

Revista Electrónica de Investigación en Filosofía y Antropología

NUMERO 6 (junio 2016)

Editor: Decanato de Filosofía. UNED

ISSN: 2340-4442

Presentación

En este número de la *Revista Electrónica de Investigación en Filosofía y Antropología* de la UNED, ponemos a vuestra disposición el resumen de las ponencias impartidas por varios profesores y profesoras del Departamento de Antropología Social y Cultural de la UNED, en el marco del *VI Seminario de Investigación en Antropología*, que se celebró el pasado 8 de Abril de 2016 en la UNED. Este seminario es un espacio presencial de encuentro que realizamos en primavera con los estudiantes de grado y posgrado de antropología en el que los profesores/as compartimos nuestras trayectorias de investigación y/o los temas específicos sobre los que trabajamos actualmente, y que configuran y retroalimentan nuestra práctica docente.

En esta ocasión los/las profesores/as participantes que presentan sus aportaciones para la revista son: Asunción Merino, Ángel Díaz de Rada, Nuria Fernández Moreno, Carmen Osuna y Beatriz Pérez Galán.

Beatriz Pérez Galán
Vicedecana de Antropología Social
Facultad de Filosofía. UNED.

Migraciones Contemporáneas: Políticas de identidad, sentidos de pertenencia y procesos de incorporación.

Asunción Merino Hernando

Departamento de Antropología Social y Cultural. UNED

Mi experiencia de investigación abarca tanto las migraciones contemporáneas latinoamericanas a Europa, desde Perú y Argentina a España, como la migración histórica, la emigración desde España a Argentina. A esto se suma mi propia experiencia como emigrante “temporal” de más de dos años en Estados Unidos, o mis estancias en Perú, Brasil o Argentina, conviviendo con latinoamericanos académicos. He trabajado con inmigrantes de clase trabajadora, de clase media y cosmopolitas; también he entrevistados a refugiados.

Antes de continuar, quisiera insistir en una cuestión: mi mayor interés se centra en conocer cómo son las cosas, antes que en cómo deberían ser. Esto viene a colación porque a veces en los estudios migratorios, el interés porque las condiciones de recepción de muchos inmigrantes sean más respetuosas de los Derechos Humanos nubla nuestro entendimiento de cómo suceden los procesos de incorporación de los inmigrantes a las sociedades receptoras. Otra consideración, es que a menudo, puede que lo que les cuente, no encaje tanto en un modelo estereotipado como el de la integración de los inmigrantes en Estados Unidos o en la mayoría de los países de la Unión Europea. Esto, en lo que a migraciones se refiere.

En cuanto a lo que se refiere a cultura, conviene aclarar y consensuar que las culturas no son entidades cerradas delimitadas, a la manera en que se conciben imaginariamente los estados nación, como nos explican Gupta y Ferguson (1997a; 1997b), ni pertenecen a territorios, son las personas, los grupos que viajan y que se asientan en otro lugar los que se expresan de uno u otro modo a través de la reconstrucción de su sociabilidad, los que negocian nuevas formas culturales en las que participan elementos culturales en los que han sido socializados, y participan elementos culturales de su lugar de destino.

Como explica Malkki (1992), tampoco las personas pertenecen al territorio, como tampoco sus formas culturales; no son árboles que, al viajar, se desarraiguen y mueran desenraizados, una idea que es exaltada por el nacionalismo. No, los lugares pertenecen a las personas que los habitan y los construyen, no son las personas y su cultura propiedad de los lugares.

La importancia de entender esto radica en lograr eludir fundamentalismos culturales como los que denuncia Verena Stolcke (1999): discursos que las sociedades europeas receptoras de inmigración suelen difundir, a partir de una visión políticamente correcta, defensora de la diversidad y la diferencia cultural y que deriva perniciosamente, en equipar la antigua clasificación de raza a la de la cultura: El objetivo del “respeto” a las otras culturas, termina encasillando, fragmentando, identificando ciertos rasgos culturales como característicos de ese colectivo inmigrado y pone su empeño en mantenerlos “diferenciados” (marcados diferencialmente) a veces de un modo desnaturalizado, queriendo abarcar a la generación que nació en el país de destino, en pos de ese respeto a la diversidad.

(Interculturalidad), asimilación, multiculturalismo, diversidad cultural

Estas interpretaciones más dinámicas de lo cultural, de cómo se reproduce y cómo participa en la creación de lugares, viene de la mano de una mirada que participa de la globalización. La nueva perspectiva de la Globalización podría ser expresada como una reconfiguración de las imágenes y asunciones de varias visiones básicas universales, como el tiempo, el espacio y las clasificaciones de lo cultural, entre otras.

Mediada por la inmigración, el comercio, la tecnología de la comunicación, las finanzas, el turismo, la globalización entraña una reorganización del imaginario bipolar del espacio y el tiempo de la visión del mundo moderno, que también se expresa en la teoría social moderna; implica un giro del espacio concebido con sus centros y periferias y sus marcados límites, a un espacio multidimensional, global, con sub-espacios inter-penetrados, discontinuos y sin límites (Kearney 1986).

El movimiento en esta dirección ha ido de la mano de la teoría y la investigación que reubica su atención de las comunidades limitadas dentro de las naciones y desde las propias naciones a unidades de análisis entre cuyos componentes se encuentra la nación

(supranacional o local o global, además de nacional). La toma de conciencia de la dispersión, la descentralización la interpenetración y la complejidad general de las comunidades globales y transnacionales se refleja en la Antropología como una preocupación creciente por la identidad.

La antropología moderna se “enamora” de un tipo de clasificación binaria de la lógica de “o uno u otro” la lógica de un árbol que se ramifica hasta lograr identificar una forma única concreta. Por el contrario, los antropólogos pueden considerar cuales son las formas que la clasificación puede adoptar, en una antropología sensible a identidades globalizadas y transnacionalizadas que resisten las clasificaciones oficiales al ser constituidas en espacios sociales tales como las comunidades transnacionales, las economías informales y las zonas fronterizas pobladas por personas no documentadas (Kearney 1986; 1995).

Tales identidades se salen de las clasificaciones binarias o excluyentes para ser definibles más por una lógica de “Una y Otra y Otras” en las cuales el sujeto comparte identidades parciales que se superponen con otros sujetos descentralizados constituidos similarmente, que habitan formas sociales reticulares. Desde este nuevo paradigma de análisis, podemos comprender que hablar de asimilación puede asumir otro significado.

¿Cómo interpretar este término?, desde el ámbito de la intervención política y social se reconoce una dimensión normativa y una discursiva, dicho más claramente, se distingue un uso de esos términos con la intención de reforzar una postura concreta ante el tema migratorio a la hora de legislar, un buen ejemplo de ello es el término “asimilación” (Brubaker 2001).

En Europa, por ejemplo, hay una preocupación en torno al papel de las asociaciones culturales de los inmigrantes –si obstaculizan o facilitan su integración–y se incluye implícitamente la cuestión de la distancia cultural entre los que llegan procedentes de países en vías de desarrollo, y las sociedades europeas donde se asientan. Para responder a esta preocupación se recurre a una de estas posturas normativas: la asimilacionista y la multiculturalista, en ocasiones ubicándose en una polaridad insalvable (Gans, 1997).

Para el multiculturalismo, -desde un planteamiento normativo opuesto al del asimilacionismo- no resulta contradictorio que las asociaciones persigan el doble objetivo de participación de los inmigrantes, igualitaria y plena, en las instituciones de

la sociedad de acogida y el mantenimiento de su cultura en el ámbito privado, siempre que se negocien las cuestiones culturales que afecten al dominio público (Rex, 1987). En cierto modo, esta apuesta política por el multiculturalismo participa en cierto modo de una esencialización cultural, asumir que las diferencias culturales son irrenunciables e insalvables, al estilo de los británicos y su modo de gestionar la integración de los inmigrantes.

Desde la década de los noventa, en Europa y en Estados Unidos, ha surgido un nuevo planteamiento que trata de recuperar de manera crítica la asimilación, desde el punto de vista normativo y empírico (Brubaker, 2001).

En lo que respecta a su revisión normativa, el concepto “asimilar” se aleja de su significado transitivo y orgánico de “absorber”, con un sentido final, y se aproxima al intransitivo de “asemejarse” o “convertirse en similar” como una cuestión en proceso y gradual. De este modo, la asimilación se distancia de la visión asimilacionista, comprendida como el destino ideal y único del inmigrante, a quien se concibe como un sujeto pasivo (Brubaker, 2001). En su lugar, se parte de una concepción del sujeto migratorio como agente, y la asimilación, como un proceso cuyo resultado debe ser considerado ambiguo: si algunas formas de asimilación (socioeconómica o lingüística) son deseables (Zhou, 1997), otras (la aculturación que acontece en primer lugar) pueden resultar paradójicamente contraproducentes (Rumbaut, 1997).

Desde el punto de vista empírico, la asimilación así entendida enfatiza la naturaleza dinámica de la incorporación del inmigrante; se percibe como un proceso multidimensional en el que se pueden indagar los grados y ámbitos en los que emergen similitudes y/o persisten las diferencias. Uno de los giros más consensuados es la consideración de unidades heterogéneas de análisis, al menos en lo que respecta a la sociedad receptora (Brubaker, 2001): una de las críticas fundamentales al legado de Milton Gordon (1964) ha sido su visión homogeneizadora de la sociedad norteamericana (Alba y Nee, 1999).

En esta línea, algunos trabajos incorporan la estratificación socioeconómica y sus efectos en la inserción del inmigrante, planteando lo que denominan la “asimilación segmentada” (Zhou, 1997): un proceso que puede tomar varias direcciones en la combinación del estrato socioeconómico al que se incorporan los inmigrantes y el grado de retención o asimilación cultural. A pesar de lo innovadora que resulta la concepción

de la asimilación como un proceso que puede dar lugar a diferentes resultados, la tipología en la que los clasifican resulta, en ocasiones, demasiado estructurada (De Wind y Kasinitz, 1997).

Esta recuperación de la asimilación como instrumento conceptual, con su intento por alejarse de una concepción homogeneizadora de la sociedad receptora, adolece de la adopción de esa misma perspectiva para el estudio de las comunidades de inmigrantes; es decir, no consideran su diversidad socioeconómica y cultural.

Si el objetivo es informar de modo más preciso sobre los diferentes ámbitos y grados en los que se expresa el dinámico proceso de incorporación de los inmigrantes, resulta entonces fundamental considerar también sus diferencias internas, en combinación con el estudio tanto del contexto de recepción como de las prácticas pre-migratorias -cuyo desconocimiento es bastante común en los estudios migratorios (Moya, 2005).

Referencias bibliográficas citadas

Alba, Richard y Nee, Victor (1999), "Rethinking Assimilation Theory for a New Era of Immigration" en *The Handbook of International Migration. The American Experience*, ed. por Ch. Hirschman, F. Kasinitz & J. DeWind, pp. 137-160.

Brubaker, Rogers (2001), "The return of assimilation? Changing perspectives on Immigration and its Sequels in France, Germany and the United States", *Ethnic and Racial Studies* 24 (4): 531-548.

De Wind, Josh y Philip Kasinitz (1997), "Everything Old is New Again? Processes and Theories of Immigrant Incorporation", *International Migration Review* 31 (4): 1096-1111.

Gans, Herbert (1997), "Towards a Reconciliation of "Assimilation" and "Pluralism": The Interplay of Acculturation and Ethnic Retention", *International Migration Review* 31 (4): 875-892.

Gordon, Milton (1964), *Assimilation in American Life*, New York, Oxford University Press.

Gupta, Akhil (1997a), "Culture, Power and Place: Ethnography at the End of an Era", en Gupta, Akhil y Ferguson, James, eds., *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, Durham, NC, Duke University Press: 1-31.

— (1997b), “Beyond “Culture”: Space, Identity and the Politics of Difference”, en Gupta, Akhil y Ferguson, James, eds., *Culture, Power, Place: Explorations in Critical Anthropology*, Durham, NC, Duke University Press: 33–51.

Kearney, Michael (1986) “From the Invisible Hand to Visible Feet: Anthropological Studies of Migration and Development”, *Annual Review of Anthropology*, 15: 331-361.

— (1995), “The local and the global: the anthropology of globalization and transnationalism”, *Annual Review of Anthropology*, 24: 547-565.

Malkki, Liisa (1992), “National Geographic: The Rooting of Peoples and the Territorialization of National Identity among Scholars and Refugees”, *Cultural Anthropology*, 7(1): 52-73.

Moya, José C.(2004), *Primos y Extranjeros. La emigración española a Argentina*. Buenos Aires, Argentina: Editorial Biblos.

— (2005), “Immigrants and Associations: A Global and Historical Perspective”, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 31 (5): 833-864.

Rex, John, Daniel Joly y Czarina Wilpert (eds.) (1987) *Immigrant Associations in Europe*, Brookfield, Gower.

Rumbaut, Ruben G. (1997), “Assimilation and Its Discontents: Between Rhetoric and Reality”, *International Migration Review*, Vol. 31 (4): 923-960.

Stolcke, Verena (1999), “New rhetorics of exclusion in Europe” *International Social Science Journal*, March, Volume 51, Issue 159: 25–35.

Zhou, Min (1997), “Growing Up American: The Challenge Confronting Immigrant Children and Children of Immigrants”, *Annual Review of Sociology*, 23: 63-95.

La indagación en las formas de la legitimidad. Un breve relato desde el Artículo Europeo

Ángel Díaz de Rada

Departamento de Antropología Social y Cultural. UNED.

Indagar en las formas de la legitimidad exige contemplar la legitimidad en sus manifestaciones expresivas. Existe un interminable corpus de teoría sociológica, política y filosófica sobre el concepto de legitimidad. Voy a hacer una breve mención del enfoque teórico que yo doy a este concepto, con la mirada puesta en la operacionalización empírica de las formas expresivas de la legitimidad.

El primer paso es concebir la legitimidad de forma procesual, tomando por verdadero objeto del análisis no sus formas pretendidamente acabadas, sino el entramado de acciones de legitimación que conduce a esas formas, siempre conflictivamente, en un espacio de poderes políticos. Ese primer paso lleva a entender el sustantivo *legitimidad* en su versión activa, bajo la categoría de *legitimación*.

La legitimación es un conjunto de acciones, por medio de las cuales los agentes convierten los eventos y fenómenos del mundo en representaciones, narrativas, imágenes, datos, etcétera; y jerarquizan esas expresiones con arreglo a su valor de realidad; o con arreglo a su valor de realidad aceptable e incluso posible. La legitimación es el proceso de acción que lleva a los agentes a construir el orden de lo real, el mundo real, en el que se incluye lo aceptable y lo posible.

Indicar que ese proceso es siempre conflictivo es indicar que, en el ejercicio de esas acciones, los agentes se forman como agentes políticos, y luchan por la definición y apropiación de los recursos necesarios para alcanzar un poder de construcción de lo real, lo aceptable y lo posible.

Puesto que la noción de legitimidad está empapada de juridismo, es decir, puesto que la imagen espontánea que tenemos de esta noción se cifra en las objetivaciones del derecho como conjunto de principios con validez normativa, es importante aquí dar un

paso de extrañamiento; un paso atrás, por así decir, desde esos objetos fijados en el tiempo en forma de ordenamientos jurídicos ya establecidos, hacia los procesos inestables que conducen a los ordenamientos.

Aunque la noción de legitimidad sugiere orden ya fijado —pues para mí, como agente, el orden de lo real está inmediatamente presente de forma relativamente incuestionable— una indagación etnográfica y etnohistórica de las formas de la legitimidad debe dirigirse a tomar esas formas como procesos de *transformación*. Así se precisa mejor el objeto, y se puede llegar a operacionalizar empíricamente: no se trata en ningún caso de una constatación meramente tópica de las estabilidades, sino de un análisis de las dinámicas de legitimación.

Mi interés por este objeto tiene hoy un amplio recorrido, pero viene siendo conformado particularmente como consecuencia de mi interpretación del entorno etnopolítico que estoy estudiando en el Ártico Europeo. En particular, el proceso etnopolítico que, especialmente en las últimas cinco décadas, ha consistido en la articulación de conflictos y reconocimientos entre los agentes del Estado Noruego (y otros estados escandinavos) y los agentes del indigenismo "Sami".

Daré sólo algunos apuntes de ese proceso. El idioma Sami ha pasado de ser un idioma prohibido en los establecimientos escolares a ser un idioma vehicular en las escuelas, y a gozar de co-oficialidad en las administraciones públicas. El sujeto político "grupo de población sami" ha recibido codificación en la constitución del Estado Noruego, pasando de ser un conjunto demográfico marcadamente subalternizado con políticas de Darwinismo social a ser, entre otras cosas, un cuerpo electoral formalizado con representación en el Parlamento Sami, incluido entre las instituciones del estado. Ese conjunto demográfico también ha pasado a gozar de un marcado reconocimiento técnico: desde un estado de vaguedad estadística motivado por la prohibición de registrar censalmente a las personas con arreglo a su adscripción étnica —una prohibición fundada en los excesos del Nazismo— a un estado de registro oficial por parte de la Oficina Central de Estadística y otras agencias que, sin alterar la esencia de esa prohibición, se ocupan de fijar todos los indicadores posibles para una conformación estadística, es decir, tecnosocial, de la población "Sami". Esos procesos han ido acompañados de otras transformaciones fundamentales, como la progresiva

terciarización del espacio laboral de esa población, que, sin embargo, ha mantenido en continuidad relativa el núcleo de la actividad trashumante del reno. Y, sobre todo, la conformación del status de ciudadanía bajo las premisas de construcción de un estado del bienestar que, con la introducción de sus sistemas expertos de protección ante los riesgos de la vida, ha introducido en los aparentes entornos "rurales", "periféricos" y de "economía primaria" de estas poblaciones del Ártico Europeo, potentes tramas de urbanización y contra-periferalización, esas tramas institucionales que reconocemos algo ingenuamente bajo el *ideologema* de la "modernización".

Muchos de los aspectos del estado de subalternización al que me he referido brevemente perviven hoy en día. En esos aspectos, tematizados recurrentemente como "discriminación", "marginalización", "dependencia" y "minorización", se mezcla de forma muy confusa el eje Norte-Sur (que allí es históricamente inverso al que en nuestro entorno caracteriza al eje Sur-Norte), y que afecta de forma general a toda la población del Ártico independientemente de sus posibles identificaciones étnicas, *con* el eje "Sami-Noruego", específicamente étnico. Sin embargo, nadie podría dudar de que el etnónimo "Sami" designa y cualifica hoy en día un orden de realidad, un orden de lo real, lo aceptable y lo posible —y también un orden de reconocimiento reflexivo de lo que se toma por tal— fundamentalmente transformado y en proceso de transformación.

Nada debe llevar a pensar que, analizado en sus formas expresivas —es decir objetivadas en forma de representaciones, narrativas, imágenes, datos, etcétera— esa realidad transformada impone sólo un análisis de los espacios que entendemos como "públicos". Pues parecería que lo que es *expresado* sólo puede llegar a percibirse empíricamente en esos espacios. Lejos de esa condena epistemológica del objeto que me preocupa, entiendo que, precisamente, lo más intrigante de esa realidad transformada y en proceso de transformación es la dimensión agencial. Porque es en el campo de la constante emergencia de nuevas formas de agencia derivadas de nuevas operaciones de acción sobre lo real, lo aceptable y lo posible, y no sólo ya en el terreno acotado de una etnopolítica pública, donde se construyen todos los problemas relevantes para comprender los procesos de legitimación.

Ese campo es, fundamentalmente, el de las dinámicas conflictivas entre las objetivaciones expresivas y las identificaciones íntimas. En ese campo, por ejemplo, se

conecta de formas complejas la educación sentimental en la "lengua materna" de las personas concretas —ese idioma en el que se ama, se goza, se pasea y se llora—, con la vindicación política de su oficialización. Ese fue censurado en el hogar, cuando identificarse como "Sami" era marca de una humanidad atrasada e inferior que había que abandonar cuanto antes, y hoy se aprende como un idioma materno que, entonces abandonado, reflota en su condición paradójica de "segunda lengua". Ese idioma, antes transmitido de padres a hijos, hoy se transmite y se preserva de hijos a padres, como consecuencia de su reconocimiento en el sistema escolar.

Ese campo es, también, el de los intrincados caminos de la "autenticidad", de lo concebido y vivido como "auténticamente real", al que sólo podemos llegar a aproximarnos gracias a la finura metodológica de la etnografía. Pues sólo a través de ella podemos configurar objetos empíricos que conducen de lo expresado a lo sentido; en esa hermosa dinámica en la que el que produce un objeto expresado, poniéndolo en el mundo, presionando sobre el mundo, se produce también a sí mismo como objeto del mundo.

Políticas coloniales y representaciones nativas. La construcción de identidades étnicas en Guinea Ecuatorial

Nuria Fernández Moreno

Departamento de Antropología Social y Cultural. UNED.

El título de esta intervención tiene que ver con algunas de las cuestiones que han guiado mis últimos trabajos en torno a las representaciones culturales y los imaginarios contruidos en el marco de los estudios coloniales. Antes de exponerlo brevemente y de presentar también cuáles son mis otras líneas de investigación, me gustaría hacer un rápido repaso de cómo ha sido mi trayectoria investigadora.

Mi actividad investigadora comenzó en 1988 al obtener una beca de investigación en el extranjero para realizar la tesis doctoral. Me fui a la isla de Bioko en Guinea Ecuatorial y realicé un intensivo y prolongado trabajo de campo de cuatro años hasta 1992 y allí lo he continuado a lo largo de estos veintisiete años con estancias más breves (1995, 1997, 2001, 2008, 2009, 2013 y 2014). Me es grato decir que con aquella investigación se iniciaron en la UNED los primeros estudios antropológicos sobre Guinea Ecuatorial, mientras que en otras facultades de la UNED ya se habían realizado trabajos sobre Guinea Ecuatorial desde disciplinas como la filología, la educación y la historia. En este sentido, todo aquel material etnográfico que recogí entonces tiene su importancia, teniendo en cuenta, además, que las aportaciones de la antropología africanista española no son muy numerosas comparado con los especialistas extranjeros en otras áreas geográficas.

Este dilatado período de tiempo trabajando sobre el mismo área de estudio me ha permitido, por un lado, abordar en profundidad diferentes aspectos de la sociedad bubi (etnia de la isla de Bioko) que han ido perfilando mis líneas de investigación y, por otra parte, también he podido observar los procesos de cambio, las continuidades y transformaciones de las relaciones e instituciones. Entender y analizar el cambio como parte de un proceso en permanente transformación más que en términos de desaparición ha sido una constante que ha guiado mi interés investigador en todos aquellos temas que he trabajado. Asimismo, analizar el cambio con esa dimensión temporal, precisamente en un contexto como el africano que ha pasado una experiencia colonial y la formación

de los estados-nación, y donde las sociedades han experimentado muchos cambios y muy rápidos, resulta especialmente interesante.

Respecto a las investigaciones que he realizado quiero señalar que, desde hace varios años, trabajo en colaboración con un equipo multidisciplinar de investigadores antropólogos, historiadores y filólogos de diferentes universidades y centros de investigación europeos (en Finlandia, Portugal y España), dirigidos por la Doctora Yolanda Aixelá (CSIC) quien también es la investigadora principal de los proyectos I+D en los que estamos involucrados. El ámbito de estudio son las dos excolonias españolas en África: Guinea Ecuatorial y Marruecos y, actualmente, investigamos sobre la colonización española, los procesos migratorios y la memoria colonial.

Destacaré tres líneas principales de mi investigación:

1) La organización del parentesco bubi y los vínculos rituales con ancestros, analizando, especialmente, las diferentes formas de alianzas matrimoniales. La combinación de dos tipos de matrimonio (incluida la alianza con espíritus) ambos legales (aunque en diferentes planos de reconocimiento) y que se contraen paralelamente, da lugar a una cuestión clave para poder entender el parentesco bubi: la distinción entre los roles de paternidad biológica (cónyuge) y paternidad legal (espíritu) y ello es fundamental en la reproducción del sistema de parentesco porque tiene implicaciones en la regulación de las relaciones que intervienen en la construcción del parentesco.

En este sentido, ha sido imprescindible atender a la relación entre parentesco y religión y estudiar las prácticas rituales, en especial, de culto a los ancestros para poder explicar la continuidad entre el ámbito de los vivos y difuntos puesto que ambos están incorporados en el mismo sistema de parentesco. En definitiva, trato de mostrar la influencia que ejercen las prácticas simbólicas para producir cambios en la sociedad.

2) Otra línea de investigación la he enfocado hacia la antropología política, concretamente, me he centrado en un enfoque que desde los años ochenta ha tenido un gran impacto en la disciplina antropológica; me refiero a los estudios sobre la “resistencia” como reflexión sobre la experiencia colonial. La resistencia autóctona fue configurando el propio desarrollo de las sociedades coloniales y, como apunta Gledhill

(2000), esto es importante para entender las diferencias entre las diversas sociedades poscoloniales.

Me he interesado por los movimientos de resistencia nativa a la colonización española y en el análisis del proceso político de centralización y trasvase de poder que ha sido tan recurrente en numerosos pueblos de África Subsahariana. En la isla de Bioko, tuvo lugar a finales del siglo XIX un proceso político trascendental para la sociedad bubí que se desarrolló en un período de tiempo muy breve pero muy intenso: en pocos años se pasó de un gobierno descentralizado a consolidarse una jefatura que culminó con la formación de un reinado. En este proceso que discurrió paralelo al avance colonial, las estrategias políticas de oposición y la resistencia bubí consiguieron ralentizar el encuentro con los españoles. En los trabajos que he realizado, trato de visibilizar y documentar dichas estrategias que los bubis mantuvieron primero frente al gobierno colonial español y, posteriormente, frente a la evangelización de la Iglesia católica.

3) Los últimos trabajos que he realizado, como señalaba al principio, tienen que ver con etnicidad, identidad y representaciones culturales.

La imagen creada del nativo desde el discurso colonial (en toda su extensión, no sólo narrativa) ha tenido significativas repercusiones sobre los propios pueblos colonizados. En el caso del pueblo bubí, era crucial abordar la evangelización católica puesto que, en la isla de Bioko especialmente, la misión católica fue uno de los pilares fundamentales de la política colonial española. Ello me llevó a analizar el discurso colonial evangelizador. En este sentido, los textos producidos por los misioneros son una estupenda fuente de análisis acerca del imaginario bubí construido sobre su identidad, es decir, de la imagen sobre cómo se pensaba y se representaba el “otro”. Al mismo tiempo, este imaginario también ha influido en la propia elaboración nativa de su identidad étnica.

Por último, la otra dimensión del discurso de la evangelización que me ha resultado interesante es como fuente de análisis de la agencia nativa frente a la colonización. Ese mismo discurso descalificativo sobre el “otro” es, precisamente, una de las claves para visibilizar la agencia nativa porque es el que revela las estrategias bubis de resistencia política y civil a lo largo de la colonización.

Políticas educativas: Trayectorias escolares y medidas interculturales

Carmen Osuna Nevado

Departamento de Antropología Social y Cultural, UNED

Mis intereses de investigación giran en torno a la línea de Antropología de la educación y de la escuela. Para presentar mi trabajo en este Seminario pensé que sería interesante hacerlo a partir de mi trayectoria personal en un intento de compartir, también, cómo se construyen dichos intereses. He fijado el punto de partida en 2003, año en el que llegué a Bolivia para trabajar como técnica en el área de ciencias sociales en proyectos de organizaciones intergubernamentales y gubernamentales.

Aunque mi trabajo nada tenía que ver con el tema de la escuela, al menos explícitamente, fue en esta primera etapa profesional donde comenzó a surgir mi interés por el análisis de las instituciones educativas y de las políticas escolares. Trabajé en cuestiones relacionadas con lo que se denominaba “Desarrollo con Identidad” y viajé a diversas comunidades, especialmente en el área guaraní. Las reuniones con dirigentes y vecinos de las comunidades casi siempre tenían lugar en la escuela con pequeñas aulas que me recordaban a aquellas en las que yo misma había estudiado. Por aquel entonces, sobre todo al principio, no podía dejar de asombrarme por tan abrumadora semejanza. No sabía qué tipo de procesos de enseñanza-aprendizaje tenían lugar en las mismas, pero el hecho de que la escuela fuera el lugar elegido para las reuniones me llamaba la atención y preguntaba sobre cuestiones escolares a los dirigentes de las organizaciones. En estas conversaciones salían a relucir temas como la necesidad de luchar contra una escuela colonizadora, de una escuela en la que la lengua vehicular fuera la propia, etc. En definitiva, me hablaban de su demanda por una “educación propia”, una educación “intercultural”.

Un día, en una pequeña comunidad “guaraní” en la zona del Chaco, encontré un mensaje en la pizarra. Lo firmaba el director y decía así:

Hay que poner más atención en su estudio, no copiar de los compañeros la respuesta. Lo dijo la profesora, están muy mal en matemática[s]. Oigo otra queja y los rompo a toditos. Atentamente, el director. (Transcripción de fotografía, mayo de 2004).

Un pequeño mensaje que condensa los valores que la institución escolar, encarnada en la figura del director, transmitía a sus estudiantes. Un vecino de la comunidad “guaraní”, con el que tuve la oportunidad de comentar este mensaje, me dejó ver que no veía nada raro en él, ni siquiera en la alusión violenta. La disciplina y las matemáticas eran fundamentales en la vida; quería que sus hijos estudiaran en Sta. Cruz, la ciudad más cercana, y llegaran a la Universidad. Este testimonio me pareció muy interesante pero sería más tarde cuando cobraría más sentido para mí.

A finales de 2005 volví a España y a través de mi directora de tesis, Margarita del Olmo, comencé a colaborar con el Grupo Inter de Investigación en Educación Intercultural en varios proyectos relacionados con cuestiones como racismo y políticas educativas escolares. Fue a partir de este momento cuando comencé a reflexionar más detenidamente sobre la cuestión de las medidas interculturales en las instituciones educativas. Colaboré en proyectos que ponían en el centro de mira cuestiones como la “integración escolar”, que suele ser una de las finalidades de medidas interculturales. ¿Qué se entiende desde las políticas escolares como integración? ¿Qué tipo de medidas se establecen? ¿A quién van dirigidas? Plantearse este tipo de preguntas conduce al análisis de procesos que tienen que ver con mecanismos de racismo y exclusión social. Este tipo de medidas se dirigen a estudiantes inmigrantes, pertenecientes a minorías étnicas... Como señalan García Castaño y Granados (1999), las medidas interculturales van dirigidas a aquella población “diferente a la habitual”.

En 2008 regresé a Bolivia para desarrollar la investigación de mi tesis doctoral, un análisis sobre las nuevas políticas escolares en el marco de un proceso conocido como *Revolución Educativa*, prestando especial atención al llamado “eje intercultural”. Algunas de las preguntas que guiaron mi investigación fueron las siguientes: ¿Cómo se construye la educación intercultural desde estas nuevas políticas escolares? ¿A quién va dirigida? ¿Qué tipo de medidas contempla? Fue en estos momentos en los que la defensa de la disciplina y el aprendizaje de las matemáticas que hacía el padre “guaraní”, anteriormente citado, cobraron sentido y complejidad. Y es que mientras que

las políticas por una “educación intercultural” enfatizan contenidos curriculares entendidos como “propios”, muchos padres y madres de familia, autoidentificados como pertenecientes a “pueblos indígenas”, priorizan aprendizajes llamados “universales” (como inglés o matemáticas). La escuela, en su opinión, no es lugar para aprender lo que *ya pueden aprender en casa*. Esto habla, entre otras cosas, de la importancia de analizar las expectativas que se proyectan sobre la escuela y sobre las tensiones y desencuentros que se producen en relación a las medidas interculturales: ¿Quién las propone? ¿Qué tipo de consecuencias producen?

En definitiva, mi foco de interés se encuentra en la etnografía escolar como medio para analizar políticas y medidas diseñadas para favorecer, aparentemente, a los grupos sociales a los que están dirigidos. Y creo que el papel de la Antropología en el análisis de este tipo de políticas es fundamental para poner de relieve cuestiones como la esencialización cultural y la legitimación de desigualdades bajo el disfraz del reconocimiento de las llamadas diferencias culturales. Para este tipo de análisis, por supuesto, hay que salir de las aulas y de la propia escuela. Tal y como señalaba Ogbu (2003 [1981]) la microetnografía en aula no es suficiente.

Actualmente me he centrado en el tema del abandono escolar y desarrollo mi investigación en un Centro de Educación para Adultos ubicado en una institución penitenciaria. Comencé a reflexionar sobre este tema hace un par de años y coordiné un simposium, junto con Margarita del Olmo, en el III Congreso de Etnografía y Educación (2014). Señalamos como punto de partida una pregunta planteada por Trueba, Spindler y Spiendler (1989) en *What do Anthropologist have to say about Dropouts?* y en la que cambiaban el punto de mira. Es decir, según estos autores, no se trata de pensar por qué las personas abandonan la escuela sino *por qué permanecen en ella*. Así, ponían de relieve la conexión entre la educación escolar y el acceso a una serie de privilegios toda vez que se pertenezca, a su vez, a los grupos privilegiados en un contexto dado. En mi análisis pretendo analizar críticamente categorías como abandono y fracaso, definidas desde las políticas educativas escolares; analizar los procesos que subyacen a las decisiones de las personas de abandonar la escuela y también los que les llevan a volver a ella, si es que lo hacen. En relación al entorno en el que desarrollo mi investigación, me planteo cuestiones como analizar el sentido de una institución como

la escolar en instituciones penitenciarias a través del análisis crítico de legislación y las prácticas sociales.

Como última reflexión, es interesante pensar cómo la escuela *produce* abandono, cómo hay estudiantes que antes de entrar a ella ya la han dejado porque están, de alguna manera, “marcados” para hacerlo. Y hay que tener en cuenta que muchos de los estudiantes sujetos-objeto de este tipo de medidas interculturales serán los que abandonen la escuela.

Referencias bibliográficas citadas

García Castaño, F.J y A. Granados. 1999. *Lecturas para educación intercultural*. Madrid: Trotta

Del Olmo, M. y C. Osuna. 2014. *¿Qué tiene que decir la Etnografía sobre el abandono escolar?* Madrid: Traficantes de Sueños. Disponible en <http://espacio.uned.es/fez/view/bibliuned:500383-IIICongresoEtnografia-1020>

Ogbu, J. 2003 [1981]. “Etnografía escolar. Una aproximación a nivel multiple”, en Honorio Velasco, F. Javier García Castaño y Ángel Díaz de Rada (eds.), *Lecturas de antropología para educadores. El ámbito de la antropología de la educación y de la etnografía escolar*, pp. 145- 174. Madrid: Trotta.

Trueba, H. T., Spindler G., y Spindler, L.1989. *What Do Anthropologists Have to Say about Dropouts?* Bristol, Estados Unidos: The Falmer Press

Desarrollo, Turismo y Patrimonio Cultural en pueblos indígenas del sur andino peruano

Beatriz Pérez Galán

Dpto. de Antropología Social y Cultural, UNED

Quiero aprovechar esta oportunidad para compartir con vosotros mi trayectoria de investigación a través de la descripción sucinta de cuatro proyectos que ilustran los intereses que han guiado mi trabajo como antropóloga y mi perfil académico como docente. Todos ellos están relacionados con el estudio del impacto de procesos globales tales como el desarrollo y el turismo en pueblos y comunidades quechuas del sur de los Andes peruanos.

Esa trayectoria, que está llena de altos y bajos, de replanteamientos y regresos a la casilla de inicio -a pesar de lo plano que pueda parecer este relato-, comienza hace ahora 25 años, casi por casualidad, y con un gran desconocimiento del entorno, en un conjunto de comunidades quechuas en Cuzco, a las que he seguido vinculada hasta la actualidad a través de proyectos de investigación, y también de relaciones personales que se entretajan y, que han contribuido de forma sustancial a construir mis intereses académicos y profesionales.

En 1991 becada por una institución peruana (el Colegio Andino), llegué a los Andes con el objetivo de realizar una investigación sobre el impacto de los proyectos de desarrollo sobre las formas de organización social indígenas. Pronto me di cuenta de lo pretencioso y desatinado de este proyecto. El contexto de guerra sucia y violencia política provocada por Sendero Luminoso, el MRTA, el ejército y los grupos paramilitares en todo el Perú, y en particular en ciertas zonas de los Andes, mi desconocimiento de la lengua quechua y de las formas de organización social y políticas andinas, y, sobre todo, el miedo que sentía, eran condiciones más que suficientes para abortar cualquier pretensión académica de realizar una estancia –por breve que fuera- en las comunidades indígenas. Por otro lado, las pocas ONGs que no habían abandonado la zona, eran comprensiblemente reticentes a facilitarme información. Tras cuatro meses regresé a Madrid con muchas lecturas, muchas preguntas sin responder y un informe

incompleto sobre el panorama desolador de la cooperación al desarrollo en Cuzco en esas condiciones de supervivencia. Sobre los dilemas éticos y las consecuencias metodológicas del trabajo de campo etnográfico realizado en contextos de violencia política, desigualdad y pobreza como el que describo, donde ni siquiera está claro que se deba hacer ese trabajo, he reflexionado en alguna ocasión (Pérez Galán, 2011)

En 1994 una vez apaciguada la situación de violencia política, no así las violaciones de derechos humanos permanentes hacia los indígenas que persistió durante toda la década del Fujimorato, conseguí regresar para realizar el trabajo de campo etnográfico en las comunidades indígenas para mi tesis doctoral. Este trabajo se prolongó durante casi dos años dividido en tres estancias. Finalmente mi tesis versó sobre la naturaleza de las formas de organización política de estas comunidades, las llamadas “autoridades tradicionales” que formaban parte de un complejo sistema de cargos considerado en la literatura antropológica americanista como una de las señas de la identidad cultural de los pueblos indígenas en toda América Latina: un “clásico” objeto de estudio de la antropología política (Pérez Galán, 2001; 2002; 2004; 2010).

En esos años resurgía poco a poco la industria turística en todo el Perú y estas autoridades tradicionales, que desempeñaban un papel fundamental en sus comunidades en la reproducción de un orden cosmológico y de su identidad cultural, participaban simultáneamente y sin contradicción aparente por indicación del municipio en festivales para el turismo (*Raymis* en quechua), con guiones escritos y adaptados por antropólogos, historiadores y folcloristas en base a los relatos de las cronistas de Indias. El ejemplo pionero a seguir era el del *Inti Raymi*, pieza central de las fiestas jubilaires de la ciudad de Cuzco producido en los años 40 del siglo XX y que se celebra desde entonces en la fortaleza de Sacsayhuaman, a las afueras de la ciudad, con la participación de un nutrido elenco de cientos de actores. Una escenificación de la cultura inventada por “otros” que hace aparecer a los indígenas actuales como si fueran auténticos “incas”, para locales y turistas (Pérez Galán, 2006).

Desde que me “topé” con el turismo como objeto de estudio omnipresente en estas comunidades, mis intereses de investigación se han centrado en averiguar su relación con la identidad cultural, con los crecientes procesos de patrimonialización de

la cultura y la naturaleza, y con los proyectos de desarrollo que comparten esa misma retórica.

El segundo de los proyectos al que me voy a referir versó precisamente sobre los *Usos y representaciones de la cultura en proyectos de Turismo Comunitario Indígena* y tiene que ver precisamente con esa relación.

A partir de comienzos del siglo XXI la consolidación de nuevos tipos de turismo más sostenibles (ecoturismo, turismo comunitario, turismo étnico), como posibles herramientas de desarrollo para los pueblos indígenas abre un nuevo campo de investigación y reflexión antropológica: el estudio de la conversión de la cultura en un recurso para el desarrollo (deriva culturalista de los modelos de desarrollo rural), que se refleja, entre otros, en los procesos de patrimonialización promovidos desde instituciones internacionales (UNESCO), pero también nacionales y regionales, amplió mi ámbito de investigación en relación a las comunidades indígenas y campesinas del sur andino peruano. Concretamente en este proyecto analicé la primera red de Turismo Comunitario indígena creada en comunidades indígenas en Perú y los usos del llamado “patrimonio Inmaterial” como recurso para el desarrollo: ¿cómo se representa “la cultura” en los proyectos TRC? ¿cómo participan las comunidades en la gestión de esos negocios rurales, ahora en tanto que anfitriones de los turistas y no meros convidados de piedra como en la década anterior? ¿En qué medida estas nuevas formas de turismo mejoran las condiciones de pobreza, desigualdad y exclusión de estos grupos? ¿cuál es su impacto en términos de la equidad de género en estas comunidades? ¿y en relación a su conciencia étnica –en tanto que grupo diferenciado-?, fueron algunas de las preguntas de investigación a las que fui dando respuesta en distintas publicaciones a lo largo de estos años (Pérez Galán, 2008; 2013; 2015b).

La crítica al discurso hegemónico del desarrollo basado en la conversión de determinados aspectos de la cultura en recursos económicos se amplían a la naturaleza, y concretamente a la gestión del patrimonio agrícola indígena (tecnologías agrícolas indígenas en el marco de conocimientos locales y prácticas sociales) de estas comunidades, como recurso para el desarrollo. Ese fue el tema tratado en el tercero de los proyectos sobre *El patrimonio agrario: la construcción cultural del territorio a través de la actividad agraria* que traigo a colación. En el marco de este proyecto de

investigación mi aportación se ocupaba de analizar desde una perspectiva antropológica las experiencias internacionales de patrimonialización de la actividad agraria. Concretamente me centré en el proyecto Sistemas Importantes del Patrimonio Agrícola Mundial (SIPAM, o GIAHS en inglés) impulsado por UNESCO y FAO en 2002 en cinco sitios piloto, uno de los cuales es precisamente las comunidades del sur andino peruano. En ese caso, me propuse explorar los usos del patrimonio agrario en políticas de desarrollo rural en las tres últimas décadas en Perú cuya retórica había transitado de “la revolución verde y la campesinización de los indígenas” hacia “la ambientalización de la agricultura y la reindianización de la población”, así como en el análisis de las relaciones entre patrimonio agrario y estrategias políticas y jurídicas de desarrollo sostenible en Perú derivadas de la suscripción del Convención para la Diversidad Biológica (Pérez Galán, 2015a).

En el cuarto y último de los proyectos, “Los pueblos indígenas y la modernidad en América Latina” dirigido por Julián López García, también profesor del Dpto. de Antropología Social y Cultural de la UNED, retomo intereses pasados sobre las transformaciones del papel desempeñado por las comunidades indígenas en Perú en su vinculación con el turismo.

Tras más de dos décadas desde que por primera vez que llegué a estas comunidades, ahora situadas en un contexto de crecimiento económico, democratización y extensión de políticas sociales redistributivas, ahora la población indígena participa del turismo en tanto que un derecho ciudadano al ocio y al esparcimiento. La importancia que han cobrado en los últimos años los programas de Turismo Social en varios países de la región como medida de inclusión social focalizada a colectivos vulnerables, entre los que se cuentan la población indígena, abre nuevas vías de análisis desde una perspectiva antropológica: sobre el reconocimiento de los derechos colectivos de esta población, sobre el lugar que ocupan en el proyecto de Estado Nación actual, y sobre su relación con un patrimonio histórico cultural (en su mayoría incaico) construido por parte de las élites mestizas o criollas ciudadinas de espaldas a esta población. En este nuevo escenario, el reconocimiento del derecho al desarrollo de esta población ya no descansa en su papel como mano de obra explotada por agencias de turismo, restaurantes, hoteles, etc.; O en la puesta en escena de su

imagen exótica (caso de los *raymis*); tampoco en la escenificación de tradiciones inventadas por ellos mismos en colaboración con agencias de turismo y otros especialistas, en los nuevos tipos de turismo en los que participan como anfitriones (caso del Turismo Rural Comunitario, agroturismo, turismo chamánico, místico, etc), Ahora son asumidos, al menos en la retórica política, como ciudadanos con derecho al ocio y al turismo a través del cual apreciar el patrimonio cultural de sus antepasados.

Referencias bibliográficas citadas

PEREZ GALAN, Beatriz (2001) "[Autoridades étnicas y territorio. El ritual del "linderaje" en una comunidad andina](#)" *Anthropologica*, Vol. 19, págs. 365-382.

___ (2002) "[Los alabados](#): apuntes sobre el universo simbólico de la autoridad en comunidades del sur andino peruano (distrito de Pisac, Calca, Cuzco)". *Revista andina*, N°. 35, págs. 247-265.

___ (2004) *Somos como Incas. Autoridades tradicionales en el sur andino peruano*. Madrid/Francfurt: Iberoamericana/Vervuert.

___ (2006) [Turismo y representación de la cultura](#): identidad cultural y resistencia en comunidades andinas del Cusco" *Anthropologica*, Vol. 24, págs. 29-49

___ (2008) "[El Patrimonio Inmaterial en proyectos de desarrollo territorial en Comunidades Indígenas de los Andes Peruanos](#)". *E-rph: Revista electrónica de Patrimonio Histórico*, N°. 3.

___ (2010) "[Tiempo festivo y espacio sagrado en los Andes](#): Entre el cristianismo y la tradición indígena" *Gazeta de antropología*, N°. 26 (2).

___ (2011) "[Y esto, a mí, ¿para qué me sirve, señorita?](#)". [Implicaciones éticas y políticas de la etnografía en contextos de violencia, pobreza y desigualdad](#), *Ankulegi. Revista de Antropología Social*, N°. 15, págs. 103-114.

H. ASENSIO, Raúl y Beatriz PEREZ GALÁN (eds.) (2013) *¿El turismo es cosa de pobres? Patrimonio Cultural, Pueblos indígenas y nuevas formas de turismo en América Latina* Lima/Tenerife: IEP/Pasos.

___ (2015a) "[Discursos globales y prácticas locales sobre agrobiodiversidad y conocimientos tradicionales en comunidades indígenas](#): El programa sistemas importantes del Patrimonio Agrícola Mundial (SIPAM) en el sitio piloto de Machu Picchu al lago Titicaca (Perú)" en: *El patrimonio agrario: la construcción cultural del territorio a través de la actividad agraria* (coord. por [José Castillo Ruiz](#), [Celia Martínez Yáñez](#)), págs. 231-268.

___ (2015b) PÉREZ GALÁN, B. y Norma FULLER “Turismo rural Comunitario, Género y Desarrollo en comunidades campesinas e indígenas del sur del Perú” *Quaderns*, 31. Serie Monográficos: Etnografías contemporáneas de la América Indígena (coord. Mònica Martínez Mauri y Gemma Orobítg Canal).