

COMUNICACIONES

**Aportaciones de la
antropología social y cultural
al conocimiento de Andalucía
PN17/08**

Sevilla, 2008



Centro de Estudios Andaluces
CONSEJERÍA DE LA PRESIDENCIA



El Centro de Estudios Andaluces es una entidad de carácter científico y cultural, sin ánimo de lucro, adscrita a la Consejería de la Presidencia de la Junta de Andalucía.

El objetivo esencial de esta institución es fomentar cuantitativa y cualitativamente una línea de estudios e investigaciones científicas que contribuyan a un más preciso y detallado conocimiento de Andalucía, y difundir sus resultados a través de varias líneas estratégicas.

El Centro de Estudios Andaluces desea generar un marco estable de relaciones con la comunidad científica e intelectual y con movimientos culturales en Andalucía desde el que crear verdaderos canales de comunicación para dar cobertura a las inquietudes intelectuales y culturales.

Ninguna parte ni la totalidad de este documento puede ser reproducida, grabada o transmitida en forma alguna ni por cualquier procedimiento, ya sea electrónico, mecánico, reprografito, magnética o cualquier otro, sin autorización previa y por escrito de la Fundación Centro de Estudios Andaluces.

Las opiniones publicadas por los autores en esta colección son de su exclusiva responsabilidad

© 2008. Fundación Centro de Estudios Andaluces. Consejería de la Presidencia. Junta de Andalucía.
Prohibida su venta.

ISBN 978-84-691-8061-7
DL: SE-6790-2008



Aportaciones de la Antropología Social y Cultural al conocimiento de Andalucía

Centro de Estudios Andaluces
Área de Antropología
Sevilla, 2008



ÍNDICE

Introducción

Salvador Rodríguez Becerra

La Antropología en Andalucía (1960- 1985) Breve memoria para jóvenes y desmemoriados

Alfredo Jiménez Núñez

¿Identidad en Andalucía? Observaciones críticas sobre los estudios de identidad

Pedro Gómez García

Religión y rituales en Andalucía. La mirada antropológica de los últimos treinta años

Rafael Briones Gómez

Fe en la experiencia y experiencia de la fe. Antropología y religión en Andalucía

Pedro A. Cantero

Minorías étnicas y marginación social

José Luís Solana

Emigración e inmigración en Andalucía

Enma Martín Díaz

La Antropología Política en Andalucía

Enrique Luque Baena

Aportaciones de la Antropología a la conceptualización del patrimonio cultural en Andalucía

Celeste Jiménez de Madariaga y Juan Agudo Torrico

Temas y objetos de la Antropología andaluza: entre su liberación y su implosión

José Luís Anta

La profesionalización de la Antropología: de los obstáculos a las oportunidades

David Florido del Corral





Introducción

Salvador RODRIGUEZ BECERRA
Universidad de Sevilla

La Antropología cultural y social tras más de treinta años de presencia en el mundo universitario andaluz está plenamente institucionalizada; todas las universidades cuentan en sus cuadros con profesores de esta disciplina integrados en varias licenciaturas y diplomaturas. Las universidades de Sevilla y Granada cuentan además, con sendas licenciaturas en Antropología social y cultural y programas de doctorado. En general y salvo contados casos los antropólogos andaluces han tomado como campo de estudio a la propia Andalucía, aunque es también significativa la presencia en Hispanoamérica y recientemente en otros países. En cuanto a las áreas temáticas son tantas que resultaría difícil sintetizarlas, aunque han sido proverbiales las referidas a identidad, religión, rituales, fiestas, emigración-inmigración, minorías étnicas, marginación, patrimonio cultural y otras tantas, que en esta publicación no están representadas, dadas las limitaciones de la convocatoria.

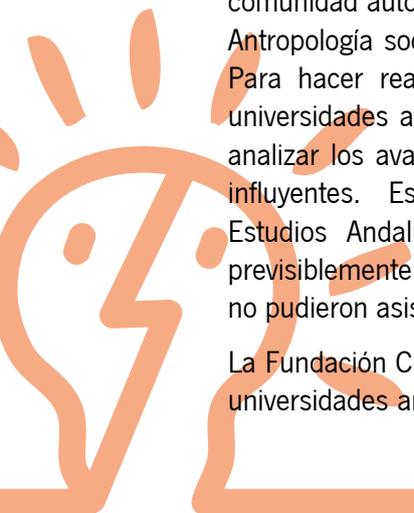
Algunos de los presentes hemos empleado gran parte de nuestras vidas en el conocimiento de la sociedad y cultura andaluza, y ello, desde que nos la descubriera hace ya varias décadas, el profesor José Alcina Franch, al que varios de nosotros consideramos como maestro. Luego vinieron Claudio Esteva Fabregat, Carmelo Lisón Tolosana, y Alfredo Jiménez Núñez, continuador en Sevilla de la labor del prof. Alcina, de los que aprendimos en sus clases las bases de esta disciplina. También es de justicia considerar la benéfica influencia del maestro en la distancia que fue Julio Caro Baroja.

Han sido años de apasionado trabajo, pero también de incompreensión: hubo que abrirle camino a una nueva disciplina científica en un país y en unos momentos no demasiado propicios; a pesar de ello hemos salido adelante. Con la democracia experimentamos una demanda, quizás excesiva, por parte de la sociedad, las instituciones y los medios de comunicación, a raíz de la creación del Estado de las Autonomías, lo que previsiblemente no nos ha permitido sentarnos a reflexionar sobre la labor realizada. Ahora que la presión ha descendido, parece oportuna esta deliberación conjunta que este Taller ha querido cubrir.

Es cierto que nuestra presencia en ámbitos y foros internacionales ha sido escasa, quizás como consecuencia de la demanda interna, aunque la presencia en el mundo hispánico se ha incrementado notablemente de unos años acá. La demanda que desde allá se nos hace es grande y no deberíamos perder la oportunidad de hacernos oír. Fuera de estos espacios, nuestra presencia es casi testimonial, aunque como decimos, se ensancha más cada día.

Con la convocatoria de este Taller nos propusimos hacer una reflexión sobre las aportaciones de la Antropología social y cultural en los campos en los que fundamentalmente ha trabajado esta disciplina en Andalucía en los últimos treinta años, que son los primeros de su existencia en la comunidad autónoma; o lo que es lo mismo, hemos querido hacer balance de lo aportado por la Antropología social y cultural en los campos más significativos y de interés para la ciudadanía. Para hacer realidad este proyecto convocamos a los más destacados especialistas de las universidades andaluzas y españolas que han tenido como marco de estudio esta región para analizar los avances producidos, así como el estado de la cuestión de las problemáticas más influyentes. Estos textos son el resultado de esta convocatoria auspiciada por el Centro de Estudios Andaluces en cuyo portal ahora se publica. La red permite intercambios que previsiblemente completen las limitaciones de partida, dado que algunos compañeros invitados no pudieron asistir por diversas razones, a pesar de su interés.

La Fundación Centro de Estudios Andaluces puede y quizás debe desempeñar funciones que las universidades andaluzas, por su especial preocupación docente-investigadora no desarrollan con



toda plenitud. Desde este organismo público se pretende crear centros de interés científico en el campo de las ciencias sociales y humanas que sean de utilidad tanto para Andalucía como para la propia disciplina de la Antropología Social. La Fundación aspira a afianzarse en este sector de la investigación y para ello, es preciso que sea más conocida entre los profesionales, y de esta forma fomentar actividades de investigación y difusión de interés mutuo. Ello requiere, promover al margen de escuelas, grupos, tendencias e intereses universitarios, las conexiones personales, incentivar ciertas líneas de investigación, y dar a conocer personalidades de relieve internacional, que de otra suerte, estarían vedadas a la mayoría del colectivo andaluz de antropólogos.

El Centro de Estudios Andaluces y su Área de Antropología, pretende editar en papel o soporte informático, los resultados de seminarios, encuentros, conferencias y talleres de interés antropológico producidos por el Centro, divulgar ampliamente las convocatorias de becas y ayudas a la investigación, propias y de otros organismos, así como las actividades programadas por las universidades. Igualmente, pretende dar a conocer publicaciones de interés para Andalucía, cohesionar el desarrollo de esta disciplina - que tiene mucho que aportar en una época de especializaciones- e impulsar ciertas líneas de investigación para así sacar fuera de las paredes de la Fundación lo mucho que hace y que no es suficientemente conocido.



La Antropología en Andalucía (1960-1985)

Breve memoria para jóvenes y desmemoriados

Alfredo JIMÉNEZ NÚÑEZ

Universidad de Sevilla



El discutible privilegio de la edad me hizo durante un cuarto de siglo testigo de primera fila y modesto protagonista de un apasionante proceso académico. Creo que un poco de historia servirá para recordar el origen de la antropología en Sevilla y en Andalucía y para entender mejor el desarrollo posterior de esta disciplina y sus relaciones con nuestra comunidad. Presento seguidamente una escueta relación de hechos y fechas con algunos comentarios e interpretaciones personales. No hay espacio para más. Mantengo el tono coloquial o familiar de lo que fue originalmente una comunicación oral.

* * *

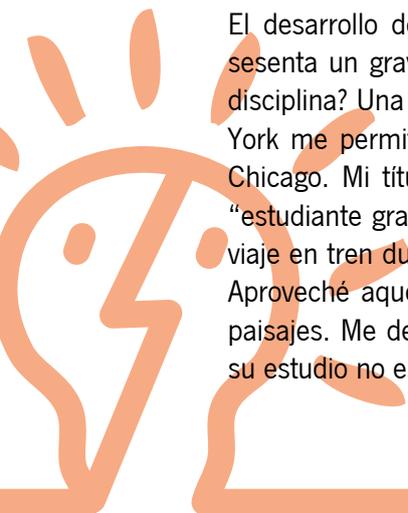
La Antropología social o cultural —distinción terminológica para mí irrelevante— nació en la Universidad de Sevilla con la llegada en 1959 del Prof. José Alcina Franch. De él fui su primer discípulo, primer ayudante y adjunto, y sucesor en la cátedra en 1970. Alcina Franch era arqueólogo americanista, pero de tan amplia visión y de un talante tan abierto que desde el primer día quiso abrir campos afines como la etnohistoria y la etnología. En otras palabras, vino con la ilusión de introducir la antropología en la universidad. Más concretamente, en la licenciatura de Historia de América, único espacio donde existía un hueco por donde colarse a través de un par de asignaturas dedicadas a los indios del Nuevo Mundo. En este sentido, hay que decir una vez más que en contra de las leyes de la naturaleza, el árbol nació de una rama. Ciertamente, de la historia de América (rama de la historia universal y de España) surgió la antropología como una de las grandes divisiones de las ciencias sociales. El fenómeno sevillano fue paralelo al que conoció la Universidad de Madrid. De allí había venido el Prof. Alcina, y allí regresó en 1968 tras nueve años de siembra entre nosotros.

Casi de inmediato, Alcina creó el Seminario de Antropología Americana, un instrumento que de manera oficiosa pero efectiva introdujo en la entonces Facultad de Filosofía y Letras una ciencia desconocida para la masa y despreciada por algunos prehistoriadores y arqueólogos que desde la aristocracia de las humanidades y las artes clásicas, que ellos profesaban, les negaban el pan y la sal a una disciplina dedicada a los pueblos “primitivos”, cuando no “salvajes”.

El Seminario tuvo muy pronto su órgano de difusión: Publicaciones del Seminario de Antropología Americana (PSAA). Los primeros números los imprimimos Alcina y yo mediante la técnica hoy prehistórica del ciclostil. En total se publicaron hasta diecisiete volúmenes. Su intercambio con instituciones de Europa y América puso las bases de la primera biblioteca de antropología general de Andalucía.

La investigación desde la cátedra y el Seminario siguió dos caminos entrelazados, pues éramos los mismos los que nos marchábamos en ambas direcciones: el proyecto “Etnohistoria del Norte de México”, a base de documentación del Archivo General de Indias; y el proyecto “Etnología de Andalucía”.

El desarrollo de la antropología en Sevilla (y en España) presentaba a principio de los años sesenta un grave problema: ¿Cómo se formaban antropólogos en un país donde no existía tal disciplina? Una generosa beca o scholarship del American Council of Learned Societies de Nueva York me permitió en 1963 estudiar en el Departamento de Antropología de la Universidad de Chicago. Mi título previo era la licenciatura en Historia de América, que me acreditaba como “estudiante graduado”. Llegué a los Estados Unidos con la experiencia pocos años antes de un viaje en tren durante tres meses por todo el país bajo el patrocinio del Departamento de Estado. Aproveché aquella oportunidad para visitar grandes museos y universidades, conocer gentes y paisajes. Me detuve con particular entusiasmo en el Suroeste, donde los indios estaban vivos y su estudio no estaba limitado a los arqueólogos o a los etnohistoriadores.



En la Universidad de Chicago fui alumno de algunas de las grandes figuras de la antropología mundial, como Clifford Geertz; o la más conocida por todos nosotros: Julian Pitt-Rivers. Cuando me despedí de Pitt-Rivers, me preguntó: “Alfredo, ¿por qué no re-estudias mi pueblo?”, refiriéndose a Alcalá de la Sierra y a la moda de re-visitarse una comunidad ya investigada por otro antropólogo. Mi tesis fue resultado de un año de trabajo de campo en el norte de Nuevo México, practicando a fondo el método de observación-participación (Jiménez, 1974).¹

* * *

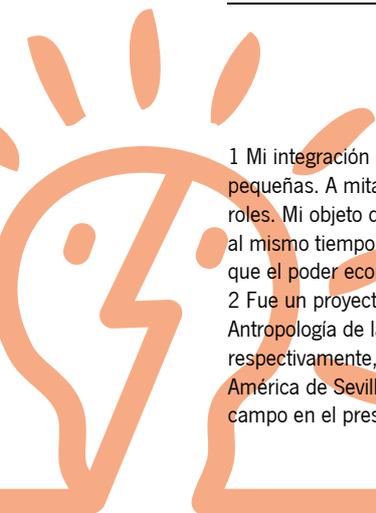
La línea de investigación etnológica la inició el Prof. Alcina con la participación de varias estudiantes de Historia de América en una breve experiencia de campo en pueblos de Sevilla y Cádiz. Como tutor de aquel grupito de chicas (apenas había hombres en la Facultad para aplicar ni de lejos la ley de paridad), las introduje en las técnicas de recogida y clasificación de datos. A continuación, marcharon por parejas a cada uno de los pueblos seleccionados. Cumplidas las primeras semanas en el campo, sus comentarios fueron muy reveladores: todas se lamentaban de que en su pueblo no había nada especial ni significativo, nada nuevo o diferente que no hubieran ya contado los historiadores o los eruditos locales. Apenas les resultaba de interés otra cosa que no fuera la cultura material de unas gentes dedicadas a la agricultura, la pesca, las artesanías. No veían qué había de novedoso o de interés científico en las familias, en las creencias y valores, en las relaciones de poder, en los conflictos internos de una comunidad campesina. La explicación era simple. Se habían introducido en un sector de una sociedad de la que ellas también eran parte; alguna, incluso nacida y criada en un pueblo más o menos similar al que debía estudiar. A todas ellas les resultaba difícil sentir la diferencia entre “nosotros” y “ellos”. Habían ido al campo sin haber sufrido el choque con otra cultura, sin el rito de pasaje a partir del cual el antropólogo objetiva y percibe el hecho cultural como una dimensión universal pero diversa. Muy distinta, incluso traumática, era la experiencia de los antropólogos europeos y norteamericanos que por aquellos años empezaban a investigar el mundo campesino andaluz. Para estos extranjeros, todo resultaba extraño, diferente, llamativo...

Una de las jóvenes que participaron en aquel ensayo de antropología de campo era Pilar Sanchiz Ochoa. Pero su tesis de licenciatura fue parte del proyecto de “Etnohistoria del Norte de México”, y tuvo como tema la población indígena de Sonora y Sinaloa; su tesis doctoral (Sanchiz Ochoa, 1976) se inscribió en el proyecto sobre etnohistoria de Guatemala en el siglo XVI que inicié en 1969 en asociación con el Departamento de Antropología de la Universidad de Pennsylvania (Jiménez Núñez, 1997).²

A la misma generación de Pilar Sanchiz pertenecen Isidoro Moreno Navarro y Salvador Rodríguez Becerra. La alternancia entre lo americano y lo andaluz se puso una vez más de manifiesto: la tesis de licenciatura de Isidoro Moreno versó sobre los cuadros del mestizaje en la sociedad

¹ Mi integración en la comunidad elegida se vio facilitada por la circunstancia de ir acompañado de mi mujer y dos hijas pequeñas. A mitad de nuestra estancia, nació la tercera. En otras palabras, una variedad de estatus hizo posible una variedad de roles. Mi objeto de estudio fue una comunidad de viejos hispanos que en un pequeño valle constituían una mayoría numérica y, al mismo tiempo, eran minoría social respecto de los anglos. Los primeros dominaban la política local y del condado mientras que el poder económico estaba en manos de los anglos.

² Fue un proyecto patrocinado por el Ministerio de Educación, la American Philosophical Society de Filadelfia y el Museo de Antropología de la Universidad de Pennsylvania. Fuimos co-directores el Prof. Rubén E. Reina y yo como directores, respectivamente, del Departamento de Antropología de dicha universidad y el Departamento de Antropología y Etnología de América de Sevilla. El objetivo era hacer antropología de archivo (etnohistoria) y empalmar el pasado etnográfico con el trabajo de campo en el presente. El proyecto incluía el intercambio de estudiantes graduados.



colonial (Moreno Navarro, 1973), mientras que su tesis doctoral fue la monografía de un pueblo de la provincia de Sevilla (Moreno Navarro, 1972). La tesis de licenciatura de Salvador Rodríguez Becerra fue la vivienda rural en el Aljarafe (1973); su tesis doctoral, la economía colonial en Guatemala en el siglo XVI (1977). También yo he compaginado en distintos tiempos la etnohistoria de América con la etnología andaluza (Jiménez Núñez, 1978, 1999, 2006).

De aquel trío inicial, sólo Pilar se ha mantenido en el terreno americano y ha traspasado los límites de la etnohistoria para hacer trabajo de campo en la misma Guatemala (véase, por ejemplo, Sanchiz Ochoa, 1998). A menos de una generación de diferencia, se incorporó al Departamento de Antropología de América Elías Zamora Acosta, que se graduó con tesina y tesis doctoral sobre etnohistoria en el marco del proyecto de Guatemala (Zamora Acosta, 1980, 1985). La experiencia etnográfica en un país tan rico y diverso fue para todos ellos un valor añadido a su formación.

* * *

La creación de los departamentos en la universidad española permitió en Sevilla la consolidación oficial de la antropología, aunque todavía como “antropología de América”. Esta innovación proporcionó las primeras dotaciones de plaza: Isidoro Moreno hizo oposiciones a profesor adjunto de “Historia de América prehispánica y arqueología de América”, siguiendo no obstante una clara orientación por la antropología andaluza. También Pilar Sanchiz, Salvador Rodríguez Becerra, Beatriz Suñe Blanco (1984) y Elías Zamora obtuvieron plaza de profesores titulares en el Departamento de Antropología y Etnología de América. Todos se fueron encargando de nuevas asignaturas que ensanchaban la especialidad, dentro siempre de la licenciatura de Historia de América. Tras ellos vinieron otras generaciones que quedan fuera del límite cronológico que he fijado a esta memoria. Por las mismas razones, tampoco menciono lo ocurrido en la Universidad de Granada ni en otras universidades andaluzas nacidas de los Colegios Universitarios.³

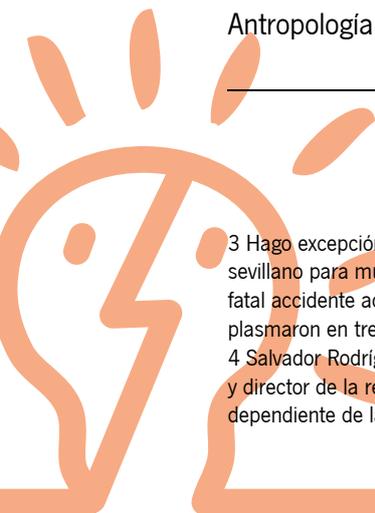
Junto al desarrollo institucional de la antropología en la universidad es justo valorar la salida a la calle de nuestra disciplina y su creciente presencia en otras instituciones públicas. Son buenos ejemplos las actividades del Centro de Estudios Andaluces, que patrocina el Taller que hoy nos acoge, o las actuaciones de profesores del actual departamento de Antropología social.⁴ Esta colaboración beneficia, por supuesto, tanto a la universidad como a la sociedad andaluza en su conjunto.

* * *

Vuelvo atrás para retomar la cuestión de la formación de antropólogos durante las dos primeras décadas del período que comprende esta memoria. En 1965 se creó en Madrid la Escuela de Estudios Antropológicos como parte de las actividades del Centro Iberoamericano de Antropología. La escuela estaba facultada para otorgar un diploma tras un año de estudio y una

³ Hago excepción al mencionar aquí al malogrado Manuel de la Fuente Lombo. Aceptó el riesgo de abandonar el departamento sevillano para mudarse a Córdoba, de cuya recién nacida universidad fue su primer profesor titular de antropología social. Un fatal accidente acabó en 2001 con su carrera y sus ilusiones. Su interés por explorar las posibilidades de la etnoliteratura se plasmaron en tres simposios que organizó entre los años 1993 y 2001 (Fuente Lombo, 1994, 1997, 2005).

⁴ Salvador Rodríguez Becerra ha sido director del Museo de Artes y Costumbres Populares, presidente de la Fundación Machado y director de la revista Demófilo. Elías Zamora ha sido director de la Escuela Pública de Animación Cultural de Andalucía, dependiente de la Consejería de Cultura.



experiencia de campo durante un verano en el Pirineo aragonés.⁵ La orientación de esta Escuela era todavía fuertemente historicista y americanista. Fui profesor de ella en sus tres años de vida junto a otros muchos colegas españoles y americanos.⁶ Sus alumnos procedían de otras licenciaturas, principalmente Historia de América y Ciencias Políticas y Económicas. En la Escuela madrileña se diplomaron Isidoro Moreno, Pilar Sanchiz y Salvador Rodríguez Becerra.⁷ Poco después, Salvador amplió estudios en el Departamento de Antropología de la Universidad de Pennsylvania dentro del programa de intercambio entre Sevilla y Filadelfia.

* * *

Hago a continuación una rápida reseña de los principales acontecimientos y contribuciones que en el terreno de la antropología tuvieron como ámbito la Universidad de Sevilla entre los años 1960 y 1985. Espero se perdonen las menciones a mi persona, pero la propia naturaleza del relato hacen imposible el anonimato y excusan mi falta de modestia.

En 1964 se celebró en Sevilla el 36 Congreso Internacional de Americanistas. Fue Secretario general el Prof. Alcina Franch, y yo su colaborador directo. Contamos en su organización con la ayuda inestimable de Carmeli Chacón, entonces una jovencita que por sus méritos ha sido desde entonces, y sucesivamente, secretaria administrativa del Departamento de Antropología Americana y del Departamento de Antropología Social. Aquel Congreso multitudinario y exitoso dio a conocer al mundo científico el Seminario recién creado por Alcina Franch.⁸

En 1973, siendo decano de la Facultad de Filosofía y Letras, convoqué la Primera Reunión de Antropólogos Españoles. En la carta de invitación me dirigí a todos los universitarios que se considerasen “antropólogos”, incluidos los antropólogos físicos. Acudieron casi setenta, desde figuras venerables a muy jóvenes licenciados. Una excursión en dos autobuses nos llevó al santuario de Grazalema para conocer la mítica Alcalá de la Sierra de Pitt-Rivers, autor de la primera monografía antropológica sobre una comunidad española. Salvador Rodríguez Becerra fue guía de aquella excursión etnográfica al alimón con el Prof. Juan Benito Arranz, catedrático de Geografía. Un volumen recogió las ponencias y comunicaciones así como la bibliografía prácticamente exhaustiva de los asistentes y de los que por alguna buena razón excusaron su presencia (Jiménez Núñez, 1975).

En la década de 1970, los avances fueron importantes. La media docena de profesores del Departamento de Antropología Americana estuvo presente en otras licenciaturas de la Facultad de Geografía e Historia, en los colegios universitarios de Cádiz y Córdoba y en la Facultad de

5 La Escuela estaba ubicada en el Museo Nacional de Etnología. El profesor Claudio Esteva Fabregat era director del Museo y de la Escuela. Posteriormente, fue el primer catedrático de Antropología Social en la Universidad de Barcelona.

6 El propio Esteva Fabregat, Manuel Ballesteros Gaibrois, Carmelo Lisón Tolosana, Vicenta Cortés Alonso, Arturo Valls Medina, Miguel León Portilla y otros historiadores y antropólogos americanos.

7 Otro joven estudiante, vinculado a Andalucía por su propia obra, fue Enrique Luque Baena (1974). Puede afirmarse que la práctica totalidad de los catedráticos y titulares del Departamento de Antropología de América de la Complutense y del actual Departamento de Antropología Social de Sevilla que han rebasado los sesenta años pasaron por la Escuela de Estudios Antropológicos de Madrid.

8 En Sevilla se publicaron los cuatro volúmenes de las Actas del Congreso, con un total de más de dos mil páginas. Al Prof. Alcina le correspondió la ingrata tarea de recabar durante dos años los fondos que una miope Administración le regateaba después de haber subvencionado gastos como la disposición de un tren especial para trasladar a los congresistas de Barcelona a Madrid y de Madrid a Sevilla ya que, por razones políticas, se designaron tres sedes muy distantes. A mí me tocó la tarea de estar al cuidado de la edición íntegra de las Actas, cosa que no se ha repetido desde entonces. Meros extractos, algunos simposios o ediciones parciales en CD-rom es todo lo más que queda como huella de los Congresos Internacionales de Americanistas posteriores a Sevilla 1964.



Medicina de Sevilla. Yo impartía nuevas asignaturas e inmediatamente después, por aumento de estudiantes y por méritos, mis compañeros más jóvenes aumentaban su carga docente. Así fue con “Arte Prehistórico y Primitivo” en la licenciatura de Arte, que nos permitió hablar no sólo de indios, o “primitivos americanos”, sino de África y Oceanía. O hacer ver la universalidad del arte a decenas de estudiantes de la recién nacida sección que también tenían como asignatura anual y obligatoria “Arte y arqueología de la América prehispanica”. Todas estas materias la cursó la mayoría de los actuales profesores del Departamento de Historia del Arte que han cumplido los cincuenta. Algo similar ocurrió con la vieja asignatura de “Prehistoria y Etnología” de la licenciatura de Historia General, donde astutamente dimos bastante más “Etnología” que “Prehistoria”. Este curso híbrido permitió impartir por primera vez teoría antropológica fuera del estricto contexto americano.

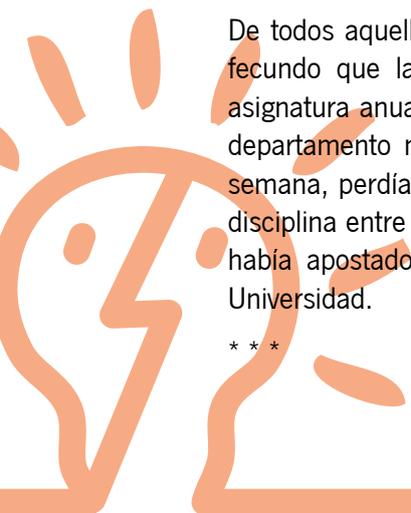
Paralelamente, la licenciatura de Historia de América se ensanchaba y diversificaba por sus dos bandas con la creación de nuevas asignaturas. “Antropología de Iberoamérica” sirvió de argumento para estudiar las raíces de la América española por medio de la asignatura de “Etnología de la Península Ibérica”, de la que se ocupó muy directamente Isidoro Moreno. Fue también un gran paso el estudio del indígena americano durante el período colonial (la otra cara de la conquista y colonización de América) a través de la asignatura de “Etnohistoria de América”, pronto encomendada a Beatriz Suñe. Con el mismo argumento de la importancia de las raíces ibéricas, Blanca Morell Peguero utilizó los fondos del Archivo de Protocolos para hacer etnohistoria de Sevilla dentro del Proyecto de Guatemala (Morell Peguero, 1981, 1986). Hay que lamentar, no obstante, que la etnohistoria (antropología histórica) de Andalucía sigue estando ausente en un panorama investigador muy limitado al presente de nuestra comunidad. Todo ello a pesar de la importancia y número de los temas posibles y a unas fuentes de archivo mucho más ricas y equilibradas que las americanas pues el indio (el “otro”) poco o nada pudo decir o escribir sobre la sociedad colonial.

A final de los años setenta, los primeros profesores del Departamento sevillano habían encontrado un camino firme para su propia orientación. Se había cumplido la ilusión del Prof. Alcina Franch de que en Sevilla se hiciera etnohistoria de América (no en vano tenemos a la mano el Archivo General de Indias) y etnología de Andalucía, la región más influyente en el proceso colonial americano.

Pero el episodio más curioso en la temprana historia de la antropología en Sevilla fue la novedad de un curso de “Antropología cultural” en la Facultad de Medicina. Durante dos años, o cuatro cuatrimestres, impartí esta asignatura optativa a cientos de estudiantes que hoy son médicos cercanos a los sesenta años. Como hice con otras materias, cedí los trastos en la Facultad de Medicina a Isidoro Moreno. Tristemente, un cambio más en los planes de estudio suprimió la antropología al año siguiente.

De todos aquellos pasos a favor de la antropología ninguno costó más esfuerzo ni resultó más fecundo que la inclusión en el primer año de la Facultad de Geografía e Historia de una asignatura anual y obligatoria de “Antropología cultural”. Durante todo un año, los directores de departamento nos reuníamos semanalmente para diseñar un nuevo plan. El que faltaba una semana, perdía la asignatura por la que venía luchando. Aquel curso introductorio popularizó la disciplina entre el alumnado y justificó dotaciones de plaza a favor de una nueva generación que había apostado por el ejercicio de una profesión que sólo era posible en el ámbito de la Universidad.

* * *



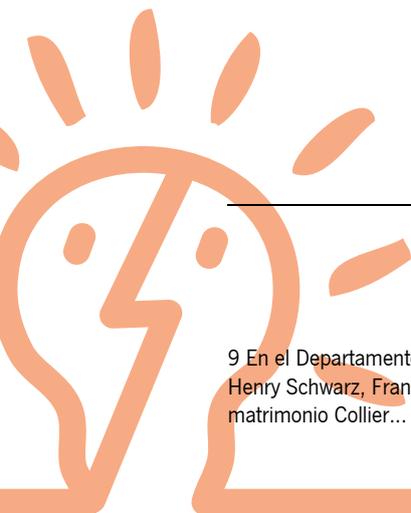
En 1985, pasé a la situación de “servicios especiales” para ser durante seis años director de Asuntos Culturales en la Exposición Universal. Cuando me reincorporé a la docencia —pues nunca estuve desvinculado de la Universidad—, me adscribí al Departamento de Historia de América. Mi viejo departamento de Antropología Americana se había transformado en departamento de Antropología social. Me acompañó Beatriz Suñe Blanco, que siguió encargada de la asignatura de “Etnohistoria de América”, materia que figura en la especialidad de Historia de América pero no en la de Antropología social. También se había cumplido para mí el sueño de que en mi Alma mater pudiera estudiarse antropología en sus distintas vertientes además de historia de América.

* * *

Termino con algunos comentarios e interrogantes sobre el presente y el futuro. La lucha por nuestra ciencia no ha terminado, ni el éxito debe cegarnos. El modelo y la aspiración estuvieron durante muchos años en Europa y en los Estados Unidos. Ahora, la amenaza parece venir de Europa, de Bolonia.

¿Qué ocurrirá con la actual licenciatura de Antropología social? ¿Qué efectos puede tener en la matriculación la caída demográfica sabiendo que la dotación o mantenimiento de plazas y las ayudas a la investigación guardan una relación muy directa con el número de estudiantes? ¿Qué consecuencias pueden derivarse para el profesorado más joven? ¿Cuál es el papel o la función social de la antropología en la nueva sociedad española y andaluza? ¿Qué efectos produce la endogamia excesiva y la casi excluyente concentración en el estudio de la propia comunidad? ¿Está agotado el yacimiento de la sociedad rural que en décadas pasadas hacía de los pueblos andaluces (de la comunidad campesina) objeto preferente de investigación entre los antropólogos del mundo? ¿Estamos preparados y dispuestos a afrontar problemas nuevos como el creciente desarrollo de una Andalucía muy urbana, pluricultural y plurirracia? ¿Será conveniente o necesario salir de los límites de Andalucía para hacer trabajo de campo en Colombia, Ecuador, África Central o Marruecos? Es decir, ¿tendrán que ir nuestros antropólogos al encuentro en su propio terreno de los inmigrantes que hoy crean situaciones muy diferentes a las que encandilaron en los años sesenta y setenta a tantos antropólogos norteamericanos y europeos?⁹

⁹ En el Departamento de Antropología y Etnología de América recibimos y orientamos en aquellos años a jóvenes colegas como Henry Schwarz, Frank Aguilera, Edward E. O’Flaherty, David Gilmore, Richard Maddox, Irwin Press, Richard y Sally Price, el matrimonio Collier... Varios de ellos eran becarios de nuestro Proyecto conjunto con la Universidad de Pennsylvania.



Bibliografía

FUENTE LOMBO, Manuel de la, (ed.)

–(1994) *Etnoliteratura. Un nuevo método de análisis en antropología*. Córdoba, Universidad de Córdoba.

–(1997) *Etnoliteratura: una antropología de ¿lo imaginario?* Córdoba, Universidad de Córdoba.

HERMOSILLA, M. Angeles, Angeles Castaño y Luis Díaz, coords. (2005) *Etnoliteratura: lecturas de la condición humana. Homenaje a Manuel de la Fuente Lombo*. Revista de Dialectología y Tradiciones Populares, tomo LX.

JIMÉNEZ NÚÑEZ, Alfredo

–(1974) *Los hispanos de Nuevo México. Contribución a una antropología de la cultura hispana en USA*. Sevilla, PSAA 12, Universidad de Sevilla.

–(1975) *Primera Reunión de Antropólogos Españoles. Actas, Comunicaciones, Documentación*. A. Jiménez, ed. Sevilla, Universidad de Sevilla.

–(1978) *Biografía de un campesino español. La historia oral como etnografía*. Sevilla, Universidad de Sevilla.

–(1979) *Antropología cultural*. Madrid, INCIE, Ministerio de Educación y Ciencia.

–(1997) *Antropología histórica. La Audiencia de Guatemala en el siglo XVI*. A. Jiménez, ed. Sevilla, Universidad de Sevilla.

–(1997) “¿Antropología histórica?”. En A. Jiménez, ed., *Antropología histórica. La Audiencia de Guatemala en el siglo XVI*. Universidad de Sevilla.

–(1999) *El Albaicín de Granada. La vida en un barrio*. Sevilla, Guadalquivir Ediciones.

–(2006) *El Gran Norte de México. Una frontera imperial en la Nueva España (1540-1820)*. Madrid, Editorial Tébar.

LUQUE BAENA, Enrique (1974) *Estudio antropológico social de un pueblo del Sur*. Madrid, Editorial Tecnos.

MORELL PEGUERO, Blanca

–(1981) *Contribución etnográfica del Archivo de Protocolos: sistematización de fuentes para una etnología de Sevilla (1500-1550)*. Sevilla, Universidad de Sevilla.

–(1986) *Mercaderes y artesanos en la Sevilla del Descubrimiento*. Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla.

MORENO NAVARRO, Isidoro (1972)

–(1972) *Propiedad, clases sociales y hermandades en la Baja Andalucía*. Madrid, Siglo XXI.

–(1973) *Los cuadros del mestizaje americano*. Madrid, Ed. José Porrúa.

RODRIGUEZ BECERRA, Salvador

–(1972) *Etnografía de la vivienda. El Aljarafe de Sevilla*. Sevilla, PSAA 11, Universidad de Sevilla.

–(1977) *Encomienda y conquista. Los inicios de la colonización en Guatemala*. Sevilla, PSAA 14, Universidad de Sevilla.



SANCHIZ OCHOA, Pilar

–(1976) *Los hidalgos de Guatemala. Realidad y apariencia en un sistema de valores*. PSSA 13, Universidad de Sevilla.

–(1998) *Evangelismo y poder. Guatemala en el nuevo milenio*. Sevilla, Universidad de Sevilla.

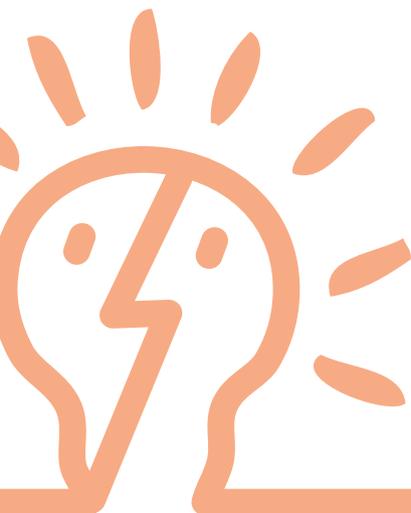
SUÑE BLANCO, Beatriz

–(1984) *La documentación del cabildo secular de Guatemala (siglo XVI). Estudio diplomático y valor etnográfico*. Sevilla, Universidad de Sevilla.

ZAMORA ACOSTA, Elías

–(1976) *Etnografía histórica de Costa Rica (1561-1615)*. PSAA 16. Universidad de Sevilla.

–(1985) *Los mayas de las Tierras Altas en el siglo XVI*. Sevilla, Diputación Provincial de Sevilla.



¿Identidad de Andalucía?

**Observaciones críticas sobre los estudios de
identidad**

Pedro GÓMEZ GARCÍA
Universidad de Granada



El enfoque que adopto aquí es el de un análisis crítico y una mirada distante con respecto a los fenómenos que suelen designarse con el rótulo de cultura popular y, más aún, frente al ferviente culto a la idealizada "identidad" cultural, étnica o nacional. Con ello no pretendo en absoluto restar importancia a los estudios minuciosos de las realidades socioculturales, incluidas las que puedan parecer más modestas, extrañas o singulares. Son estudios necesarios e insustituibles, como parte de la investigación del sistema social en su globalidad. Lo que sí propongo es huir de los tópicos particularistas e identitarios, por cuanto se apoyan en prejuicios y en la ceguera de una descripción idiográfica. El objetivo está en buscar un marco teórico adecuado, desde el que poder conceptualizar más certeramente las investigaciones antropológicas concretas.

Por consiguiente, me opongo a la exaltación "intrahistórica" que algunos hacen de la *cultura popular* (trasunto de la idea romántica de "espíritu del pueblo"), hasta el punto de hipostasiarla, para, como si fuera una consecuencia lógica, convertirla en fundamento de una "identidad" cultural, entendida luego en términos de "etnicidad" y supuestamente acreedora de fueros y privilegios, éstos sí, en el terreno de la historia política. Para afrontar directamente ese nudo gordiano, lancé desde el principio un cuestionamiento radical, que afecta decisivamente al sentido de los análisis socioculturales: Las nociones de *identidad cultural*, de *etnicidad* y de *etnia* no son conceptos teóricos consistentes, con un valor objetivo, transcultural y nomotético. Lejos de ser conceptos científicos siquiera limitados, representan más bien ideas vaporosas y mitificaciones espurias.

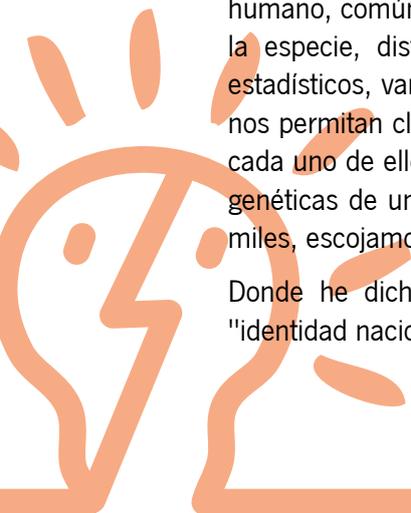
Insisto en que no se trata de negar el hecho de las diferencias y particularidades socioculturales, que son patentes por doquier, sino de replantear el enfoque teórico desde el que las explicamos y comprendemos.

La objeción estriba en que esas nociones son, en el mejor de los casos, descriptivas, amparadas en la verosimilitud de ciertos fenómenos observables, pero sesgadamente observados, y a todas luces sin el alcance nomotético que toda ciencia requiere. Por el contrario, los hechos culturales deben ser comprendidos y explicados desde otro nivel, en el que los particularismos se remitan al concepto antropológico de *cultura*, a una teoría general de la cultura, en perspectiva evolutiva y sistémica.

Estoy convencido de que tiene efectos esclarecedores el trazar un paralelismo entre la idea de "identidad étnica" y la historia del concepto de *raza*, hoy científicamente obsoleto, pero que se utilizó desde el siglo XVIII hasta los años sesenta del siglo XX, con la pretensión de explicar las diferencias observables entre las distintas poblaciones de nuestra especie. El desarrollo de la genética de poblaciones terminó por disolver toda utilidad taxonómica de la idea de raza, haciendo que el mismo término fuera abandonado por la antropología física.

Así, actualmente, lo que las disciplinas de la antropología biológica estudian es 1) el genoma humano, común a toda la especie *homo sapiens*, y 2) la diversidad o polimorfismos genéticos de la especie, distribuidos por las distintas poblaciones, mensurables en términos de perfiles estadísticos, variables a lo largo del tiempo. No existen prototipos fijos, o patrones raciales, que nos permitan clasificar a los individuos en tal o cual raza (pues, dotados de unos 30.000 genes, cada uno de ellos con una variabilidad que puede afectar a numerosos alelos, las coincidencias genéticas de un individuo con otros dependerá de qué conjunto de rasgos, entre otros muchos miles, escojamos arbitrariamente para establecer la comparación).

Donde he dicho "raza", probemos a poner ahora "etnia", "etnicidad", "identidad cultural", "identidad nacional"... y tal vez se clarifiquen algunas ideas.



¿Cuál es la entidad de esa identidad? Ninguna esencia originaria, ciertamente, sino una construcción histórica, vista puritanamente, en la que de hecho confluyen siempre elementos alógenos, que, por azar o necesidad, se articulan en una síntesis organizativa, cuya sistematicidad, por lo demás, no escapa jamás al devenir del tiempo. Como el genoma de la especie se reproduce a través de cada uno de sus individuos, así el espíritu humano -en el sentido de Lévi-Strauss- está presente intermediando en la generación de toda la diversidad y pluralidad de las culturas y civilizaciones particulares.

En consecuencia, cabe afirmar que no hay cultura absolutamente originaria de ninguna población, considerada en su historia efectiva.

No hay ninguna cultura exclusiva o privativa de una población; la cultura es por naturaleza transmisible entre todos los miembros de la especie.

No hay ninguna vinculación necesaria entre una población y un territorio: todas las poblaciones han venido de otra parte en otro tiempo... Es la especie la que es ecuménica: llevó a cabo la diáspora continental. Las migraciones que llevaron a la diáspora llevan hoy al reencuentro. La diversidad producida y distribuida geográficamente tiende a reubicarse localmente, generando nuevos mestizajes.

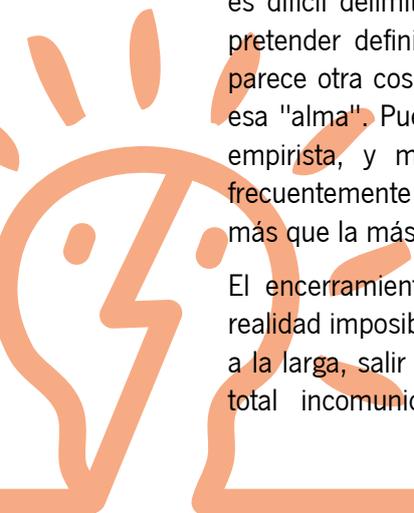
El peligro de los estudios de "identidad" o de "etnicidad" está en reificar la identidad y la etnicidad. En el fondo, sería caer en un cierto fundamentalismo: la esencia del pueblo, la "voluntad de esencia"...

La verdad es que el significado de la noción de identidad se presta a usos equívocos; resulta un término ambivalente y engañoso, porque sirve para designar tanto lo *común* o compartido (lo que es idéntico entre ambos términos de comparación o relación), como lo *diferencial* (se acaba llamando identitarios a los rasgos diferenciales, muy pocos frente a los rasgos compartidos). Lo común en la especie (y por tanto entre todos los individuos) es siempre más y más importante que lo diferencial. De forma análoga, lo común en la cultura (y por tanto entre todas las sociedades humanas) es siempre más y más importante que lo diferencial.

Todo perfil de identidad antroposocial se forma, reforma y transforma en el tiempo. Si no hay una *esencia* biológica inmutable, menos aún la habrá en el sistema cultural. De ahí que concebir la identidad bio-cultural como un inventario de características ínsitas, originarias, propias y esenciales de una sociedad no sea sino reinventar la mitología racista. Toda *identidad* es estructuralmente temporal, contingente y transitoria. Toda identidad social, colectiva o individual es resultado de la historia de las irrupciones de otros, de los intercambios con otros, de la apropiación de rasgos bioculturales procedentes de otros sitios y otras épocas.

Los ideólogos de la etnicidad se proponen como misión el salvar el "alma del pueblo". Pero si ya es difícil delimitar lo que es un pueblo (al carecer de fundamento científico la idea de raza), pretender definir su alma -su inconfundible identidad espiritual, cultural, étnica, nacional- no parece otra cosa que ir a la caza de fantasmas. Sólo como fantasía, ilusión y mito captaremos esa "alma". Pues no tiene existencia más allá de una observación de hechos mostrencamente empirista, y más acá de lo imaginario, como teatro de guiñol manejado por intereses frecuentemente sin identidad confesable. Lo que se suele llamar identidad es casi siempre poco más que la máscara de unos intereses.

El encerramiento de una pretendida "etnia" en su propia identidad impermeable (cosa en realidad imposible de lograr) conduciría, según la teoría evolucionista, a ponerse en camino para, a la larga, salir fuera de la humanidad como especie. El completo aislamiento reproductivo y la total incomunicación cultural, a largo plazo, llevaría evolutivamente a un proceso de



especiación... Una "etnia" que se cerrara herméticamente en sí misma (rechazando todo intercambio genético y cultural para preservar su identidad) se estaría colocando al margen de la historia humana. A la inversa, el reconocimiento de la propia humanidad impone la apertura a los otros seres humanos y sus formas culturales y, por consiguiente, exige la relativización radical de toda idea de raza y de etnicidad, concebida como sistema esencial. Ninguna identidad determinada es esencial, ni originaria, ni superior, ni definitiva. Toda su realidad es hija del tiempo -de la evolución- y sigue sometida a las mutaciones y recombinaciones, a la selección natural y cultural.

Las diferencias que se consignan como componentes de una identidad se tendrían por irrelevantes si no fuera por lo que sostiene su exhibición, generalmente ocultándose y enmascarándose tras ellas. Lo que está en juego indefectiblemente son relaciones de propiedad y relaciones de poder. Se clasifican diferencias para jerarquizar y dominar. Si se crearan condiciones para que todos los logros de la humanidad fueran accesibles a todos los humanos, entonces la defensa de la etnicidad pondría en evidencia su absoluto sinsentido. La reificación o absolutización de una identidad generalmente contribuye a estorbar la accesibilidad de incontables logros humanos -prejuiciosamente tomados como extraños-.

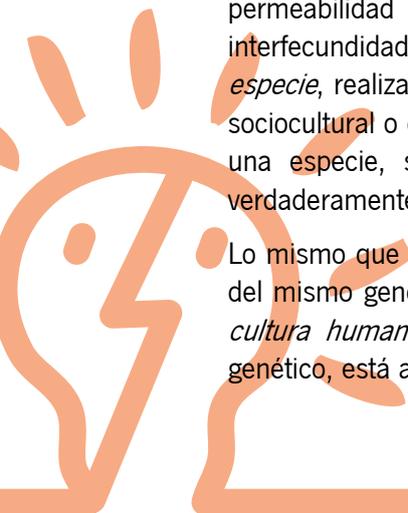
Me sitúo en las antípodas de la defensa de un universalismo abstracto y homogeneizador. Una globalización homogeneizadora, en cuanto imposición de un particularismo opresor, etnocéntrico y tal vez etnocida, no debe confundirse con la verdadera universalidad humana. Nadie niega que los seres humanos necesitamos un útero cultural... una cultura materna, una comunidad concreta, cercana, cálida. Pero todas las variedades culturales son ya, si rastreamos su origen, de constitución mestiza, impuras e inestables, a la vez que son parte y expresión particular de la cultura humana. Y como tales deben investigarse.

No es otro el enfoque epistemológico que debe inspirar el análisis de los aspectos de la cultura andaluza. Al aproximar la lente hasta las tradiciones más peculiares, como las representaciones de "moros y cristianos", las prácticas de los curanderos y otros rituales más convencionales, o al revisar la evolución de las costumbres consideradas populares, será en todo momento con la preocupación intelectual, y nada folclorista, de descubrir lo universal en lo particular, y viceversa; abriendo un camino de ida y vuelta entre lo sensible y lo inteligible, entre lo empírico y lo teórico, entre el simbolismo y la realidad.

Es una necesidad metodológica y también pragmática la articulación de lo local, lo regional y lo mundial. Pues se trata de pertenencias concéntricas... Todos tenemos múltiples identidades, que se envuelven unas a otras, que a veces se alternan, que se activan o se inhiben según las circunstancias o conforme a las propias opciones.

El progreso humano comporta siempre síntesis culturales, que presuponen siempre la permeabilidad interpoblacional e intercultural, la comunicación y la puesta en común. Esta interfecundidad antropológica demuestra que todas las *formas culturales* pertenecen a la misma *especie*, realizan fenoménicamente la cultura humana. Es erróneo considerar que cada sistema sociocultural o cada civilización constituye como una especie distinta. No puede equipararse con una especie, sino con "poblaciones" de una misma especie, en cuyo seno, además, lo verdaderamente real son las individualizaciones del mismo "genoma" cultural.

Lo mismo que toda la diversidad genética de las poblaciones humanas pertenece al patrimonio del mismo genoma humano, todo el pluralismo sociocultural pertenece a la especificidad de la *cultura humana*. Y lo mismo que la población de cada territorio está abierta al mestizaje genético, está aún más abierta al mestizaje cultural -mucho más versátil y rápido que aquel-. Los



flujos de intercambios demuestran la unidad como especie, tanto en el plano biológico como en el cultural.

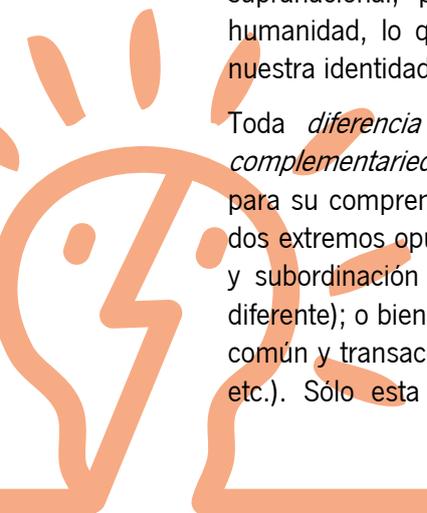
Precisamente el concebir todas las formas particulares como realización de la cultura humana es lo que les reconoce a todas su pertenencia a la plena humanidad. Mientras que la afirmación particularista de una "etnicidad" en sí misma pelagra confundir su particularidad cerrada con la "humanidad", enfrentada a las otras formas, que resultarán extrañas y no se considerarán igualmente humanas. Es preciso reconocer antes las identidades más básicas, que son a la vez las más universales. Deberíamos considerar que somos antes humanos (miembros de la especie) que de tal pueblo (población de la especie, sociedad concreta); que somos antes miembros de una población que de una variedad cultural determinada (forma religiosa, lingüística, política, económica); que somos antes seres culturales que miembros de una civilización particular; y antes miembros de la tradición civilizatoria a la que pertenecemos que de una "etnicidad" regional.

En fin, las fronteras regulan territorios, operan aperturas y cierres. La gran muralla china es una reliquia y el muro de Berlín cayó, pero persisten infinidad de barreras excesivamente cerradas, o excesivamente abiertas. El cierre es necesario para la preservación. La apertura es imprescindible para el progreso humano. Necesitamos sentirnos en nuestra casa y, a la vez, salir, estar con otros y curiosear e intercambiar, etc. Para esta existencia humana, los límites no son ya la tribu ni la nación. El planeta es nuestra casa, la especie nuestra familia, la cultura nuestra herencia histórica. Los territorios, las poblaciones, las formaciones socioculturales hay que entenderlas como partes del todo, relacionando partes y todo sin reducir ningún polo al otro. La unidad de la humanidad emerge del diálogo entre la diversidad.

Las razones que la antropología ha tenido para delimitar *una cultura*, a saber, sus diferencias respecto a otras y la constitución de un sistema coherente, con un modo de subsistencia o producción propio, una organización social y política, unas creencias, rituales y saberes, son las mismas razones que hoy existen, en un mundo unificado en la base tecnoeconómica y sin fronteras en la difusión de rasgos culturales, para negar la vigencia e incluso la posibilidad de identidades culturales autosuficientes y cerradas, y para afirmar la primacía del concepto de *la cultura humana*, en la que queda encuadrada toda la diversidad antropológica. Cada vez, la diferenciación cultural se dará más entre los individuos que entre las poblaciones. Toda noción cerrada de "identidad" carece de significación y de poder explicativo. La especie humana desarrolló las formas culturales como modo específico de adaptación y evolución histórica. Y todos los logros culturales deben estar ahí, *por derecho propio*, a disposición de los individuos humanos y de su organización social en todas las escalas.

Por lo demás, los grandes problemas actuales del mundo, que sólo podrán resolverse a nivel supranacional, ponen de manifiesto la existencia de unos intereses comunes a toda la humanidad, lo que abre paso al replanteamiento de la identidad humana, a la asunción de nuestra identidad terrestre y, algún día, a la instauración de la ciudadanía planetaria.

Toda *diferencia* puede ser causa de *antagonismo*, pero también puede contribuir a la *complementariedad*. Las inevitables tensiones y conflictos deben encontrar el marco adecuado para su comprensión teórica y para su resolución práctica y política. La alternativa oscila entre dos extremos opuestos: el unilateralismo particularista que pone en juego relaciones de dominio y subordinación jerárquica (que en última instancia desembocaría en el exterminio del otro diferente); o bien la apuesta por el entendimiento en términos de intercambio, diálogo, puesta en común y transacción en los problemas y fricciones (internacionales, étnicas, clasistas, sexuales, etc.). Sólo esta última vía cumple las condiciones de la vida en común, que postula el



reconocimiento del otro: aceptar la humana necesidad que todos tenemos de que los otros nos reconozcan, para ser nosotros mismos.

En suma, sustento la tesis de que el interés por las manifestaciones más particulares, y hasta marginales, de la cultura es perfectamente compatible con los intereses generales de la razón que levanta el vuelo hacia la contemplación de lo universal, de la universalidad concreta que se configura históricamente. De ahí se impone la consecuencia de que las fantasmagorías identitarias han prescrito ante el tribunal de la teoría antropológica; aunque sea previsible que, por demasiadas latitudes, aún sigan agitándose en la impudicia de su desnudez científica, en virtud de la eficacia de sus tópicos para complacer el narcisismo social o nacional, y debido a las intromisiones de un poder político con déficit de laicidad.



**Religión y rituales en Andalucía:
la mirada antropológica de los últimos treinta
años**

Rafael BRIONES GÓMEZ
Universidad de Granada



En los últimos treinta años la Antropología social se ha consolidado en Andalucía como disciplina que ha abierto nuevos campos y temas de investigación social y también como especialidad y titulación universitaria. Una buena proporción de los antropólogos que hoy desempeñamos esta labor docente e investigadora en la comunidad autónoma, nos hemos forjado en esta ciencia de la cultura, trabajando precisamente en el campo de la religión y los rituales, que son componentes muy importantes en cualquier sistema socio-cultural. En esta aportación quiero dar, desde mi experiencia personal, una visión de lo que estos estudios han sido y significado para la antropología andaluza. Se ha producido mucho sobre este tema. Y las aportaciones han sido tanto en el campo de la metodología del estudio de los rituales religiosos como en los campos nuevos en que se está estudiando la religión.

Abundancia de la producción antropológica andaluza sobre temas de religión y rituales

La dedicación de la investigación antropológica andaluza a este campo de las manifestaciones religiosas y rituales populares fue muy intensa en los años setenta y ochenta, cuando se produjo el reciente resurgir de la antropología española. Es un hecho patente que no es difícil demostrar. Baste recordar algunas de las tesis que en estos años se elaboraron sobre estudios de casos o manifestaciones de esta temática y que terminaron siendo libros, algunos de ellos galardonados con premios relevantes¹; desde la Comisión Etnológica Andaluza se subvencionaron investigaciones que dieron como resultado una producción antropológica abundante que se concretó también en tesis, contribuciones a congresos y artículos en diferentes revistas y publicaciones². Fue, sin duda, en esos años un tema de investigación de moda, al que se dedicaron, de forma intensiva o puntual, los antropólogos que trabajaban directamente en temas de religión y también otros que, aunque estaban centrados en temas de antropología política, asociacionismo, historia y etnografía local, fiestas, patrimonio cultural y otros campos, se interesaban también a veces por la religión por constatar que sus objetos de estudio estaban transversalmente tocados por la religión sobre todo en su versión popular. Esta dedicación llegó a un momento de saturación, hasta el punto de que, ya en los comienzos de los 90, se pensaba que ya estaba bien de investigar en rituales, fiestas y estudios de comunidad y que habría que dedicarse a otras temáticas. En la Comisión Etnológica, a la que pertencí durante estos años, éste fue un comentario frecuente.

1 La lista sería muy amplia. A modo de ejemplo quiere citar mi estudio sobre la Semana Santa de Priego de Córdoba, realizado en los años setenta y presentado como tesis doctoral en la Sorbona (París) en 1979 y galardonado con el I Premio Marqués de Lozoya 1996 (Briones, 1999). Igualmente la tesis de Celeste Jiménez de Madariaga sobre la reproducción de devociones andaluzas en Madrid, que recibió también el premio Blas Infante (Jiménez de Madariaga, 1997); también es representativa la monografía de Carmen Castilla, donde analiza las relaciones de los habitantes del municipio de Calañas (Huelva) con la Virgen de Coronada (Castilla, 1999)

2 Por dar también, a modo de ejemplo, una referencia no exhaustiva de esta literatura antropológica sobre rituales y manifestaciones religiosas populares, remito a dos publicaciones que son fiel testigo de esta tarea antropológica centrada en estos temas: en primer lugar los Anuarios Etnológicos de Andalucía de 1988-90 y de 1991, donde se presentan los resultados de las investigaciones subvencionadas por la Comisión Etnológica en diferentes campañas; casi un tercio de las investigaciones subvencionadas se centraban en "creencias, símbolos y rituales". La otra referencia es la revista de la Fundación Machado "El Folklore Andaluz", 2ª época, (Demófilo posteriormente) que, bajo la certera y eficiente dirección de Salvador Rodríguez Becerra, desde 1987 recogió entre sus artículos bastantes trabajos sobre religión y rituales. Igualmente, en Granada apareció a comienzos de los años ochenta la revista "Gazeta de Antropología" donde también se publicaron artículos de esta temática.



Es importante el constatar que los estudios que los antropólogos hemos realizado sobre la religión se centran preferente y mayoritariamente en los rituales religiosos populares; no interesa el seguimiento de las creencias religiosas o el análisis de la práctica religiosa de la liturgia del catolicismo oficial (como había sido la orientación de un tipo de sociología religiosa en los años sesenta y setenta); tampoco se tocan temas como el proceso de secularización u otro tipo de temáticas más de tipo teológico-dogmático. ¿Por qué esta preferencia?

Se podrían dar dos explicaciones a esta dedicación primera y preferente de los antropólogos a lo religioso-ritual: en primer lugar, la continuación de temáticas de investigación iniciadas ya por D. Julio Caro Baroja, uno de los pioneros del renacer de la Antropología social en los años setenta. Su tesis doctoral en 1941, que fue la base de una trilogía muy posterior acerca de los ciclos de las fiestas de invierno (*El carnaval*, 1965), de primavera (*La estación de amor*, 1979) y de verano (*El estío festivo*, 1984), nos animó a muchos a trabajar en proyectos parecidos en Andalucía, siguiendo las pautas metodológicas del maestro y completando sus etnografías. Se emprendieron muchos estudios sobre fiestas locales, y estudiar la fiesta quiere decir en Andalucía estudiar la religión y los rituales, ya que la fiesta andaluza se nutre en un 80% de las manifestaciones del catolicismo popular (Gómez García, 1992; Rodríguez Becerra, 1982 y 2000). Igualmente, sus publicaciones sobre etnología andaluza, fruto de sus viajes por Andalucía, solo o acompañando a antropólogos extranjeros (Julian Pitts-Rivers y George M.Foster)(Caro Baroja, 1995), animaron a muchos a trabajar en etnografías andaluzas que estaban preñadas de religión y rituales(Rodríguez Becerra, 1984). Los apuntes etnográficos que D. Julio publicó en 1950 sobre la Semana Santa de Puente Genil (Córdoba) abrieron también la brecha de varios estudios sobre la Semana Santa andaluza (Asensi Díaz, 2004).

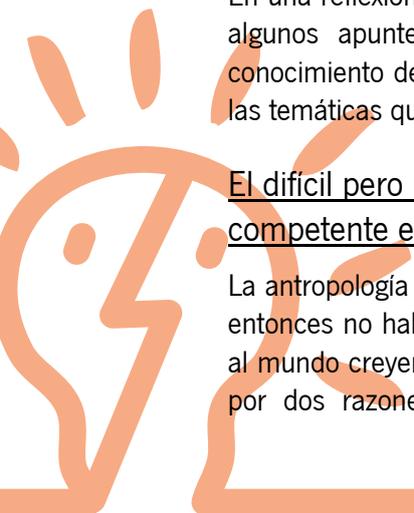
En segundo lugar, el interés de los antropólogos por los estudios de rituales religiosos locales se explica por el impacto que tienen los rituales en la consolidación de las identidades grupales, locales y regionales. Este hecho fue más intenso precisamente a partir de 1978, tras la aprobación de la Constitución del Estado de las Autonomías, que puso en marcha un proceso de recuperación de las identidades que el régimen franquista había intentado borrar. Las lenguas y los rituales religiosos son un capital simbólico muy relevante para la construcción de las identidades; por ello, las administraciones locales y la Junta de Andalucía en estos años han apoyado económicamente las investigaciones antropológicas en este campo, hasta el punto de que ha sido un yacimiento de empleo para algunos antropólogos en estos primeros años de la democracia.

Aportaciones metodológicas y temáticas de la Antropología en este campo de la realidad social andaluza:

En una reflexión rápida, y que necesitaría sin duda ser más matizada y completada, voy a hacer algunos apuntes sobre lo que yo veo ha contribuido la antropología en estos años al conocimiento de la realidad andaluza, tanto desde el punto de vista de la metodología como de las temáticas que se han estudiado sucesivamente dentro del campo religioso:

El difícil pero logrado reconocimiento de la Antropología social como disciplina competente en el estudio de la religión y los rituales religiosos

La antropología va a tomar como objeto de estudio los rituales y cofradías del catolicismo. Hasta entonces no habían sido frecuentes este tipo de estudios por parte de investigadores no ligados al mundo creyente y eclesiástico, que tenía el monopolio de los mismos; y esto, probablemente, por dos razones: por una parte, se creía y se aceptaba implícitamente que los únicos



autorizados a hablar de religión y a estudiarla eran los teólogos católicos y los miembros de la jerarquía (sacerdotes, obispos y otros). Los estudios de teología fueron excluidos de la enseñanza universitaria pública española en virtud del conocido genéricamente como “Decreto de Libertad de Enseñanza” de 21 de octubre de 1868 por el que se abolieron las Facultades de Teología. A lo sumo se hacían estudios sobre religión por parte de historiadores y de historiadores del arte, que no eran tan sospechosos de crítica social.

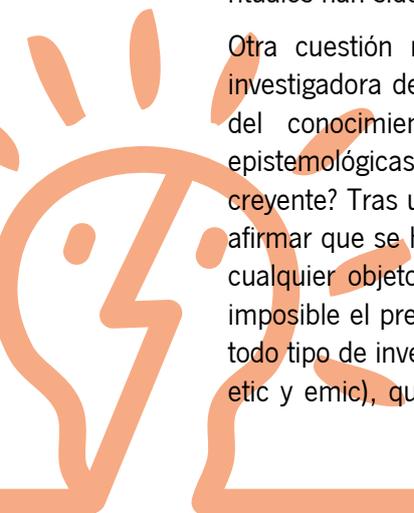
El que algunos antropólogos entraran en el estudio de estos temas fue interpretado, al principio, por parte de la jerarquía católica andaluza como intrusismo e intromisión en lo que no eran competentes. En algunos de los documentos que los obispos andaluces publican en estos años sobre el catolicismo popular se puede detectar este malestar y tensión por no admitir esta nueva competencia investigadora que los antropólogos se atribuían. Se pone en guardia a los fieles católicos sobre la “pretensión de definir y describir a las Hermandades/Cofradías sólo desde criterios humanos o culturales” (Obispos del Sur de España, 1989:234).

Por otra parte, también desde el interior mismo de la disciplina antropológica, algunos antropólogos creían que el hecho religioso no merecía ser estudiado, por su carácter negativo y por estar llamado a desaparecer por efecto de la racionalización. Había, pues, una cierta reticencia a dedicar un esfuerzo inútil al estudio de estas temáticas religiosas que se hacía cómplice con el secuestro del estudio de lo religioso por parte del staff de la jerarquía católica. Este menosprecio por el estudio de estos temas también se dio tras el Concilio Vaticano II en algunos teólogos y clérigos ilustrados y progresistas, que menospreciaban sobre todo las manifestaciones rituales del catolicismo popular.

Pero esta reticencia va a dar un cambio. Desde mediados de los años setenta, antropólogos, otros científicos sociales y teólogos progresistas van a vencer sus reparos y se van a dedicar también al estudio de esta temática. Este cambio notable vino de la constatación y la evidencia de que los rituales religiosos populares, especialmente en la nueva época democrática de reafirmación de las identidades locales y regionales, tenían una gran aceptación por parte de los individuos y grupos, probablemente por su alta funcionalidad individual, social y cultural.

Como un referente de este cambio en el interés y la dedicación al estudio de religión y rituales, quiero recordar el éxito que tuvo el Primer Encuentro sobre Religiosidad Popular al que convocó la Fundación Machado de Sevilla a los científicos sociales para que, desde sus diferentes perspectivas y con la metodología y las técnicas propias de sus diversas disciplinas, abordaran esta importante problemática. Fruto de ello es la publicación en la editorial Anthropos de los tres tomos sobre *Religiosidad Popular* (1989), que son un referente bibliográfico (Álvarez Santaló, Buxó y Rodríguez Becerra, 1989). Hoy ya es un hecho aceptado que la religión como objeto de estudio no es competencia exclusiva del mundo jerárquico e intelectual católico. La religión y los rituales han sido liberados del secuestro eclesiástico.

Otra cuestión metodológica que, a mi entender, se ha ido aclarando en la experiencia investigadora de estos años en el seno de la antropología – y que va unida a los presupuestos del conocimiento antropológico - ha sido el determinar cuáles son las condiciones epistemológicas ideales para el estudio antropológico de la religión: ¿ser agnóstico o ateo?, ¿ser creyente? Tras un análisis detallado de los pros y los contras de ambas posturas, me atrevería a afirmar que se ha llegado a un acuerdo de que la posición del sujeto respecto a la creencia (o a cualquier objeto de estudio) influye, efectivamente, en cualquier investigación. Según esto, es imposible el prescindir de la subjetividad. Lo importante es el control de la variable subjetiva en todo tipo de investigación. La tensión metodológica dialéctica de estar fuera y dentro (perspectiva etic y emic), que hay que guardar en toda investigación, se hace muy intensa y mucho más



importante en el campo de la religión. Por ello, tanto creyentes como agnósticos o ateos, están en disposición y en igualdad de condiciones para la investigación del mundo religioso. El problema no está en la creencia o increencia del sujeto investigador sino en el método de aproximación a esta realidad.

La transversalidad de la religión como “hecho social total”

La antropología ha empezado por estudiar en los años setenta el catolicismo como religión hegemónica de los andaluces. Se ha centrado en el estudio del catolicismo popular, contribuyendo con ello a distinguir bien entre el catolicismo oficial y el catolicismo popular. Ambas formas de catolicismo están íntimamente trabadas y dependientes; aunque tienen dinámicas diferentes se necesitan mutuamente y negocian entre sí (Castón, 1985). Un campo donde esto se puede comprobar es en las cofradías y rituales de Semana Santa, en las fiestas de los patronos y en los rituales sociales de paso y cambio de estado (bautismos, primeras comuniones, bodas y entierros), que aún siguen siendo frecuentados por los andaluces mayoritariamente, a pesar del incremento de la secularización de la práctica religiosa.

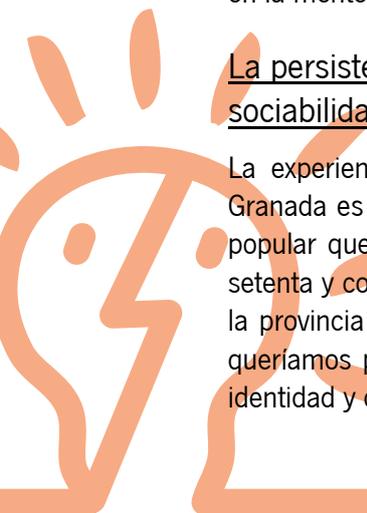
Esto nos lleva a pensar que la religión, sobre todo por sus rituales, no sólo procura una experiencia religiosa concebida como relación con un ser trascendente, que ocurre en la intimidad de la persona, sino que tiene una serie de connotaciones que afectan a la psicología de los individuos, a su socialización y enculturación y que, por tanto, tiene unas funciones psicológicas, sociales y culturales de las que se benefician los individuos y grupos.

Esta consideración nos ayuda a comprender cómo es posible compaginar el fenómeno aparentemente contradictorio que las encuestas sociológicas y la observación nos evidencian: por una parte, la descatalogización y la secularización creciente de la sociedad andaluza en sus creencias y prácticas religiosas sobre todo jerárquico-institucionales y, por otra, la persistencia de ciertos rituales religiosos populares a los que es frecuente que cada vez más asistan y se tomen con interés participantes que dicen abiertamente no ser creyentes.

Esto significa que la religión es cultura porque invade transversalmente los diferentes campos de la realidad social (ecología, economía, familia, interacción social, referentes culturales, etc). ¿Sería adecuado el concepto de “cristianismo cultural” (o de “Islam cultural” que también se está empezando a usar con cierta frecuencia) para distinguirlo del “cristianismo religioso”? La cuestión es compleja y difícil de responder de una manera seria y matizada, aunque la vemos respondida con rotundidad por parte de posiciones fundamentalistas, tanto desde grupos religiosos como de analistas sociales. Desde la mirada antropológica lo que sí nos parece evidente es que todo sistema religioso implica una visión del mundo y conlleva una estrategia de sociabilidad y que, por ello, lo encontramos transversalmente presente y activo a distintos niveles en la mente y conducta de los actores sociales.

La persistencia de los rituales religiosos en los fenómenos de fiesta, vivencia de la sociabilidad y referentes identitarios

La experiencia del grupo de investigación Laboratorio de Antropología de la Universidad de Granada es elocuente en este ámbito. Desde el estudio de los rituales religiosos del catolicismo popular que fueron el objeto primero de estudio de algunos de nosotros a finales de los años setenta y comienzos de los ochenta, ampliamos nuestra investigación al estudio de las fiestas en la provincia de Granada. Habíamos comprobado la dimensión festiva del catolicismo popular y queríamos profundizar en ello. Pudimos comprobar y verificar las valencias de sociabilidad, de identidad y de recursos de poder que estos rituales tienen (Briones, 1991).



Por ello, no es de extrañar que las manifestaciones y prácticas religiosas que perviven y siguen teniendo aceptación y clientela actualmente, en una sociedad laica, son aquellas que, por su carácter popular y ritual, generan experiencias colectivas, altamente simbólicas, enraizadas en la tradición, ligadas a la familia y a la infancia, fuertemente emotivas y que, por ello, tienen un alto valor identitario y un recurso de poder. Por este motivo, los individuos, grupos y poderes públicos las valoran más por su valor simbólico que estrictamente religioso y trascendente (Briones, 2000). Las formas y prácticas religiosas que desaparecen actualmente son sobre todo aquellas propias de la religión oficial y que se caracterizan por el individualismo, la racionalización, la pobreza simbólica, la falta de participación.

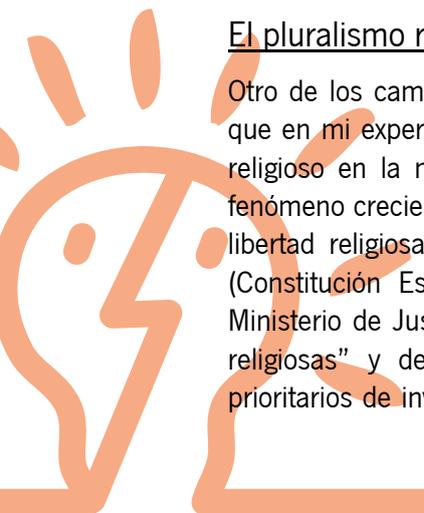
Esto se da actualmente en Andalucía, no sólo en la religión católica de los andaluces sino en otros grupos religiosos presentes entre los inmigrantes, como los musulmanes u otros grupos religiosos nacionales como pueden ser los rumanos, bolivianos o los ecuatorianos, que siguen con sus prácticas religiosas de origen, o incluso las recuperan, porque les dan ocasión de estar con los que hablan su misma lengua y tienen sus mismas costumbres, les recuerdan su país de origen, reciben ayuda en las necesidades; todo ello les ayuda a no sentirse perdidos al identificarse con otros (Briones y otros, 2006 b).

Religión y salud

En el mismo grupo de investigación al que me vengo refiriendo, en una nueva etapa nos dedicamos a abordar el estudio del curanderismo y de otras formas de recurso a lo religioso en el itinerario terapéutico en la provincia de Granada. Partíamos de la hipótesis del carácter terapéutico de toda religión. En nuestras investigaciones sobre rituales religiosos pudimos comprobar el hecho de que los más frecuentados eran aquellos que tenían reputación de reportar favores o milagros relacionados con la salud. Hemos realizado un intenso trabajo de campo en la provincia de Granada, con los curanderos y sus clientes, con un acopio de preciosos materiales que, tras su análisis, culminaron en la organización del I Coloquio Internacional “Creer y Curar” que, organizado por el Centro de Investigaciones Etnológicas Ángel Ganivet de la Diputación de Granada y la Fundación Machado, tuvo lugar en Granada en 1995 (González Alcantud, J.A. y Rodríguez Becerra, S. 1996). El estudio del curanderismo, que lo iniciamos desde la vertiente de sus implicaciones religiosas, nos llevó a descubrir unas estrategias de la medicina tradicional en el campo del diagnóstico y tratamiento de los procesos de salud/enfermedad/atención. Es así como, desde los estudios de religión, hemos entrado en el campo de la antropología de la salud, analizando la medicina oficial y convencional desde el cuestionamiento que se puede hacer tras el análisis del curanderismo (Gómez García, 1997; Briones, 2005)). Esta línea de investigación se está continuando en un programa de doctorado en el que se han leído ya algunas tesis.

El pluralismo religioso

Otro de los campos de evolución de los estudios sobre religión de la antropología andaluza, y que en mi experiencia investigadora también se ha dado, ha sido la derivación al estudio de lo religioso en la nueva situación social de pluralismo religioso, incrementado en parte por el fenómeno creciente de la inmigración y por el intento por parte del gobierno de hacer realidad la libertad religiosa, acorde con la Constitución Española que reconoce un estado aconfesional (Constitución Española, art. 16). La Fundación Pluralismo y Convivencia, dependiente del Ministerio de Justicia, se crea en 2004, con este deseo de reconocer las “demás confesiones religiosas” y de “mantener relaciones de cooperación” con ellas. Uno de sus proyectos prioritarios de investigación es hacer un mapa de grupos religiosos minoritarios no católicos en

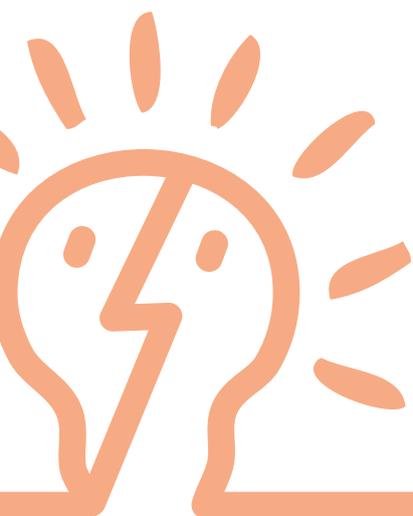


todas las comunidades autónomas del Estado Español (Buades J.-Vidal, F., 2007). Para el caso de Andalucía, este estudio se le ha encargado al departamento de Antropología social de Granada, que lo está realizando con un equipo de seis antropólogos/as bajo la dirección del Prof. Briones. Es una prueba más de que se reconoce la capacidad de la metodología antropológica, dando preferencia a otras disciplinas sociales, para hacer un tipo de estudio sobre minorías y grupos que existen en poblaciones ocultas o marginadas del campo de lo religioso y que no todos están formalizados ni institucionalizados.

De esta forma van surgiendo nuevos temas teóricos como, por ejemplo, la relación de la religión hegemónica del catolicismo con las nuevas iglesias, la diferente manera de enfrentar la secularización por parte de la Iglesia Católica y los grupos religiosos nuevos que se van haciendo cada vez más visibles en la sociedad española, o la diferente construcción de las identidades desde la variable religiosa distinta al catolicismo. El caso de la conversión de muchos gitanos andaluces al movimiento evangélico Pentecostal de la Iglesia de Filadelfia, estudiado magistralmente por la antropóloga Manuela Cantón, es un ejemplo elocuente de la investigación antropológica en esta fase nueva del estudio de las religiones (Cantón Delgado, 2004).

El estudio de este pluralismo en contextos de inmigración confirma una vez más la función social de las religiones en los campos de sociabilidad, ayuda mutua, construcción y refuerzo de la identidad cultural y vivencia de la fiesta. Tal es la conclusión mayor de otra de las investigaciones que hemos llevado a cabo en Andalucía sobre el pluralismo religioso emergente de modo más visible en los ámbitos de fuerte condensación inmigrante (Briones y otros, 2006 a).

La conclusión final, tras los datos y las reflexiones que he aportado en estas líneas, sería que el estudio del hecho religioso ha ido madurando en la antropología andaluza y se encuentra en un momento de mayoría de edad y de fecundidad investigadora. Nos alegramos por ello y estamos convencidos de que la comprensión adecuada de las dinámicas del campo religioso plural de la sociedad andaluza y su gestión adecuada es un tema de interés social y político no solo para los grupos religiosos sino también para la sociedad civil y para un Estado que se quieren laicos y democráticos.



Bibliografía

ÁLVAREZ SANTALÓ, Carlos; BUXÓ, María Jesús; RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (1989): *La Religiosidad Popular (I,II,III)*, Sevilla, Anthropos-Fundación Machado.

Anuario Etnológico de Andalucía 1988-89-90, (1991) y *1991* (1992), Sevilla, Consejería de Cultura. Junta de Andalucía.

ASENSI DÍAZ, J. (2004): "Corporaciones y Figuras Bíblicas en la Semana Santa de Puente Genil", en *Zainak. Cuadernos de Antropología-Etnografía*, N.º. 26, págs. 149-167.

BRIONES, Rafael

–(1991): "Identidad y poder en las fiestas patronales de Los Guájares.", en *Gazeta de Antropología*, n.º8, págs.63-73.

–(1997): "El recurso a lo religioso en el itinerario terapéutico", en *Medicina Popular E Antropoloxía da Saúde. Actas do Simposio Internacional en homenaxe rendida a D. Antonio Fraguas*, Santiago de Compostela, Ed.Consello da Cultura Galega., págs.197-221.

–(1999): *Prieguenses y Nazarenos*, Priego de Córdoba, Ministerio de Educación y Cultura-Ayuntamiento de Priego.

(2000): "Las experiencias simbólicas del catolicismo y la identificación de los andaluces", en GÓMEZ GARCÍA, Pedro (COORD.): *Las ilusiones de la identidad*. Madrid , Cátedra., págs. 127-148.

–(2005): "Cuestionamiento de la medicina tradicional desde algunas prácticas sanitarias alternativas: el caso del curanderismo", en *Actas del VI Congreso de Antropología Aplicada y del Simposio: El sentido práctico de la Antropología*, Granada, Universidad de Granada, págs. 97-110.

BRIONES Rafael- JIMÉNEZ DE MADARIAGA, Celeste- TARRÈS CHAMORRO, Sol- CASTILLA VÁZQUEZ, Carmen- YEBRA PORTILLO, Raquel- SALGUERO MONTAÑO, Óscar (2006): "Incidencia socio-cultural de la religión entre los inmigrantes en Andalucía", en *IV Seminario sobre la Investigación de la inmigración extranjera en Andalucía*, Sevilla, Junta de Andalucía. Dirección General de Coordinación de Políticas Migratorias, págs.209-224.

BRIONES Rafael- JIMÉNEZ DE MADARIAGA, Celeste- TARRÈS CHAMORRO, Sol- CASTILLA VÁZQUEZ, Carmen-FERNÁNDEZ FERNÁNDEZ, Estefanía - SUÁREZ RIENDA, Verónica-SALGUERO MONTAÑO, Óscar (2006): "Reseña etnográfica sobre la comunidad cristiana evangélica de bolivianos en Purchil(Granada), en *Gazeta de Antropología*, Granada, n.º 22, págs. 22-33.

BUADES FUSTER, José.-VIDAL FERNÁNDEZ, Fernando (2007): *Minorías de lo mayor. Minorías religiosas en la comunidad valenciana*, Barcelona, Icaria-Pluralismo y Convivencia.

CANTÓN DELGADO, Manuela (2004): *Gitanos Pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia Filadelfia en Andalucía*. Sevilla, Editorial Signatura Demos.

CARO BAROJA, Julio

–(1993): *De etnología andaluza*, Málaga, Diputación Provincial de Málaga. Centro de Ediciones de la Diputación.



—(1995):“El observador observado”, en *ABC*, Madrid, 9 de julio, pág. 1.

CASTILLA VÁZQUEZ, Carmen (1999): *Calañas y la romería de la Coronada*, Sevilla, Ed. Padilla Libros Editores & librerías.

CASTÓN, Pedro (1985): *La Religión en Andalucía*. Sevilla, Biblioteca de Cultura Andaluza. Editoriales Andaluzas Unidas.

GÓMEZ GARCÍA, Pedro (ed.)

—(1992): *Fiesta y Religión en la cultura popular*, Granada, Universidad de Granada.

—(1997): *El Curanderismo entre nosotros*, Granada, Ed. Universidad de Granada.

GONZÁLEZ ALCANTUD, José Antonio-RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador (1996): *Crear y Curar. La Medicina Tradicional*. Granada, Diputación Provincial de Granada.

JIMÉNEZ DE MADARIAGA, Celeste (1997): *Más allá de Andalucía: reproducción de devociones andaluzas en Madrid*. Sevilla, Fundación Blas Infante.

MORENO NAVARRO, Isidoro (1982): *La Semana Santa de Sevilla*, Sevilla, Ayuntamiento de Sevilla.

OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA (1975): *El catolicismo popular en el Sur de España*, Madrid, PPC.

OBISPOS DEL SUR DE ESPAÑA (1989): *Documentos colectivos de los Obispos del Sur de España (1970-1988)*, Madrid, BAC Documentos.

RODRÍGUEZ BECERRA, Salvador

—(1982): *Guía de fiestas populares de Andalucía*, Sevilla, Consejería de Cultura Junta de Andalucía.

—(1984): *Antropología Cultural de Andalucía*, Sevilla, Junta de Andalucía Consejería de Cultura.

—(2000): *Religión y Fiesta*, Sevilla, Signatura Demos.



Fe en la experiencia y experiencia de la fe.

Antropología y religión en Andalucía

Pedro A. CANTERO

Universidad Pablo de Olavide, Sevilla



A modo de exergo

Quiero confrontar dos textos sobre lo religioso que marcan dos enfoques sutiles, el uno desde el pensamiento científico, el otro desde la hondura del pensar. Thomas Luckmann y María Zambrano son sus respectivos autores. Considero a los dos como excelentes atalayas. A los dos admiro y respeto como estudiosos de la religiosidad y de lo religioso. Luckmann, en “Reflexiones sobre Religión y Moralidad”¹, apunta lo siguiente: «La parte de una cosmovisión que representa simbólicamente la función religiosa básica de la cosmovisión en su globalidad, se origina a partir de experiencias subjetivas de trascendencia. Tales experiencias llegan a objetivarse socialmente, en lo que se puede definir como representaciones colectivas religiosas y formulan la cosmovisión en términos inteligibles como un modelo de conducta de la vida individual y colectiva. Ese modelo define la manera en que la realidad cotidiana se relaciona con las realidades trascendentales. Identifica los elementos de estas realidades, ofrece nombres e iconos para las mismas y define su tratamiento adecuado. Las metáforas, los símbolos y los rituales contribuyen a edificar un puente entre estos dos ámbitos diferentes de la realidad».

María Zambrano en “El nacimiento de los dioses”², siguiendo la estela de Unamuno, se ataca a la raíz misma del sentir religioso: la ocultación. «La forma primaria en que la realidad se presenta al hombre es la de una completa ocultación, ocultación radical: pues la primera realidad que al hombre se le oculta es él mismo. El hombre –ser escondido– anhela salir de sí y lo teme, aunque la realidad toda no envolviera ningún alguien, nadie que pudiese mirarlo, él proyectaría esa mirada; la mirada de que él está dotado y que apenas puede ejercitar. Y así, él mismo, que no puede aún mirarse, se mira desde lo que le rodea. Y todo, los árboles y las piedras, le mira y, sobre todo, aquello que está sobre su cabeza y permanece fijo sobre sus pasos, como una bóveda de la que no puede escapar: el firmamento y sus huéspedes resplandecientes. Y de aquello de que no puede escapar, espera».

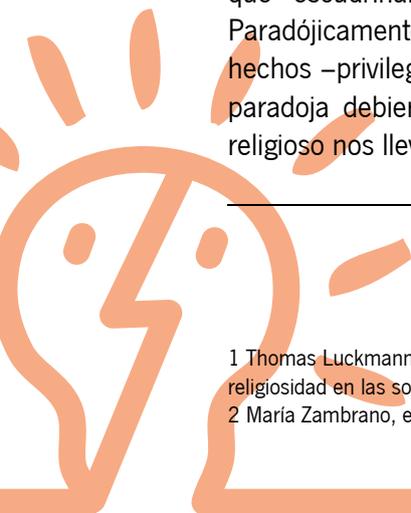
Estos dos enfoques muestran elocuentemente la complejidad de lo religioso, privilegiar uno de ellos, menospreciando el otro, conlleva cierta mutilación que si bien facilita su análisis lo achica y empobrece. Transformarlo en mero fenómeno o encerrarlo en su dimensión existencial equivale a ignorar uno de los aspectos consubstanciales al hecho.

Parto de dos constataciones: el viejo interés de la antropología por la religión y la fascinación y desconfianza de la religión por la antropología.

Que es viejo el interés de la antropología por la religión me parece indiscutible. Ahora bien, ese interés se ha centrado, sobre todo, en buscar cómo se inscribe lo religioso en su contexto, más que escudriñar en sus adentros. Qué representa o incluso qué significa socialmente. Paradójicamente mientras la disciplina antropológica suele intentar conocer desde dentro los hechos –privilegiando la perspectiva *émic*–, la religión se suele estudiar en perspectiva *étic*. Esta paradoja debiera plantearnos como poco un cuestionamiento. Las categorías para pensar lo religioso nos llevan a segmentar en ocultarnos.

1 Thomas Luckmann, “Reflexiones sobre Religión y Moralidad”, en: El fenómeno religioso. Presencia de la religión y de la religiosidad en las sociedades avanzadas, Sevilla, Centro de Estudios Andaluces, 2008, pp. 15-25.

2 María Zambrano, en El hombre y lo divino, Madrid, f.c.e., 1993, pp.27-43.



Mientras que para el devoto esa relación implica cierta entrega, cuando no sumisión –la fe como virtud y como gracia –para el estudioso, por precaución epistemológica, mantenerse fuera parecía un principio de cientificidad necesario –lo religioso como hecho social.

En cuanto a la fascinación de la religión por la antropología también me parece cosa antigua. Por un lado, no tenemos más que ver el número de curas folkloristas e, incluso, muy buenos etnógrafos y, por otro, el interés de muchos sacerdotes por la antropología como disciplina. No obstante, su mirada sobre lo religioso cuando no está encorsetada por lo dogmático suele atenerse a los rituales de modo un tanto cosificador.

Paralelamente, me parece significativa la desconfianza de la institución eclesiástica hacia la Antropología social, reprochándole principalmente que no alcance a comprender lo religioso en su meollo –la fe como carisma y virtud “teologal”; que su mirada sea marcadamente externa y que, por ende, su crítica no sea pertinente. Los eclesiásticos suelen recriminarnos nuestra focalización funcionalista y argumentan que sólo si se mirara desde dentro –perspectiva *émic*– se podría comprender lo que lo religioso recela “fundamentalmente”.

Por lo que nos concierne, prácticas y creencias religiosas se han estudiado profusamente en Andalucía, en los últimos treinta años. Ahí está para confirmarlo la trayectoria de Isidoro Moreno, Salvador Rodríguez Becerra, Pedro Gómez, Rafael Briones, Manuela Cantón, Celeste Jiménez de Madariaga... Por mencionar tan solo a quienes lo religioso marcó buena parte de su obra o a quienes contribuyeron por su focalización original. En cuanto al resto, bastaría con consultar el Anuario Etnológico de la Junta de Andalucía para constatarlo. Por no hablar de los dos grandes encuentros sobre la religiosidad que tuvieron lugar a finales de los 80³ y a finales de los 90⁴. Los números de la revista *Demófilo* sobre *Los santuarios andaluces*⁵; el n.º colectivo que publicara la Universidad de Granada: *Fiestas y religión en la cultura popular andaluza*⁶ o el libro reciente del Centro de Estudios Andaluces: *El fenómeno religioso*⁷.

¿Qué es lo que todo ello ha aportado? Indudablemente una visión más serena de lo religioso. Sería vano recordar el oscurantismo que ha presidido nuestras instituciones eclesiales, sin contar con la tradicional convergencia de la Iglesia con las clases dominantes (por no emplear explotadoras que hoy sería un término disonante). En gran parte por ello la desconfianza hacia lo religioso andaba de par con las ciencias sociales, consideradas como eminentemente positivas; sin contar con que el anticlericalismo estaba fuertemente enraizado entre los movimientos obreros. De ahí la mutua ignorancia, cuando no enfrentamiento, entre el pensamiento progresista y la religión.

Es más que probable que esa visión más serena de lo religioso sea la mayor aportación de nuestra disciplina a la sociedad andaluza en su conjunto y al resto de España e, incluso, del mundo. Hoy a nadie le parece extraño ver a un estudioso investigar sobre las hermandades, más aún, nadie se extraña ya de ver a un universitario de izquierdas asistir a una función religiosa o ser miembro de una hermandad. Son ya muchos los no andaluces que han dejado de ver

3 Álvarez Santaló, Carlos; Buxó, M^a Jesús y Rodríguez Becerra, Salvador (coords.) (1989) *La Religiosidad Popular*. 3 vols. Barcelona. Anthropos/ Fundación Machado.

4 Rodríguez Becerra, Salvador (coord.) (1999) *Religión y Cultura*. Consejería de Cultura.

5 Rodríguez Becerra, Salvador y Gómez Martínez, Eduardo (coords.) *Demófilo*. Revista de Cultura Tradicional de Andalucía. Num. 16 (1995). Fundación Machado.

6 Gómez Pedro (1992), Granada, Universidad de Granada.

7 Bericat, Eduardo (2007) *El fenómeno religioso*. Centro de Estudios Andaluces.



nuestras formas de lo religioso como un anacronismo cuando no como un lastre. Esa serenidad ante las prácticas rituales, en particular las festivas, es de agradecer pues aporta no poco a la convivencia de las sociedades locales y al diálogo político. Nada más tenemos que ver cuánto resta al mutuo entendimiento el encono sobre las creencias religiosas y cuán holgado es el discurrir cotidiano en una sociedad de real tolerancia. Sin menospreciar la apertura de una élite cristiana, a ello también hemos contribuido los antropólogos. Y no poco.

¿Límites? Indudablemente el seguir encorsetado en la perspectiva “etic” y menospreciar la aproximación “emic”, cuando se trata de abordar lo religioso. Acorazándonos en la mirada objetiva y cientifista como si el enfoque de las contradicciones y la atención hacia los individuos fuesen desdeñables.

Soy consciente de la dificultad de una tarea analítica en lo que concierne todo fenómeno religioso. Como bien dice Ernst Cassirer: «Entre todos los fenómenos de la cultura los más refractarios a un análisis meramente lógico son el mito y la religión» (1987, 113). Cuanto más si se tiene en cuenta la relación sentimental que el creyente tiene con su deidad.

Todo lo que compone el universo de lo religioso es un misterio intricado, una gran paradoja, difícil de reducir, tal y como lo advierte Sören Kierkegaard, para quien «todo intento por atenuar esta paradoja significa la negación y la destrucción de la vida religiosa»⁸. No debiéramos despreciar esta advertencia.

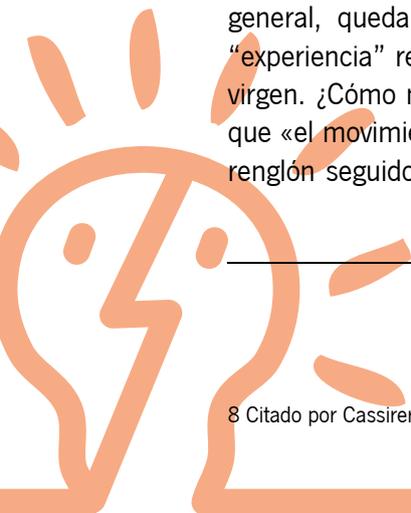
Sin contar el propio dilema de la fe que por sí solo es un baluarte fragoso –cuando no resbaladizo–, comprendo que las dificultades se acrecientan al tener en cuenta la multiplicidad de formas que la devoción privada adquiere, al ser la relación entre la divinidad y el sujeto algo que pertenece a la intimidad más secreta y que eso echa para atrás al más valiente.

Por citar mi propio caso, más de una vez he estado tentado de abandonar el trabajo que vengo desarrollando desde hace décadas, sobre el peso de lo religioso en la educación sentimental. Investigación, si no solitaria, sí un tanto en solitario. Tirar la toalla y darme por vencido, fue más que una tentación, tan enmarañada veía la cosa y tan poco el eco que mis hipótesis despertaban entre mis colegas. Hoy por fin reconocidas. Pero al fin y al cabo esa dificultad no es menor que la que podemos encontrar en el estudio de cualquiera de los fenómenos humanos, pues todos están en la encrucijada de varias perspectivas, dado que la existencia es compleja.

Creo sin vanidad alguna que mi empeñamiento si no ha contribuido de manera decisiva al análisis de lo religioso, sí ha abierto una brecha en los estudios sobre la formación del sentimiento desde la perspectiva antropológica.

El sentimiento religioso es todavía un vasto terreno por explorar desde nuestra disciplina. En general, queda por hacer una antropología de los sentimientos y, por consecuencia de la “experiencia” religiosa. Pero la exploración del campo de la fe es aún un terreno prácticamente virgen. ¿Cómo no amedrentarnos pareja exploración cuando el mismo Kierkegaard nos advierte que «el movimiento de la fe debe hacerse constantemente en virtud del absurdo»? Ahora bien, a renglón seguido, él mismo nos avisa: «y, cosa esencial, tratando de no perder el mundo finito,

⁸ Citado por Cassirer 1987, 113.



sino por el contrario ganarlo integralmente»⁹. Esa pista debiera darnos alas para sobrevolar, al menos, ese inmenso desierto.

¿Qué perspectivas? Sé que existen miradas sensibles que no desprecian el abrirse al sentir. Basta con nombrar uno de los últimos textos sobre “el Rocío” de Joseph M^a Comelles¹⁰ o la investigación que ha llevado a cabo Manuela Cantón sobre los gitanos evangélicos desde una perspectiva *emic*¹¹. No desconozco, tampoco, los trabajos que desde la perspectiva de la fe se están realizando en alguno de nuestros departamentos. Básteme con nombrar la tesis de Manuel Flores *Las profesiones del Ángel caído y praxis de los curas obreros de la Sierra Sur*. Creo que es aún grande la margen que nos queda por explorar y en ella debiéramos encontrar no poca sustancia sobre lo humano, a condición de privilegiar enfoques desde la transversalidad y la complejidad.

Un jesuita nos marca el camino. ¿Por qué no? La obra entera de Michel de Certeau es una linterna que puede ayudar a cualquier antropólogo a redimensionar sus "hallazgos". Personalmente, dos pensadores en apariencia opuestos son en cierto modo mis faros a la hora de investigar: El cura Certeau y el viejo racionalista un tanto de regreso sobre las “certezas”: Edgar Morin.

Soy cada vez más consciente de la triple exigencia de tener en cuenta tanto el referente cultural como desvelar las micro-diferencias y, sobre todo, detectar la actividad creadora incluso en las prácticas más cotidianas, más áridas o, incluso, de aspecto más incongruente. Tengamos en cuenta algo que ya apuntaba Morin: «en nuestra mente hay una dimensión que nuestra mente ignora. Las hipótesis más asombrosas no deben descartarse»¹². Más aún, como aconseja Michel de Certeau: debemos ser consciente de la *liberté buissonnière des pratiques*. Esa *liberté buissonnière* que implica evadirse del marco, hacer novillos, nos debiera enseñar que esto es aplicable también a nuestra propia práctica. Liberarse del molde academicista o, en cierto modo, irse por las ramas, como forma de tomar perspectiva. No temer el abismo por su hondura ni al desierto por su vastedad ni por su aridez. La fe y los sentimientos son nuestro reto, no los dejemos de lado por falta de arrojo. Otros dominios nos fueron tan escabrosos y no nos amedrentaron ¿Qué es pues lo que nos amedrenta ante los sentimientos religiosos? Aún más, ¿qué es lo que nos espanta en la fe? De esa hondura y de esa aridez ¿qué *demonios* tememos? No será sencillamente que nuestras muletas habituales no sirven en parejos dominios. Que debamos adentrarnos descalzos y ser cautos a la hora de su aproximación. Cautos y serenos. Nada que temer de parejo dominio pues si los sentimientos por naturaleza encierran una complejidad difícil de reducir a esquemas y si, según afirma Kierkegaard, la paradoja de la fe parece inaccesible al pensamiento¹³, tenemos mucho que aprender sobre ello. Unos y otra

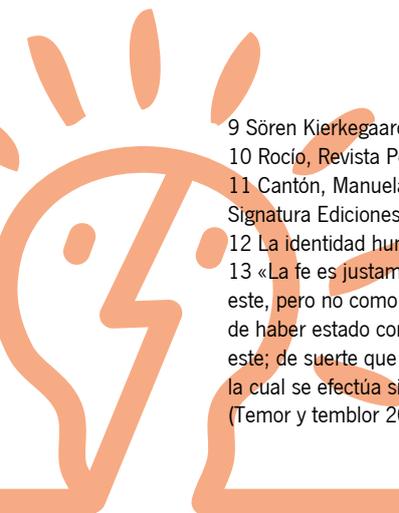
9 Sören Kierkegaard, Temor y Temblor, Buenos Aires, ed. Losada 2008, (p. 44).

10 Rocío, Revista Política y Sociedad. N° 12, 1993. Madrid (p.149- 161).

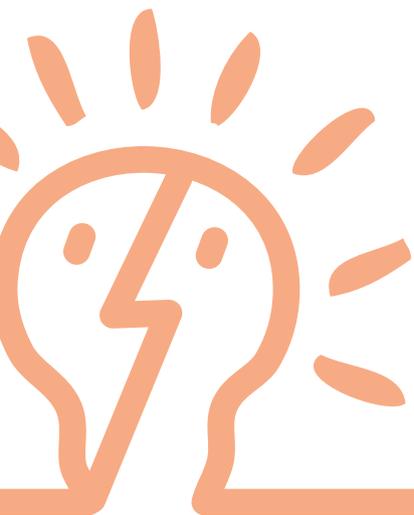
11 Cantón, Manuela (2004) Gitanos Pentecostales. Una mirada antropológica a la Iglesia de Filadelfia en Andalucía. Sevilla, Signatura Ediciones.

12 La identidad humana, Madrid 2004, (p. 119).

13 «La fe es justamente esa paradoja según la cual el Individuo se encuentra como tal por encima de lo general, reglado frente a este, pero no como subordinado, sino como superior, y siempre de manera tal que –tómese nota– es el Individuo quien, luego de haber estado como tal subordinado a lo general, alcanza a ser ahora gracias a lo general el Individuo, y como tal superior a este; de suerte que el Individuo como tal se halla en una relación absoluta con lo absoluto. Esta posición escapa a la mediación, la cual se efectúa siempre en virtud de lo general. Es y permanece siendo siempre una paradoja inaccesible al pensamiento» (Temor y temblor 2008, 67).



encierran en buena medida la clave de lo humano. Y todo lo humano es el objeto de nuestra disciplina.



Minorías étnicas y marginación social

José Luis SOLANA

Universidad de Jaén



Introducción

Se me pide que exponga y valore en unas pocas páginas las aportaciones de la Antropología social andaluza (esto es, realizadas por antropólogos/as sociales que trabajan en universidades y otros centros de estudios de nuestra comunidad autónoma) al conocimiento de las minorías étnicas y de las situaciones de marginación social existentes en Andalucía. La tarea en modo alguno es fácil, pero asumo el reto. Responder al mismo pasa por referirse a la población gitana andaluza y a algunos grupos de inmigrados extranjeros, de muy distintas nacionalidades de origen, que residen en nuestra tierra. Se trata de colectivos que presentan pautas culturales diferenciales, con respecto a las mayoritarias entre la población andaluza general, y cuyos miembros sufren de manera significativa procesos de marginación social. Dado que otros colegas van a ocuparse ex profeso del fenómeno de la inmigración extranjera en Andalucía, yo me centraré en la población gitana andaluza. Me ocuparé, además, de la marginación social como problemática específica.

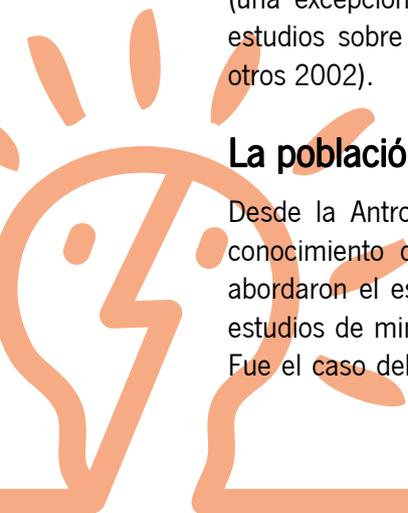
Se trata de dos ámbitos temáticos (gitanos andaluces y situaciones de marginación social en Andalucía) que, a la hora de abordarlos desde los fines de este texto, se nos presentan de manera muy dispar.

En primer lugar, mientras que el primero está bastante delimitado, la circunscripción del segundo en modo alguno es fácil. La dificultad se debe en gran medida a la polisemia e imprecisión del mismo concepto de marginación social, lo que ha favorecido que pueda aplicarse a una variedad de casos, procesos, situaciones y grupos disímiles (Prat 1991): pobres, parados de larga duración, minorías étnicas, delincuentes, población carcelaria, drogodependientes, enfermos mentales, vagabundos, prostitutas, inmigrados sin papeles, suburbios degradados, grupos de homosexuales, víctimas del sida, personas con discapacidades severas... En el campo de la marginación social se han incluido, también, situaciones ligadas al envejecimiento y la ancianidad (San Román 1988, cap. III), e incluso algunos aspectos relativos a las sectas (Prat 1997, cap. VII, recupera el concepto de marginación, junto a otros, para enfocar la condición marginal y liminal que supone el estigma de sectario), lo que amplía y difumina aún más nuestro concepto.

En segundo lugar, mientras que las contribuciones de la Antropología social son fundamentales para el conocimiento de los gitanos andaluces, con respecto a los fenómenos de marginación social, y exceptuando los relacionados con la población gitana y con los colectivos de inmigrados extranjeros, los aportes de nuestra disciplina han sido escasos. La pobreza, por ejemplo, un asunto social (y cultural) tan importante, claramente conectado con la exclusión/marginación social, apenas ha sido objeto de atención específica por parte de la Antropología social andaluza (una excepción es Solana 2002). Han sido los sociólogos y economistas quienes, mediante estudios sobre todo cuantitativos, han indagado la problemática (por ejemplo, Pérez Yruela y otros 2002).

La población andaluza gitana

Desde la Antropología social andaluza se han realizado aportaciones fundamentales para el conocimiento de los gitanos andaluces. Las primeras etnografías dignas de ser reseñadas abordaron el estudio de enclaves de población gitana conjuntando perspectivas propias de los estudios de minorías étnicas, la antropología urbana y la antropología de la marginación social. Fue el caso del estudio de Elisenda Ardévol (1987) sobre los gitanos de Granada, el trabajo de



José Miguel Apaolaza y Joaquina Cabello (1993) sobre el granadino polígono de Cartuja-Almanjáy, y la etnografía de José Luís Anta (1994) sobre Los Asperones de Málaga.

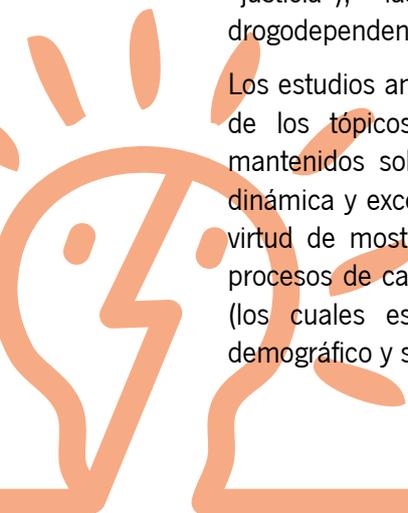
Aunque, ciertamente, la población gitana ha padecido a lo largo de su historia destacables procesos y situaciones de marginación social, no obstante, debe evitarse la equiparación *gitano igual a marginal* (en la que los estudios acabados de citar no incurren). Es verdad que amplios sectores de la minoría gitana han vivido históricamente segregados, pero también es cierto que el sistema segregacionista ha entrado en quiebra y que los procesos de integración de la población gitana en Andalucía se activaron con la reinstauración de la democracia. Por ello, es importante desmontar el estereotipo del gitano marginal, no-integrado. Un trabajo antropológico singular en esta línea es el estudio de Esteban Ruiz (1995) sobre los gitanos de Jerez, en el que muestra el alto grado de integración alcanzado por amplios sectores de los gitanos jerezanos (diversificación laboral, acceso a trabajos no precarios, matrimonios mixtos, residencia en las mismas barriadas que la población no-gitana, inexistencia de conflicto interétnicos) y explicita las bases sociales y culturales que lo han permitido. El autor señala, además, que se trata precisamente de *integración*, y no de *asimilación*, pues ha habido intercambios culturales entre las dos poblaciones. Los gitanos han mantenido el flamenco como rasgo étnico identificador, y en relación a él han establecido el sentir y la estética como centros de continuidad y mantenimiento de su identidad. Pero el flamenco ha sido también seleccionado como rasgo cultural distintivo de la propia ciudad de Jerez; luego, de todos los jerezanos.

Si seguimos un orden cronológico, destacan posteriormente los trabajos de Juan Gamella (1996, 1999, 2000, 2002), quien ha realizado investigaciones y publicaciones fundamentales sobre la población gitana andaluza (la encomiable línea de investigación que Gamella mantiene al respecto merece, sin duda, una mención especial), y los estudios efectuados o promovidos por Manuela Cantón, como su libro sobre el evangelismo gitano (2004) y el trabajo de Ignacio R. Mena (2007) sobre la venta ambulante.

Todos esos estudios nos permiten: disponer de una visión de conjunto de la situación social de la población gitana andaluza; entender sus pautas y peculiaridades socioculturales; comprender las causas de los enfrentamientos entre payos y gitanos, algunos de marcado carácter racista o etnicista, acaecidos en Andalucía durante las últimas décadas; conocer las condiciones de vida de las mujeres gitanas, así como su papel en los sistemas de género, matrimonio y parentesco dominantes entre la minoría.

Nos han proporcionado, también, un conocimiento y una comprensión del evangelismo gitano: su historia, proceso de surgimiento y difusión; su organización, creencias, ritos y prácticas religiosas; el papel que está jugando en la redefinición de la cultura gitana (nueva fuente de autoridad frente a la de los *tíos* y las familias extensas, rechazo de la *vendetta* como forma de "justicia"); las acciones emprendidas por las entidades evangélicas contra las drogodependencias (Talego y Florido 2007 incluye interesantes capítulos sobre esto último).

Los estudios antropológicos citados han contribuido de manera importante al desmantelamiento de los tópicos, prejuicios o estereotipos, tanto sociales como académicos, fraguados y mantenidos sobre la población gitana, algunos de los cuales eran fruto de una visión poco dinámica y excesivamente homogeneizadora de *la cultura o identidad gitana*. Además, tienen la virtud de mostrarnos a los gitanos andaluces como una población en tránsito, afectada por procesos de cambio sociocultural, tanto endógenos como exógenos, y de diversificación interna (los cuales están produciendo transformaciones decisivas en sus costumbres, su perfil demográfico y sus estructuras familiares).



Marginación social

La antropología es etnografía, pero no sólo. Es también teoría social y forma parte fundamental de ésta la clarificación de los conceptos con los que pensamos, comprendemos y explicamos las realidades socioculturales que etnografiamos. Los aportes de la Antropología social española al desarrollo de una teoría de la marginación social han sido bastante escasos. Destacan al respecto los intentos de Teresa San Román (1991). (Si entendemos el racismo, la xenofobia, el etnicismo y la alterofobia como exclusógenos, podría citarse también, como obra dedicada a clarificar y precisar conceptos, su libro *Los muros de la separación*.)

San Román entiende la marginación social como un proceso de exclusión y suplantación en el marco de un sistema sociocultural. Para ella, la marginación consiste en la exclusión del marginado de los espacios sociales, del acceso institucionalizado a los recursos económicos o públicos, de manera que ese acceso es limitado, temporal y dependiente. Los procesos de marginación están siempre sujetos a una tensión inclusión/exclusión y suelen ir acompañados de racionalizaciones e ideologías justificativas.

A los trabajos de San Román cabría sumar las aportaciones de Oriol Romaní (1996) y de José Luís Solana (2002), quienes también han teorizado sobre el concepto de marginación social. Ambos lo conectan igualmente con el concepto de exclusión social (el segundo tomando como eje la exclusión del mercado de trabajo y la inserción precaria en éste, por una u otra razón).

Este último concepto (el de exclusión social), proveniente del ámbito de la Sociología, que es el más utilizado hoy en día y que ha sustituido en gran parte al de marginación social, sí ha contado con importantes teorizaciones, sobre todo por parte de sociólogos. Pero la remisión del concepto de marginación social al de exclusión social en modo alguno resuelve los problemas de conceptualización que lastran al primero, pues el segundo no es menos laxo y polisémico, y ha sido igualmente objeto de serias recusaciones (véase, por ejemplo, Karsz 2004).

Los conceptos de marginación y exclusión social presentan, además, el problema de su relación/diferencia con otros términos acuñados últimamente, con los que conforman una determinada constelación conceptual, como los de precariedad, vulnerabilidad, desafiliación (Castel), descalificación (Paugam), desinserción (De Gaulejac y Taboada-Leonetti).

Es obvio que no podemos entrar aquí en semejantes embrollos semánticos. Tan sólo he querido señalar unos problemas conceptuales que dificultan de entrada la delimitación de un campo de estudios claro a la hora de dar respuesta a la cuestión que aquí nos interesa (los aportes de la Antropología social andaluza a la comprensión de los procesos y las situaciones de marginación social existentes en Andalucía). Seguidamente, me limitaré a referir algunos aportes que pueden ubicarse dentro de ese difuso campo de la marginación/exclusión social y que juzgo particularmente destacables.

Una de las líneas de investigación que la problemática de la marginación admite es el estudio de las estrategias de sobrevivencia puestas en acción por personas en situación de precariedad y exclusión social (un clásico sobre ello es Lomnitz 1975). Algunos trabajos de Pablo Palenzuela (1989, 2000) sobre los jornaleros andaluces podrían vincularse a esta línea. En ellos, Palenzuela revela las estrategias de sobrevivencia que los jornaleros andaluces, un colectivo con condiciones sociolaborales muy precarias (eventualidad, baja cualificación profesional, estacionalidad laboral, escasa retribución salarial, escasa protección social, nula capacidad de ahorro, acumulación de deudas, compra *a fiado*), desarrollan para conseguir sobrevivir: empleo de todo el grupo doméstico, recurso a actividades de “rebusca”, pluriempleo, apoyo en redes familiares, actividades delictivas (en algunos casos), prestaciones asistenciales. En relación a éstas últimas,



Palenzuela muestra el paso, en el caso de los jornaleros andaluces, de una cultura del trabajo a una cultura del subsidio.

Un trabajo digno de ser destacado es la investigación, desarrollada fundamentalmente por antropólogos/as de la Universidad Pablo de Olavide y coordinada por Esteban Ruiz (2001), sobre los procesos de estigmatización que afectan a determinadas barriadas de la corona metropolitana de Sevilla. La obra nos proporciona descripciones muy completas de las situaciones y los procesos de marginación presentes en las zonas estudiadas (drogodependencias, conflictos vecinales, desempleo, déficit de infraestructuras, segregación socio-espacial, precariedad económica, abandono escolar, delincuencia...).

Por otra parte, las situaciones locales de marginación social no pueden entenderse desvinculadas de las estructuras y dinámicas globales, nacionales e internacionales. Cada vez más, el conocimiento de las realidades sociales exige articular lo local y lo global (*glocalidad*). En esta línea, algunos trabajos de Isidoro Moreno (2002) pueden ser leídos en parte como estudios sobre el marco estructural global (subalternidad económica de Andalucía en el contexto nacional y europeo, inserción subordinada de Andalucía en el proceso de globalización neoliberal) que, al ocasionar dificultades y límites estructurales para crear empleo y trabajos de calidad (son conocidos los mayores índices de desempleo y precariedad laboral que muestra Andalucía en comparación con otras regiones del Estado español), alimenta en nuestra tierra procesos locales de exclusión social.

Finalmente, durante los últimos años un colectivo tradicionalmente rotulado como *marginal*, el de las prostitutas (hoy inmigrantes extranjeras en su gran mayoría), se ha convertido en foco de atención de la Antropología social andaluza, con los trabajos de José Luís Solana (2003, 2005, 2008), y de Emma Martín y Assumpta Sabuco (2005, 2006). Mientras que el primero ha realizado su trabajo de campo en clubs de las provincias de Córdoba y Jaén, las segundas han centrado su etnografía en la provincia de Sevilla. Estos estudios muestran el poder desmitificador que puede llegar a tener el conocimiento antropológico, merced sobre todo a la capacidad de la etnografía para captar la complejidad de las realidades socioculturales. Han contribuido, además, a constatar el peso fundamental que la estigmatización del comercio del sexo tiene en la marginación de las trabajadoras del sexo, y a revelar la diversidad de casos existente en el mundo de la prostitución, la cual trasciende y desborda el mistificador enfoque *trafiquista* comúnmente asumido por los medios de comunicación y la dogmática abolicionista.



Bibliografía

ANTA, José Luís (1994), *Donde la pobreza es marginación. Un análisis entre gitanos*, Barcelona, Humanidades.

APAOLAZA, José Miguel y CABELLO, Joaquina (1993), *La vida social en el Polígono de Cartuja y Almanjáyar*, Granada, Ayuntamiento de Granada.

ARDÉVOL, Elisenda (1987), *Antropología urbana de los gitanos de Granada*, Granada, Ayuntamiento de Granada.

CANTÓN, Manuela (2004), *Gitanos Pentecostales*, Sevilla, Signatura.

GAMELLA, Juan

—(1996), *La población gitana en Andalucía*, Sevilla, Junta de Andalucía.

—(1999), “Los gitanos andaluces”, monográfico de la revista *Demófilo*, nº 30.

—(2000), *Mujeres gitanas. Matrimonio y género en la cultura gitana en Andalucía*, Sevilla, Junta de Andalucía.

—(2002), “Exclusión social y conflicto étnico en Andalucía. Análisis de un ciclo de movilización y acción colectiva antigitana, 1976-2000”, *Gazeta de Antropología*, núm. 18.

KARSZ, Saül (2004), *La exclusión: bordeando sus fronteras*, Barcelona, Gedisa.

LOMNITZ, L. A. de (1987), *Cómo sobreviven los marginados*, México D.F., Siglo Veintiuno.

MARTÍN, Emma Martín y SABUCO, Assumpta (2005), “Prostitución femenina e inmigración en Sevilla”, *IV Seminario sobre la Investigación de la Inmigración Extranjera en Andalucía*.

MENA, Ignacio R. (2007), “Los gitanos y la venta ambulante. Una economía étnica singular”, Factoría de Ideas, Centro de Estudios Andaluces.

MORENO, Isidoro (2002), *La globalización y Andalucía*, Sevilla, Mergablum.

PALENZUELA, Pablo

—(1989) “Estrategias domésticas de los jornaleros andaluces: salario, subsidio y economía sumergida”, *Agricultura y sociedad*.

—(2000), “Del trabajo al paro y del paro al subsidio: cambios en las culturas del trabajo de los jornaleros andaluces”, *Revista de Dialectología y Tradiciones populares*, nº 55.

PÉREZ YRUELA, Manuel y otros (2002), *Pobreza y exclusión social en Andalucía*, Madrid, CSIC.

PRAT, Joan Prat

—(1991), “Reflexiones sobre los nuevos objetos de estudio en la antropología social española”, en María Cátedra (comp.), *Los españoles vistos por los antropólogos*, Gijón, Júcar, págs. 45-68.

—(1997), *El estigma del extraño*, Barcelona, Ariel.

ROMANÍ, Oriol (1996), “Antropología de la marginación”, en Joan Prat y Ángel Martínez (ed.), *Ensayos de Antropología cultural*, Barcelona, Ariel, págs. 303-318.

RUIZ, Esteban

—(1995), “Gitanos de Jerez: Una aproximación a sus niveles de identidad”, en *Los gitanos en la historia y la cultura. Actas de un congreso*, Granada, Junta de Andalucía, págs. 437-445.



—(2001), *Espacio y estigma en la corona metropolitana de Sevilla*, Sevilla, Universidad Pablo de Olavide.

SAN ROMÁN, Teresa

—(1996), *Los muros de la separación*, Madrid, Tecnos.

—(1988), *Vejez y cultura*, Barcelona, Fundación Caja de Pensiones.

—(1991), “La marginación como dominio conceptual. Comentarios sobre un proyecto en curso”, en *Antropología de los pueblos de España*, Madrid, Taurus, págs. 151-158.

SOLANA, José Luís

—(2002), “Marginación social”, en Salvador Rodríguez Becerra (coord.), *Proyecto Andalucía. Antropología. Tomo V: Sociedad*, Sevilla, Publicaciones Comunitarias, págs. 46-66.

—(2002), “Marginación social y pobreza en Andalucía”, *Cuadernos Andaluces de Bienestar Social*, nº 10, págs. 179-206.

—(2003), *Prostitución, tráfico e inmigración de mujeres*, Granada, Comares.

—(2005), “Mujer inmigrante y prostitución: falencias y realidades”, en Francisco Checa (ed.), *Mujeres en el camino*, Barcelona, Icaria, págs. 221-257.

—(2008), “Mujeres inmigrantes en el mercado del sexo de la provincia de Jaén”, en Gloria Esteban (ed.), *Estudios e informes sobre la inmigración extranjera en Jaén 2005-2006*, Granada, Comares, págs. 83-97.

TALEGO, Félix y FLORIDO, David (2007), *Desengancharse*, Sevilla, Bosque de Palabras.



Emigración e inmigración en Andalucía

Emma MARTÍN DÍAZ

Universidad de Sevilla



La emigración andaluza

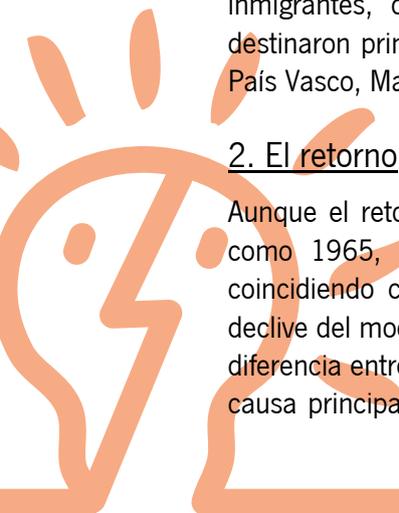
1. Las causas de la emigración andaluza

La emigración es uno de los fenómenos contemporáneos que de manera más radical definió y conformó la realidad andaluza en la segunda mitad del pasado siglo. Aunque la mayor parte de los emigrantes tiene como punto de destino otros lugares del Estado español, y particularmente Cataluña (Martín, 1992, y Jiménez y Martín, 2001), no se debe desdeñar el número de andaluces que emprende la emigración exterior, fundamentalmente a lo largo de la década de los sesenta. En estos tres decenios emigran a Europa casi 370.000 andaluces, estableciéndose una diferencia en cuanto a los puntos de destino según las décadas. Así, en los sesenta más de la mitad se dirige a Alemania; en los años setenta, cuando la política migratoria de Alemania se endurece, limitando el número y restringiendo el tipo de permisos, el destino principal fue Suiza, que concentraba aproximadamente la mitad de las llegadas, durante los años ochenta, la emigración se limita casi exclusivamente a Suiza y a Francia.

Detrás del éxodo masivo que, entre los años 1956 a 1973, supuso la salida de aproximadamente dos millones de andaluces, se encuentran las transformaciones que ha sufrido la economía andaluza desde los años sesenta hasta la actualidad. Como señala M. Delgado (1981), a comienzos de los años sesenta, Andalucía estuvo sujeta a un importante cambio de orientación económica, fruto de la política desarrollista seguida por el Estado. Si hasta ese momento había actuado como suministradora de materia prima y financiadora del desarrollo industrial de otras zonas del Estado, a partir de estos años comienza a recibir inyecciones de capital tendentes a desarrollar en su interior un mercado de consumidores, a recibir las industrias más contaminantes y peligrosas y a tecnificar su agricultura. Este *proceso de modernización* supone, en cuanto que conlleva la mecanización de los trabajos agrícolas que eran la fuente principal de empleo en el medio rural andaluz, el paro estructural de una gran cantidad de jornaleros que no tienen oportunidad de encontrar trabajo en Andalucía. Además, la mecanización supone el abaratamiento de los costes de producción, permitiendo la salida al mercado de productos más baratos ante los cuales no pueden competir los que se producen en la pequeña propiedad, provocando la crisis de las pequeñas explotaciones. En esta coyuntura, la emigración, potenciada por el propio Estado español, se convierte en la alternativa más viable para los jornaleros “sobrantes” y los campesinos arruinados. Esta emigración, aunque supuso la despoblación de las zonas más marginales de Andalucía, particularmente de las zonas motañosas, no tuvo grandes repercusiones en la demografía de las zonas llanas. Sin embargo, si que contribuyó, al menos de manera tan eficaz como la represión, a evitar las tensiones sociales que hubieran producido tales transformaciones. Por otra parte, los depósitos bancarios de los inmigrantes, decisivos para el equilibrio de la balanza de pagos del Estado español, se destinaron principalmente al desarrollo de las regiones y países más industrializados (Cataluña, País Vasco, Madrid) contribuyendo a la reproducción del subdesarrollo andaluz.

2. El retorno

Aunque el retorno a las localidades de origen empieza a producirse en fechas tan tempranas como 1965, el punto álgido del mismo tiene lugar en el quinquenio de 1975 a 1979, coincidiendo con la crisis económica de 1973 que determinó el cierre de las fronteras y el declive del modelo migratorio fordista. En los motivos para la vuelta encontramos una importante diferencia entre los que emigraron solos y los que lo hicieron con la familia. En el primer caso, la causa principal aducida es el deseo de volver a estar con los seres queridos, aunque hay que



señalar que a veces la adaptación a la vida familiar fue un proceso lleno de desajustes entre unos hombres acostumbrados a vivir solos y unas mujeres que habían asumido su papel de cabeza de familia. Hemos de tener en cuenta que la segregación de géneros en los espacios públicos, muy presente en el medio rural andaluz, queda subrayada con la vuelta del esposo, resultando para las mujeres la vuelta a una situación de dependencia y minorización de la que se habían librado al hacerse cargo de las funciones tradicionalmente reservadas para el varón.

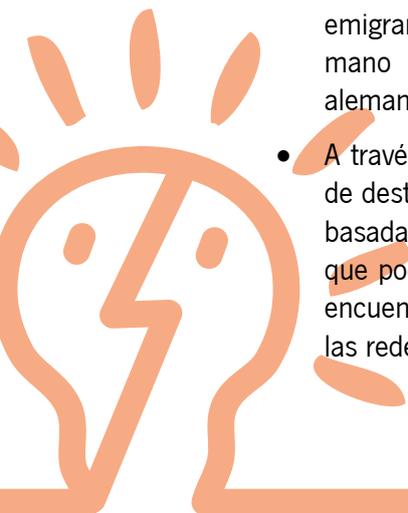
Por otra parte, también hay un retorno significativo de mujeres que vuelven con sus hijos, dejando al marido en el lugar de destino. En este caso, la causa es el deseo de que sus hijos crezcan en el lugar de origen, por el temor de que una enculturación en las sociedades de destino acabe convirtiendo la vuelta en una situación conflictiva entre la primera y la segunda generación. Muy pocos aducen que el retorno tenga relación con la crisis económica, aunque pensamos que el hecho de que las desventajas de permanecer en el lugar de destino se hagan ahora tan presentes está en directa relación con un endurecimiento de las políticas migratorias de los estados receptores. Sin embargo, no es desdeñable el número de personas que retorna porque declara cumplidos sus objetivos iniciales de disponer de unos ahorros que les permita llevar una vida digna en sus localidades de origen, ni el de los que retornan para gozar de las prestaciones sociales fruto de su esfuerzo en los lugares de destino.

Para muchos de los que regresaron en edad activa, el retorno al trabajo supuso su inserción en las redes asistenciales presentes en el medio rural andaluz para paliar el desempleo existente en el mismo. El paso de una actividad laboral industrial al desempeño de tareas puntuales, agrícolas o de construcción, que posibilitan el acceso al subsidio de desempleo, no fue fácil para muchos hombres que estaban acostumbrados tanto al trabajo duro como a la percepción de salarios dignos por los mismos. Por otra parte, ninguno de ellos sintió como una carga la reinserción al medio cultural y social de origen, entre otros factores, por la inexistencia de una integración real en el medio social y cultural de las sociedades de destino.

3. La inserción en las sociedades de destino

Los mecanismos utilizados para la emigración pueden clasificarse en cinco tipos:

- A través del Instituto Español de Emigración, organismo del Estado encargado de canalizar y regularizar los flujos migratorios hacia los países europeos que demandaban una mano de obra barata y sin cualificar.
- A través de técnicos extranjeros personados directamente en las localidades con la función de reclutar a la mano de obra que precisaban las empresas. Este mecanismo era el más frecuente en el caso de las empresas agrícolas francesas.
- Mediante el reclutamiento basado en el conocimiento personal que realizaba un emigrante de la localidad, y que regresaba con la misión de las empresas de volver con mano de obra. Este era el mecanismo usado mayoritariamente por las empresas alemanas de la construcción, y se centraba en contratos temporales.
- A través de las redes de familiares y paisanos establecidos previamente en los lugares de destino, “emigración de arrastre” que supuso la construcción de cadenas migratorias basadas en estas redes que proporcionaban cobijo y apoyo a los recién llegados, hasta que podían encontrar un trabajo. Este modelo, mayoritario en la emigración interior, se encuentra también presente en la emigración exterior a medida que se van afianzando las redes étnicas de los emigrantes andaluces en los lugares de destino.

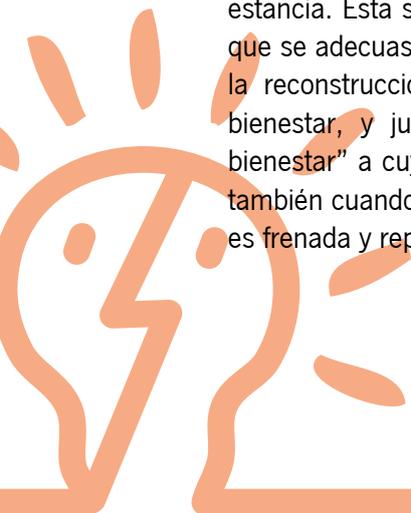


- Accediendo clandestinamente por sus propios medios a los lugares de destino. Al contrario de lo que sucede en la actualidad, este método era poco frecuente en los procesos migratorios que tienen lugar en el modelo fordista.

Atendiendo al tipo de emigración, podemos establecer tres modelos diferentes:

- Emigración temporal, sería la de aquellos que, residiendo en el pueblo, permanecían durante un periodo que solía oscilar entre los seis y los nueve meses realizando trabajos de temporada en otros países: trabajos agrícolas en Francia, construcción en Alemania y hostelería en Suiza e Inglaterra. Los protagonistas de este modelo consideran su lugar de origen como su lugar de vida, y su lugar de destino como su lugar de trabajo, produciéndose una disociación entre los diferentes ámbitos de la vida social que imposibilita la plena integración en ambos lugares.
- Emigración de retorno, definitivo o periódico, sería el modelo de aquellos que, aún residiendo con carácter estable en los lugares de destino, no pierden el contacto con el lugar de origen, retornando durante las vacaciones y manteniendo en muchas ocasiones a la familia en la localidad. Algunos retornan de manera definitiva al cabo de unos años e intentan rehacer sus vidas en la localidad, aunque a partir de mediados de los setenta abunda el número de los que se establecen en las zonas industrializadas, ante la imposibilidad de encontrar en sus pueblos y ciudades un puesto de trabajo, e intentando rentabilizar la experiencia profesional adquirida durante la emigración exterior, produciéndose un cambio del modelo migratorio: de la emigración exterior a la interior (Pascuals, 1969). Otros, sin embargo, aguantan en los lugares de destino esperando la jubilación. Su localidad se convierte, así, del lugar donde luchar por sus vidas al lugar en el que disfrutar los últimos años de su existencia.
- Emigración definitiva, la de los que abandonan definitivamente su lugar de origen, aunque puedan retornar esporádicamente. Este modelo es mucho más frecuente en la emigración interior que en la exterior, aunque, como hemos visto, no es desdeñable el número de andaluces que han convertido sus lugares de destino en la plaza permanente en la que desarrollar sus proyectos de vida.

En lo referente a la inserción laboral, la industria es el sector económico de inserción predominante, seguido de cerca por la construcción. Los trabajos agrícolas y la hostelería ocupan un segundo lugar, siguiéndole el comercio y el servicio doméstico. Conforme los años de estancia van pasando, disminuye la inestabilidad laboral y el número de mujeres que se dedican al servicio doméstico y se incrementa los que trabajan en el comercio, lo que puede indicar una cierta promoción. De todas formas, los emigrantes andaluces suelen ocupar las últimas posiciones en las actividades laborales desempeñadas, particularmente en los primeros años de estancia. Esta situación es consecuencia de la demanda de una mano de obra sumisa y flexible que se adecuase de la manera más funcional posible a las urgentes necesidades económicas de la reconstrucción europea y que fuese prescindible. Una vez conseguido un alto grado de bienestar, y justo cuando muchos inmigrantes empiezan a necesitar de ese “Estado del bienestar” a cuya construcción habían contribuido, esto es, cuando baja su rentabilidad, y justo también cuando empiezan a desarrollar una clara conciencia política y de clase, esta inmigración es frenada y repelida (cf. Cazorla, 1990).



La inmigración en Andalucía: los nuevos andaluces

1. La realidad migratoria andaluza: algunos datos significativos.

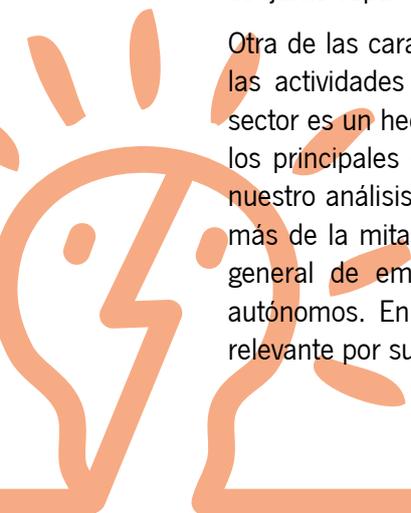
Los datos del Padrón Municipal de Habitantes nos indican que en la actualidad viven en Andalucía más de medio millón de extranjeros, de los cuales un 53% son hombres y un 46% mujeres. De este total, el Observatorio Permanente Andaluz de las Migraciones refleja que más de 400.000 cuentan con tarjeta de residencia, siendo los ciudadanos de la Unión Europea y del Espacio Económico Europeo un 45% del total. El 55%, pues, correspondería a los ciudadanos de los denominados "países terceros". Entre estos, destacan los inmigrantes latinoamericanos, con un 20,39% del total de extranjeros, aunque muy repartidos por nacionalidades, de manera que sólo Colombia y Ecuador alcanzan porcentajes en torno al 4,5 y el 5,6%, respectivamente. Por el contrario, en el caso del continente africano destaca Marruecos como país emisor. Los ciudadanos de este país alcanzan el 20% del total de extranjeros. Para el caso europeo, los británicos, con un 13% y los rumanos, cercanos al 12% son los extranjeros más numerosos en la Comunidad Autónoma.

2. La inserción sociolaboral de los inmigrantes en Andalucía

Partimos de la premisa de que es imposible realizar un análisis de la situación laboral de los extranjeros no comunitarios asentados en Andalucía sin efectuar una contextualización sobre el paro y el empleo en la región, ya que es la propia especificidad de estas variables la que determina las formas concretas de inserción laboral de los colectivos de inmigrantes, así como las diferentes estrategias puestas en juego, la problemática existente sobre el equilibrio entre la oferta y la demanda, y sobre los tipos de trabajo desempeñados: duración del empleo, cambio ocupacional, movilidad laboral, y otros.

En un territorio como el andaluz, donde el predominio de las actividades de servicios y estacionales es la característica central, la Tasa de Actividad resulta poco adecuada como medidor. Es importante destacar que *"los cambios habidos en la estructura de los mercados de trabajo y su relación con diferentes modos de estar en la actividad, hacen que el empleo disminuya aún cuando el volumen y la intensidad del trabajo aumenten"* (Gavira, 1999: 97). Como señalan los estudios de Delgado, (1995) una de las características de la economía andaluza es su escasa capacidad de generar empleo, vinculada con una doble causa: la destrucción de empleo que tiene lugar en las formas productivas tradicionales y la desarticulación interna de la economía andaluza, que conduce a una fuga de los efectos multiplicadores de empleo hacia fuera de Andalucía. Según datos de este autor, la capacidad de generación de empleo, que en los años setenta era la tercera parte del potencial medio del conjunto español, disminuyó en la década de los ochenta en un 35,6%.

Otra de las características de la economía andaluza es su especialización productiva volcada en las actividades primarias y las industrias agroalimentarias. Pese a ello, el retroceso en este sector es un hecho y a la vez consecuencia del traslado de las actividades transformadoras hacia los principales centros de decisión y consumo. En este sector, un dato muy significativo para nuestro análisis es que las grandes pérdidas de empleo se dan en la agricultura, disminuyendo más de la mitad y aumentando, en cambio, el número de asalariados del sector. Como tónica general de empleo, los asalariados afiliados a la Seguridad Social crecen menos que los autónomos. En este contexto, la rotación del trabajo a través de la contratación temporal es relevante por sus implicaciones sociales.

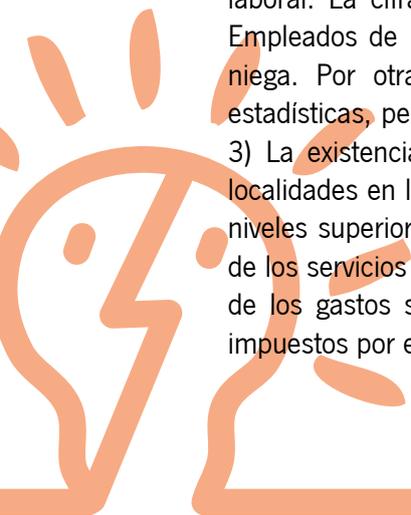


La fuerte externalización de la economía andaluza es la causa de que la modernización de las actividades económicas no contribuya al incremento de la calidad de vida del conjunto de los ciudadanos. El estudio elaborado por el IESA en el año 2001 es bastante elocuente al respecto, al señalar que en los últimos catorce años, las distancias socioeconómicas entre Andalucía y Europa se mantienen en el mismo nivel, pese al considerable incremento experimentado por el P.I.B. andaluz. Incluso en aquellos lugares con bajas tasas de paro y elevadas rentas, el dinamismo de su economía tiene unos costes difícilmente soportables para la población y para el medio ambiente.

Esta situación de creciente precariedad laboral e intensificación de los ritmos de trabajo debido a la competencia que se establece entre los trabajadores tiene como consecuencia una degradación de las condiciones de trabajo, con el consiguiente riesgo de incremento de los accidentes laborales, mucho más frecuentes entre los trabajadores informales. Como ponen de manifiesto diversos estudios, varios son los factores que contribuyen a diferenciar los mercados de trabajo en España y en Andalucía: la elevada tasa de paro, las grandes diferencias inter e intrarregionales, y el gran volumen de la economía sumergida. Los trabajadores inmigrantes extracomunitarios constituyen un segmento propio en la estructura del mercado de trabajo español, generado por la legislación y consecuencia directa de la realidad de inserción, por una parte, y de la “*presentación*” de la misma, por otra. Inscritas en una dinámica en la que los estados se convierten en los garantes del mercado. Ante esto, la organización y características de las redes, locales y transnacionales, de los inmigrantes adquiere una enorme fuerza como el mecanismo más eficaz para adaptarse a las condiciones de existencia en las sociedades receptoras. Aunque esta misma agrupación étnica puede servir como coartada para justificar prácticas de segregación y exclusión legitimadas bajo el discurso de la “falta de interés por la integración”, curiosamente resaltada por aquellos que no tienen el menor deseo ni interés en que los inmigrantes formen parte, en condiciones de igualdad con los nacionales, del tejido social.

3. Los obstáculos para la integración social

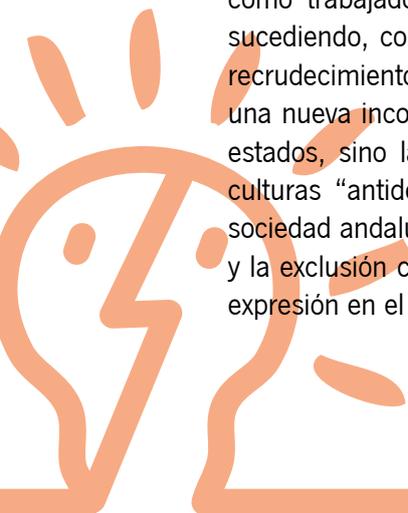
En su conjunto, la inmigración en Andalucía presenta una dinámica de retroceso comparativo en relación a otros territorios del Estado que experimentan un mayor crecimiento en relación a la tasa de extranjería. Por otra parte, esta dinámica señala también una trayectoria de asentamiento, que se deduce del menor peso proporcional de las altas en el REA, del incremento de los segmentos de edad más jóvenes, del progresivo equilibrio entre hombres y mujeres y del incremento de la reagrupación familiar. De todas formas, los datos oficiales nos hablan de varias cuestiones candentes que constituyen auténticos retos para la integración. 1) El incremento de menores no acompañados. 2) La invisibilidad de las mujeres en el mercado laboral. La cifra de 5.156 personas en situación de alta laboral en el Régimen Especial de Empleados de Hogar en Andalucía no es que no refleje la realidad, si no que directamente la niega. Por otra parte, las mujeres que ejercen la prostitución quedan al margen de las estadísticas, pese a que esta actividad tiene un peso muy significativo en términos económicos. 3) La existencia de racismo, tanto interpersonal como doctrinario o por abuso de poder, en localidades en las que las tasas de inmigración, sea con carácter estable o coyuntural, alcanzan niveles superiores al 15%. 4) La necesidad de integrar a esta población en las infraestructuras de los servicios públicos, en un contexto de globalización que supone una disminución constante de los gastos sociales, en la medida en que se profundiza en los modelos de redistribución impuestos por el Mercado.



En este contexto, la cobertura social que requiere el proceso de inserción de nuevos trabajadores y nuevos vecinos, y que debe producirse mediante la actuación planificada de los diferentes niveles de la Administración del Estado, no tiene lugar. En estos ámbitos, se delegan las actuaciones al campo de las ONGs, provocando un efecto perverso -independientemente de la buena voluntad de estas organizaciones- mediante el cual se presentan como ayudas sujetas a la capacidad y disposición del voluntariado lo que debe ser una obligación estatal para con aquellos que contribuyen con su trabajo al mantenimiento y reproducción de las estructuras productivas. Al mismo tiempo, la dependencia de las subvenciones oficiales, que marca la existencia de la mayor parte de estas organizaciones, condiciona el tipo de proyectos de integración que logran ponerse en marcha, y que suelen ser aquellos que no cuestionan el marco legal que reglamenta la inserción social de los inmigrantes.

No podemos acabar este apartado sin hacer una referencia al marco legal en el que se insertan estas políticas. Las medidas contenidas en la Ley 8/2000, sólo en parte corregidas, en el marco del nuevo Reglamento, por el actual gobierno socialista, no hacen otra cosa que incidir aún más en la segmentación étnica, en el ámbito laboral, y en la segregación espacial, en los otros ámbitos de sociabilidad. El establecimiento de acuerdos interestatales, si bien puede suponer ventajas que desconocemos, no va a terminar con una inmigración irregular cuyo número no hará más que crecer en los próximos años. Si acaso, estos acuerdos contribuirán aún más a la jerarquización existente entre la mano de obra de origen extranjero. En este sentido, resulta tremendamente peligrosa la extensión de la idea de “compatibilidad cultural”, que esconde bajo un discurso neorracista la sustitución de los colectivos más arraigados por unos recién llegados que, por tanto, son más fácilmente explotables. Todas estas medidas inciden aún más en la segmentación étnica de los mercados de trabajo, llegando incluso a su justificación. Desde una lógica de mercado, la predominante en el modelo de *pensamiento único*, las ventajas de este modelo de segmentación y desregulación son indiscutibles, al permitir un ahorro de los costes sociales que Estado y empresarios deberían asumir si se produjera la correspondencia entre inmigración **real** e inmigración **regular**.

Si los inmigrantes forman parte de nuestro universo social, ello debería suponer en la práctica unos estados cada vez más pluriétnicos y multiculturales, en los que la nacionalidad no fuese el criterio de inclusión política y en los que fuera necesario plantearse la revisión de la ciudadanía de manera que se garantizaran los derechos individuales, sociales y culturales. También debería llevar aparejada una apertura de mercados que garantizara la libre circulación de trabajadores en el espacio europeo. Es evidente que los planteamientos políticos van exactamente en la dirección contraria, creando una brecha entre una nueva categoría de nacionales, los “comunitarios”, que verían defendidos los que en este marco pasan a ser privilegios precisamente por aquellos que se ven excluidos de los derechos que ellos habían conquistado como trabajadores. En este proceso, las políticas de represión se alternarán, como ya está sucediendo, con campañas excepcionales de regularización que servirán como justificación del recrudescimiento de las fronteras y de los mecanismos de exclusión. Esta exclusión se basará en una nueva incompatibilidad cultural en la que las fronteras entre los grupos no serán las de los estados, sino la de las supuestas diferencias irreconciliables entre culturas “democráticas” y culturas “antidemocráticas”. Es tarea del conjunto de los colectivos que componen la actual sociedad andaluza decidir el modelo a seguir: profundizar en la tendencia a la segregación étnica y la exclusión ciudadana, o trabajar para que la multiculturalidad existente encuentre cauces de expresión en el seno de una sociedad integrada e igualitaria.



Bibliografía

CAZORLA, José, (1990) “España, de la emigración a la inmigración”, en VV.AA.: Symposium Internacional Emigración y Retorno. Cádiz, Consejería de Presidencia de la Junta de Andalucía-O.C.E.R., pp. 15-25.

DELGADO, Manuel

—(1981) *Dependencia y marginación de la economía andaluza*. Publicaciones de la Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Córdoba.

—(1995) “La economía andaluza en los años noventa. Rasgos básicos y perspectivas”, en DELGADO Y ROMÁN (eds.) *Ocho análisis de la economía andaluza*, Sevilla, Instituto de Desarrollo Regional.

GAVIRA, Lina (1999) “Trabajo, paro y empleo: una visión desde Andalucía”, en J. L. Malagón y R. Martínez (coord.) *El hecho diferencial andaluz*, ed. Consejería de Relaciones con el Parlamento.

JIMÉNEZ DE MADARIAGA, Celeste y MARTÍN DÍAZ, Emma (2001) “Los andaluces de la emigración”, en G. Cano (dir.): *Conocer Andalucía. Gran Enciclopedia Andaluza del Siglo XXI*, vol. 7: La sociedad andaluza. Sevilla, Tartessos, pp. 61-93.

PASCUALS, Angels (1969) *El retorno de los emigrantes: ¿conflicto o integración?* Barcelona, ed. Nova Terra.

PEREZ YRUELA, Manuel, MÉNDEZ, Hilario y TRUJILLO, Manuel (2002) *Pobreza y exclusión social en Andalucía*. Córdoba, Consejo Superior de Investigaciones Científicas.



La antropología política y Andalucía

Enrique LUQUE BAENA

Universidad Autónoma de Madrid



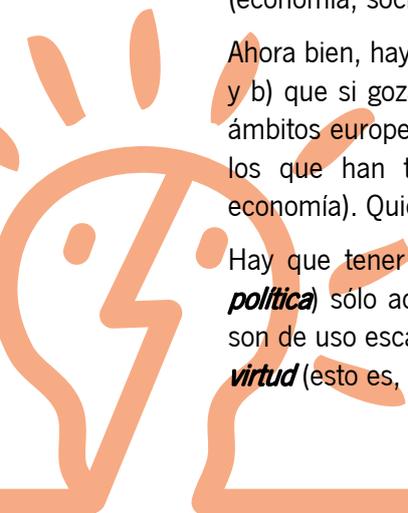
Voy a abordar aquí dos aspectos, de los cuales dedicaré mayor extensión al primero: 1) en qué ando trabajando ahora y 2) cómo relacionar esto con la antropología andaluza y qué puede aportar, a mi juicio, ésta a un mejor conocimiento de las realidades socioculturales andaluzas.

He vuelto, al cabo de muchos años, a lo que fue una de mis preocupaciones en mi época de Manchester. Debo aclarar que fui a estudiar allí, a comienzos de los setenta del siglo pasado, después de haber cursado Derecho en Granada, de haber estudiado algo de antropología general en Madrid y de haber realizado trabajo de campo en Andalucía. El Departamento de Antropología social de la Universidad de Manchester tenía fama en el mundo entero de ser pionero en el campo de la antropología política, y yo pertenecía en aquella época al Departamento de Derecho Político de la Universidad de Granada, materia y departamento escasamente jurídicos en aquella época, pero bastante más en todo caso que lo que habían sido y serían mis inclinaciones intelectuales. Me interesaba, sí, el estudio antropológico de lo político, por lo que la elección mancomunada parecía la más adecuada. Sin embargo, una vez en Manchester no sé quién se sorprendió más: yo, al constatar con pesar que no se daban cursos de **antropología política**; o la buena gente del departamento, al saber que alguien estaba interesado en algo que sólo parecía existir para autores como George Balandier- autor a la sazón de un libro con ese título y panegirista de Max Gluckman- y la llamada *Escuela de Manchester*, inspirada y liderada por él. Realmente, como pude comprobar bien pronto, nada era allí *específicamente* político porque todo (ritual, parentesco o economía) lo era.

Pues bien, y empiezo a enlazar con mi presente, uno de mis primeros ensayos para preparar los *examination papers* tuvo por objeto, fundamentalmente, la crítica a la concepción durkheimiana de la religión (recordemos, para Durkheim lo que caracteriza a cualquier religión es la neta separación entre lo **sagrado** y lo **profano**). Al cabo de muchos años me dedico ahora a analizar lo que alguien ha llamado recientemente **la gran separación** (Mark Lilla, 2007), esto es el fosó que se origina en el pensamiento y en la sociedad entre religión y política en el mundo europeo desde finales de la Edad Media y, más concretamente en la historia y en la filosofía política en los siglos XVI y XVII. Concurren en ello dos tipos de procesos: de una parte, las guerras y las paces de religión, que terminan invirtiendo los papeles medievales de las esferas religiosa y política al subordinar la segunda al poder regio ("*cuius regio eius religio*"), pero manteniendo, en definitiva, la unidad entre lo sagrado y lo profano (Enrique VIII de Inglaterra, al romper con Roma, sustituye al Papa como cabeza del *catolicismo* anglicano, pero mantiene la unidad de lo espiritual y lo temporal, como pone de relieve T. Fitzgerald); y, por otra parte, el proceso consiguiente que se produce con el nacimiento de la moderna filosofía política como una ciencia equiparable a la física (fundamentalmente, el **Leviatán** de Thomas Hobbes). Esos dos procesos, histórico y epistemológico, son los que conducen y hacen posible casi doscientos años después el surgimiento de campos de conocimiento y disciplinas científicas autónomas (economía, sociología, antropología y, por supuesto ciencia política).

Ahora bien, hay que apuntar dos cosas: a) que esos procesos no son ni definitivos ni irreversibles y b) que si gozan alguna virtualidad o aplicabilidad temporal la tienen respecto a determinados ámbitos europeos u occidentales (bien es verdad que son esos ámbitos de pensamiento y poder los que han terminado por configurar nuestras propias categorías de religión, política o economía). Quiero añadir unas palabras sobre esa doble ruptura.

Hay que tener en cuenta que el concepto de **religión** (e igualmente el de **sociedad** o el de **política**) sólo adquiere un significado parecido al actual muy tardíamente. Además, uno y otros son de uso escaso o restringido. Hasta el siglo XVI, **religión** tiene, más bien, el sentido tomista de **virtud** (esto es, entrega en cuerpo y alma al servicio de Cristo –de ahí la expresión todavía en uso

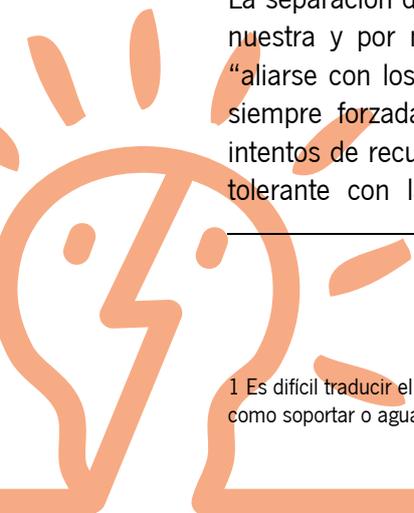


de “entrar en religión” o la palabra “religioso” aplicada al monacato o a las órdenes “religiosas”). Sólo con las guerras de religión del siglo XVI entre protestantes y católicos el término empieza a adquirir un sentido moderno y actual. Sobre todo, porque entra en escena un elemento nuevo: el poder regio, antes subordinado a la estructura eclesial. De ese modo, el poder político interviene en el juego, bien enfrentando a los contendientes, bien estableciendo la paz entre ellos, proceso este último acertadamente expuesto y analizado hace ya algunos años por Olivier Christin (1997).

Dos obras muy diferentes de dos autores muy diversos (el *Leviatán* hobbesiano y *A letter concerning toleration*, de John Locke) vinieron a consagrar la ruptura entre lo religioso y lo político. El primero, Thomas Hobbes, que dedica muchas páginas de su *Leviatán* a la religión y a los factores psicológicos que la originan (el miedo, fundamentalmente) considera que, en el fondo, conflictos religiosos y políticos son el mismo problema y la salida de ese círculo infernal consiste en que los Estados (la *commoweal* o *commonwealth*, en expresiones intercambiables de la época) se liberen del laberinto de la *teología política* y que los miedos, inherentes a la naturaleza humana, se transfieran al *Dios terrenal* (esto es el soberano o el Estado). El profundo recelo hobbesiano ante lo religioso lo sintetiza así M. Lilla (2007): “La razón de que los seres humanos cometan en la guerra actos que los animales no cometerían es, paradójicamente, que aquellos creen en Dios; los animales luchan sólo para comer o para reproducirse; los hombres luchan para alcanzar el paraíso” (pp. 84-85). Locke, mucho menos pesimista que aquel, establece sin embargo casi desde el principio de su *letter*: “*I esteem it above all things necessary to distinguish exactly the business of civil government from that of religion and to settle the just bounds that lie between the one and the other*” [Considero necesario, por encima de todo distinguir exactamente lo que concierne al **gobierno civil** de lo que atañe a la **religión** y establecer los justos límites que existen entre uno y otra”]. Y muy poco antes bosqueja en pocas líneas lo que debería ser todo un programa de convivencia para un panorama mucho más multicultural como es el que hoy nos toca vivir: “*The toleration of those that differ from others in matters of religion is so agreeable to the Gospel of Jesus Christ, and to the genuine reason of mankind, that it seems monstrous for men to be so blind as not to perceive the necessity and advantage of it in so clear a light.*” [“La condescendencia¹ con aquellos que difieren de otros en materia de religión es tan agradable al Evangelio de Jesucristo y a la genuina razón humana que parece monstruoso que los hombres sean tan ciegos para no percibir la necesidad y utilidad de ella a tan clara luz”]. Es significativo que Locke utilice el término *toleration* y no el más actual de *tolerance*, ya que aquel, como ha subrayado recientemente Benjamin J. Kaplan, no requiere sentimientos elevados ni altruistas, sino la simple constatación de, como en la época de las guerras de religión, en nuestro tiempo “la gente no tiene que amarse unos a otros para evitar matarse unos a otros” (pp.12).

La separación de lo político y de lo religioso se gestó, pues, en una época no tan diferente de la nuestra y por necesidades de convivencia, como hubiera dicho E. B. Tylor del matrimonio: “aliarse con los otros en lugar de matarse con los otros”. Pero la división no deja de resultar siempre forzada y los problemas que entraña se pusieron pronto de relieve, así como los intentos de recuperar la unidad perdida, concretamente con la religión universal e indiferente o tolerante con la diversidad religiosa, del *Vicario saboyano* de Rousseau o con la religión

¹ Es difícil traducir el término inglés, más bien obsoleto, de *toleration* por un sustantivo castellano; más bien, sugiere verbos como soportar o aguantar.



puramente racional o histórica de Kant y Hegel. Sin embargo, el efecto se había conseguido al establecer distinciones conceptuales de origen histórico y espacial bien delimitado, con carácter universal.

En definitiva, lo que se nos ha presentado como proceso de **secularización** (y de **racionalización**, en el sentido weberiano del término), donde los ámbitos de realidad social y las categorías analíticas que se refieren a ellos quedan netamente diferenciados (político/religioso, sagrado/profano, racional/simbólico-expresivo, etc.) es, ante todo y sobre todo, un proceso de luchas, victorias y derrotas de esferas o ámbitos de poder. Un proceso en el que los ámbitos así separados tratan de atribuirse en exclusividad y sin discusión el monopolio de la racionalidad, en un caso, y de la sacralidad, en el otro. Desfigurando, de ese modo, la complejidad de lo humano en cualquier tiempo y lugar, que suele combinar en grados diversos, según las circunstancias y lugares, ingredientes de lo profano y de lo sagrado. Pero las consecuencias de la *gran separación*, como he apuntado, son patentes en las ciencias sociales: disciplinas diferentes que tienen como objeto parcelas también diferenciadas de esos ámbitos separados. Y otras no menos importantes: la legitimación científica de la superioridad europea u occidental (o de zonas de Europa u Occidente) respecto a sociedades, culturas o regiones donde esas esferas de poder no están debidamente diferenciadas. Pensemos, por ejemplo, en la actitud frente al mundo islámico, donde predomina la *sharia* o ley coránica, o el concepto de *umma* –al tiempo comunidad de creyentes y comunidad política.

Paso ahora, muy concisamente, al otro aspecto enunciado. Conviene recalcar que la antropología, afortunadamente, ha cuestionado hace tiempo la *gran separación*, si bien más en la práctica que en la teoría. Hablo en general, pero creo que lo mismo puede decirse de la antropología andaluza. Como lo que conozco mejor, obviamente, es lo que yo mismo he escrito, voy a referirme brevemente a ello. Dos cosas: una general y otra muy específica. La primera es un párrafo de mi libro *Antropología política* (1996), donde en el preámbulo escribo lo siguiente: “cabría decir, parodiando al famoso burgués de Molière, que muchas monografías tenidas por clásicos de la etnografía religiosa hablan una excelente prosa política (...) La más sencilla de las etnografías comporta -o debería hacerlo- una deseable falta de respeto hacia esos compartimentos que denominamos política, economía, religión o de cualquier otra manera.” En cuanto a la segunda, aludo solamente a un artículo, editado en varias publicaciones y también en el libro mencionado, que es donde más explícitamente he abordado temas políticos en la vida de un pueblo de Granada (“Amigos y enemigos”) y que trata, entre otras cosas y significativamente, del papel jugado por los integrantes de una asociación religiosa.

Para terminar, creo que Andalucía ha sido y sigue siendo un mosaico espléndido para demostrar que la *gran separación* no se ha llevado a cabo de modo completo nunca y que la antropología (precisamente por ser más reacia que otras ciencias sociales a aceptar parcelaciones arbitrarias o interesadas de la realidad) está en condiciones de entender, mucho mejor que otras disciplinas, cómo lo sagrado y lo profano, lo secular y lo eclesiástico o lo político y lo religioso no son, en realidad, compartimentos estancos, sino grados de un *continuum* cuya segmentación no hay que contemplar más que con escepticismo.



Bibliografía

CHRISTIN, Olivier (1997) *La paix de religion. L'autonomisation de la raison politique au XVIe siècle*, Seuil, Paris.

FITZGERALD, Timothy (2007) *Discourse on civility and barbarity. A critical history of religion and related categories*, Oxford University Press, New York.

HOBBS, Thomas(1979) *Leviatán*, Editora Nacional, Madrid.

KAPLAN, Benjamin J. (2007) *Divided by faith. Religious conflict and the practice of toleration in early modern Europe*, Harvard University Press, London.

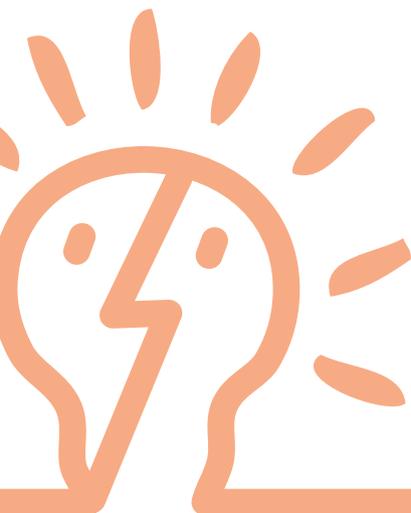
KANT, Immanuel (2007) *La religión dentro de los límites de la mera razón*, Alianza Editorial, Madrid.

LILLA, Mark (2007) *The still born God. Religion, politics and the modern west*, Alfred A. Knopf, New York.

LOCKE, John (1689) *A letter concerning toleration*, Translated [from latin] by William Popple.

LUQUE, Enrique (1996) *Antropología política. Ensayos críticos*, Ariel, Barcelona,

ROUSSEAU, Jean-Jacques (1998) *Emilio, o de la educación*, Alianza Editorial, Madrid.



Aportaciones de la antropología a la conceptualización del patrimonio cultural en Andalucía

Celeste JIMÉNEZ DE MADARIAGA

Universidad de Huelva

Juan AGUDO TORRICO

Universidad de Sevilla



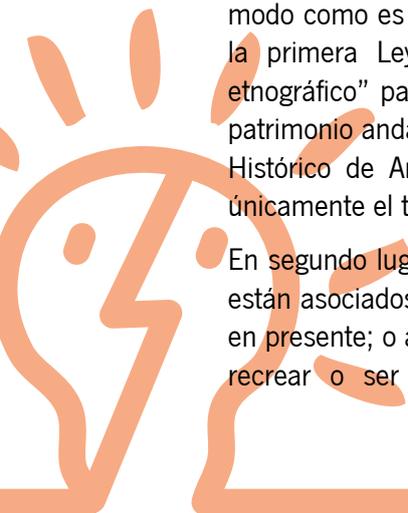
La teoría de los bienes culturales, desarrollada a partir de los años sesenta del s. XX, supuso una radical transformación del viejo concepto de patrimonio histórico-artístico implantado en el transcurso de la primera mitad de la misma centuria. Progresivamente, la nueva concepción de este patrimonio cultural dará paso a una percepción más abierta e integradora de los bienes que han de seleccionarse y preservarse como elementos constitutivos del mismo. El interés inicial por los testimonios arqueológicos, obras de arte y monumentos históricos, suponía una valoración siempre en pasado del tiempo cultural que se pretendía evocar; y, además, salvo contadas excepciones, generalmente por su significación arqueológica, las obras seleccionadas estarán vinculadas a las elites socioeconómicas e instituciones político-religiosas dominantes.

En la nueva concepción del patrimonio, el tiempo también se conjuga en presente; pero sobre todo, los testimonios seleccionados deben evocar y rememorar el quehacer de todos los grupos sociales y actividades socioeconómicas.

El concepto de patrimonio etnológico abarca este complejo mundo de las formas o modos de vida propios de cada colectividad, de la totalidad de la misma. En consecuencia, su formulación conceptual y desarrollo de las prácticas destinadas a su conocimiento y preservación estarán vinculadas al desarrollo de la propia antropología. De hecho, así es enunciado en las propias legislaciones sobre patrimonio histórico/cultural, en las que, de un modo u otro, el patrimonio etnográfico/etnológico se justifica por la necesaria protección de los modos de vida que caracterizan a los diferentes pueblos. Sin embargo, su tardía (y novedosa) introducción en estos contextos patrimonialistas no deja de ser compleja y contradictoria, como bien se refleja en las dos leyes sobre patrimonio “histórico” que se han promulgado en Andalucía, en la disparidad entre su valoración teórica y realidad práctica de la vida cotidiana, y en el difícil proceso de asimilación como tal patrimonio en las mentalidades colectivas y no sólo en los discursos políticos y académicos. En principio, consideramos que son tres los aspectos a reseñar en la relación creada entre antropología y patrimonio cultural, en este caso en su aplicación específica a la cultura andaluza e institucionalización política.

El primero va a ser la nada nominalista cuestión de su categorización terminológica. La diferencia entre ser denominado patrimonio etnográfico o patrimonio etnológico, si nos atenemos a cuestiones teórico-metodológicas planteadas en la propia disciplina antropológica, significaría dos concepciones muy diferentes de este mismo patrimonio: según seleccionemos unos determinados referentes en sí mismos al poder aplicarles unos singulares valores descriptivos (etnográficos), ya sea por su grado de conservación, particularismos, antigüedad, etc.; o bien lo hagamos por los significados (etnológicos) que nos evocan, en el contexto más amplio de unas determinadas prácticas sociales, económicas o ideológicas. En este segundo caso no importaría demasiado su grado de antigüedad, invariabilidad a través del tiempo, o que sean prácticas aún en uso. La contradicción entre ambos términos se recoge claramente en divergencia entre el modo como es formulada jurídicamente y los valores y contenidos que han de aplicarse. Así, en la primera Ley andaluza de Patrimonio Histórico de 1991, se le denomina “Patrimonio etnográfico” para luego no volver a emplearse más este término en referencia a esta parte del patrimonio andaluz que sí será conceptualizado como etnológico. En la nueva Ley del Patrimonio Histórico de Andalucía promulgada en el 2007 desaparece esta discrepancia, empleándose únicamente el término y concepto de “patrimonio etnológico”.

En segundo lugar destacar que los valores vinculados con este segmento de nuestro patrimonio están asociados a un concepto cultural del tiempo que no se mide sólo en pasado sino también en presente; o al menos es un tiempo que forma parte de una memoria colectiva viva, posible de recrear o ser narrada por quienes han conocido y visto desaparecer o modificarse las



expresiones culturales vinculadas con este patrimonio etnológico. Y no menos significativo es el modo cómo se transmite y justifican estos valores, fundamentados en una tradición que ha dado lugar a una, no menos ambigua, cultura tradicional que se expresa bien en prácticas desaparecidas en fechas más o menos recientes, y en actividades o elementos que se mantienen vigentes y con los que se convive o reproducen cotidianamente (entornos y paisajes, oficios, arquitectura, gastronomía, etc.) o cíclicamente (rituales). Sin que podamos detenernos en el análisis pormenorizado de la compleja aplicación de estos criterios de valoración, su interpretación antropológica constituye ineludiblemente una de las claves no sólo de su justificación como tal patrimonio, sino a la hora de determinar sus contenidos.

Por último, y en estrecha relación con lo que acabamos de exponer, no deja de ser significativo que en la actualidad las principales señas identitarias que singularizan las culturas de los diferentes pueblos, y entre ellos el andaluz, se seleccionen prioritariamente entre estas formas o modos de vida vigentes. Su existencia es valorada como parte de un patrimonio etnológico que entronca con una tradición que se desea preservar, bien sea mediante la evocación y conservación de su memoria, o tal y como hemos dicho, mediante su continua reproducción y adaptación: arquitectura tradicional, música tradicional, oficios tradicionales, habla y léxico tradicional, rituales tradicionales, etc. La elección de cualquier referente monumental como seña identitaria unívoca del conjunto de Andalucía siempre creará resquemores entre las otras poblaciones/territorios que han visto relegados sus propios monumentos; pero no será así si elegimos unas prácticas culturales que pueden perfectamente expresar y adaptarse, enriqueciéndola, a la diversidad interna de Andalucía.

La paradoja surge cuando contrastamos la inequívoca valoración que se hace de este patrimonio etnológico en la legislación y discursos institucionales, y el abandono y gran desconocimiento, cargado de tópicos, que se tiene sobre el mismo. Si analizamos las publicaciones con cierto rigor científico, hace ya varias décadas que el estudio y conocimiento de la cultura tradicional andaluza dejó de ser un tema de interés significativo en ámbitos académicos e incluso en instituciones museológicas relacionadas con la misma. Y, por supuesto, al contrario de lo que ocurre en otras autonomías (Cataluña, Castilla León, ...) falta una institución específicas dedicada a recopilar la información existente, coordinar la labor dispersa y fragmentada de otras instituciones que se acercan tangencialmente a su conocimiento, y a potenciar y dirigir proyectos de investigación específicos que cubran las enormes lagunas de conocimiento que tenemos sobre una cultura tradicional andaluza en profunda transformación y sostenida, en buena medida, sobre una memoria generacional que se va perdiendo irremediabilmente. Una situación de desconocimiento y desidia que con demasiada frecuencia se convierte llanamente en graves procesos de destrucción de muchos testimonios de esta cultura, ya sea por la imparable especulación urbanística o por la escasa o nula valoración que los sujetos sociales tienen de la misma, tal y como está ocurriendo con la lamentable y acelerada destrucción de nuestra arquitectura tradicional, frecuentes agresiones a paisajes culturales, o carencia de políticas activas (fiscales, formativas) en defensa de un patrimonio vivo (oficios, artesanías) perfectamente compatible con nuevas demandas sociales.

Antropología andaluza e intervención en la gestión del patrimonio etnológico

Así pues, consideramos que la preocupación de la antropología o, más concretamente, de los antropólogos andaluces (y españoles, en general) por el Patrimonio Etnológico-Etnográfico es relativamente reciente y muy localizada. No obstante, paralelamente, en pocos años hemos



presenciado un potente aumento de la atención prestada al Patrimonio Cultural por parte de los diversos organismos e instituciones públicas, tanto a nivel autonómico como provincial y local. Aumento ocurrido en sintonía con otras disciplinas (arqueología, arquitectura, historia del arte) que han sabido canalizar ese interés hacia su propia especialización y profesionalización, en tanto es fundamentalmente la aplicabilidad del patrimonio (la posibilidad de poner en prácticas las ideas desde su objetivación social), lo que ha provocado una mayor atracción y no tanto las especulaciones teóricas.

Este proceso ascendente y desigual entre las disciplinas vinculadas al patrimonio, no se ha desarrollado falto de intrusismos poco recomendables, ni igualmente apoyado en todos los casos. Nos encontramos importantes lagunas y carencias, y grandes dificultades tanto derivadas de la propia posición que la antropología ha tomado ante el patrimonio, como por la influencia de factores externos, algunos de ellos ya citados.

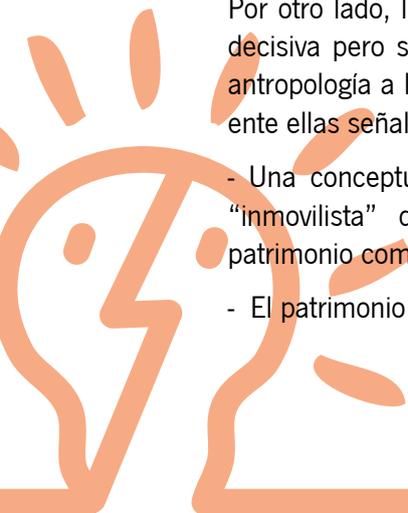
Gran parte de las dificultades provienen de la mencionada fragmentación del patrimonio en distintas modalidades asociadas a distintas disciplinas. Como hemos indicado, inicialmente, la idea de patrimonio ha estado vinculada a las manifestaciones históricas-artísticas, lo que ha promovido la generalización de planteamientos dotados de una fuerte carga historicista, cuando no esencialista. A la división tradicional entre patrimonio histórico y artístico se le ha sumado el arqueológico, documental y bibliográfico, y el etnológico (posteriormente, también, el "natural"; incluso, recientemente, con la nueva Ley del Patrimonio Histórico de Andalucía de 2007, el "patrimonio industrial" adquiere entidad jurídico-administrativa). Para cada uno de ellos, los expertos han procurado dominar y delimitar sus campos de acción y competencias. Desde las instituciones, la atención prestada a cada uno de estos "patrimonios" tampoco ha sido siempre y en todos los casos la misma.

En lo que al patrimonio etnológico se refiere, han existido significativas omisiones, grandes lagunas y olvidos. Y con relativa frecuencia nos encontramos otra importante dificultad implicada en la puesta en práctica de la gestión del patrimonio: para los bienes etnológicos se han aplicado los criterios de selección y valoración comúnmente utilizados para otras "modalidades" patrimoniales, sobre todo de aquellas que han sido y son dominantes. Se busca la singularización, escasez, antigüedad, permanencia, extrañeza, excepcionalidad, autenticidad, originalidad, valor estético, belleza, grandeza, monumentalidad... con un extremado predominio de lo objetual, la demarcación territorial, la datación temporal y una fuerte carga historicista.

No obstante, a pesar de las dificultades y la escasa preocupación por el patrimonio como temática de estudio e investigación que observamos a nivel general, el patrimonio está ofreciendo a los jóvenes antropólogos uno de los pocos ámbitos de inserción profesional, entre las muy reducidas esferas de trabajo que demandan antropólogos del mercado laboral.

Por otro lado, la antropología ha contribuido, o, mejor dicho, está contribuyendo de manera no decisiva pero sí significativa a la conceptualización del patrimonio. Algunas aportaciones de la antropología a la definición del patrimonio en general destacan por darle una nueva perspectiva, ente ellas señalamos resumidamente las siguientes:

- Una conceptualización "dinámica" de los procesos de patrimonialización frente a la visión "inmovilista" que ha predominado desde las instituciones y academias. Contemplar el patrimonio como proceso.
- El patrimonio como expresión de la identidad de los pueblos y colectividades.



- La sensibilización y participación de la sociedad civil como acción indispensable para el reconocimiento y la aceptación social de ese patrimonio. Y para ello el patrimonio debe ser accesible a todos y no sólo a las elites y a los eruditos.

- La importancia de tener en cuenta la intangibilidad en el patrimonio. El descubrimiento de los valores asociados al patrimonio inmaterial.

Además, la antropología desde su visión crítica de los procesos culturales, se encuentra en disposición de analizar y descubrir aquellas prácticas especialmente perjudiciales para el patrimonio, realizando algunas denuncias y advertencias:

- La comercialización del patrimonio por instituciones públicas y privadas, en ocasiones, mercantilizándolo, centrándose en la lógica de mercado más que en otras lógicas, como la lógica identitaria o su utilidad para la cohesión social.

- La politización del patrimonio como factor dinamizador de las economías locales y comarcales, extrayendo exclusivamente su rentabilidad política hasta el punto de recrear, magnificar o inventar patrimonio, y dando una imagen sobredimensionada de la comunidad y la etnogénesis.

Finalmente, cabe destacar algunas líneas de trabajo que han sido predominantes en Andalucía, si bien no señalaremos nombres de autores ni de grupos de investigación sino temáticas generales que han centrado la atención.

- Teorización sobre patrimonio, estudios sobre el estado de la cuestión, análisis sobre la legislación pasada y vigente.

- Museografía y difusión del patrimonio.

- Estudios de casos y ejemplos de intervención en bienes patrimoniales de carácter etnológico.

- Patrimonio y desarrollo local, patrimonio y recursos.

- Artesanías.

- Turismo y patrimonio.

- Patrimonio Inmaterial – rituales.



Temas y objetos de la antropología andaluza: entre su liberación y su implosión

José-Luis ANTA
Universidad de Jaén



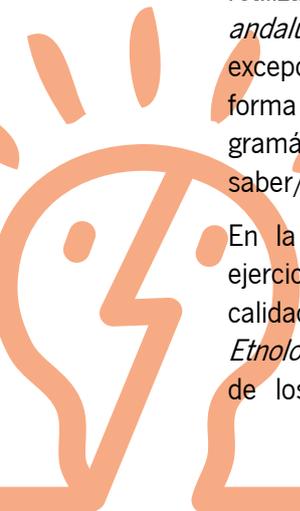
El proceso que hizo posible el discurso de las ciencias humanas es la yuxtaposición, por un lado, de la organización del derecho en torno a la soberanía y, por el otro, de la mecánica de las coerciones ejercidas por las disciplinas.

M. Foucault. *Hay que defender la sociedad.*

Intentaré, de manera breve, argumentar por qué la Antropología social andaluza es marginal y periférica, aunque sea dentro de un criterio institucional altamente libertario e independiente. Lo haré desde un juego crítico, un tanto estéril. Se trata de comprender cómo se conecta el pasado y el presente en el devenir de los acontecimientos y cómo el personal trabajo de los antropólogos también está atravesado por ideas sociales, institucionales y colectivas que dan lugar a un tipo muy particular de meta-discurso, aunque, por lo mismo, se hace más difícil de reconstruir, deconstruir y fijar. Además, en la medida que muchos antropólogos sociales han consolidado su objetivo de estudio, Andalucía, como metatema (los andaluces), también ha afianzado, en cierta medida y a expensas de lo que el futuro le depare, su situación institucional, académica y social. Pero esto significa que ha ganado en profundidad o que es más global o qué está en disposición de generar algún tipo de conocimiento. Incluso el obvio nivel de liberación que todo esto ha traído significa que ya no es tan dependiente de un sistema foráneo de hacer las cosas.

No son pocos los que se preguntan si existe una *Antropología social* (de y/o en) *Andalucía*. Y, si fuera así, en qué consiste, qué tiene de particular. Obviamente, de manera provisional, podemos afirmar que sí existe, que consiste en individualidades enormes, en unas miradas locales (nacionales) un tanto acriticas y ateóricas, y no por ello menos desaplicadas, y en una permanente situación de marginalidad y periferia. La Antropología social andaluza tiene unas constantes que le son dadas por sus mismas condiciones: la permanente contraposición al vecino marroquí, a Castilla y, lo que es más significativo, a los lugares comunes, costumbristas y folkloristas, en que la situaba la oficialidad del Estado español desde finales del siglo XIX. Estas contraposiciones dieron lugar a un modo muy significativo de hacer las cosas, que de una manera u otra continúa tal cual y que se ha visto reproducido sin muchas condiciones. Obviamente se han incorporado miradas nuevas, siempre producto de un sistema-mundo de entender la academia, pero a remolque de la realidad político-social en lo objetual (de ahí el intento casi obsesivo por el patrimonio, el turismo y el acercamiento *intencionado* a las marginalidades sociales, al género y a los temas de salud) y de los sistemas teóricos que imponen desde otros puntos. Incluso ahora que parece que nada está lejos, eso que algunos llaman el mundo *post-post*, la propia Antropología social andaluza se encuentra en un momento de constante alejamiento, y podemos decir que es, sobre todo, de sí misma. Digamos que se ha realizado una cierta antropología de calidad donde se ha tratado mucho de lo referente a *los andaluces* y sobre la que se ha construido la antropología andaluza. Pero, quitando unas pocas excepciones, no se ha hecho nada sobre *lo andaluz*, una forma semántica que da lugar a una forma inteligible de formulaciones de la voluntad en forma de imágenes y a un entramado de gramáticas intelectuales. Una genealogía histórica de cómo se han conformado los ejes del saber/poder y que dan lugar a esta particular forma de ver la antropología de Andalucía.

En la obra coordinada por Salvador Rodríguez Becerra, *Proyecto Andalucía*, uno de esos ejercicios académicos que son tan extraordinarios como sorprendentes, dada su exuberancia y calidad, así como en cierta medida en la serie completa de la Revista *Demófilo* o el *Anuario de Etnología*, se hace patente esa realidad de la antropología andaluza: trabajos que en la mayoría de los casos son de una enorme calidad, pero que viven en la más absoluta de las

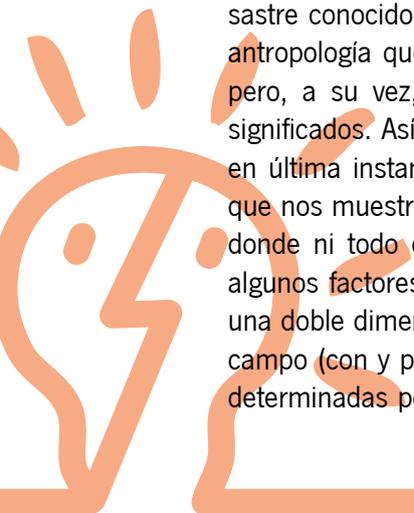


individualidades, sin conexiones entre sí, con contraposiciones de orden espacial y que tratan de dar profundidad a una realidad que está a caballo entre la tradición y la modernidad, entre lo costumbrista y lo post-teórico. En cierta medida aquí no sólo se trata de un ejercicio donde se demuestra que los antropólogos son trabajadores, valiosos y hacen los deberes a tiempo, sino algo más complejo: que la Antropología social andaluza es un ejercicio valorativo de orden *nacional*, en contraposición a las grandes voluntades *post-coloniales* que validan el trabajo en EEUU, Francia o Gran Bretaña. Claro que la periferia (nacional) no vive exenta de ciertas miradas a lo *post-colonial* y viceversa. En última instancia, se vive en una modernidad líquida que nos permite una constante reflexión del papel que se juega, el rol que se asume o la obra que se interpreta. Y, consecuentemente, las estrategias individuales y las tácticas académico-institucionales se llevan a cabo en la constante búsqueda del reconocimiento, pero también de la excelencia y la consolidación del pensamiento.

Hay una teoría clásica, estructural, que describe e intenta explicar lo que podemos conocer como “centro-periferia” y otra, más moderna, más *post*, que lo hace siguiendo sistemas líquidos. Ambas comparten una misma visión: el conocimiento se genera en un punto y se expande en una o varias direcciones, llegando más al punto en que se generan y menos al que no tienen conexiones en la deriva. Pero también se diferencian en una cosa muy importante: el flujo de información generada se puede canalizar de maneras diferentes y, consecuentemente, tiene una capacidad de movimiento mayor o menor, dependiendo de las condiciones. Digamos que la principal diferencia de la modernidad líquida es que se hace más patente quién es el generador de conocimiento y quién el que se adscribe, aunque la información puede quedar más diluida, incluso ser la causa-efecto del propio conocimiento.

Siguiendo este esquema, pero también en un nivel socio-histórico propio de la antropología andaluza, resulta cada vez más evidente que se trata tanto del lugar que se ocupa, de ahí la importancia de la idea de periferia o de vivir en sociedades líquidas, como del quehacer de los individuos y que da lugar a estrategias, estatutos y productos objetuales (libros, artículos, exposiciones o películas). La antropología andaluza se basa en esa fuerte carga regional-nacional, de contraposiciones topográficas, lo que tiene tanto de obligación, como de voluntariedad, pero que siendo como es, adscrita al terreno de lo propio, tiene una serie de fuerzas al interior que, a su vez, le restan importancia en una Antropología social más general. Esto no quiere decir que no se haga antropología muy parecida en EEUU o en Francia, donde lo local tiene tanta fuerza como aquí, el problema no es de si se trata de un pensamiento común – por corriente y generalizado– o por el contrario es exclusivo de la antropología andaluza, si no que este tipo de antropología tiende a ser el *alfa* y *omega* de la disciplina. Una contraposición demasiado extrema con las propias pretensiones de la Antropología social como ciencia social.

Como ya he dicho en otro trabajo de estas mismas características, incluidas en el cajón de sastre conocido como “el vicio de criticar”, no podemos olvidar que nos encontramos ante una antropología que comparte con la española su enorme capacidad de sobrevivir en la periferia, pero, a su vez, de estar constantemente salpicada por excepciones, casualidades y hechos significados. Así, pues, la Antropología social andaluza necesita de un análisis muy fino, ya que, en última instancia, es una excepción de excepciones. Por decirlo de otra manera, los planos que nos muestran los conceptos analíticos tienden a contraponerse hasta formar una estructura donde ni todo es igual, ni todo es diferente, sino las dos cosas a la vez. Aunque concurren algunos factores más que aquí no podemos tratar, la antropología andaluza tiene que verse en una doble dimensión: por un lado, en lo relacionada con las publicaciones salidas del trabajo de campo (con y por lo que implica) y, por otro, los modelos morales y políticos que han llevado a determinadas personas a ser profesores de antropología. La antropología por la antropología no



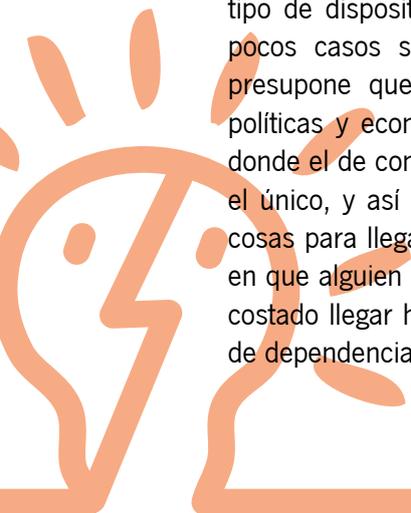
existe (ni incluso en un plano mental) y, consecuentemente, el referente académico-institucional es una de las claves que explican la particular manera de hacer una antropología de unos individuos en paisajes determinados, adscritos y reconocidos.

Se trata de procesos de constitución de la subjetividad colectiva que no son el resultado de la sumatoria de las subjetividades individuales, sino de la confrontación con las maneras con las que hoy se fabrica la subjetividad a escala planetaria.

F. Guattari. *Micropolítica*.

La Antropología social de la Andalucía actual está atravesada por un doble juego de realidades, ambos altamente complejos: uno que se relaciona con su propia historia y como esta ha sido, o no, asumida; y, otro, con su inserción en el complejo mundo que nos lleva hacia un futuro tan oscuro como esperanzador. Y si bien el pasado sirve para explicar muchas cosas del presente, sobre todo la conformación de la disciplina a un nivel interno, no es menos cierto que no son pocos los factores externos que también han influido. De alguna manera la antropología no está en manos sólo de sus profesionales, hecho que compartimos con otros campos de saber y con otras realidades nacionales, pero también es algo que nos pre-configura de una manera muy particular y nos sitúa en un espacio muy determinado. En este trabajo mi interés no está en ver cuál es el lugar concreto que ocupamos o, en su defecto, el que tendríamos que ocupar, sino más bien encontrar cuál es el núcleo explicativo de ese lugar. De alguna manera tenemos que entender nuestra capacidad para ocupar un espacio dado, antes que ver el propio espacio en sí mismo. Se trata, si se quiere explicar de una manera más temporal, de cómo hacemos para poder conectar las cuatro caras, cuando menos, de lo que es la realidad de la antropología andaluza actual –con su marcha inevitable y obvia hacia el futuro –: nuestra contradictoria historia, nuestra realidad como profesionales-académicos, nuestra forma de aplicar el conocimiento y nuestra relación con los otros profesionales y disciplinas, todo ello a un nivel nacional e internacional. Obvio que todo esto sólo puede ser una tarea tentativa y provisional, pero no por ello menos apasionante o necesaria.

Los dos cambios más importantes que ha tenido la disciplina en Andalucía son de un orden liberatorio: el primero es el de pasar de ser un objeto de estudio a ser un sujeto activo del estudio y el segundo el de conseguir una licenciatura propia. Estos dos grandes cambios pertenecen a dos segmentos que no han terminado aún de combinarse en uno sólo, creando, al día de hoy algunas paradojas, sobre todo de orden espacial. Pero lo más significativo es que se trata de cambios en ese orden liberatorio. Es decir, por un lado, han permitido la visualización de la Antropología social, por otro, su valoración discursiva y, por último, la han liberado de algún tipo de dispositivo de disciplina y control. Estas liberaciones han sido muy costosas y en no pocos casos son percibidas como parte de una batalla que, consecuentemente, también presupone que se parte de un sistema de enormes desigualdades académicas, sociales, políticas y económicas. Pero el orden liberatorio también es partir de unos presupuestos, de donde el de concebir la idea de que se está en una permanente batalla es el más obvio, pero no el único, y así se puede pensar que este es un camino más o menos correcto de hacer las cosas para llegar a una conclusión triunfalista de la realidad, e, incluso, mantener una posición en que alguien se crea dueño de su destino, y de esta manera, olvidar no sólo lo mucho que ha costado llegar hasta aquí, sino que además se sigue en una posición secundaria y ciertamente de dependencia.



Sin duda una de las cosas más positivas que ha tenido este proceso liberatorio ha sido que ha permitido una reformulación de los procesos temáticos con que la antropología se encontraba. Así, el cambio de una mirada objetual, donde era el trabajo extranjero el fundamentador de una única ambición de carácter teórica, a otra de orden subjetivo, donde como sujetos los antropólogos se veían con la capacidad de explicar Andalucía y sus cosas más allá de la contraposición con un otro lejano y exótico, dio lugar a un cambio de las temáticas que se relacionaban con intereses puramente académicos de tipo postcolonial a otras centradas en explicar procesos *nacionales*, mucho más cercanos a los intereses sociales, coyunturales a lo que ocurría y con una clara posición en el orden socio-político. Por lo tanto las “nuevas” temáticas de los antropólogos andaluces se concentraron en torno a un paradigma tardomoderno que tenía a la *identidad* como centro de su discurso, formulando un núcleo duro en la idea de comunidades regionales diferenciadas por elementos sociales, culturales y, sobre todo, políticos. Este primer momento dio lugar a una suerte de edad de oro de la antropología, con un nivel de producción bibliográfica, académica y, consiguientemente, de visualización que no pocas veces ha resultado un tanto exagerada. No es sólo que los antropólogos parecieran los únicos capacitados para hablar de esa nueva realidad socio-política conocida como la España de la Autonomías, y de ahí esa cosa extrema y metonímica llamada Andalucía, sino que además les planteaba una serie de elementos más complejos: se mostraban como los poseedores de unas herramientas metodológicas y conceptuales que permitían decirles a la gente concreta, en este caso a los andaluces, cómo eran, cuándo, dónde y por qué. Se cambió, consiguientemente, de ser unos *otros* causa de estudio, a ser un *nosotros* que decía el porqué del aquí y el ahora.

Pero el territorio de lo ideal se terminó en el segundo momento libertario, cuando al abrir las clases de la universidad y ser independientes se tenía que responder en términos altamente académicos a cosas que son también territorio de la definición de la Antropología social y donde el *otro* no sólo era un acuerdo teórico, sino también era el que estaba en el *nos-otros*. La apertura a mediados de los 90 del siglo pasado de la licenciatura fue el momento álgido de un largo proceso de liberación, que situaba a la disciplina en una posición realmente compleja, de alguna manera viviendo como auténticos libertos, frente a la precedente idea de vivir como cimarrones, que les llevaba de la ignorancia y la invisibilidad al lugar de la marginalidad. Dicho de otra manera, mientras que la antropología andaluza sólo se preocupó de explicar los porqués de la gente, aunque esto fuera en un contexto de dependencia de otras estructuras académicas y universitarias, no se dio un verdadero problema de qué lugar se ocupaba. Pero una vez puestos en el mapa académico general la idea de ser una disciplina central se difuminó en el espeso bosque de las retóricas institucionales de la universidad. Así, la segunda y más importante liberación, la apertura de una licenciatura propia, sacaba a los antropólogos de la exclusión académica y les ponía en el mapa de las ciencias socialmente marginales.



Bibliografía

FOUCAULT, Michel (1976) *Hay que defender la sociedad*. Ed. Akal (2003).

GUATTARI, Félix (2006) *Micropolítica: cartografías del deseo*. Ed. Traficantes de sueños, Madrid.



La profesionalización de la antropología: de los obstáculos a las oportunidades

David FLORIDO del CORRAL
Universidad de Sevilla



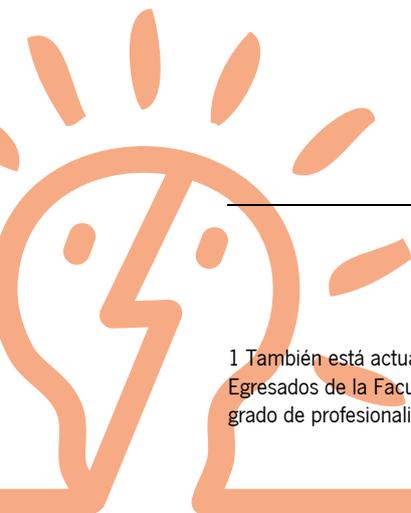
Introducción

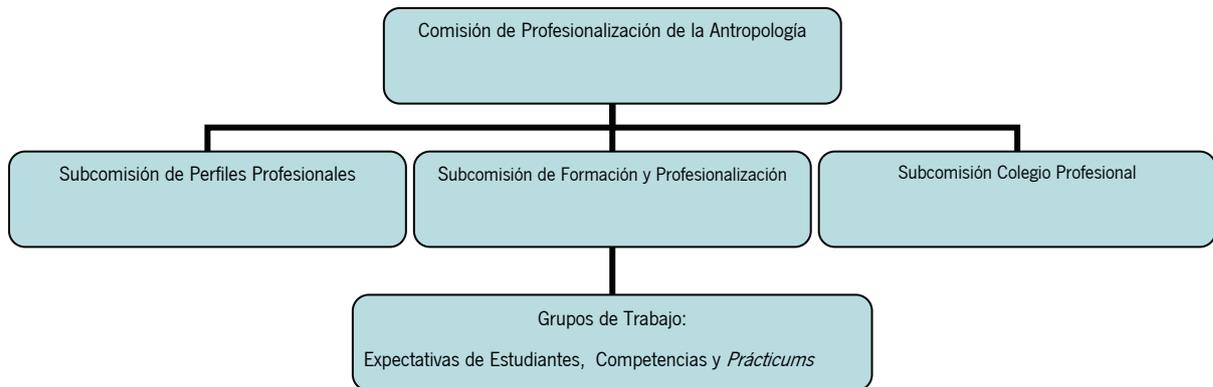
El objetivo fundamental de este documento es ofrecer algunos datos y distintas reflexiones sobre la profesionalización de la antropología en Andalucía como especialidad académica y científica. La antropología forma profesionales especializados en campos de la realidad social tales como la diversidad cultural, el patrimonio etnológico, el desarrollo territorial y la cooperación internacional, docencia e investigación aplicada a otros ámbitos distintos de nuestro entorno social.

Las informaciones y datos contenidos aquí se desprenden de diversos estudios y sondeos que se vienen realizando desde dentro de la academia en los tres últimos años, coincidiendo con la activación del denominado Espacio Europeo de Educación Superior (EEES). Así, desde 2005 se puso en marcha un grupo de trabajo integrado por profesionales del mundo académico de la antropología –en un principio participaba el conjunto de Universidades donde existía la antropología como licenciatura (de segundo ciclo)-, grupo que se ha institucionalizado como *Comisión Estatal de profesores para el reconocimiento de un Grado en Antropología Social* (CEGA). Este colectivo ha confeccionado diversos documentos, tras una labor de indagación con herramientas tanto cuantitativas (encuestas) como cualitativas (entrevistas individuales y grupales), hasta crear en su seno una comisión encargada específicamente de la profesionalización de la disciplina. Es por ello que contamos con información fiable acerca de la realidad, las expectativas y las posibilidades de la profesionalización de la antropología¹, sobre todo en los contextos más próximos a los centros académicos de la Universidad española en los que aquella está implantada de modo independiente.

En el siguiente diagrama se representa el cuadro de grupos de trabajo que vienen trabajando en el marco de colectivo: Universidad Autónoma de Barcelona, Universidad de Barcelona, Universitat Oberta de Catalunya, Universidad Rovira i Virgili de Tarragona, Universidad del País Vasco, UNED, Universidad Autónoma de Madrid, Universidad Complutense, Universidad Pública de Navarra, Universidad de Valencia, Universidad Miguel Hernández de Elche, Universidad de Alicante, Universidad Católica San Antonio de Murcia, Universidad de Sevilla. Desgraciadamente, este panorama global cuenta con alguna laguna como la de Granada, que no ha estado presente de forma activa en la Comisión para la Profesionalización de la Antropología, lo que dificulta una perspectiva para Andalucía más completa.

¹ También está actualmente en marcha la investigación “Mejora de la Calidad de la Enseñanza Superior. Seguimiento de los Egresados de la Facultad de Geografía e Historia de Sevilla” (Solicitud 181/2007), en la que se recoge información sobre el grado de profesionalización de los egresados en Antropología social en la etapa reciente.

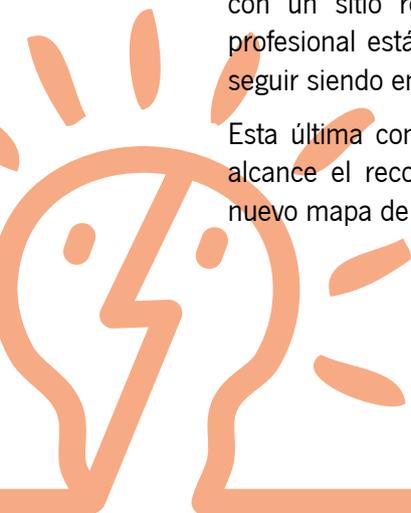




Evidentemente, este grupo de trabajo se ha activado con la idea de poder responder a las exigencias del EEES, de modo que en el nuevo mapa de titulaciones universitarias la antropología esté presente. Sin entrar en consideraciones de detalle acerca del diseño del que se prevé como nuevo marco de las enseñanzas universitarias en la Unión Europea, sí podemos concluir que uno de los aspectos clave del nuevo artefacto burocrático será fortalecer los aspectos relativos a la profesionalización de los distintos saberes. De modo indirecto, ello ha supuesto que desde ciertos sectores de la Administración Educativa se aproveche la oportunidad para intentar restringir posibilidades de estudio y desarrollo académico en las disciplinas cuya vertiente profesional sea más débil, o simplemente esté más difuminada. En el caso de la antropología, estas dificultades se pueden evaluar a través de indicadores como la ausencia de un colegio profesional, la inexistencia del título en Antropología social entre las reconocidas por la Administración en sus bolsas de trabajo, o por el frágil reconocimiento de las características particulares de la antropología como una rama profesional en distintos campos de actuación – que se detallarán a continuación.

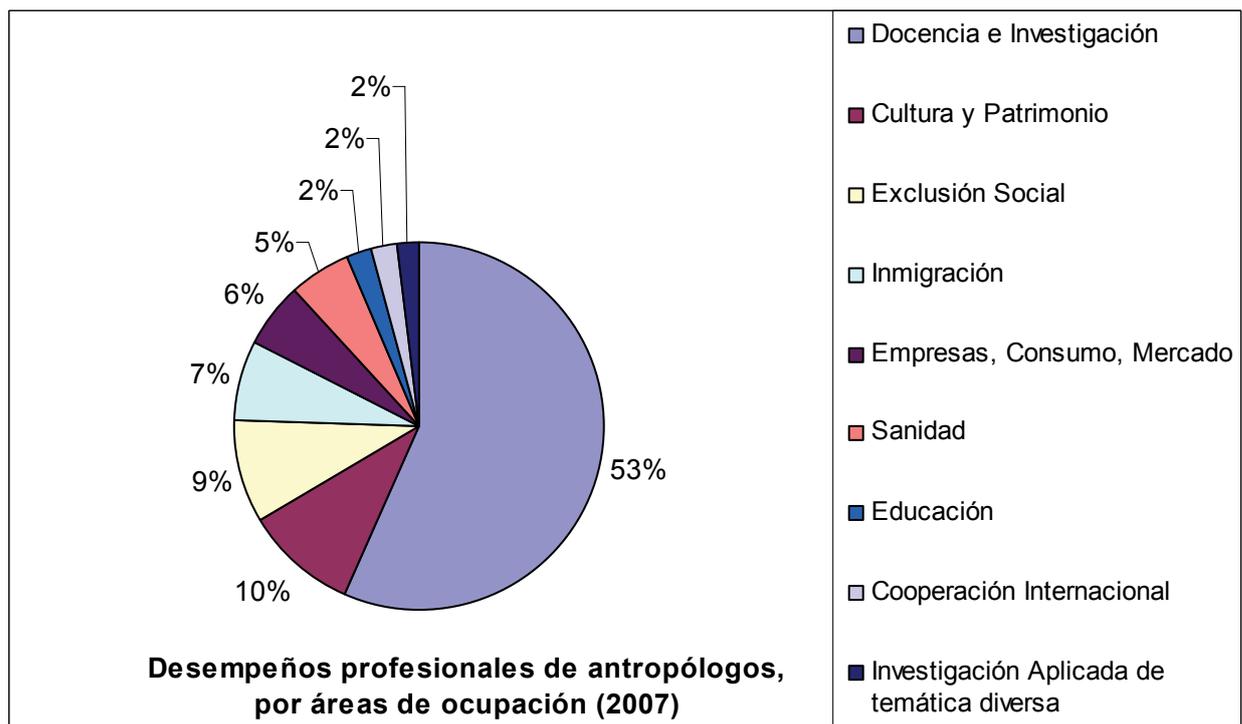
Sin embargo, a pesar de estos obstáculos, en la actualidad podemos atender a un proceso de visibilización, que viene de la mano, fundamentalmente, de la activación de campos de actuación política, tanto en el ámbito patrimonial, como en otros como la mediación intercultural (en servicios sociales, sanitarios, educativos) y políticas migratorias, en la atención a la diversidad social y cultural, o en el desarrollo local y la planificación de recursos, programas de cooperación internacional, etc. Esta dinámica viene personificada en Andalucía por la incorporación de antropólogos en distintos órganos políticos, y ello en distintos niveles administrativos y en diferentes áreas de actuación, en las que precisamente han destacado previamente en el contexto académico. En resumidas cuentas, si bien la antropología no ha conseguido hacerse con un sitio reconocido públicamente, al menos los lugares naturales para su actuación profesional están siendo activados en el presente, y parece que, de forma necesaria, lo van a seguir siendo en el futuro.

Esta última consideración nos debe poner sobre la pista acerca de la importancia de que se alcance el reconocimiento de la antropología entre los grados y posgrados universitarios del nuevo mapa de títulos que se va a poner en marcha en el marco del EEES.



Los perfiles profesionales

La propuesta de perfiles profesionales que presentamos aquí se ha realizado por la CEGA a partir de las ocupaciones en las que trabajan actualmente los profesionales de la antropología. De hecho, contamos con los datos de una encuesta reciente a partir de la cual se ha elaborado un informe acerca de la ocupación laboral de los antropólogos que trabajan actualmente en España (CEGA, 2008). En este informe se pone de manifiesto que la docencia e investigación universitaria siguen siendo los ámbitos de profesionalización más importantes, si bien aparece a continuación un abanico de campos con claridad: Cultura y Patrimonio, Exclusión Social, Género, Inmigración, Empresas/Mercado, Sanidad, Educación, Cooperación Internacional, Investigación Aplicada y Comunicación. Además, se recogen actividades que no están consolidadas como desempeños profesionales, sino que se deben entender más bien como ámbitos de posible desarrollo. Hay que resaltar que, en algunos de estos ámbitos y en algunas Comunidades Autónomas, el papel del antropólogo está bien reconocido. El caso de los *etnólogos provinciales* en Andalucía es un buen ejemplo de ello, así como el de los profesionales del Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico encargados de la catalogación, tutela y promoción de los bienes culturales etnológicos, que han llevado a cabo diversas intervenciones de éxito indudable (Agudo, 1999; Hernández León y Quintero Morón, 1998; Carrera Díaz, 2006).



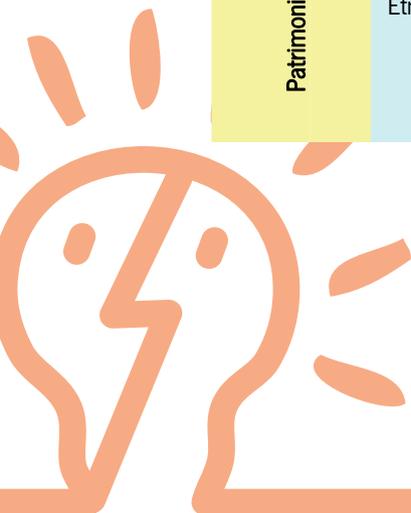
Fuente: Elaboración propia, a partir de los documentos de la CEGA (2008) (muestra de 338 encuestados)

Es conveniente recordar que la propia Ley 14/2007 del Patrimonio Histórico de Andalucía dedica el Título VI íntegramente al Patrimonio Etnológico, referente que pone de manifiesto la importancia del impulso político, así como la necesidad de la existencia de un marco legislativo en el que lo etnológico –independientemente de las distintas discusiones y debates que se pueda suscitar acerca de sus contenidos y sobre las finalidades y concepciones de su salvaguardia- aparezca reconocido como un bien político y administrativo en sí mismo.

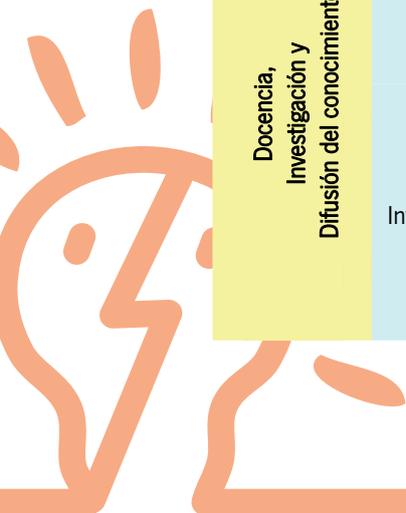
Pero los perfiles que se detallan a continuación también se han elaborado teniendo en cuenta las posibilidades futuras resultantes de la activación de ámbitos de intervención que componen ya una necesidad ineludible del quehacer político en el vasto campo de la cultura y de los servicios sociales. En la sociedad actual hay necesidades indispensables frente a las cuales los antropólogos deberían ocupar una posición privilegiada, debido a sus recursos conceptuales y metodológicos, resultantes de un campo de saber que se viene enfrentando desde sus orígenes con las diferencias culturales y la diversidad. A este respecto hay que reconocer que hace falta un mayor grado de conocimiento y consciencia de lo que los antropólogos pueden aportar ante estos retos debido a su bagaje disciplinar.

De los trabajos que ha realizado la CEGA en diversos momentos, podemos presentar el siguiente cuadro de perfiles profesionales, que representan las distintas actividades que están llevando a cabo los antropólogos en la actualidad en el conjunto de España:

Ámbito de ocupación	Sub-ámbito	Actividades profesionales	Organismos contratantes en Andalucía
Relaciones interculturales y diversidad cultural		Mediación intercultural	Ayuntamientos
		Mediación con ciudadanos europeos en situaciones de residencia y turismo	Centros sociales
		Técnicos en relaciones interculturales y diversidad cultural.	Centros sanitarios
		Intervención en campañas de sensibilización de racismo e intervención directa en el ámbito municipal	Centros penitenciarios
		Expertos en la resolución de problemas y conflictos derivados del multiculturalismo, racismo, cultura religiosa y conflictos religiosos	Centros educativos (diversos niveles de la Administración)
		Técnicos en educación multicultural e intercultural	ONGs
		Técnicos en relaciones interculturales y diversidad cultural	
		Soporte multicultural al personal sanitario y social para conseguir una mejor atención y adecuarla a los distintos valores culturales	
Patrimonio Etnológico	Museos Etnológicos	Técnicos de museos etnológicos y de sociedad	Museos y centros de interpretación del patrimonio (públicos y privados)
		Conservadores del patrimonio etnológico y museólogos expertos en etnología	Administración (Cultura)
		Elaboración de proyectos de museos, de centros de gestión del patrimonio y de exposiciones	Empresas de servicios culturales y dinamización cultural



Patrimonio Etnológico	Gestión del patrimonio etnológico y Dinamización a través del Patrimonio Cultural	<p>Técnicos en Patrimonio Etnológico: Documentación, inventarios. Investigación e Informes relativos al patrimonio cultural etnológico</p> <p>Técnicos en Turismo Cultural: proyectos de dinamización turística a partir del patrimonio cultural, etnológico, natural, etc.</p> <p>Agentes de desarrollo cultural a partir de recursos culturales y naturales</p>	<p>Administración:</p> <ul style="list-style-type: none"> - Consejería de Cultura. Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico. - Centros municipales de Cultura. Empresas de servicios culturales y dinamización cultural
	Desarrollo local y comunitario	<p>Agentes, Técnicos, Asesores en desarrollo local y territorial</p> <p>Planificación Estratégica Territorial</p> <p>Evaluación de política pública</p> <p>Expertos en Conocimiento Local</p>	<p>Administración Local</p> <p>Institutos de Investigación (Instituto de Desarrollo Regional, Universidad de Sevilla)</p>
Desarrollo y Cooperación	Desarrollo y cooperación internacional	<p>Cooperación Internacional</p> <p>Condiciones sociales y culturales locales para el desarrollo</p> <p>Evaluación de proyectos de desarrollo</p> <p>Expertos en sociedades indígenas</p>	<p>Administración del Estado</p> <p>ONG de Desarrollo</p>
	Promoción y Gestión Cultural	<p>Técnicos en promoción y gestión cultural</p> <p>Asesoramiento de programaciones culturales</p>	<p>Administración Local y en otros niveles</p> <p>Empresas de servicios culturales</p> <p>Instituciones (públicas y privadas) que fomenten el conocimiento de realidades socio-culturales (Fundación Machado, Agencia Andaluza del Flamenco, Centro de Estudios Andaluces, Comisión Andaluza de Etnología, Centro de Estudios y Recursos Culturales de Granada, etc.)</p>
Docencia, Investigación y Difusión del conocimiento	Docencia	<p>Profesor Universitario</p> <p>Profesor en Enseñanza Secundaria</p>	<p>Universidad y Centros de Enseñanza Secundaria</p>
	Investigación	<p>Investigación antropológica básica</p>	<p>Universidad</p> <p>Instituciones (públicas y privadas) que fomenten el conocimiento de realidades socio-culturales (las citadas en el apartado caso anterior.)</p>



Asesoramiento en investigaciones sobre diversos temas: alimentación, relaciones socio-laborales, drogodependencias y adicciones, servicios sociales, familia, violencia de género, salud, marginación, culturas de empresa, sectores productivos, etc.

Administración en los diversos niveles para Asuntos Sociales, empresas de servicios sociales, ONGs , Institutos de Investigación (Instituto de Desarrollo Regional, Universidad de Sevilla), etc.

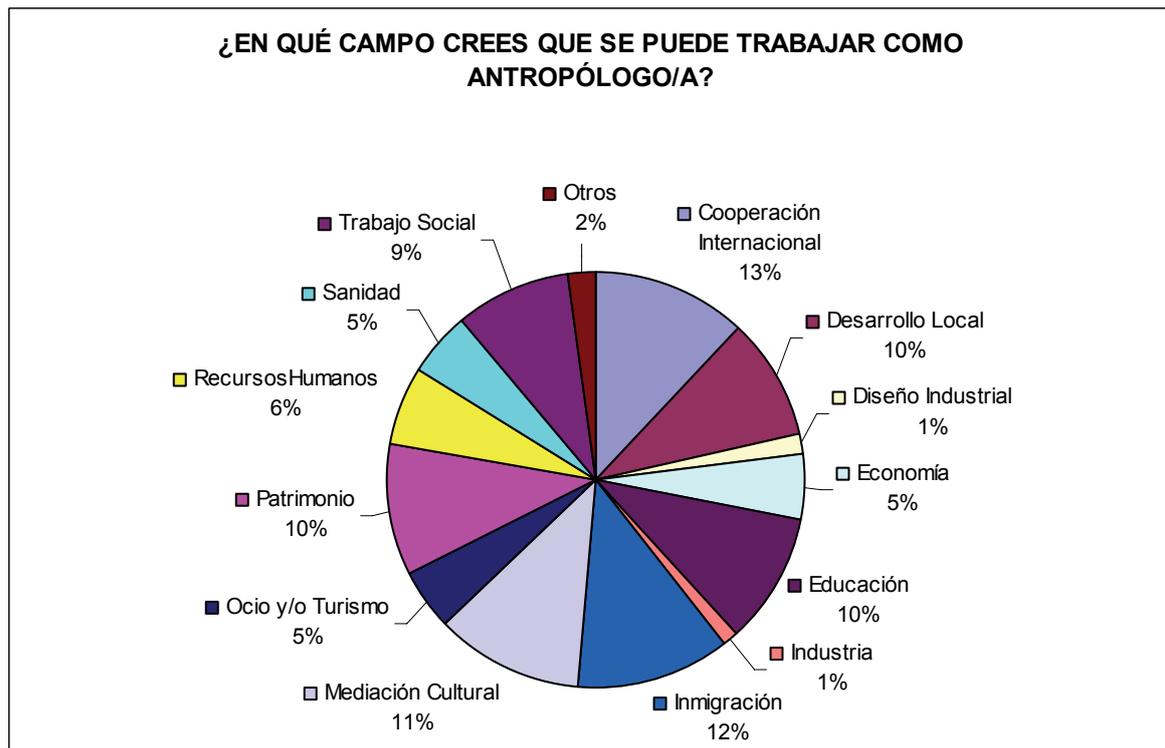
La amplitud temática y de los ámbitos en los que se da una presencia profesional de la antropología constituye tal vez el rasgo más destacable de la exploración realizada. De todos los perfiles señalados hay antropólogos empleados en Andalucía que, o bien han cursado esta disciplina como especialidad en planes de estudio de humanidades (particularmente en Historia), o bien se han licenciado como antropólogos en una carrera de segundo ciclo, a partir de 1996. A este respecto, queremos subrayar que el no reconocimiento de la antropología como profesión por parte de la Administración en las bolsas de trabajo impide que los licenciados en esta disciplina a partir de 1996 (Granada y Sevilla), puedan competir en calidad de antropólogos para acceder a puestos como la docencia en Enseñanza Secundaria, a pesar de que materias como el Patrimonio Cultural, Historia y Sociología de las Religiones o Educación para la Ciudadanía, por poner tres ejemplos significativos, requerirían la participación de especialistas en el análisis de la cultura y la diversidad cultural.

Los datos para Andalucía vienen refrendados por lo que ocurre a nivel del conjunto del Estado (CEGA, 2008). Así, a partir de un primer grupo de ocupaciones consolidadas (patrimonio cultural etnológico y museos, mediación intercultural y desarrollo local y cooperación internacional), aparece un grupo de ocupaciones emergentes (estudios de mercado y consumo, consultoría de recursos humanos, comunicación, documentación, profesionales de la salud y de la educación, e incluso se pueden imaginar áreas de expansión futura (estudios ambientales, pericias judiciales, técnicos en igualdad).

La importancia de las expectativas de profesionalización

Queremos hacer una mención aparte de las expectativas que los estudiantes de nuevo ingreso en la licenciatura de antropología tienen respecto de las posibilidades profesionales de ésta. Tenemos los datos de una encuesta realizada este mismo año a los estudiantes de antropología de primer curso en la Universidad de Sevilla, en el marco de las indagaciones que en el seno de la CEGA se vienen realizando. Entre las cuestiones planteadas, se preguntaba sobre los ámbitos profesionales en los que se podría trabajar en calidad de licenciados en antropología, siendo los resultados los que aparecen en la gráfica:





Fuente: Elaboración propia.

Es decir, que a pesar de que también quedó constatado –por ésta y por otras encuestas similares- que la antropología es una profesión e incluso un ámbito académico débilmente visibilizado, los estudiantes encuestados sí tienen una idea bastante aproximada de las posibilidades laborales de la antropología en Andalucía en la actualidad. De los encuestados, casi una cuarta parte conocía a alguna persona trabajando como antropóloga, los mismos que afirmaban que la motivación principal para realizar los estudios en la disciplina es precisamente la de convertirse en antropólogos. Y casi el 60% reconocían saber algo o mucho de la profesión.

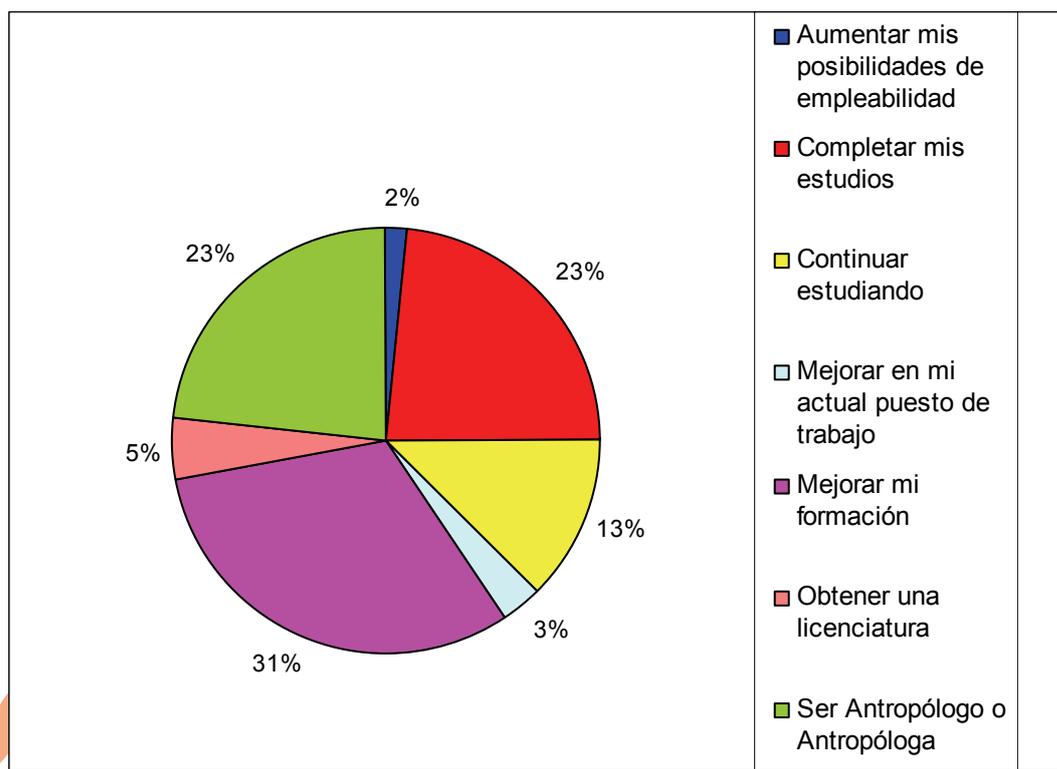
Profesionalización y más allá

Es preciso hacer constar que el índice de profesionalización de cualquier disciplina no sólo se mide a partir del número de profesionales ocupados en un nicho determinado. También es importante tener en cuenta a aquéllos que han iniciado sus estudios en diversas disciplinas, hasta diplomarse, para posteriormente realizar estudios en Antropología social y cultural bajo la consideración de que con este nuevo bagaje podrían desarrollar sus competencias con más garantías. Por nuestra experiencia como docentes, compartida no sólo con nuestros estudiantes sino también con otros colegas de diversos orígenes dentro del territorio español, sabemos que los conocimientos y aptitudes recabados en el proceso de aprendizaje académico de la antropología han sido extraordinariamente valiosos para reorientar las perspectivas previas. Estamos hablando, una vez más, de personas que vienen trabajando en las diversas áreas de los servicios sociales, incluidos los sanitarios y educativos; personas que han logrado percibirse a sí mismas, a sus usuarios y a la relación que los une a su organización y a quienes acuden a ésta de modo diferente a como venían haciéndolo antes de pasar por los estudios de antropología. Son cada vez más frecuentes los casos individuales, en el referente de la licenciatura en antropología por la Universidad de Sevilla, que tras su paso por ésta reorientan su actividad profesional, para vincularse de modo absoluto o parcial a la investigación (y no sólo la aplicada a

sus campos de actuación profesional). No sólo expresan el incremento de la actividad investigadora con enfoques multidisciplinares o basados exclusivamente en el proceder etnográfico en diversos campos, sino que estos casos ponen de manifiesto que muchos profesionales tienen expectativas de dedicarse al conocimiento de sus entornos de trabajo, no ya con la idea de dedicarse profesionalmente a la investigación, sino de mejorar las condiciones mismas de esos entornos. Estos casos, en suma, nos sirven para subrayar que cada vez hay más profesionales de distintos ámbitos (Sanidad, Educación, Comunicación, Servicios Sociales...) que confían en que la aplicación de los saberes y métodos de la antropología son valiosos para lograr estos objetivos y cumplir estas expectativas.

Es decir, la antropología tienen una importante potencia formativa, que puede quedar expresada en la actuación profesional no sólo de aquéllos que son antropólogos, sino también de los que han pasado por las sedes universitarias donde la disciplina se imparte. Tiene entonces la antropología cierto efecto de conversión profesional, y se instituye como una herramienta que está formando parte de investigaciones sobre cuestiones como la violencia en la escuela, la atención sanitaria a población inmigrante, la reproducción de modelos de género de corte patriarcal, etc.

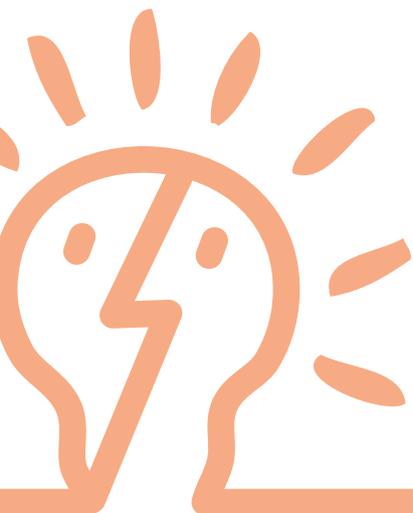
Las **motivaciones y expectativas de los estudiantes** encuestados nos ponen sobre la pista de estas dinámicas.



Fuente: Elaboración propia

En definitiva, parece absurdo seguir manteniendo el debate de la profesionalización de la antropología –en general, de cualquier disciplina académica- enfrentando racionalidades y lógicas estrictamente académicas (en las que caerían saberes como los humanísticos sobre todo) frente a las que generan conocimientos expertos demandados en los mercados de trabajo.

La utilidad de la disciplina antropológica, y de otras tantas, sobrepasa con mucho la estrictamente laboral y la Universidad tienen la obligación de seguir produciendo conocimiento que conecta con las expectativas de los ciudadanos, particularmente saberes, conceptos y perspectivas que pueden ser de especial relevancia para comprender y analizar un mundo atravesado por la diversidad cultural, los procesos migratorios y ubicuas dinámicas de exclusión social, los problemas de sostenibilidad ecológica, las relaciones de dominación entre distintos colectivos y agrupamientos humanos, entre tantos otros, que están necesariamente en la agenda de la conciencia y la praxis política actual, en la agenda de cualquier ciudadano. Ello se explica, entendemos, por lo que suele definirse vulgarmente como 'perspectiva antropológica'; a saber, su potencialidad para realizar aproximaciones holistas y comparativas de las sociedades humanas.



Bibliografía

AGUDO TORRICO, J. (1999): "[Patrimonio etnológico e inventarios](#): Inventarios para conocer, inventarios para intervenir". En AGUILAR CRIADO, E. (Coord.). [Patrimonio etnológico: nuevas perspectivas de estudio](#). Granada, Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico.

CARRERA DÍAZ, G. (2006). "Itinerarios y rutas: herramientas para la documentación y puesta en valor del patrimonio cultural". [PH: Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico](#), 60, p. 52-59.

CEGA (Comisión Estatal de Profesores para el establecimiento de un Grado en Antropología Social) (2005). *Propuesta de un grado en Antropología Social y Cultural*. No impreso. Disponible en <http://seneca.uab.es/antropologia/grado>

CEGA. Subcomisión de Perfiles Profesionales (2008). *Informe de la ocupación laboral de los titulados/as en Antropología en España y en otros países*. No impreso.

CEGA. Subcomisión para Formación para la Profesionalización (2008). *Informe para un Observatorio de competencias*. No impreso.

HERNÁNDEZ LEÓN, E. y QUINTERO MORÓN, V. (1998): "El [patrimonio etnológico en el Sistema de Información del Patrimonio Histórico Andaluz](#)". [PH: Boletín del Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico](#), 23, pp. 117-121.

