotte, S. & Cordero, A. G. (2002). Graffiti murales de época histórica en el Castillo de Monsalud (Nogales, Badajoz). *Arqueología y territorio medieval*, 9, 249-288.
- Gómez-Barrera, J. A. (1993). Tradición y continuidad del arte rupestre en la Antigüedad tardía. *Antigüedad y Cristianismo*, 10, 433-448.
- Gómez-Barrera, J. A. (1991). Contribución al estudio de los grabados rupestres postpaleolíticos de la Península Ibérica: las manifestaciones del Alto Duero». *Espacio, Tiempo y Forma, Serie I*, 4, 241-268.
- Hernández Franco, J. & Jiménez Alcázar, J. F. (1996). Estado, aristocracia y oligarquías urbanas en el Reino de Murcia. Un punto de flexión en torno a las Comunidades de Castilla. *Chronica Nova*, 23, 171-187.
- Jabato Martín, J. M. (2012). Iconografía y epigrafía pastoril sobre piedra en Los Llanos de Brozas y Alcántara Extremadura. *Revista Piedras con Raíces*, 34, 12-18.
- Lamalfa Díaz, C. (1992). Marcas de término y otros petroglifos en las montañas cántabras. En González Pérez, J. R. (ed.), *Actes del I Congrés Internacional de gravats rupestres i murals: homenatge a Lluís Díez-Coronel: (Lleida, 23-27 de novembre de 1992)*. Lleida, 833-846.
- Lemeunier, G. (2004). Población y poblamiento en la región de Murcia, (siglos XVI y XVIII): Censos de población y series bautismales. *Áreas: Revista Internacional de Ciencias Sociales*, 24, 83-100.
- Líbano, I. (2016-2017). Grabados de pastores en las pizarras de Riocavado de la Sierra (Burgos). *Kobie, Serie Antropología Cultural*, 20, 155-170.

- López Martínez, F. J. (2005). Torre de Inchola (Alhama de Murcia). *Memorias de Patrimonio*, 7, 37-42.
- Martínez Carrillo, M. Ll. (1988). Dehesas y pastos comunes en los finales del siglo XV. *Murgetana*, 76, 111-121.
- Martínez Carrillo, M. Ll. (1988). Dehesas y pastos comunes en los finales del siglo XV. Apéndice cartográfico. *Murgetana*, 77, 33-34.
- Martínez Carrillo, M. Ll. (2004). Jurisdicción concejil y trashumancia en la Baja Edad Media murciana. *Murgetana*, 110, 43-70.
- Molina Molina, A. L. & Jiménez Alcázar, J. F. (1996). La frontera enquistada: el Reino de Murcia a fines de la Edad Media. *Meridies: Revista de Historia Medieval*, 3, 51-60.
- Mozas Agulló, I. & Vilar Ramírez, J. B. (1977). Un conflicto de señoríos en la España del siglo XVI: Pleito entre la Villa de Alhama de Murcia y su señor el Marqués de Los Vélez (1548-1592). *Estudis: Revista de historia moderna*, 6, 27-70.
- Padilla, J. I. & Rueda, K. A. (2011). Los grabados rupestres del despoblado medieval de Revenga (Burgos). *Munibe (Antropología-Arkeología)*, 62, 439-459.
- Ramírez Águila, J. A. & Baños Serrano, J. (2005). El castillo de Alhama de Murcia: una fortaleza castellana entre Aragón y Granada». *Verdolay: Revista del Museo Arqueológico de Murcia*, 9, 255-274.
- Ramírez Águila, J. A. & Baños Serrano, J. (1997). La despoblación como fenómeno de frontera en el valle del Sangonera/Guadalentín (Murcia). Siglos XII-XIV. En *Actas del Congreso: La Frontera Oriental Nazarí como Sujeto Histórico (siglos XIII-XVI)*. Almería, 373-379.
- Santos, C. S., Santos, C. A. & Ballesteros, C. (1999). Marcas de simbología religiosa judaica e cristá ou cristá-nova nos núcleos urbanos antigos de Estremoz e de Troncoso. En *Actas del 3º Congresso de Arqueologia Peninsular*. Vila Real, 207-228.

RESEÑAS



GUILLÉN RIQUELME, MARIANO C.:
*Cartagena, La Unión, Mazarrón.
Viaje por la costa de Murcia en los
umbrales del siglo XX.*

Mazarrón: Ayuntamiento de
Mazarrón, Fundación Cajamurcia,
Real Academia Alfonso X el Sabio
Año: 2020
Páginas: 240
ISBN: 978-84-09-22217-9

Doi: <http://dx.doi.org/10.6018/rmu/459321>
Publicado bajo licencia CC BY-SA

La Antropología y la Historia en general dependen en muchos casos de estudios realizados a nivel local. Sin la información que aportan estas investigaciones detalladas, que dibujan la realidad de determinadas poblaciones, no se podrían elaborar visiones más generales.

Uno de estos trabajos, que proporciona piezas valiosas para este gran puzzle histórico, ha sido publicado recientemente por el antropólogo Mariano C. Guillén Riquelme. Se trata de su estudio sobre tres municipios de la Región de Murcia: Cartagena, La Unión y Mazarrón en las últimas décadas del siglo XIX y principios del siglo XX. El autor, gran conocedor del mundo minero de la Región, se apoya en abundantes materiales fotográficos, que no sólo le sirven como guía de este viaje por la costa murciana, sino que también le dan un valor añadido inestimable.

A primera vista, podría sorprender que el autor haya creado una visión conjunta de estos tres lugares, pero indudablemente entre ellos hay un hilo conductor que se ha forjado durante siglos. Es evidente la proximidad geográfica entre Cartagena y La Unión, pero también el camino del mar ha unido, más que separado, Mazarrón y Cartagena. Por ello, la trayectoria vital de estos tres lugares, sus relaciones socioculturales, se influyeron recíprocamente e importantes flujos de personas y también de técnicas industriales pasaron de Mazarrón a Cartagena o La Unión y viceversa.

Guillén estructura el libro en tres grandes apartados que se dedican a cada una de estas localidades. La parte sobre Cartagena versa sobre su fachada marítima, la visita del rey Alfonso XII en 1877, las explotaciones mineras pertenecientes a la ciudad, la fundición San Isidro, las puertas de Murcia, la inauguración del palacio consistorial, la feria, el derribo de las puertas de la ciudad y el barrio de San Antonio Abad. El apartado sobre La Unión permite conocer el surgimiento del pueblo y su desarrollo vital entre 1880 y principios del siglo XX. El tercer apartado, dedicado a Mazarrón, introduce al lector en la historia de esta población: sus orígenes, el despegue económico del siglo XIX, el auge del nuevo modelo industrial con la Compañía de Águilas y el apogeo minero entre 1892 y 1900.

En todos estos apartados Guillén sabe contar la historia de una manera cercana y versátil, transportando al lector al momento histórico y dando vida a los «instantes congelados» que le sirven como hilo conductor de su relato.

He mencionado las fotografías, pero hay que insistir en ellas. El libro contiene más de cien fotografías históricas, situadas entre la mitad del siglo XIX y principios del siglo XX, que Mariano Guillén ha coleccionado durante muchos años. Son impresionantes imágenes, en buena parte inéditas, que congelan en el tiempo edificaciones históricas, paisajes, casas y, en muchas ocasiones, personas y situaciones relevantes, como la estancia de Álvaro de Albornoz en Mazarrón en 1912 (p. 232) o el comienzo de la demolición de las puertas del muelle (p. 92), por poner solo algunos ejemplos.

La calidad de estas imágenes sorprende, y es un logro que el diseñador José Luis Montero ha sabido obtener de los originales; como también ha sabido cuidar la presentación del libro, consiguiendo una muy estimable edición.

Las impresionantes fotografías, un texto profundo y bien documentado, y su cuidadosa presentación hacen de este libro un pequeño tesoro de la historiografía local.

Klaus Schriewer,
Universidad de Murcia



MELGARES GUERRERO, JOSÉ ANTONIO:
*Crónicas para la historia de la
Región de Murcia*

Murcia
Año: 2019
Páginas: 223
ISBN: 978-84-09-15560-6

Doi: <http://dx.doi.org/10.6018/rmu/440091>
Publicado bajo licencia CC BY-SA

La dimensión de la obra que reseñamos –estructurada en forma de artículos independientes– no precisa de hilo argumental, acaso tampoco se ciñe a una ordenación cronológica. No le hace falta. El conjunto representa un todo indisoluble que nos transporta siempre a la esencia de lo murciano, a sus aspectos históricos, sociológicos y, por ende, antropológicos. Hace muy bien el Cronista Oficial de la Región de Murcia en compilar en un volumen de fácil lectura este valioso acervo cultural; sin duda somos todo aquello que protegemos y mantenemos vivo, particularmente cuando lo entregamos a nuestros descendientes como un patrimonio tangible. En ese sentido, estas *Crónicas para la historia de la Región de Murcia* suponen una cuidada selección de imágenes entrañables, captadas con el esmero y la sensibilidad de quien conoce muy bien cada rincón de esta tierra, su toponimia, costumbres y onomásticas.

A través de las páginas del libro percibimos sonidos callejeros del pasado, aquellos que vocearon vendedores ambulantes de toda índole, sus comercios y originales anuncios publicitarios; un compendio de sensaciones que conformaba el paisaje urbano de las poblaciones. Se nos invita igualmente a tomar los baños, tanto las inigualables playas y balnearios del Mar Menor como en los populares centros termales de Archena, Fortuna y Mula, cuya tradición parece tener carácter intemporal. También ascendemos a los cabezos y cerros

que han dado sentido a muchos municipios de la región, algunos con significaciones mágicas, imbricadas en la historia más ancestral de cada uno de ellos. Baste recordar el emblemático Cabezo Rajao de La Unión, explotado por los romanos, o los de Peña Rubia, El Barco y el Cerro Gordo de Torre Pacheco. Estas mismas elevaciones naturales y otras semejantes constituyen miradores únicos desde donde se pueden contemplar panorámicas insólitas del horizonte murciano; tal es el caso del Castillo de Yecla, el Mirador de Bayna o la batería de Castillitos, situada en los agrestes acantilados de Cartagena y compartiendo protagonismo con las antiguas torres defensivas de costa. Descubrimos así una topografía rica en ramblas, barrancos y cañadas, tan importantes en un clima mediterráneo sometido a la cruel alternancia que combina largos periodos de sequía con episodios puntuales de lluvias torrenciales. Y precisamente para subvertir ese orden de cosas, en repetidas ocasiones los concejos y las parroquias decretaban rogativas a la Divinidad suplicando sus favores.

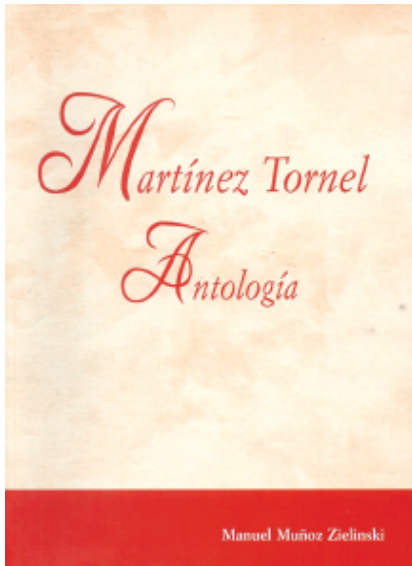
En temática religiosa, Melgares alcanza una profundidad espiritual encomiable, sobre todo cuando describe las advocaciones marianas que inundan toda nuestra geografía, desde las más conocidas hasta las de mayor rareza, bien sea por su nomenclatura bien por su iconografía. Hay que resaltar el estudio sobre la talla de la Arrixaca, que data del siglo XIII, aunque hay cumplidas menciones a la Virgen del Paso, la de los Cautivos, la Salceda, la de los Buenos Libros, del Azarbe, la de Las Huertas de Lorca o la del Rosell en Cartagena. Del mismo modo, hallamos referencias a las muchas romerías de verano que tienen lugar en poblaciones marítimas; a las de primavera o romerías pascuales, como son la de la Virgen de la Soledad al monte Calvario, las de Puerto Lumbreras, Albudeite, Cieza y Blanca. Y de las romerías pasamos al ámbito de curiosidades festeras, la mayoría vinculadas al santoral, e incluso a las que denomina el autor con mucho acierto «antropología festiva». Sin duda destacan los concursos donde se lanzan al aire los objetos más variopintos, como el que tiene lugar en Cieza con la original competición de huesos de oliva.

Por otra parte, la terrible epidemia de gripe del año 1918, que afectó a una parte sustancial de la población murciana, queda perfectamente retratada en otro artículo que, por desgracia, hoy está de triste actualidad. Sin embargo, aquel mismo año que azotaba la espantosa gripe, finalizaba la Primera Guerra Mundial, lo que también conllevó celebraciones de todo tipo en las principales ciudades, destacando las que hubo en la castrense ciudad de Cartagena y en la propia capital del Segura. Al fin y al cabo, los ciclos históricos y sus devastadoras repeticiones nos descubren los errores humanos de la

RESEÑAS

manera más cruel. A ese respecto debemos fijar nuestra mirada en todas aquellas personas que aportan su caudal de conocimiento, nos guían y alumbran en la senda del futuro. El libro de Melgares concluye así, con siete semblanzas imprescindibles de otros tantos murcianos ilustres, personajes del mundo de la literatura, la ciencia, la política y el espíritu. Todo un acierto.

Mariano C. Guillén Riquelme
Doctor en Antropología



MUÑOZ ZIELINSKI, MANUEL:
Martínez Tornel. Antología

Murcia
Año: 2018
Páginas: 637
ISBN: 978-84-09-00410-2

Doi: <http://dx.doi.org/10.6018/rmu/456991>
Publicado bajo licencia CC BY-SA

El valor histórico y etnográfico de la prosa periodística de Martínez Tornel a través de la cuidada selección de Manuel Muñoz Zielinski

El doctor por la Universidad Complutense de Madrid, etnógrafo, fotógrafo y especialista en audiovisuales, Manuel Muñoz Zielinski, ha sacado a la luz uno de sus trabajos más ambiciosos: *Martínez Tornel. Antología*, en el que pone de manifiesto, en una obra conjunta, los artículos más sobresalientes del insigne murciano nacido en la Ermita de Patiño (Partido de San Benito, Huerta de Murcia), José Martínez Tornel (5 de septiembre de 1845-11 de mayo de 1916), notable periodista, abogado, archivero, fundador y director del *Diario de Murcia* y *El Liberal* (de Murcia),¹ y escritor o columnista en diarios tales como el mencionado *Diario de Murcia*, *El Liberal*, *La Paz de Murcia* o *El Comercio*, aunque con anterioridad, en sus tiempos de juventud, estuvo vinculado a periódicos como *Perico el de los Palotes*, *La República Federal*, *El Zorongo* y su suplemento, *El Zoronguini*.

¹ *El Diario de Murcia* (15 de febrero de 1879-10 de mayo de 1903; durante este periodo sería el nuevo y genuino *Diario de Murcia* que se convirtió en la publicación más importante del siglo XIX, pero con anterioridad había visto la luz en 1792 y también entre 1847 y 1851). *El Liberal* -de Murcia- (julio de 1902-28 de marzo de 1939).

El interés de Zielinski por Tornel se remonta a sus años de concienzuda búsqueda archivística por recoger y/o reflejar el ritual, la festividad, la expresión individual y colectiva de la fiesta a través de la prensa escrita, periodo en el que estaba preparando el libro *Calendario Festivo*.² De esta forma, para Zielinski, Martínez Tornel representa el germen o antecedente del denominado murciano comprometido, en base a sus escritos y admiración por la cultura sobreviviente en la población campesina o huertana, subrayando así el interés por los valores culturales como signo inequívoco de la concienciación patrimonial. De esta forma, a la honda preocupación del periodista por aspectos tales como el legado inmaterial residente en las costumbres, las festividades, en la cotidianidad de las personas anónimas y los prototipos callejeros, se suman líneas que inciden en los avances tecnológicos, en la vida ociosa, en la vida religiosa, en la reivindicación social, en los sucesos o crónicas de poblaciones, etc.

Conocida es la implicación del escritor y periodista murciano, protagonista de esta antología, con las víctimas tras el desastre natural acaecido en el sureste español con la conocida Riada de Santa Teresa,³ motivo por cual, y haciendo uso de todas las influencias posibles o gestiones necesarias, consiguió que el Rey Alfonso XII visitara las zonas afectadas de Murcia tras la tragedia descrita en *El Diario de Murcia* como suceso monográfico. Sabida es también la procedencia huertana de Martínez Tornel, hecho que, tal vez, le condujo a valorar el estado de la cuestión para con todo lo campesino o rural con un prisma singular, poniendo de manifiesto la importancia, por ejemplo, de la conservación de las tradiciones.

No obstante, ante todo José Martínez Tornel fue un periodista-cronista de una vitalidad en la pluma inusitada y su interés por todo lo que pudiera ser contado a través del prisma de la brevedad periodística fue un hecho más que constatado a juzgar por el inmenso legado de líneas que ha dejado en su

² Muñoz Zielinski, M. (2004). *Calendario festivo. Costumbres, usos y fiestas de la Región de Murcia: 1840-1930*. Murcia.

³ Sobre la Riada de Santa Teresa véase Luján Ortega, M. y García Martínez, T. (2019). La riada de Santa Teresa de 1789. Una tragedia en la huerta de Murcia. *Cangilón. Revista etnológica del Museo de la Huerta de Murcia* (36), sección Exposiciones, 271-274. Murcia: Asociación de Amigos del Museo de la Huerta de Murcia-Alcantarilla. Y la reseña Tomás Loba, E. C. (2010). La noche más larga. *Tonos Digital. Revista Electrónica de Estudios Filológicos* (22), sección Reseñas. Murcia: Universidad de Murcia. Disponible en: https://www.um.es/tonosdigital/znum22/secciones/resenas-10-lorca_11_la_noche_mas_larga.htm

haber. De esta forma, el doctor en Filología Francesa, fotógrafo, productor audiovisual y etnógrafo Manuel Muñoz Zielinski, estableciendo una más que justificada selección equilibrada en su temática, ha conformado un trabajo de 637 páginas.

Pero centrándonos en el libro, en primer lugar hemos de partir del prólogo realizado por el Cronista Oficial de la Ciudad de Murcia, Antonio Botías, quien, con un acertadísimo título para el mismo: «Tornel y Muñoz Zielinski», parte de la tragedia de la Riada de Santa Teresa y la implicación de Martínez Tornel para asistir a los más desfavorecidos mediante la difusión mediática, para luego conducirnos hacia la figura que forjó la selección de artículos. Lamenta Botías Saus que hasta 2016 nada o muy poco, sobre la figura de este insigne murciano fundador del *Diario de Murcia*, se había escrito, y sí que elogia la iniciativa de Muñoz Zielinski de recoger un legado olvidado que habla de una Murcia que se fue, pero de otra Murcia que todavía queda, está y permanece en el trasunto de nuestra contemporaneidad.

«Este libro no es solo un auténtico retablo de murcianía donde aún resuena la voz literaria del mejor Tornel. No solo comprende espléndidos artículos sobre fiestas y tradiciones, economía y política, tragedias y guerras o apuntes personales que nos acercarán a la figura del autor. En su conjunto, la Antología que propone Muñoz Zielinski es un escaparate, hasta ahora cerrado, de aquella Murcia que perdimos en tantas cosas, pero que en otras muchas se mantiene y que la lectura de la obra permitirá reconocer y valorar mientras uno se deleita en tan cuidada edición. Basta la propuesta del índice para evidenciar lo ambicioso de su catalogación».

En una Antología que aúna algo más de quinientos artículos de la gran figura del periodismo murciano, Muñoz Zielinski establece la siguiente ordenación temática conforme a los contenidos tratados en las diferentes crónicas, columnas, noticias, artículos de opinión, etc. (por utilizar un léxico acorde a nuestros días atendiendo al hecho de que en el periodismo de finales del siglo XIX y principios del XX no contaban con esta compartimentación actual):

- a) Escritos relacionados con *Acontecimientos extraordinarios* (con un total de siete artículos).
- b) Escritos sobre *Asuntos personales* del escritor (seis artículos).
- c) Escritos de temática o *Asuntos religiosos* (con un total de dieciocho artículos).
- d) Escritos relacionados con el *Calendario festivo* (con un total de sesenta artículos)

- e) Escritos referentes al *Calendario natural* (veintiún artículos).
- f) Escritos en relación con el *Carnaval* (diez artículos).
- g) Escritos relacionados con *La ciudad* de Murcia (con un total de treinta y nueve artículos).
- h) Escritos sobre *Cultura* (con un total de cuarenta artículos).
- i) Escritos relacionados con *Escenas callejeras* (veintinueve artículos).
- j) Escritos que reflejan conflictos bélicos o *Guerras* (con un total de trece artículos).
- k) Escritos relacionados con la *Huerta* (con un total de sesenta y dos artículos).
- l) Escritos referentes el *Mercado* (con un total de once artículos).
- m) Escritos acerca de la *Mujer* (ocho artículos).
- n) Escritos sobre las *Nuevas tecnologías* (cinco artículos).
- o) Escritos relacionados con las diferentes *Poblaciones* del sureste español, dentro y fuera de las fronteras murcianas (con un total de veintiún artículos).
- p) Escritos sobre *Política* (veinticinco artículos).
- q) Escritos sobre el mundo de la *Prensa* (diecinueve artículos).
- r) Escritos relacionados con *Sucesos* de diversa índole (con un total de dieciséis artículos).
- s) Escritos referentes a los *Toros* (ocho artículos).
- t) Escritos acerca del *Tranvía* (ocho artículos).

Deducimos de este compendio que Tornel se alza como el gran periodista pionero en asuntos relacionados con el patrimonio material e inmaterial, o al menos abierto a mostrar una postura reticente con la falta de sensibilidad hacia las costumbres tradicionales, las normas y la educación, con un sentido hondo de preocupación sobre el cambio producido a través de la sociedad preindustrial, donde ese cambio de valores augura una ruptura para el que el hombre, o no estaba, o no había terminado de asumir dicha evolución, de ahí su tono sarcástico con unas trazas dignas del mejor ensayista.

Tornel nos acerca a la Murcia del día a día, suceso a suceso. Tornel nos describe situaciones rocambolescas y nos dibuja con orgullo determinadas costumbres en las que el pueblo circunscribe su idiosincrasia. Tornel no olvida que, en esa sociedad de cambio, tal vez lento y sedentario en una ciudad de provincias, Murcia evoluciona, aun así el mercado, la huerta y las escenas callejeras que configuran la jornada que al viandante le toca vivir están presentes. Tornel también muestra su punto de vista en asuntos de gran amplitud como la política o la guerra. Tornel, religioso sin duda, mira con buenos ojos el grado de conser-

vacación de algunas fiestas religiosas del calendario festivo y admira cómo, en torno a ellas, el pueblo aporta un ingrediente lúdico y social, otorgando si cabe, más hermosura a ese tono añejo que veía marchitarse poco a poco.

La brevedad y la concisión tan característica del mundo periodístico no es instrumentalizada por Tornel como la simple herramienta de comunicación que representa a priori sino que el Tornel periodista no es parco en palabras, la extensión de sus escritos así lo atestiguan, a lo que se suma un lenguaje dinámico, con un registro culto, mas no obstante al alcance de cualquier lector, incluso en esta contemporaneidad, que quiera adentrarse por sus recorrecos con un tono a ratos desenfadado, a ratos enérgico y frugal, ora melancólico, ora cercano y familiar..., mas siempre con una clara función apelativa cuya intención es la de poner de manifiesto determinadas opiniones acordes al universo del artículo de opinión adscrito a la subjetividad y punto de vista personal, y nunca mediante el uso de propuestas que falten a la razón ante las múltiples preocupaciones que atenazaban a esa (esta también) Murcia irredenta. Así, Tornel se extiende todo lo necesario para llevarnos como lectores a su trama y urdimbre. Es así la escritura del periodista de Patiño (Huerta de Murcia). Y lo más llamativo a todo esto es que hemos heredado de él un compendio de páginas con líneas vivas, frescas, llenas todavía de furor e indignación, de pavor y de exultante alegría.

Todo este maremagno antológico es el que podemos encontrarnos con la lectura de esta necesaria recopilación que, hábilmente, Muñoz Zielinski ha sabido coagular en un nutrido volumen y del cual se extraen párrafos sobresalientes como este sobre ritos ancestrales:

«¿Qué significan? La misma palabra lo dice: conjuro es un exorcismo contra el espíritu del mal. Se empezó por conjurar las nubes siniestras, las que centellean, las que destrozan las cosechas con el granizo y las que inundan las vegas con sus asoladores torrentes. Y esta es también la significación que hoy tienen pero, según parece, también se tocaba a conjuro cuando en la cruz de Mayo se bendecían los campos y se pedía al cielo que bendijese las cosechas. El fin es el mismo; ahuyentar el mal, pedir el bien. Resulta, pues, que los conjuros son un legado de la fe de nuestros mayores, de aquellos que todo lo esperaban de Dios pero que al mismo tiempo hicieron todas las obras hidráulicas que estaban a su alcance, tanto para favorecer el riego de las tierras, como para evitar las inundaciones (14/09/1905. Los Conjuros)».

O este otro sobre la «Murcia que se fue», como diría Javier Fuentes y Ponte,⁴ para acercarnos a la realidad que de una huerta cambiante cuyos ras-

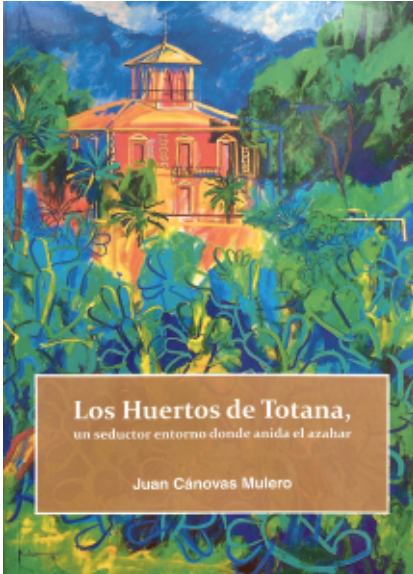
⁴ Fuentes y Ponte, J. (1872). *Murcia que se fue*. Madrid.

gos distintivos de antaño habían desaparecido por aquel entonces y, a través del Bando de la huerta, Murcia pretendía rescatar o poner de manifiesto determinadas señas de identidad:

«El Bando de la huerta es una resurrección de la huerta que se fue y pasó; de aquella huerta que no desmiente su origen árabe y morisco, pues lo publicaba en sus ricos y vistosos trajes que “la por tantos modos martirizada seda encarecen”, de aquella huerta que no había visto sobre los hombros del huertano más que la manta encarnada y pajiza, que más que manta parecía un manto señorial y noble. No de esta huerta de ahora, en la que todos los huertanos han transformado sus trajes típicos y hermosos que los distinguía en el mundo por la librea, o el símbolo (o mismo nada) del trabajo, por la blusa que los iguala con todos los obreros del mundo; no siendo iguales por ningún motivo y menos por lo que constituye en las grandes poblaciones “la religión de las blusas” que son las crisis del trabajo; porque esas crisis son imposibles en una huerta como la de Murcia, donde está compartida realmente la proporción entre el amo y el colono, y donde hay y ha habido años de estrechez y de pobreza, pero no de hambre, ni de miseria (11/03/1907. El bando de la huerta)».

En definitiva, tradiciones y costumbres, avances científicos y tecnológicos, asuntos sociales, conflictos bélicos, problemas hídricos, abastecimientos, etcétera., se dan cita bajo la pluma de un hombre insigne, José Martínez Tornel, digno de ser llamado maestro del periodismo en Murcia y voz pionera en la preservación de rituales y señas de identidad a través de la voz de su palabra con una tinta comprometida y, aun hoy, fresca y viva.

Emilio del Carmelo Tomás Loba
Universidad de Murcia



CÁNOVAS MULERO, JUAN:
*Los Huertos de Totana, un seductor
entorno donde anida el azahar*

Totana
Año: 2020
Páginas: 208
DL: MU-265-2020

Doi: <http://dx.doi.org/10.6018/rmu/440421>
Publicado bajo licencia CC BY-SA

Resultado de un intenso trabajo de investigación, el historiador Juan Cánovas Mulero ha dado forma a un estudio centrado en el excepcional paraje de Los Huertos. Este entorno surgió a partir de finales del siglo XVIII gracias al cultivo de la naranja y en él, junto a la producción de cítricos, conviven una arquitectura tradicional, viviendas señoriales con amplias zonas ajardinadas y múltiples caminos y paseos.

Con *Los Huertos de Totana*, su autor, cronista de la ciudad, ofrece un recorrido emocional centrado en la configuración de este entorno, deteniéndose en las diferentes posibilidades que a lo largo de su existencia ha ofrecido este paraje de singular belleza. La obra, preparada para su presentación el pasado 14 de marzo, día de la declaración de estado de alarma sanitaria, ha tenido de esperar este tiempo de confinamiento hasta que finalmente, una vez mejoradas las condiciones sanitarias, se ha dado a conocer a vecinos e interesados.

A finales del siglo XVIII comenzó a tomar vida en Totana un proyecto de ordenación, roturación y puesta en producción de las tierras que, integradas en las estribaciones de Sierra Espuña, han generado un valioso paisaje humanizado. Para ello, se transformaron «laderas incultas, de gredas unas y de rocas otras» en fértiles zonas de cultivo, particularmente amplias plantaciones de naranjos, cuyo fruto era muy demandado en Europa. Esta transformación



fue el resultado de un gran esfuerzo que se prolongó en el tiempo. Los propietarios de tierras tuvieron que realizar importantes inversiones para prepararlas, dotarlas de agua y crear las vías de acceso necesarias. También se generó una actividad mercantil que permitía trasladar el fruto en óptimas condiciones de calidad y vistosidad a los exigentes mercados nacionales e internacionales. La búsqueda de una sugerente presentación para estos magníficos frutos provocó el desarrollo de un primitivo conjunto de técnicas de marketing orientadas a mejorar su comercialización. El estudio de las circunstancias que acompañaron este amplio y complejo proceso ocupan una parte importante de esta investigación.

A pesar de padecer frecuentes períodos desfavorables, la producción y exportación de naranja dinamizó la economía de la localidad, aseguró el trabajo de numerosísimos jornaleros y los beneficios de los productores. El libro profundiza en la implicación de algunos vecinos y de otros foráneos en el desarrollo de la exportación, una actividad muy marcada por las condiciones climáticas y por las fluctuaciones del mercado. Para afrontar estos riesgos, los cosecheros y comerciantes crearon una sociedad de exportadores que tuvo su domicilio social en la calle Puente. Por su parte, los obreros, tanto los jornaleros del campo como las mujeres que preparaban el fruto en los almacenes, organizaron a través de entidades sindicales reivindicaciones en pro de la consecución de mejores condiciones laborales.

El libro concluye ofreciendo un recorrido por algunas de las apreciadas viviendas levantadas en este conjunto. El espacio, por otra parte, presentaba grandes posibilidades económicas para inversores, algunos de ellos llegados de otras localidades: un importante número perteneciente a la burguesía industrial y financiera de Cartagena, pero también de otras poblaciones del entorno.



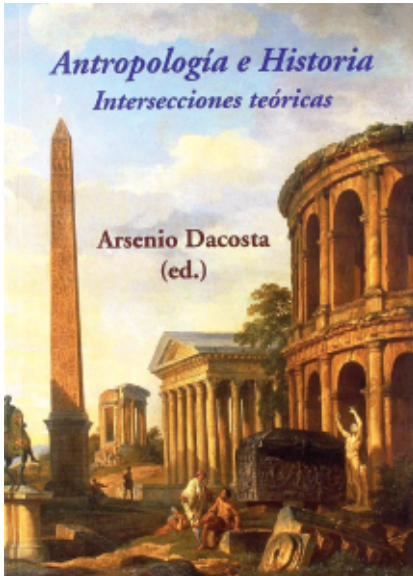
En consecuencia, numerosas edificaciones se levantaron según los modelos constructivos existentes en la ciudad departamental. Estas construcciones se complementan con la utilización de torres insertas o «torretas», fachadas decoradas en las que predominan el ladrillo, la piedra de cantería, yeserías, azulejos, maderas y distintas rejeras. Se percibe, incluso, una influencia palladiana, llegada desde Italia a través del puerto de Cartagena. Aunque de la mayor parte de estas edificaciones se desconoce su autoría, se puede señalar que estos diseños siguen las tendencias constructivas en la primeras décadas del siglo XX en la Región de Murcia combinadas con las tendencias de rasgos modernistas e historicistas del último cuarto del XIX.

De entre este soberbio grupo de construcciones señoriales destacan las levantadas por la familia Aznar, emparentada con Maestre y Gray, así como la de los Tapia. Todos estos linajes están afincados en Cartagena. Los Aznar y los Maestre mantuvieron un estrecho compromiso político durante la Restauración borbónica como diputados y senadores. Tapia fue alcalde de Cartagena y responsable minero a nivel regional. Otro importante número de edificaciones fue mandado erigir por propietarios y exportadores totaneros, aunque no faltaron otros procedentes de las provincias vecinas.



En definitiva, un trabajo que rescata y pone en valor la belleza y potencialidad de un paisaje en el que la naturaleza se conjuga con la intervención humana para regalar los sentidos y, a la vez, generar riqueza y desarrollo.

Francisco J. Carrasco Campos
Sociedad Murciana de Antropología (SOMA)



DACOSTA MARTÍNEZ, ARSENIO:
Antropología e Historia. Intersecciones teóricas

Madrid: Ediciones Polifemo
Año: 2019
Páginas: 234
ISBN: 978-84-16335-58-9

Doi: <http://dx.doi.org/10.6018/rmu/431591>
Publicado bajo licencia CC BY-SA

Este libro recoge un conjunto de reflexiones amplias, teóricas, en torno a la relación que se establece entre la Antropología y la Historia. Una obra de interés para antropólogos/as, historiadores/as y aquellas personas interesadas en profundizar en las relaciones de colaboración, encuentro –en las intersecciones, claro– que se producen entre ambas disciplinas. Si bien es cierto que en el libro participan personas expertas, que invitan a reflexiones, guiños y vínculos eruditos, se trata de un trabajo que bien sirve como una aproximación que sitúe a aquellos lectores que indagan por primera vez en estas interconexiones.

La necesidad (o más bien la habilidad) de practicar una visión antropológica que posibilite abstraerse de la propia historia en la que *se está*, y practicar así un *extrañamiento pretendido* (aquella *mirada antropológica* que ya apuntara María Isabel Jociles), no sería acertada sin cuestionarse por los tiempos (diacronía/sincronía), la memoria (colectiva/histórica/política) o los efectos de la ritualidad sin entenderlos en términos históricos.

Tal y como expone en su capítulo Beatriz Moncó, si bien Antropología e Historia son ciencias hermanas, hay historias y antropologías que coinciden más que otras. En estos casos se tratará de una hermandad que tendrá que ver con el uso de técnicas y de metodologías compartidas. En definitiva, con la necesidad de una constante interdisciplinariedad que busque incluso una

reformulación de metodologías y de formas distintas de análisis. En este sentido, puede que «tomar prestado» y compartir metodologías de interpretación de la realidad sirva para no tomarse demasiado en serio la tarea, y así evitar cierta rigidez.

Por su parte, Fernando Monge recuerda la existencia de dos territorios a los que Bernard S. Cohn se refiere con ironía: *antropologilandia* e *historilandia*. Dos espacios donde los modos de producción, de fabricar conocimiento, serán en principio bien distintos. El trabajo de campo propio del ámbito de la Antropología estaría interesado en la comparación, el acercamiento a los matices y las voces concretas que permiten interpretar estas subjetividades. Por su parte, aquella labor acumulativa que sería propia del trabajo del historiador o la historiadora, que estaría interesada en recopilar lo que ocurrió, aquello que pasó en una línea temporal determinada. Y es precisamente este aspecto del tiempo *en y de la antropología* lo que nos (re) descubre Monge. Revisitando a Cohn diríamos que «el mundo al que salen los y las antropólogas es el de las cabezas de los nativos, mientras que el mundo al que salen los y las historiadoras es el de los papeles que han sido elaborados accidentalmente por los nativos».

Precisamente en esta relación entre nativos y colonizadores, residentes y exploradores, como sea que nos convenga definir esta dicotomía, indaga la propuesta de González Zalacain. El proceso de aculturación que ocurre en las Islas Canarias con la llegada de foráneos, con avanzadillas evangelizadoras como *medida blanda* para preparar el terreno. Las relaciones de parentesco que se van reestructurando en las diferentes islas; en un primer lugar, con más facilidad, afectando en aquellas con menor densidad de población, con estructuras sociales más débiles. Un mirada que toma el relevo de lo que podríamos denominar una historiografía oficial de aquel contexto, y que al mismo tiempo atiende a la necesaria mirada que identifica aquellas organizaciones sociopolíticas prehispánicas en su nudo originario compartido en torno a un antepasado común. Clanes cónicos que sufren un mestizaje sobrenido que produce una quiebra en la identidad guanche y, en este sentido, obliga a una alteración en las referencias/referentes tanto en términos de nomenclatura como de estilos de vida. Se trata de una aproximación micro necesaria para la comprensión amplia de la historia de este lugar, a partir de la reconstrucción de las historias que construyen las relaciones de parentesco.

En otro capítulo, Arsenio Dacosta nos recuerda aquel proyecto sugerente, pero en cierta medida fracasado, de Clifford Geertz por conformar una teoría interpretativa de la cultura. Un trabajo ambicioso el de Geertz que, aunque pudiera tacharse de adolecer de inconsistencias en su análisis, ofrece

como elemento estimulante su intento por conferir a la etnografía un carácter epistemológico fundamentalmente hermenéutico. Se trata, en definitiva, de una respuesta ante la imposibilidad de abarcar la amplitud que ofrece la realidad, lo que llevaría a Geertz a refugiarse en el espacio de los significados. Como escribe Carlos Reynoso en el prólogo de una de las ediciones de *La interpretación de las culturas*, sabemos que «lo que propone Geertz no es una metodología para la construcción de una antropología científica. [En todo caso] su programa es susceptible de interpretarse como un movimiento de restauración del ideario humanista de Kroeber o de Boas». Precisamente Geertz señalará en su ensayo *Thick Description* algunas de las definiciones que hará Kluckhohn sobre el concepto de cultura, entre las que incluye la idea de ser un «recopilado de la historia». Y aquí, en esta relación con la historia, se cuestiona esa alternancia arbitraria entre *factual base* –¿realidad?– y *story* –¿ficción?–

El capítulo dedicado a un análisis etnohistórico de la lepra podría sugerir un debate en relación a la posibilidad (¿disciplina?) de una *Antropología de la enfermedad*. Nos recuerda Kebby Romero que la *Historia social de las enfermedades* es un campo de estudio que viene abriéndose paso desde la década de 1970, una contexto de estudio que tendría como centro el cuerpo, entendido como categoría que adquiere un especial carácter polisémico. La enfermedad, en este caso la lepra, como experiencia individual y colectiva, ocuparía unos espacios de narrativas en cuanto a su percepción, y también como «experiencia compartida». Sus síntomas, al ser codificados socialmente, son sometidos a una doble lectura moral-física, y se generan así las políticas que impactan sobre un cuerpo de enfermos. Se trata de un ámbito de análisis que propone una aproximación desde la etnohistoria, «como escenario metodológico, que invita al investigador a trascender las –absurdas– fronteras disciplinares que vinieron después de la constitución de las academias en el siglo XX».

Volviendo al contexto de nativos y exploradores, el profesor González Alcantud nos recuerda que la interpretación histórica que hacen los colonizados de su propia experiencia parecía interesar solamente a los académicos coloniales, que la explotaban para incorporar el conocimiento adquirido a la teoría de las civilizaciones propias de miradas evolucionistas. En este contexto, este capítulo nos sitúa en un Marruecos entre la negación de la historia y la antropología colonial, un territorio en el que la Antropología, como ocurría en el caso del «redescubrimiento» del continente africano, se presentó como un instrumento clave para el éxito del proyecto colonial francés. Un escenario en el que se superponen los trabajos concienzudos por parte de una antropología alineada con una política colonialista, junto a una tarea beréber de identificación y auto-adscripción a su tradición. Llegaría la inflexión con

el impulso del nacionalismo marroquí y el final del colonialismo, reintegrando así en cierta medida a Marruecos en «la historia».

El libro nos lleva a la propuesta de Müllauer-Seichter, referida a la relación entre *Naturaleza* y *Ciudad* como conceptos inventados, frente a un imaginario compartido que compondría sus características. En este sentido, ambos conceptos deben su existencia a la realidad del otro o, dicho de otro modo, el uno no podría existir sin el otro. Y esta existencia dependiente explicaría el concepto de *Naturaleza urbana*, una idea que ha ido evolucionando a lo largo de la Historia y que, en este caso, el autor centra en el estudio comparativo entre la Casa de Campo (Madrid) y el Prater (Viena): sus significado en relación con la calidad de vida de los habitantes de estas ciudades. En este ámbito, el autor se refiere a la importancia de las funciones sociales que cumplen las zonas verdes de las ciudades, al construir identidades en conexión con el pasado ideario de jardines históricos.

La obra termina con el capítulo del profesor Eloy Gómez Pellón que, pivotando en el concepto de *memoria colectiva* de Maurice Halbwachs, nos llevaría a la idea de *memoria histórica*, para a partir de aquí acercarnos a aquellas *políticas de la memoria*. Frente a la historia oficial, en ocasiones transcrita por los vencedores por encargo a determinados historiadores, debemos señalar la importancia de la oralidad, la *historia viva*. He aquí, por tanto, la distinción entre una *historia colectiva*, estructurada y erudita, frente a la existencia de una *memoria colectiva*, no estructurada y emotiva. Junto a estos dos aparecen aquellas *políticas de la memoria*, entendidas como fuentes oficiales efervescentes, discursos que recopilan de forma arbitraria acontecimientos para construir una historia que el individuo acaba por aceptar.

En definitiva, se trata de un libro que concentra en cada capítulo perspectivas y teorías interconectadas, hiladas de forma rigurosa y pertinente, de modo que configuran una obra de referencia que abre debates de interés para transitar entre ambas disciplinas.

Gabriel López-Martínez
Universidad de Alicante

