

monografía **CINCO** AÑO 5 FEB 2019

LA DESCOMMUNAL

revista iberoamericana de patrimonio y comunidad

ISSN 2444-0205



actas
febrero 2019


SOPA
congreso

SOPA17 V congreso internacional de
socialización del patrimonio en el medio rural

Mérida+Canicab
YUCATÁN, México

 **science
commons**



Créditos

equipoeditorial

SabahWalidEspañacorrecciones_maquetación
JuanjoPulidoEspañadiseño+comunicación

edita



La DESCOMMUNAL

ISSN: 2444-0205

Calle Arrieros, 4
10181 Sierra de Fuentes (Cáceres)

ESPAÑA

www.ladescommunal.underground-arqueologia.com

info@ladescommunal.org

La DESCOMMUNAL, Revista Iberoamericana de Patrimonio y Comunidad es una publicación independiente de periodicidad semestral, promovida por mentes inquietas y comprometidas con un patrimonio, un territorio y una comunidad.

Se permite cualquier explotación de la obra, incluyendo una finalidad comercial, así como la creación de obras derivadas, la distribución de las cuales también está permitida sin ninguna restricción. Es decir, todos los artículos están a tu disposición para leerlos, compartirlos y utilizarlos en tus publicaciones y proyectos, pero acuérdate de mencionar su origen y sus autores. Gracias!!

 science commons



SOPA17

V congreso internacional de socialización del patrimonio en el medio rural

Mérida+Canicab
YUCATÁN, México

SOPA
congreso

índice

LA
DESCOMUNAL
revista iberoamericana de patrimonio y comunidad



EDITORIAL

/SabahWALID(directora del SOPA)*Españapp*05-07

SESIÓN YUCATECA/ mesa REGISTRO DE SABERES YUCATECOS

01_Representaciones contemporáneas juveniles del imaginario regional oxkutzcabense mediante *paper toys*
/GabrielEnriqueChacónLizarraga*Méxicopp*08-32

SESIÓN YUCATECA/ mesa YUCATÁN COMO ESPACIO PATRIMONIAL

02_El ejido maya como modelo de organización y gestión comunitaria en el ámbito arqueológico
/MónicaCeciliaSuárezArteaga*Colombiapp*33-48

03_Turismo, sociedades locales y conflictos socio-ambientales en Yucatán: una pugna en torno al patrimonio biocultural
/ManuelXoolKoh+SamuelJouault+AlejandroMontañezGiustinianovic*Méxicopp*49-67

Seminario MUJER RURAL Y MEMORIAS COMUNES/ mesa VISIBILIZACIÓN DE SABERES Y HACERES

04_Teatro de mujeres: un espacio político para la reconstrucción de las mujeres a través del relato
/LuzElenaLunaMonart*Colombiapp*68-79

05_Meridiano 105. Una e-antología de poesía de mujeres en lenguas indígenas de México y Canadá
/ClaudiaLucotti*Méxicopp*80-88

Seminario MUJER RURAL Y MEMORIAS COMUNES/ mesa VISIBILIZACIÓN DE SABERES Y HACERES

06_La voz de la mujer rural
/MiriamCelesteGiménez*Argentina*pp89-100

07_El Papel de la Mujer en el Desarrollo de Proyectos Turísticos Alternativos en Zonas Indígenas en el Estado de Morelos, México
/NormaAngélicaJuárezSalomo+GerardoGamaHernández+MiguelÁngelCuevasOlascoaga*Méxicopp*101-120

08_Reflexiones sobre la labor del mediador en las comunidades y proyectos
/JuanManuelDeAtochaMedinaLópez*Méxicopp*121-127

SESIÓN TEÓRICA/ mesa NARRATIVAS Y ESPACIOS

09_0 fogar do pobo: Arquitectura comunitaria como transformación de procesos sociales
/JorgeEnríquezMéndez*Españapp*128-143

10_Fiestas de invierno en la Raya hispano-lusa peninsular: Los Carnavales de Villanueva de Valrojo (Zamora, España)
/ManuelBareaPatrón*Españapp*144-168

SESIÓN TEÓRICA/ mesa METODOLOGÍAS Y PROCESOS

11_La Administración, su relación e importancia en la gestión cultural
/LauraAlejandraMontoyaHernández*Colombiapp*169-181



SESIÓN PROYECTOS/ mesa **METODOLOGÍAS Y PROCESOS**

12_ Autorepresentaciones desde la Comunidad Mapuche Urbana Pillan Manke (Olavarría, provincia de Buenos Aires, Argentina)
/MirtaMillán+DaríoPuñalef+ElizabethNúñez+GuillermoAramburu+CarolinaLópez+PamelaDegele
+MairaVillamayor+EdithMartínez+KarenGorosito+LucianoPonce+NataliaEcharri+Argentinaapp182-197

SESIÓN PROYECTOS/ mesa **ACCIONES Y PROYECTOS TURÍSTICOS VINCULADOS AL PATRIMONIO Y SU ENTORNO SOCIAL**

13_ Gestión cultural y diseño de señalética como estrategia organizativa para la protección del patrimonio en áreas rurales: Corregimiento de Santa Elena-Medellín
/MónicaCeciliaSuárezArteagaColombiapp198-209

SESIÓN PROYECTOS/ mesa **PROYECTOS PARTICIPATIVOS Y DE GESTIÓN COMUNITARIA COMO FORMAS DE TRANSFORMACIÓN SOCIAL**

14_ Proyecto colaborativo y transcultural para la gestión del patrimonio del Pueblo Camëntsá
/JullyAcuñaSuárez+MarceloMarquesMirandaColombiapp210-228

15_ Involucrando la Comunidad Local en la Gestión del Patrimonio a través de la Etnografía Arqueológica
/EleniStefanou+CélineMurphy+AlyssaMendez+ReemaIslam+AyseIrazAlpay+MarceloMarquesMiranda
+ManolisKandanoleonGreciapp229-244

SESIÓN CARTELES

16_ Relación entre Universidad y paisaje rural
/JazmineDafneSomelleraCarrascoBrasilpp245-259

La V edición del Congreso Internacional de Socialización del Patrimonio en el medio Rural, se celebró en noviembre de 2017 entre Mérida y Canicab (Yucatán, México).

Como en otras ediciones del congreso, este SOPA se estructuró en bloques no cerrados e interrelacionados: sesión territorial, seminario, teoría y proyectos.

La sesión territorial (yucateca) nos permitió conocer algunos de los proyectos locales que desde diferentes disciplinas incorporan a las comunidades en la construcción de conocimiento. Conocimos la ciudad de Mérida de la mano de Nereyda Quiñones y Esteban de Vicente Chab, e incorporamos diferentes espacios públicos donde compartir y vivir el territorio con barferencias y documentales en “La Casa de Todxs”.

El seminario K’aaxil k’óolel yeetel múul kásajil -Mujer Rural y Memorias Comunes- respondió a la apuesta de la comunidad SOPA por la visibilización de procesos patrimoniales cocinados por mujeres. Así que desde nuestra pequeña casa sentimos la necesidad de abrir las ventanas y salir para compartir saberes de proyectos feministas, en los que introducir esas gafas violetas que nos facilitarían construir un mundo mejor reactivado por lo común y las comunidades, introduciendo el impacto de los discursos patriarcales dominantes en estos procesos. Trabajamos sobre el papel de las mujeres como sustentadoras de los patrimonios culturales y generadoras de memorias colectivas, para buscar formas de vindicar

su posición y su labor dentro del mantenimiento de los bienes comunes. El seminario visibilizó proyectos y reflexiones que rompían la barrera intergeneracional entre esa herencia cultural y los nuevos procesos de creación y recuperación de proyectos de intervención colaborativa y comunitaria desde un ámbito más académico (sede en Mérida) y, especialmente, desde las propias comunidades (sede Canicab). Las mujeres fuimos protagonistas de procesos patrimoniales y de patrimonialización, de defensa y cuidados, desde lo local hasta lo global.

Las mujeres de Canicab, como parte de la comunidad SOPA, facilitaron espacios amables de diálogo, e incorporaron la voz maya a la discusión, junto a las compañeras de Sihó. Las cocinas se transformaron en nuestro nexo de unión y la comida en los dones de intercambio, no sólo de conocimiento patrimonial, sino de vida y lucha. Esto lo vivimos en las diferentes charlas y en el taller “La comida como resistencia” que nos facilitó el grupo de alumnas y alumnos de la Licenciatura en Desarrollo y Gestión Interculturales (CEPH-CIS-UNAM).

Como decíamos, la comida fue uno de los ejes de trabajo, y las compañeras de Canicab ofrecieron sus casa y sus platos típicos para que todas pudiéramos formar parte de ese patrimonio. Así, Ernilda preparó “Relleno negro y Escabeche”, María cocinó “Panuchos, Sopa de lima y Relleno blanco”, Ernestina hizo “Cochinita pibil y Frijol colado”, Soco cocinó “Pavo enterrado” y Aida hizo “Poc Cchuc” [<https://www.youtube.com/watch?v=fzb30IJYRes&t=161s>].

La música también nos acompañó durante el seminario, convirtiéndose en otro canal de visibilización y creación. El grupo de Jaranas de la Escuela Secundaria Joaquín Baranda, Las Hijas del RAP y Pat Boy, compartieron el mismo espacio dejando claro que el patrimonio es un constructo vivo.

EL seminario también contó con el T-cuento y debate abierto “Cómo trabajar contra la violencia machista desde procesos culturales/patrimoniales”, en el Bistro Cultural. Este espacio nos permitió dialogar sobre la violencia machista y la incorporación de grupos de masculinidades, y cómo el patrimonio cultural puede ser un eje de trabajo de reivindicación y lucha de las mujeres.

Las sesiones teóricas y de proyectos nos permitieron ampliar el debate al patrimonio construido, la generación y resignificación de los espacios culturales, y los nuevos procesos de patrimonialización. Metodologías, memorias y procesos en los que las comunidades no sólo forman parte de los discursos sino que toman la voz en los mismos.

Los SOUPdocus (sesión de cine documental) nos acercaron a otros proyectos y realidades mexicanas, y nos permitió presentar el vídeo que la comunidad SOPA de Benito Juárez creó para visibilizar las diferentes reflexiones que la comunidad incorporó durante y tras el SOPA15.

Gracias a todas las personas que organizaron, gestionaron y participaron en esta fiesta del patrimonio, especialmente al Casal Catalá de Yucatán, que fue nuestra

casa y nuestro espacio de afectos, además de la sede de la SOPARTY y de nuestra comida de traje SOPA que te Commons!!!, donde compartimos momentos de esparcimiento junto a Arrabaret Colectiva y Son Jorocho. Además pudimos compartir con ellas el Mercasal, donde conocimos a productores locales que apuestan por los productos de cercanía,

El resto del congreso fue lo vivido.

Como es ya tradición os dejamos un poco de la esencia de este SOPA17_Yucatán de la mano de Las Hijas de Rap

<https://www.youtube.com/watch?v=M8n44NnENXg&t=26s>

Sabah Walid
[Comunidad SOPA](#)

Sabah Walid
[Comunidad SOPA](#)



VENA

ATTT

TALK
TO
THE
PALM

01

sesión YUCATECA

mesa *REGISTRO DE SABERES YUCATECOS*

LA
DESCOMUNAL
revista iberoamericana de patrimonio y comunidad

SOPA
V Congreso Internacional de Socialización
del Patrimonio en el Medio Rural
MÉRIDA+CANICAB Yucatán MÉXICO
noviembre 2017



Gabriel Enrique Chacón Lizarraga

Representaciones contemporáneas del imaginario regional por jóvenes oxkutzcabenses mediante un taller lúdico de producción de *paper toys*

Oxkutzcab RELATOS REGIONALES
TIPO Y ESTILO patrimonio inmaterial

Representaciones contemporáneas juveniles del imaginario regional oxkutzcabense mediante paper toys

Resumen

La impartición previa de talleres creativos de Art Toys y los ejercicios de personajes basados en leyendas mayas son los principales catalizadores de la presente investigación. Se muestra un panorama general respecto al cúmulo de influencias globales y locales que inciden en el segmento juvenil radicado en el municipio de Oxkutzcab, al sur de Yucatán. Entre las consecuencias detectadas se observan cambios en vestimenta, alimentación, relaciones afectivas y sociales, además de un incremento en los hechos delictivos atribuidos a las pandillas locales, de acuerdo con la labor etnográfica realizada. Ésta se complementa con un trabajo de campo en San Francisco en California, lugar de destino para un tercio de la población oxkutzcabense. A partir de una serie de actividades integradas en un taller, se explora la representación de personajes extraídos de una selección de relatos regionales comprendidos como patrimonio inmaterial. En primera instancia dirigido a jóvenes marginados para posteriormente reorientarse a estudiantes cursando primer año de secundaria en la escuela vespertina Josefa Ortiz de Domínguez, en Oxkutzcab; mientras que en San Francisco se ejecuta en colaboración con la Asociación Mayab. Los participantes ponen a prueba sus habilidades en el diseño de juguetes volumétricos de papel (paper toys), elegidos como objetos plásticos que incorporan conceptos de tipo y estilo. Se parte del supuesto que la producción de estos artefactos permite a los jóvenes expresar su manera contemporánea de entender su mitología, ya sea tradicional regional o mediática hegemónica. A través de estos ejercicios, se explora la conciencia de lo heroico en la cotidianidad y su relación con la mitología local. Los resultados se analizan para ofrecer una interpretación subjetiva respecto a la posible erosión del patrimonio intangible para así imaginar futuros trabajos de conservación del patrimonio o de generación de alternativas híbridas.

Palabras clave

Paper toys, jóvenes de Oxkutzcab, relatos regionales, tipo y estilo, patrimonio inmaterial.

Los habitantes al sur de Yucatán viven en una situación intermedia entre rural y urbana, caracterizados por provenir de comunidades indígenas mayas (OCDE, 2008:101-104), las cuales han sufrido cambios económicos y sociales, atribuidos al avance de la modernidad en una única visión global. En estos territorios existe también, una tasa alta migratoria masculina con miras a obtener dinero como modo inculcado (CODHEY, 2011:34-37) o por el deseo de vivir una aventura fuera del lugar de origen (GÓNGORA, 2007:25-30 y 41-42) o bien como rito de iniciación en los varones (MACHUCA y ARIZPE, 2011:281-287). Mucho del dinero circulante se debe a jóvenes laborando en Mérida, Playa del Carmen o Cancún y que regresan fines de semana a su lugar de origen (TUZ CHI, HIROSE LÓPEZ y ALCO-CER PUERTO, 2012).

Este constante desplazamiento fue en cierta forma un entrenamiento para desplazarse hacia Estados Unidos, cobrando auge en los noventa debido en gran parte a las redes formadas para ese entonces (LEWIN y GUZMÁN, 2005; CORNELIUS, FITZGERALD y LEWIN, 2008). El perfil del migrante es joven, entre 18 a 39 años, con el 20% de mujeres y 80% de hombres, siendo mayormente el esposo o hijo el que migra. Los varones parten entre los 15 y 17 años, en su mayoría siendo solteros (CORNEJO y FORTUNY, 2011:96), mientras las mujeres lo hacen por tener alguna relación de pareja (MÉNDEZ, 2006). El 90% de los que ingresaron a ese país son indocumentados, aunque la seguridad fronteriza dificulta cada vez más el ingreso, el cual se hacía a través de “coyotes” por La Rumorosa, Nogales y Tijuana (ARREDONDO, 2017).

Tan sólo en la bahía de San Francisco (conformada por San Francisco al oeste, Oakland al este y San José sumado a Silicon Valley al sur) se estiman 25 mil yucatecos laborando principalmente en construcción y restaurantes (MÉNDEZ, 2007a; JOHNSON, 2014). En éstos últimos lugares es común encontrar a un yucateco lavando platos o cocinando platillos con el sazón de otra nación, trabajando hasta dobles turnos. La discriminación por desconocimiento del inglés y el analfabetismo afecta sus oportunidades de empleo aunque genera una solidaridad entre ellos (MÉNDEZ, 2006; ARREDONDO, 2017), proviniendo de más de 40 pueblos yucatecos, de los cuales el 70% o más sólo hablan maya (LEWIN y GUZMÁN, 2005).

Hasta el 2017 las remesas enviadas desde el extranjero continuaban siendo la principal fuente de divisas de México, después del petróleo. Yucatán se encontraba superando en la cantidad per cápita de envíos de dólares a estados con mayor número de migrantes como Michoacán, posiblemente debido a que la comunidad posee un fuerte arraigo con sus lugares natales (LEWIN y GUZMÁN, 2005).

El municipio Oxkutzcab, ubicado en el sureste yucateco, es uno de los destinos principales de cheques, como es posible observar en los letreros de comercios en Mission District, San Francisco¹. Según Efraín Interian Cámara, antiguo servidor público de ese lugar, las remesas se ubican entre 3 mil a 7 mil pesos mensuales a partir de un ingreso quincenal de 1.100 o 1.200 dólares. El dinero se utiliza principalmente para alimentación de la familia, adquisición de automóviles, compra de parcelas y construcción de la vivienda (MATTIACE y FORTUNY, 2015:213). Es así como los originarios de ese municipio, clasificado como de “alta” y “muy alta marginación”, buscan contrarrestar su situación con sacrificios y trabajo.

Oxkutzcab se ubica en el cono sur de la Sierra Puuc. En la época prehispánica, Tutul Xiú fundó Oxkutzcab una vez abandonado Maní. En 1548, los frailes franciscanos Luis Villalpando y Melchor de Benavente iniciaron la evangelización en la región y “en 1550 fue refundada [...] por Fray Diego de Landa” (AYORA, 2005:9), el cual perpetraría en 1562 el infame “Auto de Fe” de Maní. En 1847 se libraron combates durante la “Guerra de Castas” y al terminar el conflicto a inicios del siglo XX, sus pobladores refundaron la ciudad la cual estaba destruida y casi abandonada, por lo que también se conoce a Oxkutzcab como “3 veces fundada” (YUCATÁN, 2016a; AYORA, 2005:9-13)². Por derivarse de los vocablos mayas “Óox”, “kuutz” y “kaab”, su traducción puede ser “tierra o lugar de los 3 pavos monteses”, “tierra tres veces fértil” o “lugar de ramón, tabaco y miel” (YUCATÁN, 2016a). En el municipio se encuentran monumentos arqueológicos como las Grutas de Loltún y las zonas arqueológicas de Sayil, Labná, Xlapac, Kom, Kiuic, Oxkutzcab y Sabacché (YUCATÁN, 2016a).

Oxkutzcab recibió el título de ciudad el 15 de abril de 2004 (GÓNGORA, 2004:77). No obstante, el estilo de vida se inclina más a lo rural que a lo urbano; los triciclos alrededor del mercado y el remanente de chozas

1. Mission District es también conocido en San Francisco como el “Barrio Latino”.

2. También se dice que el nombre “fue dado por Holanchac, quien [...] ponía nombre a los lugares donde pasaba” (AYORA, 2005:9).

3. Sopas Nissin, hot dogs, pizzas, burritos. Los cocineros que regresan a Oxkutzcab después de haber estado en San Francisco, han aprendido a elaborar bagels, arroz frito cantonés y curry tailandés.

4. En la población de Tiholop, al sur de Yucatán, la venta de piercing, aretes, collares, gorras y playeras holgadas llama la atención por su consumo con cada vez mayor frecuencia (TUZ CHI, HIROSE LÓPEZ y ALCOCER PUERTO, 2012).

5. Vale la pena las observaciones de Alison Green en el poblado yucateco Pustunich, donde se ha mostrado un desinterés entre los jóvenes hacia las actividades hortícolas (GREEN, 1996:12, citado en KERVIK, 2001:351).

tradicionales ejemplifican esta “modernidad semirrural”. La economía del municipio, conocido como “la huerta del estado”, se basa en la producción hortícola, permitiendo comercializar los productos a diversas partes del país y del extranjero (GÓNGORA, 2004:77; FORTUNY y DURÍN, 2011). Varios agricultores ponen a la venta sus productos en la central de abastos y el mercado “20 de noviembre”, en los que se ofrecen cítricos como limón, naranja y mandarina, además de otros productos de consumo cotidiano como tomate, aguacate, mango y sandía, entre otros. Debido a la gran producción de naranja, se estableció una planta procesadora de jugos. Este fruto es tan apreciado por el sustento que proporciona a las familias locales, que da nombre al evento agrícola anual “La Feria de la Naranja”: festividad regional que convoca a los pobladores así como a los de áreas circunvecinas.

En Oxkutzcab, como en la mayoría de los municipios de Yucatán, se yuxtapone la lengua maya con el español como modismo cotidiano. Sin embargo, el relevo generacional ha hecho que el uso de la lengua se haya vuelto heterogéneo y que los jóvenes poco a poco abandonen los estilos de vida de sus padres y abuelos, así como el trabajo de milpero (HERVIK, 2001:349). Los jóvenes oriundos han adoptado estilos de vida consumista, manifestados en consumo de enervantes, bebidas alcohólicas, drogas, comida rápida “chatarra”³ y ropa “citadina” o “chola”⁴. El celular se utiliza como símbolo de distinción, usado más bien para escuchar música. No obstante, las tradiciones antiguas y las creencias ancestrales coexisten con las católicas y/o evangélicas (HERVIK, 1999; FORTUNY, 2011:4)⁵.

El nivel escolar va de preescolar a superior, con carreras relacionadas con actividades regionales, impartidas en el Tecnológico Superior del Sur. El grado promedio de escolaridad de 15 años y más es de 6.2, según el Censo del 2010. Los alumnos egresados en bachillerato y profesional técnico apenas llegaban a 189, de acuerdo a datos del 2009 (YUCATÁN, 2016a). A comienzos del siglo XXI, el 45% de la población, integrada por más de 27.000 habitantes, pertenecía a la Población Económicamente Activa (GÓNGORA, 2004:77). Sin embargo, de acuerdo a la Encuesta de migración estatal, nacional e internacional con perspectiva de género realizada

entre el 2008 y 2009, el 59% no radicaba en Okkutzcab⁶.

Allí y en otros municipios yucatecos, ha proliferado la presencia de pandillas en barrios o colonias. Para algunos pobladores, esto es reflejo de los estilos de vida observados en los lugares donde trabajan o migran los jóvenes (MOGUEL, 2015). Por ejemplo, en Mission District, donde habitan la mayoría de los oxkutzcabenses migrantes, primordialmente dos grupos han disputado el control de la zona: Los Norteños (portan prendas rojas; sus marcas son “N”, “NOR”, “14”, “XIV” y “X4”) y los Sureños (visten de azul; sus distintivos son “M” o “Mexican Mafia”, “13” y “X3”). Ambos emplean sus códigos en vestimenta, tatuajes, “tags” y en sus “signs” (CONLEY, 2010; CORNEJO y FORTUNY, 2011:100-101)⁷. Los “signs” son gestos tribales que se hacen con las manos para evocar una figura que representa una letra o un número. Los distintivos son empleados como recursos plásticos para la distinción social).

Alrededor del 2010, Oxkutzcab fue catalogado como foco rojo debido a un repunte en los hechos violentos atribuidos a las pandillas locales. Los “Pelones”, “Pablines”, “Romeros”, “Canarios”, “Galdinos”, “Osos” y “Sur 13”, han buscado controlar el municipio contra otros seis grupos considerados delictivos (SSP, 2010; BACAB, 2012; DIARIO DE YUCATÁN, 2015)⁸. Los integrantes de estos grupos suelen escuchar hip-hop y rap local con rimas representativas de la cultura urbana gangsteril: México, drogas, marihuana, clonazepam, tatuajes, mujeres, el barrio, la raza, alcohol, el territorio, familias disfuncionales, armas, la policía, la represión y la “defensa del pañuelo”. Azul: Sureño//Rojo: Norteño (ALIANZA DE RIMAS FT. LA HERMANDAD 128, “De Aquellas”, 2015; EL PINCHE MARA, “Vives como yo”, 2015). Los grupos marginales (y marginalizados) son discriminados por empleadores, por las autoridades, por su comunidad y hasta por sus familiares, etiquetándolos como maleantes. Las mujeres que van y vienen también son discriminadas, llamándolas “callejeras” o “catrinas” por los locales. Este rechazo ha ocasionado un desinterés por participar en actividades rituales comunales, siendo más bien los jóvenes que no migran los que intervienen en estos eventos (TUZ CHI, HIROSE LÓPEZ y ALCO-CER PUERTO, 2012).

6. Para el 2016 una nota ubicaba a la tercera parte de la población radicando en EU (BACAB CHULÍN, 2016).

7. Salir a la calle con un color de prenda equivocado puede ser una sentencia de muerte (CORNEJO y FORTUNY, 2011:101).

8. De acuerdo al reporte de la Policía Municipal, en el 2014 se registraron siete homicidios, cinco viviendas quemadas y más de 20 heridos por arma blanca, atribuidos a los enfrentamientos entre estos grupos.

La importancia de los jóvenes radica en su presencia numérica⁹ y en las dificultades que enfrentan: la “exclusión de casi todo, o todo, junto con la fractura de los sentidos y significados [...] la fugacidad, rapidez y la volatilidad de las vivencias en la vida cotidiana coloca a muchos jóvenes en situaciones límite” (NATERAS, 2002: 10-11). Estas mismas adversidades transforman los valores culturales tradicionales de una región, especialmente si en ella convergen procesos migratorios de gran envergadura, así como alta marginalidad, consumismo pauperizado y una crisis identitaria (MACHUCA y ARIZPE, 2011). Situados en este escenario, el elemento que provee identidad a los diversos grupos juveniles es el estilo: una mezcla de “elementos heterogéneos provenientes de la moda, la música, el lenguaje, el comportamiento no verbal, el graffiti, los mass media, etcétera” (FEIXA, 1993, citado en NATERAS, 2002: 23).

En este mismo sentido, los medios de comunicación generan una imagen de la realidad que presenta los diferentes estilos delineados para ser adoptados. Películas, cómics, anime, vídeos de youtube, redes sociales y la publicidad conforman este gran discurso mediático (GAMBOA, 2012:188). Estos criterios de la cultura mediática son motivo de discordia incluso en los recintos educativos que se supone deben guiar al alumnado, enfrentándose al dilema de la utilización de formatos audiovisuales para contrarrestar las consecuencias homogeneizadoras en jóvenes acostumbrados a ver todo tipo de imágenes (PRÓ, 2003).

Sumado a esto, las narraciones acerca de personajes tradicionales no se relacionan con “héroes” contemporáneos. Una identidad regional posiblemente erosionada en conjunto con el avance tecnológico, corre el riesgo de reproducir valores que no ayudan a alcanzar una claridad que permita ver más allá del propósito de satisfacer necesidades inmediatas; se omite así la dirección y sentido a la cotidianeidad (GRAVES, 1948; MAY, 1997; CAMPBELL, 2014). Los mitos conforman el patrimonio cultural intangible, inmaterial y vivo de la memoria colectiva humana. Ese legado no material de nuestros antepasados y absorbido de manera inconsciente, brinda identidad a los miembros de familias, etnias, religiones y grupos culturales, a la vez que genera diversidad frente al sinnúmero de culturas, redefiniéndose de acuerdo al período histórico y la creatividad única de cada pueblo (ARIZPE, 2009; UNESCO, 2012).

9. En el 2014 se hablaba de un posible futuro positivo para la juventud mexicana por el bono demográfico (OJEDA, 2014).



1. Mercado 20 de noviembre. Alrededor de la explanada se encuentran triciclos y tricitaquis como medios de transporte utilizados con frecuencia por los compradores y visitantes (Gabriel Chac3n, 2015)



2. Vista de Oxkutzcab desde la Ermita (Gabriel Chacón, 2016)



3. Imagen promocional del Álbum «Vives como Yo», del rapero yucateco “El Pinche Mara”, afiliado a los Sureños (<https://www.youtube.com/watch?v=HhEFdLLwJDo>,2015)

Al respecto, instituciones públicas, privadas, organizaciones y particulares han elaborado tareas para contrarrestar la presunta pérdida del acervo que conforma al patrimonio inmaterial yucateco. Destacan algunas acciones llevadas a cabo por el gobierno estatal, como el Festival Internacional de la Cultura Maya (FICMaya), la publicación de los cuadernillos Kanules del Mundo Maya, para enaltecer valores de la cultura maya en niños de escuelas públicas primarias (GARCÍA, 2014), así como el rap en lengua maya interpretado por artistas que hablan de la milpa, del orgullo campesino y de los sueños del pueblo maya.

De manera personal, a partir del 2008 una parte del ejercicio profesional se orienta al diseño y producción de juguetes armables volumétricos de papel. Complementando lo anterior se han realizado talleres de estos objetos, llamados paper toys, en varias ciudades de México desde el año 2010, en los que se imparten ejercicios que cubren los aspectos básicos de creación de un personaje hasta su materialización en un armable de papel. Se le proporciona a cada objeto una personalidad singular durante los procesos de conceptualización, desarrollo, corte y ensamble del personaje, destacando los sueños, ilusiones, preferencias y gustos de cada participante. Este trabajo educativo fue seguido por un taller de creación de personajes basados en leyendas prehispánicas en agosto del 2011, impartido en las comisarías Susulá, Tixcuytún, Nocac y Oncán. El objetivo en este curso fue que las personas que tomaran el taller conocieran al menos uno o más relatos mayas, al mismo tiempo que se les proporcionaba el material para que plasmaran a los protagonistas de cada texto.

En ese proyecto, se observó que la técnica de emplear materiales en los relatos es un camino poco explorado con grandes posibilidades, ya que el armado y coloreado de los personajes se presentan como actividades más ricas que únicamente la tradición oral (CHAKZ ARMADA, 2013). El ejercicio fue realizado sin consultar documentación respecto al imaginario de los pobladores en las representaciones. Se espera que una investigación retomando estas experiencias previas y apoyada en técnicas antropológicas actualicen tradiciones en probable desuso y generan pautas para la apropiación de mitos locales a prácticas contemporáneas regionales, como ya ha sido trabajado en otros esfuerzos con objetos similares (FINSTERBUSCH y ZUÑIGA GARCÉS, 2016; MADRID VICENCIO, 2013; MOMOT, 2016).

Estos artefactos encajan adecuadamente como exploraciones de tipo y estilo que al ser intervenidos grupalmente, permiten observar múltiples gustos “[...] producto de la misma diversidad de mitos, ritos, sueños, fantasías y formas de representación que explican los diversos imaginarios colectivos que conviven en el país” (ORTIZ, 2010:88), con la posibilidad de evidenciar la absorción de un estilo representativo una cultura global. A través de la teoría descrita, se considera a los paper toys como objetos capaces de representar estilos e imaginarios concebidos por jóvenes contemporáneos, creativa y espontáneamente, utilizando un “inmenso poder de abstracción y una poderosa facultad imaginativa” (BAUDELAIRE, 1853).

Teniendo en cuenta lo ya mencionado, se elaboró la siguiente pregunta:

¿Es posible expresar los imaginarios regionales mediante paper toys que funcionen como recurso discursivo pertinente que evidencie de manera tangible una presunta erosión de los mitos locales en los jóvenes oxkutzcabenses y se traduzca en representaciones tangibles asociadas a un imaginario global contemporáneo?

Método de investigación basado en la práctica

Partiendo de experiencias previas de trabajo en la impartición de talleres, se elaboró un esquema de trabajo dividido en cinco fases con el fin de poder desarrollar el planteamiento del objetivo.

Fase Inicial 1: Aclimatación y conocimiento del contexto. Se realizó un primer acercamiento precedido por una estancia etnográfica en Oxkutzcab para diciembre del 2015¹⁰. Mediante la utilización de bitácora, grabaciones en celular, observación participante y entrevistas con actores clave fue recopilada información cualitativa acerca del entorno, la horticultura, los festejos locales, la cotidianidad, la migración, los lugares frecuentados, la construcción de amistades y los comportamientos de los pobladores. Se buscó también un acercamiento con una pandilla local para conocer su dinámica, presentando honestamente el propósito del trabajo para obtener así información veraz mediante entrevistas fugaces. Entre los ha-

10. Se hizo la estancia durante ese período aprovechando que del 3 al 13 de diciembre se llevó a cabo “La Feria de la Naranja”. Debido a que estos días son diferentes al resto del año, la búsqueda de datos fue ampliada hasta el 19 del mismo mes para contrastar la información recabada, antes y después de la celebración.

llazgos se encontraron: la inexistencia de talleres artísticos enfocados a jóvenes, el autoritarismo del comandante de policía¹¹, el reaprendizaje de la lengua maya en el extranjero, los excesos en los vicios al radicar en Estados Unidos, el consumo de pornografía en exceso, violencia física en noviazgos, alta promiscuidad, la temeridad juvenil y el uso sin discreción de las redes sociales digitales.

Fase Intermedia 2: Conocimiento y selección de relatos regionales locales.

Se consultó una bibliografía extensa de historiadores mayistas notables así como documentos con información pertinente para conocer los relatos regionales más relevantes que conforman al patrimonio inmaterial.

Fase 3: Taller de paper toys basados en relatos regionales en Oxkutzcab.

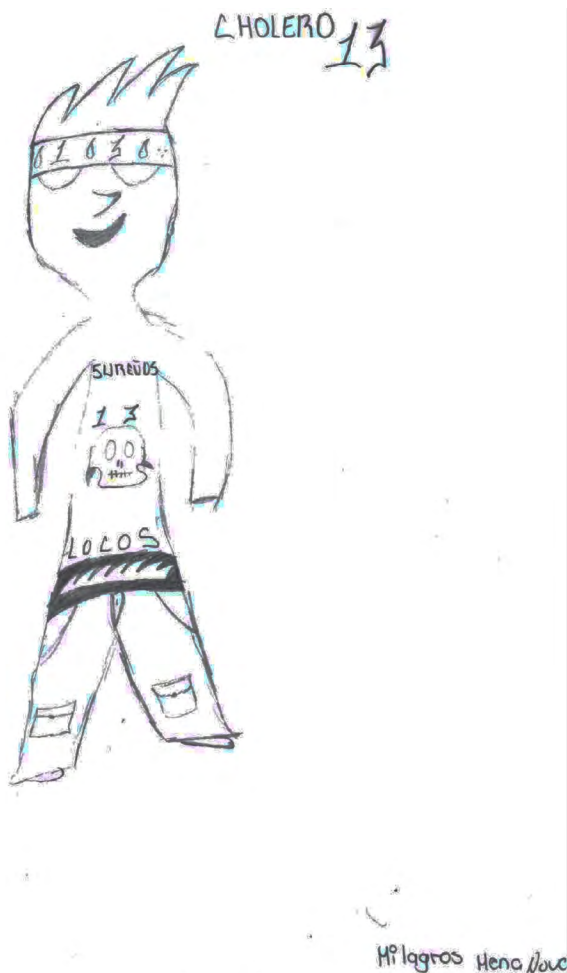
Una vez seleccionados los textos, se buscó en primera instancia establecer un grupo con los integrantes de alguna pandilla local. Sin embargo, esto no pudo lograrse debido a la vulnerabilidad del equipo investigador y por disponibilidad de tiempo. Para subsanar este contratiempo, se adaptó el trabajo con alumnos de primero de secundaria en la escuela Josefa Ortiz de Domínguez en Oxkutzcab. Esta opción se pudo realizar gracias al ofrecimiento del reportero local Juan Venegas y la amabilidad del director Jorge Soberanis.

El grupo de trabajo quedó conformado por 7 mujeres y 8 varones, con edades entre los 12 y 14 años. Se realizaron 4 sesiones durante los sábados 8, 16, 22 y 29 de octubre del 2016, de 10 de la mañana hasta el mediodía. Durante las sesiones se realizaron dibujos de lo que para ellos eran sus representaciones de “héroes” y se pudo conocer algunas leyendas locales que conocían. Se contaron los relatos de La destrucción de Chichén Itzá // La leyenda de Canek y Sac-Nicté y El Enano de Uxmal. De esos relatos se intervinieron paper toys a partir de un armable tipo, resultando en 5 piezas por 6 grupos de trabajo. El trabajo se complementó con registro audiovisual y un cuestionario sencillo.

Fase 4: Estancia en Tijuana y San Francisco. Se realizó una estancia de investigación en el Colegio de la Frontera Norte Campus Tijuana del 18 de enero al 20 de febrero del 2017 con asesoría de la Dra. Sayak Valencia Triana¹². Durante este período se desarrolló trabajo de campo en Califor-

11. El asunto de la proliferación de pandillas, el cual se mantenía como una gran preocupación por los habitantes del municipio, fue asignado al comandante de la policía Luis Flores. Bajo su mando, calificado por algunos como represor y autoritario, bajaron los incidentes violentos atribuidos a estos grupo marginales.

nia del 31 de enero al 13 de febrero para comprender los procesos migratorios de los yucatecos en su paso por Norteamérica y para contrastar la información teórica recopilada con el entorno de la comunidad migrante. Dicho trabajo se complementó con la impartición de un taller el 11 de febrero del 2017 en las instalaciones de Asociación Mayab¹³, dirigido a individuos de procedencia yucateca radicando en San Francisco. Participaron dos madres oxkutzcabenses con 4 niñas entre 8 y 12 años de edad. También estuvieron 3 madres más junto con sus vástagos, procedentes de diferentes estados o países. En el curso se relató La destrucción de Chichén Itzá, tanto en español como en inglés, por predilección de las hijas de madres yucatecas¹⁴. Se realizaron dibujos de los personajes de los relatos y se armaron 6 paper toys, los cuales también se intervinieron para plasmar a los personajes trazados.



4. Cholero 13, interpretación de héroe: “Tiene fuerza, amabilidad, ayuda a la gente que lo necesita y es guapo con mucha energía”.

Este personaje representa a un cholo portando un paliacate en la cabeza que dice 13, usa pantalones holgados, tiene pelo puntiagudo y tiene el torso desnudo tatuado con “Sureño 13”, “Locos” y un cráneo. (Fotografía: Gabriel Chacón, Taller de juguetes armables, octubre 2016)

12. Doctora en Ciencias con especialidad en Sociología por El Colegio de México, profesora investigadora y coordinadora del Departamento de Estudios Culturales de El Colef. Pertenece al Sistema Nacional de Investigadores nivel III del CONACYT. Es autora de varias publicaciones, siendo su obra más reciente la reedición de Capitalismo Gore (2016).

13. Ubicada en el 3012 de la Calle 16 en Mission District, San Francisco.

14. También se les preguntó si conocían Yucatán, a lo que las más jóvenes respondieron que no o que habían llegado a San Francisco casi cuando eran muy pequeñas, por lo que no tienen recuerdos del sureste yucateco.



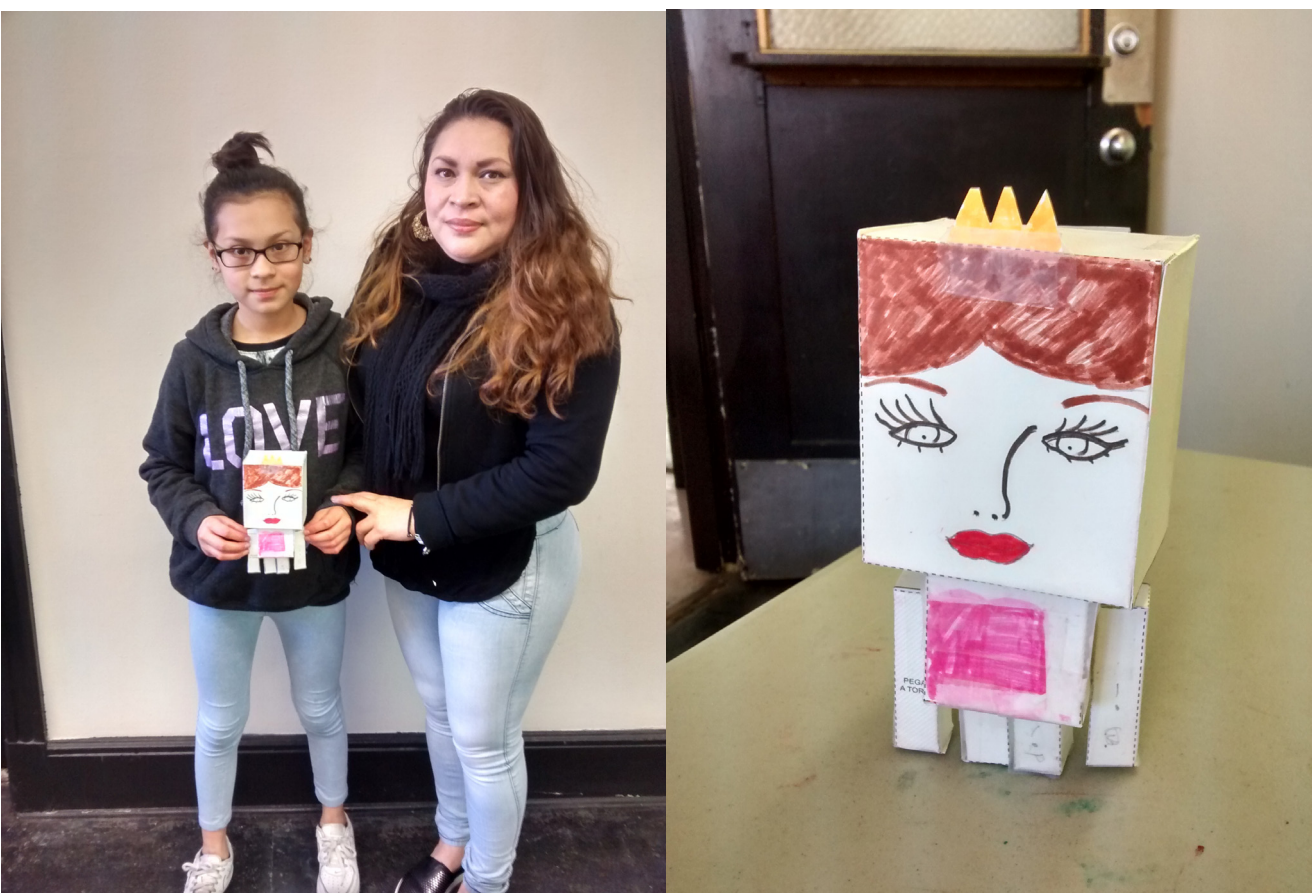
5. De izquierda a derecha: Yamily, Wendy y Brenda, con su paper toy representando a la princesa Sac-Nicté (Fotografía: Rodrigo Díaz Guzmán, octubre 2016)



6. De izquierda a derecha: Joel y Francisco, con su paper toy representando al príncipe Canek. (Fotografía: Rodrigo Díaz Guzmán, octubre 2016)



7. Izquierda: taller de paper toys basados en relatos regionales impartido en las oficinas de Asociación Mayab, en Mission District, el 11 de febrero del 2017.
 Derecha: dibujo de Sac-Nicté y Canek, por Norma, de 11 años, nacida en San Francisco y de madre oxkutzcabense. (Gabriel Chacón, febrero 2017)



8. Izquierda: paper toy basado en Sac-Nicté, por Joanna de 11 años, nacida en San Francisco, acompañada de su madre oxkutzcabense.
 (Gabriel Chacón, febrero 2017)

Fase 5: Análisis de resultados. Durante el taller realizado en “Ox” se realizó un cuestionario aprovechando la asistencia del alumnado con el propósito de sondear más acerca de los intereses de los jóvenes. Así se pudo conocer que para el 76% de los participantes su actividad primordial era asistir a la escuela; el 89% consideró importante su aprendizaje educativo; en cuanto a su procedencia, hay un empate con el 33% prefiriendo ser llamado “mexicano” y 33% “yucateco”.

En general, el grupo contaba con una buena relación familiar. Todos los participantes respondieron que tenían conocidos radicando fuera de Oxkutzcab, de los cuales 9 tuvieron entre 7 a 10 personas viviendo lejos. Se conoció también que hubo poco interés por las zonas arqueológicas, aunque hubo un poco más en cuanto a los monumentos cercanos, como Loltún. Al preguntar por los relatos conocidos, las respuestas se decantaron a seres fantásticos que asustan como los wáayes¹⁵, los aluxes¹⁶ y la X'tabay¹⁷. Al abordar el tema de quiénes para ellos eran héroes, los resultados arrojaron “Gokús” y “princesas”, evidenciando la influencia mediática global. También en una representación apareció el “Cholero 13”, un pandillero Sureño que “ayuda a la gente”. En “San Pancho” las representaciones de las personas que no tenían parentesco yucateco se alejaron de interpretaciones folclóricas y no alcanzaron a vincularse siquiera con la fisonomía yucateca. Sin embargo, se encontraron vestigios más claros en las representaciones de las personas que sí tenían linaje yucateco e incluso de las nuevas generaciones que provenían de esos migrantes. En ambas ciudades se observó un bajo nivel artístico, posiblemente debido a una desconsideración en la estimulación de esas habilidades por parte de los recintos educativos y de la crianza familiar.

Conclusiones

Es posible que algunas familias en Ox obtuvieran los ingresos suficientes (pudiendo proceder de algún pariente no radicado en el lugar) como para no requerir la mano de obra de los hijos, aunque esta ausencia en la milpa también posiblemente generó una pérdida del conocimiento acerca de los mitos y ritos originados en la naturaleza, encontrados en el campo. Sus mitos se encontraron propagándose aún por tradición oral aunque ésta se encontró golpeada debido a varias suposiciones:

15. Humanos-brujos que se transforman en diferentes animales.

16. Seres similares a los gnomos que se encargan de cuidar la milpa, aunque se les debe realizar ofrendas para que no se ofendan, ya que de hacerlo, esconden cosas o molestan tirando piedras pequeñas en la noche.

17. Tiene semejanzas con “La Llorona”, aunque en este relato, la X'tabay es una princesa bella que se aparece en el árbol de ceiba.

- a) los conocimientos transmitidos por personas mayores se erosionaron demasiado o,
- b) el estilo agitado de vida no ha permitido tiempo de calidad como para dar importancia a la transmisión de los relatos o,
- c) carencia de personas que puedan propagar esos conocimientos adecuadamente a los jóvenes.

Debido a la alta cifra de conocidos que no se encontraban radicando en Ox o los que regresan eventualmente, los relatos pasaron a segundo plano, importando más el consumismo y tradiciones “modernas” como la afiliación a pandillas, las cuales datan desde hace tiempo en la zona y han permitido a los jóvenes, de alguna manera, la identificación con un estilo lejano al hortelano. El crecimiento de los grupos marginales ha colaborado para establecerse como el nuevo estilo en la juventud yucateca, ganando adeptos a gran velocidad al buscar la inclusión, dejando de resistirse a los embates multiculturales. Para los generaciones jóvenes en Oxkutzcab, los héroes locales fueron aquellos migrantes que pudieron salir del poblado o se encontraban en el extranjero. Los que regresaron a Ox y adoptaron conductas pandilleriles, fueron rechazados por el habitante tradicional de la comunidad aunque gozaron de cierto respeto entre los menores, quizá por al menos haber tenido el valor de estar del otro lado cierto tiempo.

La adopción de los personajes pertenecientes a la cultura global contribuyó a la transformación del patrimonio intangible, el cual pudo verse fácilmente mutado mediante ejercicios en donde se materializaron, por ejemplo, a los protagonistas de relatos regionales. Es innegable la injerencia mediática, la cual presentó una diversidad de estilos posibles en producciones animadas y otras manifestaciones artísticas. Al tratar de generarse representaciones visuales acorde al contexto, resultaron híbridas.

La crisis en los mitos se agudiza con la falta de actividades artísticas encaminadas hacia la creatividad e imaginación de jóvenes ávidos en la búsqueda de estilos. La educación escolar no le dio importancia a estos temas y los esfuerzos llevados a cabo en el estado no llegaban a rebasar

la influencia mediática. Además, las mismas autoridades se encargaron de dificultar el acceso a propuestas culturales, por desidia en las instituciones correspondientes. La persecución de las fuerzas policíacas en su esfuerzo por mitigar los impactos que ocasionaron las pandillas juveniles, se utilizaron para desacreditar cualquier acción encaminada a trabajar con la juventud.

El objetivo perseguido, que fue la verificación de la pertinencia del uso de paper toys para revelar las transformaciones del patrimonio inmaterial, se cumplió parcialmente, ya que varios aspectos técnicos y de logística se atravesaron en la ejecución del curso. Entre ellos, la pericia en el manejo de los materiales, los espacios de trabajo y los medios de enseñanza. No obstante, la investigación se benefició por el aporte en la revelación de aspectos valiosos (algunos no esperados o contemplados) que pudiesen enriquecer futuras investigaciones que consideren emplear herramientas plásticas.

Referencias bibliográficas

Arizpe, L. (2009).

El patrimonio cultural inmaterial de México, Ritos y Festividades. H. Cámara de Diputados LX Legislatura/Universidad Nacional Autónoma de México/Consejo Regional de Investigaciones Multidisciplinarias/Consejo Regional para la Cultura y las Artes/Dirección General de Culturas Populares/Miguel Ángel Porrúa, México, D.F.

Ayora Pech, C. R. (2005).

Historia oral en Oxkutzcab: mitos y leyendas. [Tesis de licenciatura]. Universidad de Quintana Roo, División de Ciencias sociales y Económico-Administrativas, Chetumal.

Baudelaire, C. (1853).

La moral del juguete, en Le Monde Litteraire, 17 de abril de 1853.

Campbell, J. ([1959] 2014).

El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito, en Luisa Josefina Hernández (Trad). Fondo de Cultura Económica. 2ª Edición. D.F., México.

Comisión de Derechos Humanos del Estado de Yucatán (CODHEY) (2011).

La migración de Yucatecos a Estados Unidos como fenómeno social y su relación con los Derechos Humanos, CODHEY. Mérida, México.

Cornejo Portugal, I. y Fortuny Loret de Mola, P. (2011).

Corrías sin saber adónde ibas. Proceso migratorio de mayas yucatecos a San Francisco, California, en *Cultura y representaciones sociales*, Año 5, Número 10, marzo 2011:82-106.

www.journals.unam.mx/index.php/crs/article/view/24450

[Consultado: 18-7-2015].

Cornelius, W., Fitzgerald, D. y Lewin Fisher, P. (2008).

Caminante del Mayab. Instituto Nacional de Antropología e Historia. D.F., México.

Fortuny Loret de Mola, P. y Durín, S. (Coord.) (2011).

Migrantes maya-yucatecos de la Iglesia Presbiteriana de la Misión, en *Etnicidades urbanas en las Américas: Procesos de inserción, discriminación y políticas multiculturales*. CIESAS, EGAP, Instituto Tecnológico de Monterrey:139-154.

http://www.academia.edu/3358379/Migrantes_Maya_yucatecos_de_la_Iglesia_Presbiteriana_de_la_Misi%C3%B3n

[Consultado: 18-12-2015].

García Rodríguez, V. (2014).

Kanules del Mundo Maya, arquitectos del paisaje y el tiempo. Taller de escritura creativa. Unidad Editorial de la Secretaría del Estado de Yucatán, Mérida, México.

<http://www.educacion.yucatan.gob.mx/multimedia/publi/KANULES%20DEL%20MUNDO%20MAYA%20Media%20carta.pdf>

[Consultado: 18-12-2015].

Gamboa Cetina, J. (2012).

La representación mediática de la juventud. El caso de la tira de prensa *Jeremías*, en *Jóvenes y globalización en el Yucatán de hoy*. Universidad Autónoma de Yucatán (UADY), Mérida, Yucatán, México:165-194.

Góngora Cabrera, F. de J. y Vela Reyes, C. B. (Coord.) (2004).

Memoria Histórica y Fotográfica de Oxkutzcab, Oxkutzcab. Yucatán, México.

(2007).

Los viajes de los mayas modernos: el encuentro de dos culturas, Oxkutzcab. Yucatán, México.

Graves, R. (1948).

The White Goddess: A Historical Grammar of Poetic Myth, Farrar Straus Giroux. Inglaterra.

Hervik, P.

(1999).

Mayan People Within and Beyond Boundaries. Social Categories and Lived Identity in Yucatan. Harwood Academic Publishers. Amsterdam.

(2001).

Narrations of Shifting Maya Identities, en Bulletin of Latin American Research, vol. 20, n°. 3 (Julio 2001):342-359. Publicado por Wiley en beneficio a Society for Latin American Studies (SLAS).

<http://www.jstor.org/stable/3339733>

[Consultado: 19-1-2017].

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2010).

Censo Nacional de Población y Vivienda, INEGI. México.

Lewin, P. y Guzmán, E. (2005).

Los migrantes del Mayab, en Camino Blanco. Instituto de Cultura de Yucatán. Mérida, Yucatán, México:8.

Machuca, A. y Arizpe, L. (Coord.) (2011).

Transmisión y producción del sentido en el fenómeno migratorio: su incidencia en la conceptualización del Patrimonio Inmaterial, en Compartir el Patrimonio Cultural Inmaterial: Narraciones y representaciones. Dirección General de Culturas Populares/UNAM. D.F., México:281-310.

Madrid Vicencio, M^a. L. (2013).

Püñencantu Papeltun: El paper toy como juego didáctico para introducir al idioma mapudungun de la etnia mapuche. [Tesis de licenciatura]. Universidad de Chile, Facultad de Arquitectura y Urbanismo, Diseño Gráfico, Santiago de Chile, julio del 2013.

<http://repositorio.uchile.cl/handle/2250/114786>

[Consultado: 18-4-2016].

Mattiace, S. L. y Fortuny Loret de Mola, P. (2015).

YUCATEC MAYA ORGANIZATIONS IN SAN FRANCISCO, CALIFORNIA. Ethnic Identity Formation across Migrant Generations, en Latin American Research Review, vol. 50, n°. 2, Latin American Studies Association:201-215.

https://www.academia.edu/28883340/Ethnic_Identity_Formation_across_Migrant_Generations

[Consultado: 1-3-2017].

May, R. (1997).

La necesidad del mito: la influencia de los modelos culturales en el mundo contemporáneo. traducción de "The Cry for Myth". Editorial Paidós. Barcelona.

Nateras, A. (Coord.) (2002).

Jóvenes, culturas e identidades urbanas, UAM Iztapalapa/ Porrúa. D.F., México.

Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) (2008).

Estudios Territoriales de la OCDE: Yucatán, México, (Traducción no oficial de OECD Territorial Reviews. Yucatán, México, 2007 por Fundación Plan Estratégico de Mérida A.C) OCDE/Fundación Plan Estratégico de Mérida A.C. París/México.

Ortiz Marín, V. (2010).

Encuentro arte, conocimiento y educación superior. Las 1,001 casitas: un ejercicio de investigación aplicada en diseño, en AEDIFICARE (2009) Anuario de Investigaciones de Estudios sobre Diseño. 1ª Edición. Universidad Autónoma de Nuevo León. Facultad de Arquitectura. Monterrey, México.

Pró, M. (2003).

Aprender con imágenes. Incidencia y uso de la imagen en las estrategias de aprendizaje. Ediciones Paidós. Barcelona, España:24, 31y 39-41.

Subsecretaría de Prevención y Participación Ciudadana (SSP) (2010).

Pandillas: Análisis de su presencia en Territorio Nacional, SSP. D.F., México:18.

Tuz Chi, L. H., Hirose López, J. y Alcocer Puerto, E. (2012).

Los “Vatos Locos” también somos mayas. Transformación o continuidad en la identidad de los jóvenes mayas del Yucatán rural” en, Miguel Güemez Pineda y Roxana Quiroz Carranza (Coord.), Jóvenes y globalización en el Yucatán de hoy. Universidad Autónoma de Yucatán (UADY). Mérida, Yucatán, México: 277-301.

UNESCO (2012).

Textos fundamentales de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial de 2003. Sección del Patrimonio Cultural Inmaterial, Sector de Cultura, UNESCO. París, Francia.

Valencia, S. (2014).

Capitalismo gore: Juventud, subjetividad capitalística y precariedad económica, en José Manuel Valenzuela Arce (Coord.), Tropes Juveniles: culturas e identidades (trans) fronterizas. El Colegio de la Frontera Norte/ Universidad Autónoma de Nuevo León. Monterrey, México:417-448.

Referencias hemerográficas

Adelson, N. (2002).

La nueva migración indígena: los mayas de San Francisco, en Revista Mariosare, nº. 255. Suplemento dominical del periódico La Jornada. D.F., México. 10 de noviembre de 2002:A1-A3.

<http://www.jornada.unam.mx/2002/11/10/mas-naomi.html>

Arredondo, Í. (2017).

Cochinita dream: los mayas toman San Francisco, en El Universal. Periodismo de Investigación. 31 de enero del 2017.

<http://interactivo.eluniversal.com.mx/2017/mayas-san-francisco/>

[Consultado: 31-1-2017].

Arellano Ayala, M. y Ortíz Uribe, M. (2015).

Oxkutzcab: el pueblo más espléndido del país, en El Universal. Round Earth Media. D.F., México. 2 de mayo de 2015.

<http://archivo.eluniversal.com.mx/estados/2015/impreso/oxcutzcab-pueblo-mas-esplendido-del-pais-98794.html>

[Consultado: 4-7-2016].

Bacab Chulín, J.

(2012).

Rehenes de pandilleros, en Diario de Yucatán. Local. 19 de diciembre 2012.

<http://yucatan.com.mx/yucatan/rehenes-de-pandilleros>

[Consultado: 2-12-2016].

(2016)

Se mantiene el envío de remesas, en Diario de Yucatán. Local. 8 de septiembre de 2016.

<http://yucatan.com.mx/merida/se-mantiene-envio-remesas>

[Consultado: 20-11-2016].

Burke, G. (2002).

The Newest San Franciscans/Recent Mayan immigration is changing the face of the city and forging a link to the Yucatan, en SF Gate. San Francisco. 28 de abril de 2002.

<http://www.sfgate.com/magazine/article/The-Newest-San-Franciscans-Recent-Mayan-2844276.php>

[Consultado: 3-10-2015].

Carrie Wong, J. (2016).

Police brutality and homelessness collide in aftermath of San Francisco killing, en The Guardian. San Francisco, California. 9 de abril de 2016.

<https://www.theguardian.com/us-news/2016/apr/09/san-francisco-homeless-man-police-killing-luis-gongora>

[Consultado: 12-7-2016].

Conley, C. (2010).

Vacaville Police Department's Crime Suppression team zeros in on gangs, en The Reporter, News. California. 25 de abril del 2010, actualizado el 29 de abril del 2015.

www.thereporter.com/article/ZZ/20100425/NEWS/100427979

[Consultado: 18-7-2015].

Diario de Yucatán (2015).

"Top ten" en los delitos, en Diario de Yucatán. Local. Mérida, México. 18 de octubre 2015.

<http://yucatan.com.mx/merida/policia/top-ten-en-los-delitos>

[Consultado: 18-12-2015].

Johnson, T. y McClatchy Foreign Staff (2014).

U.S. immigration crackdown brings gangs, California cuisine to Yucatan, en McClatchyDC, World. Washington, DC, Estados Unidos. 13 de mayo de 2014.

<http://www.mcclatchydc.com/news/nation-world/world/article24767539.html>

[Consultado: 4-7-2016].

Moguel, Y. (2015).

Bandas delictivas terminan con la tranquilidad de comunidad yucateca, en El Financiero. D.F., México. 3 de enero de 2015.

<http://www.elfinanciero.com.mx/sociedad/bandas-delictivas-terminan-con-la-tranquilidad-de-comunidad-yucateca.html>

[Consultado: 18-9-2015].

Ojeda, M. (2014).

Bono demográfico elevará PIB de México, en El Financiero. México. 7 de agosto de 2011.

www.elfinanciero.com.mx/economia/bono-demografico-elevar-pib-de-mexico.html

[Consultado: 20-11-2016].

Referencias mediográficas

Chakz Armada (2013).

Taller de Leyendas Mayas en comisarías de Mérida, en Behance. 8 de julio de 2013.

www.behance.net/gallery/9720835/Taller-de-Leyendas-Mayas-en-comisarias-de-Merida

[Consultado: 14-7-2016].

Finsterbusch, S. y Zúñiga Garcés, P. (2016).

About us, en Proyecto Ensamble.

<http://www.thepickofthecrab.cl/proyectoensamble/quienessomos/#salto>

[Consultado: 18-11-2006].

Méndez, B.

(2006).

Migración mexicana transnacional: Una nueva identidad mexicana, entre asimilación y resistencia cultural en Estados Unidos, en El Catoblepas, n° 58, diciembre 2006:16.

<http://www.nodulo.org/ec/2006/n058p16.htm>

[Consultado: 3-10-2015].

(2007a).

Migración mexicana transnacional (2): Una nueva identidad mexicana, entre asimilación y resistencia cultural en Estados Unidos, en El Catoblepas, n° 59, enero 2007:11.

<http://www.nodulo.org/ec/2007/n059p11.htm>

[Consultado: 3-10-2015].

(2007b).

Migración mexicana transnacional (3): Una nueva identidad mexicana, entre asimilación y resistencia cultural en Estados Unidos, en El Catoblepas, n° 60, febrero 2007:12.

<http://www.nodulo.org/ec/2007/n060p12.htm>

[Consultado: 3-10-2015].

MOMOT (2016).

MOMOT, en Behance, Korea.

www.behance.net/momot

[Consultado: 14-7-2016].

Yucatán Gobierno del Estado.

(2016a).

Oxkutzcab, en Yucatán Gobierno del Estado 2012-2018.

http://www.yucatan.gob.mx/estado/ver_municipio.php?id=56

[Consultado: 14-7-2016].

(2016b).

Perfil Demográfico, en Yucatán Gobierno del Estado 2012-2018.

http://www.yucatan.gob.mx/menu/?id=perfil_demografico

[Consultado: 14-7-2016].

Audiovisual

Alianzas Rimas, Ft. La Hermandad 128, 2015. (Video).

De aquellas, LA HERMANDAD 128, Northside raza recordz, Esaí Torres/
RENDER HD FILMS. 25 de marzo de 2015.

https://www.youtube.com/watch?v=pMYuUbXG_vw.

[Consultado: 13-6-2016].

El Pinche Mara, 2015. (Audio).

“El Pinche Mara - Vives Como Yo, en Milan Music. 24 de septiembre de
2015.

<https://www.youtube.com/watch?v=HhEFdLLwJDo>

[Consultado: 13-6-2016].

02

sesión YUCATECA

mesa YUCATÁN COMO ESPACIO PATRIMONIAL

LA

DESCOMUNAL

revista iberoamericana de patrimonio y comunidad

SOPA

V Congreso Internacional de Socialización
del Patrimonio en el Medio Rural

MÉRIDA + CANICAB Yucatán MÉXICO
noviembre 2017



Mónica Cecilia Suárez Arteaga

El ejido maya como modelo de organización y gestión comunitaria
en el ámbito arqueológico

PARTICIPACIÓN ruralidad INDÍGENAS
VALORIZACIÓN mayas CULTURA

El ejido maya como modelo de organización y gestión comunitaria en el ambiente arqueológico

Resumen

En el municipio de Tulum, Estado de Quintana Roo, perteneciente a la Península de Yucatán, las prácticas y necesidades de la comunidad maya local se han visto modificadas en los últimos años, por el incremento desmesurado de la población flotante, los foráneos, la falta de etno-educación y las nuevas prácticas culturales emergentes en el entorno turístico masivo, encontrando una población maya que se bate ante el oleaje de la globalización y de la espectacularización arqueológica y cultural. Sin embargo, abordar el contexto municipal: implica revisar tanto las zonas urbanas como rurales, así como la división socio política. En este sentido, la ponencia resalta los procesos organizativos de dos grandes grupos de ejidos mayas que ubicados en lugares disímiles del municipio, se han unido para fortalecer y valorizar su condición indígena. Generando espacios de interacción donde las tradiciones tienen vigencia y la lengua maya es un factor articulador. El propósito es visibilizar dos experiencias de colaboración comunitaria donde las familias indígenas se fortalecen para estabilizar su economía, generar modelos de administración, consolidar proyectos, adecuarse a la normativa mexicana, proteger el medio ambiente y sobre todo valorizar la riqueza arqueológica del entorno a través de estrategias de gestión útiles para las comunidades.

Palabras clave

Participación, ruralidad, indígenas, valorización, cultural, mayas, patrimonio.

Propósitos del texto y la ponencia

Como investigadora el deseo fundamental frente a los objetivos del Congreso SOPA, es mostrar acciones positivas frente a los procesos sociales y culturales del territorio mexicano y en especial del territorio maya, ya que debido a la oleada de violencia y de malinchismo frente al indígena, se considera que en estos espacios se deben plantear debates que valoricen a las comunidades rurales tradicionales y su inserción en la globalización. Mostrar que el trabajo en grupo y mirarse hacia adentro, es otra manera de fortalecer el medio local. Que es posible funcionar en la diferencia cultural, y que la lengua es un fundamento cultural de riqueza incalculable, en este orden de ideas la gestión del patrimonio rural no solo depende de los gobiernos de turno, sino de la manera en que se articulan los ciudadanos para la construcción del país.

Los ejidos en México y en el territorio maya

Los ejidos, parten de la reforma agraria que comenzó hacia 1936 en México, cuyo propósito era devolver las tierras a quienes habían sido desposeídos, a través de un sistema que propiciaba una rotación agrícola, ganadera o forestal con propósitos económicos y de autoconsumo, sin la posibilidad de la venta de tierras. En este orden de ideas, se construyó en el mismo año una relación de lugares “en la zona norte de Quintana Roo, entre ellos Tulum, donde se hizo una dotación de tierras, bajo el sistema de tenencia comunal y comunidad de campesinos quienes colectivamente poseen los derechos bajo la figura de ejidos. Se concedieron para el cultivo, así como para la explotación de chicle y maderas. A cada ejidatario se le dotó de una parcela de 420 hectáreas, las cuales debían ser explotadas por periodos de cinco años, con objeto de regeneración forestal (VILLA, 1987:140).

“De acuerdo con el diario oficial de la Federación el 19 de noviembre de 1938 se entregó formalmente la dotación inicial en el municipio de Tulum con 9.660 Ha.”
(BALAM, 2010:216-217).

A pesar de que hoy la realidad es otra frente al uso y disposición de la tierra, así como los modos de oferta, demanda y compraventa, se pretende resaltar los procesos organizativos de dos grandes grupos de ejidos mayas que ubicados en lugares rurales disímiles del municipio Tulum, dos experiencias que se han unido para fortalecer y valorizar su condición indígena. Generando espacios de interacción donde las tradiciones indígenas se fortalecen y la lengua maya es un hilo conductor.

Los ejidos poseen personalidad jurídica y representación propia frente a las autoridades municipales, estatales y federales. Hoy los ejidos manejan por ley tres órganos para su funcionamiento: la Asamblea, el Comisariado Ejidal y el Consejo de Vigilancia, que les han permitido una auto regulación y en el caso del municipio de Tulum algunos sistemas organizativos en torno a los cenotes, como se observa en el ejido de Jacinto Pat en Dos ojos y el ejido de Cobá, donde los ciudadanos cuentan con un sistema organizados de empleo, manejo de recursos, decisiones comunitarias, servicios turísticos y protección a los cenotes (SUÁREZ, 2016:275).

Encontramos relación del funcionamiento de ejidos tanto en la Ley de Reforma Agraria (1971) como en la Ley posterior que la derogó conocida como la Ley Agraria (1992) y sus reformas, en el título III. Por otra parte encontramos en México la Ley General del Equilibrio Ecológico y La Protección al Ambiente-LGEEPA-SEMARNAT, Sección III (modificada) 1988 y 1996 (SECTUR, S/F: 1,2). En la cual se hace referencia a las Declaratorias para el Establecimiento, Administración y Vigilancia de Áreas Naturales, en el Artículo 67 se propone: La Secretaría podrá, una vez que se cuente con el programa de manejo respectivo, otorgar a los gobiernos de los Estados, de los Municipios y del Distrito Federal, así como a ejidos, comunidades agrarias, pueblos indígenas, grupos y organizaciones sociales, y empresariales y demás personas físicas o morales interesadas, la administración de las áreas naturales protegidas a que se refieren las fracciones del I a VIII del Artículo 46 de esta Ley, para tal efecto, se deberán suscribir los acuerdos o convenios que conforme a la legislación aplicable procedan. En este orden de ideas se encuentra en México un soporte jurídico que permite el reconocimiento de los ejidos y su intervención con el medio ambiente y el agua así, como con el entorno social, económico, educativo y cultural en el que es posible incluir el campo arqueológico.

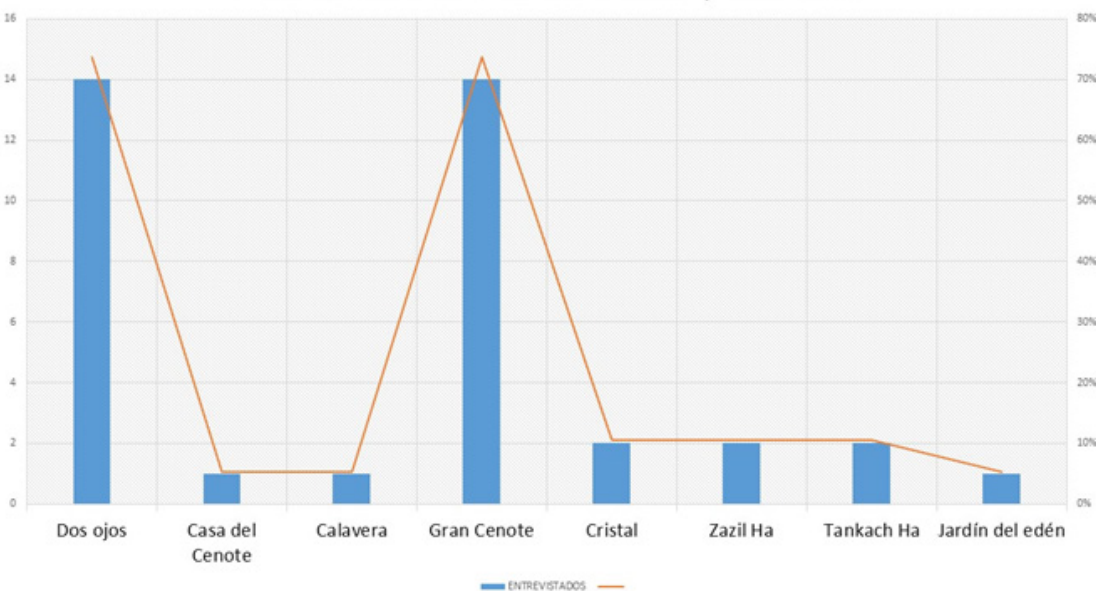
Contexto global local, cultura y desarrollo

La apertura de los espacios arqueológicos cobijados bajo el direccionamiento de la política pública y la inclinada tendencia a visibilizar el patrimonio y las prácticas culturales como fuente de desarrollo local han modificado y descontextualizado el patrimonio por el afán de promover un espacio o un hallazgo como lugar de espectáculo para la atracción turística. Tulum no ha sido la excepción; con el auge turístico de la rivera maya en el corredor Cancún-Tulum, la población ha incrementado desmesuradamente, pasando “en 1995 de 3.603 a 28.263 habitantes, siendo mayas locales tan solo 9.574” (INEGI, 2010).

Sin una planeación previa de ciudad y de manejo de aguas residuales interconectadas con todos los sistemas acuíferos del municipio (que constan de un amplio sistema de ríos subterráneos de agua dulce, salada y mixta que terminan en el mar), Tulum recibe un promedio anual de 1.085.288 turistas (INAH, 2013). De igual manera, el estado/región de Quintana Roo genera actualmente más del 30% de las divisas mexicanas (BALAM, 2010:112), donde los cenotes (cuevas inundadas) y las zonas arqueológicas son el producto cultural por excelencia y las playas y barreras arrecifales, el producto natural; ambos son el motivo de la venta y fin último de la comercialización (SUÁREZ, 2016:332).

Bajo este panorama, encontramos en el contexto local del municipio de Tulum oferta de todo tipo, sin embargo, en el transcurso de la investigación doctoral: Valorización del patrimonio y su afectación en el desarrollo local: caso los cenotes mayas del municipio de Tulum, se realizó una estrategia teórico-metodológica que permitió el desarrollo de unas entrevistas al sector hotelero sobre la relación de los turistas con el entorno arqueológico de superficie y subacuático, a partir de allí surgió una variable de análisis que partió de la relación de los habitantes mayas en sistemas ejidales como organizaciones privadas, con los sistemas acuíferos y arqueológicos. Y se hallaron las siguientes estadísticas:

Cenotes más reconocidos en el Municipio de Tulum

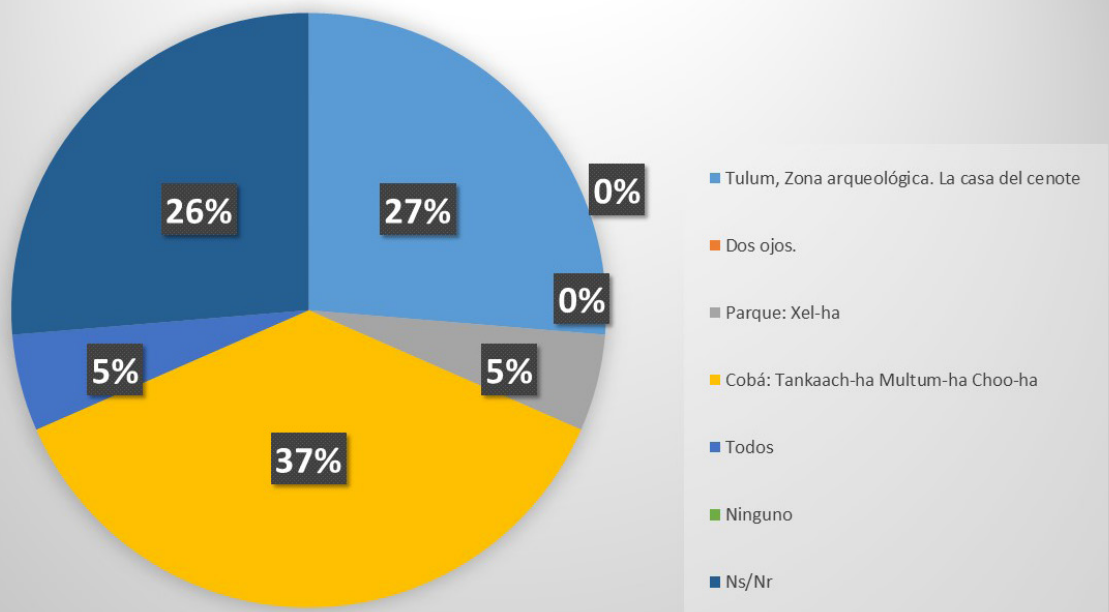


1. Cenotes más reconocidos en el municipio de Tulum.

Línea 1. Producto: conocimiento, imagen y posicionamiento de los cenotes

Los cenotes más reconocidos en el municipio por el sector hotelero y a su vez los más recomendados al turismo son: el Cenote Dos Ojos y el Gran Cenote, considerados como la moda, en un tipo de pregunta que era abierta. Sin bien, ninguno de ellos está declarado como patrimonio, uno pertenece al ejido Jacinto Pat en Dos Ojos y el otro es privado de personas naturales. El resto de cenotes son reconocidos en un porcentaje muy similar que oscila entre el 5% y el 11%.

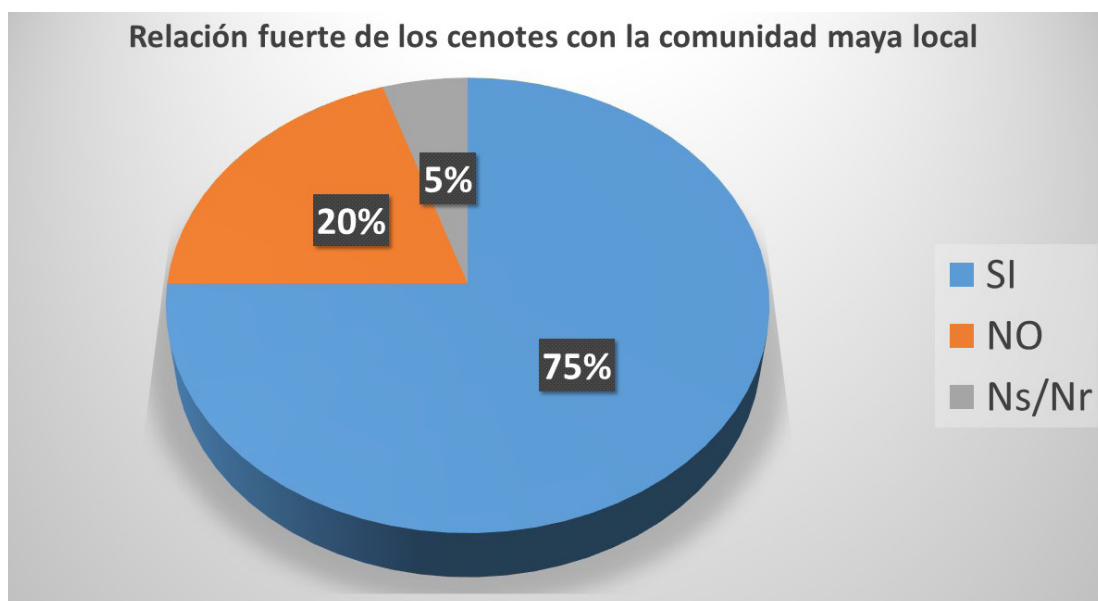
Cenote que maneja mejor información sobre los mayas



2. Cenote que maneja mejor información sobre los mayas.

Línea 1. Producto: conocimiento, imagen y posicionamiento de los cenotes

El 37% de los encuestados consideró que Cobá maneja mejor información sobre los mayas, ya que bien se sabe que el ejido de la zona de Cobá es mucho más tradicional en prácticas culturales. Un 27% considera que en la zona arqueológica de Tulum, maneja mejor información y un 26% no sabe o no responde. Con un 5%, todos y Parque Xel-ha. En un 0% se consideró a Dos Ojos.



3. Relación fuerte de los cenotes con la comunidad maya local.

Línea 1. Producto: conocimiento, imagen y posicionamiento de los cenotes

Se evidencia que el 75% encuentra que sí hay una relación fuerte actual de los cenotes con la comunidad maya, argumentando en dos sentidos:

1. Económico: Los cenotes son de los ejidos y de la mayoría son el sustento familiar. A nivel económico ahora los ven como potencia de dinero, pero no les interesa el lugar para cuidarlo. Si la hay, pero se está perdiendo porque todo lo comercializan. Les hacen mejoras, porque varios son los dueños, son los ejidatarios.

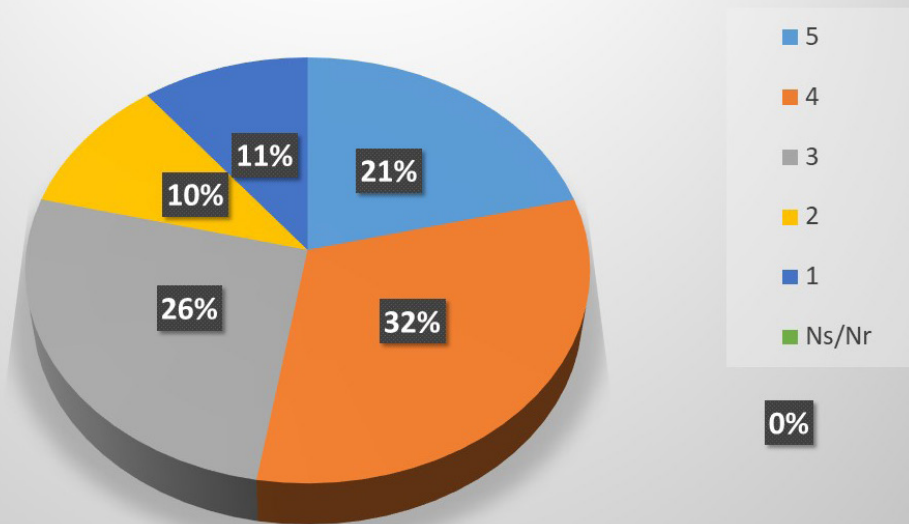
2. Cultural: Son los cuidadores del cenote, porque es una relación antigua, por las historias de los abuelos y los antepasados, así como los rituales. Los cenotes los descubrieron de los mayas y son propios de la cultura. Se han encontrado esqueletos y objetos, por la historia misma y las prácticas, por la música que escuchan de los cenotes y la energía que tienen, por el amor de Dios y los mensajes espirituales que escuchan dentro. Es parte de la antigüedad maya, porque siempre los han tenido, por su forma de vida. Antes de los mayas existieron culturas en esta zona, mucha gente hacia sacrificios y ellos lo saben y respetan.

Por otra parte un 20% considera que actualmente los cenotes no tienen una relación fuerte con la comunidad maya local, argumentando:

1. La están perdiendo, porque los están marginando. Ahora es muy turístico, ellos van a algunos sitios culturales pero a los turísticos no. Ahora los cenotes son privatizados.

Un 5% de los informantes, no sabe o no responde.

Valoración: Cuidado y protección de los ejidatarios a los cenotes



4. Valoración: cuidado y protección de los ejidatarios a los cenotes. Línea 1. Producto: conocimiento, imagen y posicionamiento de los cenotes

El 32% considera una calificación=4 para los ejidatarios, siendo la más alta, seguida de una calificación del 26%=3, posteriormente encontramos con un 21% la calificación de=5, que es el mejor valorado, seguido de un 11%=1, y un 10%=2, el 0% de los encuestados manifestaron no sabe/no responde, esto en general demuestra que hay un reconocimiento por la labor de los ejidos. Y en este caso la calificación tiende a ser muy positiva, puesto que más de la mitad calificaron a los ejidatarios entre 4 y 5 que son los valores más altos.

Análisis contrastado: entrevistas vs. trabajo de campo (SUÁREZ, 2016:361)

A partir de las gráficas presentadas en la línea 1. Producto: conocimiento, imagen y posicionamiento de los cenotes.

1. Si bien encontramos que los cenotes más reconocidos en el municipio por el sector hotelero y a su vez los más recomendados y usados por el turismo son: el cenote Dos Ojos y el Gran Cenote. Ninguno de ellos está declarado como patrimonio, aunque tienen material arqueológico (EN. AR.01 y EN.AR.02) uno pertenece al ejido Jacinto Pat en Dos Ojos y el otro es privado. El Sistema Dos Ojos, donde están algunos de los cenotes más importantes de Tulum, este hace línea con el sistema Sac Actun, con 319 kilómetros (198 millas), considerándose la cueva más larga de México y el segundo más largo de todo el mundo. En este ejido se encuentra un grupo de ejidatarios muy organizado, que ofrece excelentes servicios, tales como guía, snorkel, aletas, duchas, tienda, transportación y avisos de seguridad entre otros, hay una boletería que demarca la entrada, el precio y los beneficios se reparten entre los ejidatarios. Actualmente está en proceso un museo que tiene copias de algunos vestigios arqueológicos y prehistóricos, el cual se ha ido construyendo con el apoyo del Instituto Nacional de Antropología e Historia INAH. El cenote(s) dos ojos es uno de los más estudiados tanto desde el ámbito de la geología como desde el espeleobuceo. El Gran Cenote, tiene actualmente un seguimiento de aguas para medir los grados de contaminación, y tiene los servicios de locker, seguridad con un paramédico, y préstamo de equipos de buceo. Aunque en ambos hay un sistema de duchas, hay una escasa rigurosidad para el uso de las mismas antes de entrar a los cenotes, tampoco hay relación con el turista para concientizarlo sobre el tema de bronceadores y cremas para el sol.

2. En contraste con una percepción más bien uniforme sobre el cuidado del medio ambiente que dan las autoridades y propietarios de los cenotes. Ya que no se visibiliza ninguno de ellos con cualidades más ecológicas y proteccionistas del entorno ambiental. Se considera que, con respecto al agua, los cenotes donde hay más cuidado con la contaminación son los de Cobá administrados por el ejido de Cobá, en ellos se encuentran seña-

lizaciones en varios idiomas, señales preventivas y una rigurosidad en el uso de la ducha antes de entrar a los cenotes. Aspecto que no se observó en otros ejemplos del municipio.

3. El 37% de los encuestados consideró que Cobá maneja mejor información sobre los mayas, ya que bien se sabe que el ejido de la zona de Cobá es mucho más tradicional en prácticas culturales, sin embargo, no se tuvo en cuenta la información histórica de los sitios arqueológicos. Un 27% considera que en la zona arqueológica de Tulum se maneja mejor información y un 26% no sabe o no responde. Con un 5%, todos y Parque Xel-ha, poniendo en evidencia la poca relación del parque con las comunidades mayas locales. En un 0% se consideró a Dos Ojos. En contraste se considera que hace falta información actualizada sobre los mayas a los tour operadores que van a las zonas arqueológicas, así como información más cercana a la realidad investigativa, ya que en el ejido Jacinto Pat de Dos Ojos, se están haciendo grandes esfuerzos por el reconocimiento de la investigación arqueológica histórica, y natural (manejo del agua) con asesorías especializadas, de igual manera se pone en evidencia la urgente formación de los ejidos (a nivel general) con respecto a temas históricos sobre su propia comunidad y del entorno.

4. Acorde a las estadísticas y análisis presentado, una vez visitados los dos ejidos de interés (Jacinto Pat en Dos ojos y Cobá), uno ubicado en la zona rururbana o periferia con respecto al centro y el otro ubicado en la zona rural. Ambos cuentan con:

- > Casa ejidal que la mantiene la comunidad.
- > Toman las decisiones de forma colectiva, generando realmente un modelo democrático y participativo.
- > Sistema cooperativo: Los recursos entran a un fondo común y luego son repartidos entre los ejidatarios. Facturación.
- > Un sistema administrativo: ley Tres Órganos-Ley agraria ART. 21-42

La Asamblea-modo de explotar la tierra, reglamento, informes, cuentas y balances, convenios, contratos, áreas: cada 6 meses ordinario.

El Comisariado Ejidal: libro de integrantes, manejo de información, herencias, administración, derechos, labores.

Consejo de vigilancia: Equipo de seguimiento de los procesos, ley, cuentas, asamblea. Presidente, 2 secretarios.

> Operación según el reglamento interno.

5. Se considera que los ejidos de interés han tenido los siguientes logros desde el campo de la gestión cultural:

Ejido Rural Cobá

Ubicación: al noreste de Tulum, a 47 kilómetros.

Composición: 114 ejidatarios.

> Hacen inversiones colectivas en servicios turísticos: tiene el arrendamiento de bicicletas, las bicis taxis, el restaurante, el parqueadero de la zona arqueológica, varios de los hoteles son propiedad de los mayas locales buscando nuevos negocios que beneficien a la comunidad.

> Trabajo de inclusión: en los restaurantes de extranjeros y nacionales trabaja gente del ejido de Cobá.

> Cuidado y protección de los cenotes Tankaach Ha, Multum Ha, Choo Ha: iluminación baja para protección de especies, intervenciones arquitectónicas en piedra de la zona y madera, señalética de prevención, sistema de primeros auxilios, salvavidas capacitados, adecuado uso de las normas.



5. Zona arqueológica de Cobá y cenotes del Municipio de Tulum-Cobá

Ejido rururbano. Ejido Jacinto Pat en Dos Ojos

Ubicación: 20 km del centro de Tulum hacia el norte.

Composición: 130 familias-173 beneficiadas.

- > Museo de la prehistoria: único en Tulum de iniciativa comunitaria.
- > Laboratorio de investigación: con 15 réplicas de piezas arqueológicas, y cuidado del agua.
- > Hoy cuenta con 5 cenotes al público y recientemente ha sido denominado Parque Dos Ojos.
- > Parque Dos Ojos: tiene un precio de acceso módico para turistas, visitantes y locales: \$150 pesos mexicanos.
- > Guianza en cenotes y cueva seca orientados por ejidatarios o familias.
- > Alquiler de equipos.
- > Tienda de dulces.
- > Transporte dentro y fuera del ejido.



6. Gestión Ejido Jacinto Pat en Dos ojos

Conclusiones

- » Se considera necesario implementar espacios de interacción donde las tradiciones tienen vigencia y la lengua maya es un factor articulador.
- » Es posible articular a las familias indígenas, se fortalecen para estabilizar su economía, a través del funcionamiento de un buen sistema ejidal.
- » Las comunidades que también son ejidos, a través de buenas prácticas pueden sostener modelos de administración solidaria.
- » Consolidar proyectos dentro del ejido es una estrategia para la configuración de la comunidad y el fortalecimiento de las tradiciones.
- » Es posible adecuarse a la normativa mexicana, aun en contextos rurales y disímiles.
- » La protección del medio ambiente y la valorización de la riqueza arqueológica del entorno es posible a través de estrategias de gestión comunitaria.

- » Es posible consolidar estrategias de auto-regulación y auto-valoración para las presentes y futuras generaciones indígenas, aun bajo circunstancias del turismo masivo.
- » Los ejidos como sistema colectivo se han vuelto competitivos con el mercado, es por ello que como organización comunitaria entre los mayas locales es un ejemplo digno de visibilizar.
- » Es importante fortalecer la estrategia comunitaria en el ámbito de la gestión cultural y del liderazgo para las presentes y futuras generaciones.
- » La concepción del desarrollo no puede ir a costa de los recursos naturales e históricos, sino articulados y en favor de ello.
- » Pese a los problemas medioambientales, y a los cambios socio económicos, el trabajo en grupo motiva la regulación ciudadana y la hacen legítima, así como generan hábitos que construyen política pública y reafirman la identidad local y nacional.
- » La vigencia de la cultura maya se visibiliza en distintos aspectos que permiten consolidar estrategias de arqueología comunitaria.
- » Educación en diferentes ámbitos (formal, no formal, informal) es un factor vital para el fortalecimiento comunitario.
- » El Estado en acción solo es posible con la conciencia ciudadana y el trabajo grupal dentro del territorio local.

Referencias bibliográfica

Balam, Y. (2010).

Tulum. Mayas y turismo. Universidad de Quintana Roo. Tesis de doctorado publicada. Chetumal: 93
[Consultado: 12-2-2015].

Suárez Arteaga, M. C.

(2016).

Coyuntura entre la normativa y la política pública en las prácticas culturales y el patrimonio: caso los cenotes mayas del municipio de Tulum, México, en *Revista Ciencias Estratégicas*, vol. 24, n°. 36. Universidad Pontificia Bolivariana:332.

<https://revistas.upb.edu.co/index.php/cienciasestrategicas/article/view/7610>

[Consultado: 15-2-2018].

(2016).

Valorización del patrimonio a través del análisis de políticas públicas para el desarrollo local: caso los cenotes mayas en el municipio de Tulum. Tesis en red de Catalunya (Tesis de doctorado, Universidad de Lleida): 322-355 y 360-362.

<http://hdl.handle.net/10803/386575>

[Consultado: 15-2-2018].

Villa Rojas, A. (1987).

Los elegidos de Dios. Etnografía de los mayas de Quintana Roo, en *Colección Instituto Nacional Indigenista INI*, núm 56, serie de Antropología social, 1ra impresión. INI, México: 140.

[Consultado: 10-2-2014].

Documentos oficiales

Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). (2010).

Arqueología Subacuática. Boletines.

<https://inah.gob.mx/boletines>

[Consultado: 12-12-2013].

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI). (2015).

Anuario Estadístico de Quintana Roo 2012-2013. Anuario estadístico y geográfico de Quintana Roo 2012 Instituto Nacional de Estadística y Geografía.- México: 71.

[Consultado: 12-2-2015].

Ley Agraria. México. (1992).

Texto Vigente. Publicado en el Diario Oficial de la Federación el 26 de febrero de 1992. Artículos del 21 al 42. Ejidos.

<https://www.juridicas.unam.mx/legislacion/ordenamiento/ley-agraria#11346>

[Consultado: 06-06-2017].

Secretaría de Turismo de México. (s/f).

Marco Normativo y Legal para la salvaguarda del Patrimonio Cultural de México y el Mundo. Distrito Federal. Páginas 1 y 2.

<http://www.sectur.gob.mx/work/models/secturing/Resource/14197/3normatividad.pdf>

y modificado en:

<https://www.unich.edu.mx/wp-content/uploads/2014/01/Marco1normativo.pdf>

[Consultado y extraído el 7 de diciembre de 2012]

03

sesión YUCATECA

mesa YUCATÁN COMO ESPACIO PATRIMONIAL

LA

DESCOMUNAL

revista iberoamericana de patrimonio y comunidad

SOPA

V Congreso Internacional de Socialización
del Patrimonio en el Medio Rural

MÉRIDA+CANICAB Yucatán MÉXICO

noviembre 2017



ManuelXoolKoh

SamuelJouault

AlejandroMontañezGiustinianovic

Turismo, sociedades locales y conflictos socio-ambientales en Yucatán:
una pugna en torno al patrimonio biocultural

GLOBALIZACIÓN privatización
turismo o TRASPASÍS

ManuelXoolKoh
Doctorante. Instituto de Geografía. Universidad Nacional Autónoma de México
(UNAM)
manuel.xool@gmail.com

SamuelJouault
Profesor investigador. Facultad de Ciencias Antropológicas. Universidad
Autónoma de Yucatán (UADY)
samuel.jouault@correo.uady.mx

AlejandroMontañezGiustinianovic
Estudiante. Licenciatura de Turismo. Facultad de Ciencias Antropológicas.
Universidad Autónoma de Yucatán (UADY)
alejandro.montagius@hotmail.com

Turismo, sociedades locales y conflictos socio-ambientales en Yucatán: una pugna en torno al patrimonio biocultural

Resumen

El turismo es visto a menudo como una panacea, planteada como la solución al desempleo y a la pobreza (GASCÓN y CAÑADA, 2007). A través de este discurso, la actividad turística se ha posicionado dentro de las políticas públicas de los distintos órdenes de gobierno, aunque sus resultados no han sido siempre acordes con estos planteamientos pues, en su desarrollo, la actividad se ha basado en una lógica de acumulación del capital, en la cual la conservación queda relegada a un segundo plano. Sobre esta línea, esta contribución visibiliza conflictos socio-territoriales suscitados en un espacio ubicado en los estados de Quintana Roo y Yucatán, el traspáis del corredor litoral Cancún-Riviera Maya, en donde los altos flujos turísticos –más de veinte millones de turistas al año–, atraídos por los climas tropicales y el paraíso caribeño incursionan en la “exuberante selva tropical” y en el “mundo maya profundo” (JOUAULT, 2016). Este espacio se encuentra en la mirada del gran capital por su potencial turístico, favoreciendo la turistificación exponencial del territorio y la explotación del mismo (CORDERO, 2006). Para llevar a cabo lo anterior, se presentan tres casos en concreto: el consorcio Experiencias Xcaret (Valladolid); la localidad de Punta Laguna y su entorno; y los cenotes de Dzitnup. Los tres casos se ubican en el municipio de Valladolid.

Palabras clave

Globalización, privatización, turismo, traspáis.

Introducción

Desde hace algunos años, el patrimonio biocultural en la Península de Yucatán se encuentra en el centro de disputas entre las sociedades locales mayas y varios actores externos –gubernamentales, empresariales o ambos–, interesados en apropiarse de estos territorios. Múltiples megaproyectos han sido implementados: parques eólicos o solares, plantaciones de soya transgénica, extracción de material pétreo, granjas porcícolas, deforestación, turismo, entre otros; lo cual ha generado un aumento de los conflictos socio-territoriales en la Península de Yucatán.

La propuesta formulada en el marco del quinto Congreso Internacional de Socialización del Patrimonio en el Medio Rural, se centra en la descripción de la turistificación exponencial de los espacios rurales de la Península de Yucatán y presenta un breve análisis de algunos casos de conflictos socio-territoriales. A la fecha existen pocos estudios en torno a la tenencia de la tierra y sus vínculos con el fenómeno turístico, entre ellos destacan los publicados por García et al. (2015), Marín (2015), Marie dit Chirot (2014).

Esta propuesta se basa en un sincretismo metodológico que asocia revisiones bibliográficas y hemerográficas, entrevistas a actores clave, observación, y la participación de los tres autores en una experiencia de comunidad de aprendizaje entre universitarios y líderes, enfocada en el fortalecimiento del turismo alternativo comunitario en el estado de Yucatán¹. La primera parte realiza una breve descripción del patrimonio biocultural, la tenencia de la tierra y los conflictos socio-territoriales; la segunda parte explora la turistificación de los espacios rurales en la Península de Yucatán; y la tercera parte aborda los tres casos de estudios ubicados en el traspais de Cancún-Riviera Maya.

1. Experiencia en torno a la gestión y desarrollo de proyectos participativos hacia el fortalecimiento de las iniciativas.

El patrimonio biocultural de los Mayas en riesgo

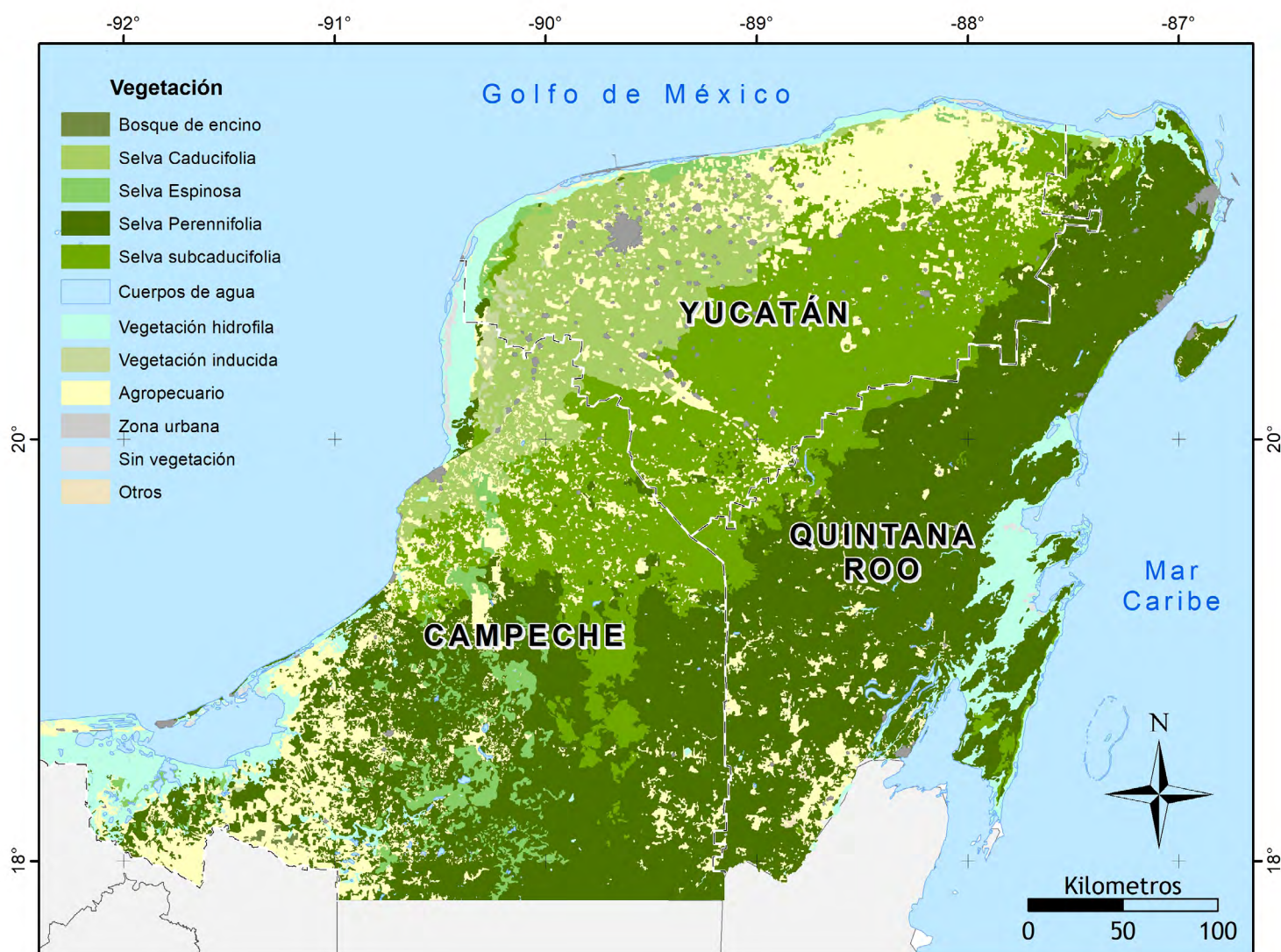
Toledo et al. (2001) presentan un trabajo trascendental en el Atlas etnológico de México y Centroamérica, en donde se demuestran los vínculos estrechos e indisolubles entre el patrimonio natural y los saberes de

los pueblos originarios, es decir, el patrimonio biocultural. Dicho de otra manera, “la investigación acumulada en tres décadas pertenecientes a campos como la biología de la conservación, lingüística y antropología de culturas contemporáneas, etnobiología y etnoecología, ha coincidido en un punto: la biodiversidad mundial será efectivamente preservada en la medida que se proteja la diversidad cultural y viceversa” (TOLEDO et al., 2001:7). El patrimonio biocultural puede desglosarse en los siguientes componentes: recursos naturales bióticos, intervenidos en distintos gradientes de intensidad por el manejo diferenciado y el uso de los recursos naturales según patrones culturales; los agroecosistemas tradicionales; la diversidad biológica domesticada con sus respectivos recursos fitogenéticos desarrollados y/o adaptados localmente. Estas actividades se desarrollan alrededor de prácticas productivas (praxis), organizadas bajo un repertorio de conocimientos tradicionales (corpus) y relacionando la interpretación de la naturaleza con ese quehacer, el sistema simbólico en relación con el sistema de creencias (cosmos) ligados a los rituales y mitos de origen (BOEGE, 2008; TOLEDO et al., 2001; TOLEDO, 2015).

La Península de Yucatán tiene una cobertura vegetal de más de 80% de su superficie total, tal como se muestra en la tabla 1 (imagen 1) y el mapa 1(imagen 2). Si las superficies de selva alta (reserva de Calakmul al sur del estado de Campeche) y selva mediana (estado de Quintana Roo) están poco representadas –a diferencia de la vegetación secundaria–, es una muestra del manejo histórico del ambiente por el pueblo maya. Sin embargo, en la Península de Yucatán, tanto las selvas como quienes las habitan están en riesgo, a causa de megaproyectos instaurados y venideros. Se ha intentado proteger a este patrimonio natural de los megaproyectos, a través del sistema de Áreas Naturales Protegidas (ANP), pero esto ha dejado fuera a los pueblos originarios, y con ellos sus saberes. En la Península de Yucatán existen 26 ANP de tipo federal; 19 ANP estatales; 5 ANP municipales; y 6 reservas privadas. Lo anterior sin contabilizar las Áreas de protección ejidal, como el Ejido San Crisanto (costa de Yucatán) o el Ejido Xcumil –Ek Balam– (oriente de Yucatán).

Entidad Federativa	Superficie territorial	Superficie cobertura vegetal	Superficie bajo esquema de conservación*/**	Superficie CBM**
Quintana Roo	4,470.5	3,844,6 (86%)	869,7 (19%)	3,274,1 (73%)
Campeche	5,470.5	4,600,5 (80%)	2,275,2 (40%)	3,271,6 (57%)
Yucatán	3,952.4	3,003,9 (76%)	744,4 (19%)	1,276,4 (32%)
TOTAL	14,173.6	11,449,0 (81%)	3,889,4 (27%)	7,822,2 (55%)

1. Tabla 1. Cobertura vegetal y esquemas de conservación en la Península de Yucatán. (Cifras en miles de hectáreas). *Incluye áreas naturales federales, estatales, municipales y privadas. **Las zonas federales y el Corredor Biológico Mesoamericano (CBM) no incluyen las zonas marítimas de la ANP. Fuente: Elaboración propia a partir de: FAO (220); CONABIO (2015); CONABIO (2016), SEMARNAT y CONANP (2016); CONANP (2017)



2. Mapa 1. Vegetación Península de Yucatán. Fuente: García et al. (2015:11)

En su libro *El ecocidio en México: la batalla es por la vida*, Toledo (2015) describe los 420 conflictos socio-ambientales que existen en México, todos los cuales vulneran los derechos de los pueblos originarios. En este contexto, parece legítimo proponer el control del desarrollo turístico desde las sociedades locales, como una manera de conservar sus recursos bioculturales.

Con la turistificación intensiva de la Península de Yucatán, se ha generado una reestructuración socio-territorial en las zonas rurales, donde la tenencia y propiedad de la tierra poseen un rol fundamental. Por lo tanto, es prudente recordar algunos elementos sobre la tenencia de la tierra en México, la cual ha pasado por constantes modificaciones desde los tiempos de la colonia hasta la actualidad. La figura creada por el Estado mexicano en los años cuarenta que aún prevalece en la Península de Yucatán es el Ejido: una organización comunal o propiedad social, con un reconocimiento legal, al que le ha sido conferido poder de decisión sobre su territorio ante el Estado mexicano.

Desde su creación, el Ejido tuvo una forma de organización comunal, tomando como base la tenencia de la tierra de los pueblos originarios. Para lograr este propósito, el Ejido sólo era usufructuario de la tierra, es decir, podía usar la tierra más no venderla. De esta manera, al llegar a la mayoría de edad, los jóvenes solicitaban formar parte del Ejido y al fallecer, sus derechos desaparecían. Esta forma de organización se prolongó hasta principios de los años 90, cuando el gobierno mexicano en turno modificó el artículo 27 de la constitución, bajo la argucia de dar certeza jurídica a los ejidatarios sobre sus tierras. En su momento, los estudiosos del modelo ejidal, advirtieron sobre esta estrategia perversa, dado que la modificación permitía la privatización ejidal. Esta lógica neoliberal fue realizada bajo el cobijo del Programa de certificación de derechos ejidales y titulación de solares (procede), y como estrategia privatizadora ha llegado al punto en el que Ejidos enteros han sido puestos en venta, generando con ello una serie de conflictos donde la constante es el despojo de las tierras. Esta misma reforma impidió que los jóvenes pudieran formar parte del Ejido. Ahora, el ejidatario titular puede vender sus tierras, pero no puede heredarlas antes de fallecer.

Además de incentivar la privatización de la propiedad social, como se ha mencionado, los despojos son una constante que pone en riesgo el patrimonio biocultural. Toledo y Ortiz Espejel (2014) alertan de lo anterior, y le otorgan al patrimonio biocultural un valor invaluable para la humanidad; sin embargo, éste se ve amenazado por distintas razones como el cambio climático mundial, la migración, la falta de apoyos reales hacia su conservación, la constatación de compra/venta de terrenos ejidales. En este contexto, el turismo puede contribuir a un mayor deterioro del patrimonio biocultural, o a su preservación, dependiendo de la manera en la que sea implementado en el territorio.

Turistificación de los espacios rurales en Yucatán

La turistificación de los espacios naturales y rurales no es uniforme, pero existen similitudes en los mecanismos de la puesta en valor turístico del territorio. A menudo, se cree que únicamente con infraestructuras y equipamientos, un espacio puede volverse turístico; sin embargo, estos planteamientos pasan por alto el rol clave que miembros de las sociedades locales poseen en el despliegue de la actividad turística.

La llegada de los turistas a un destino implica una co-presencia entre estos individuos foráneos y temporales y los habitantes permanentes. Desde los inicios del turismo, la interacción de los turistas y la sociedad local es buena, en la medida en que la actividad turística es desplegada con anuencia de la sociedad local. Según Knafou (1991), existe un contrato tácito entre los turistas y las sociedades locales, aunque la turistificación del espacio puede crear problemas y provocar tensiones. En la Península de Yucatán podemos caracterizar esta turistificación en cinco etapas (GARCÍA et al., 2015), las cuales se describen a continuación.

1. El prototurismo, el redescubrimiento

El turismo en la Península de Yucatán tiene su origen en los descubrimientos arqueológicos de finales del siglo XIX y principios del XX, y en el papel que desempeñaron exploradores como John Stephens y Frederick Catherwood, quienes recorrieron la Península durante la década de 1840, y la documentaron en su libro *Incidentes de viajes en Yucatán* (1843).

2. El despegue y el comienzo del turismo en el Caribe mexicano

Con la comunicación terrestre entre la Península y el centro del país (el ferrocarril en 1949 y la carretera en 1959), se inicia un turismo nacional e internacional incipiente en la región, motivado principalmente por la arqueología. En este periodo destaca Fernando Barbachano Peón, quien a partir de década de 1940 inicia vuelos comerciales, agencias de viajes y hotelería en el estado de Yucatán.

3. El éxito turístico de Cancún

En la década de 1970, la organización económica y territorial de la Península se vuelca hacia un nuevo polo rector: el Centro Turístico Integralmente Planeado Cancún, en la costa de Quintana Roo. Debido al éxito de este proyecto turístico, Quintana Roo se ha mantenido por varias décadas entre los estados con las tasas de crecimiento poblacional más altas del país, y Cancún se ha convertido en un centro urbano de relevancia regional. Este desarrollo constituye un polo de atracción para la población de las localidades de la región, cuyos habitantes se emplean convencionalmente en servicios vinculados al turismo y a la construcción.

4. Expansión de los corredores turísticos litorales

La diferenciación en términos de intensidad entre la Riviera Maya y el litoral yucateco, la Costa Maya (sur de Quintana Roo), las Islas Holbox y Mujeres, es clara, tal como se presenta a continuación:

a) **Riviera Maya.** Después de la creación de Cancún, el desarrollo turístico se intensificó y se expandió en la década de 1990 a lugares como Cozumel, Playa del Carmen y Tulum, entre otros. Comienza entonces la expansión de los proyectos turísticos sobre el litoral de Quintana Roo.

b) **El Litoral yucateco.** En Yucatán, el turismo asociado a la costa ha evolucionado en tres vertientes:

- 1) el desarrollo de casas de segunda residencia de familias que se trasladan durante los periodos vacacionales a las playas;
- 2) el desarrollo de la hotelería en los años setenta y,
- 3) a partir de 2004 de la modalidad de turismo alternativo, como resultado de las políticas estatales, federales e interna-

cionales, relacionadas con la importancia de los humedales costeros y la necesidad de conservarlos (GARCÍA DE FUENTE y XOOOL KOH, 2007).

c) **La Costa Maya (turismo de cruceros).** Es parte de un proyecto amplio que intenta colocar al sur de Quintana Roo en un horizonte turístico de mayor envergadura. El propósito es integrarlo tanto al principal corredor turístico del país, el Caribe mexicano, como a la región turística internacional denominada Mundo Maya, y consolidarlo como una plaza de cruceros.

d) **Isla Mujeres.** Las características de la isla imponen un límite al desarrollo hotelero y confieren a la isla una personalidad propia, más vinculada al contacto con la naturaleza, a través de su oferta de buceo con esnórquel, visitas al Parque Nacional Isla Contoy y al avistamiento del tiburón ballena. Por otra parte, por su cercanía a Cancún, la isla funciona a manera de bisagra entre esta región de turismo masivo y las ofertas más limitadas de ecoturismo y turismo de aventura en altamar del norte de Quintana Roo. Por su parte, la flecha de barrera de Holbox ha creado una oferta de pequeños hoteles que mantienen características similares a los de Isla Mujeres, y basan su turismo en playas menos concurridas y en el avistamiento -entre mayo y septiembre- del tiburón ballena (especie bandera).

5. Auge y expansión del turismo alternativo en la Península de Yucatán

En 1988, paralelamente a la gestación del plan regional llamado Programa Mundo Maya, fueron decretadas diferentes Áreas Naturales Protegidas en la Península de Yucatán. El Programa Mundo Maya², cuyo compromiso fue el fortalecimiento y promoción de un turismo «más sustentable», a través de las iniciativas de crear vías de comunicación, rescatar y ofertar sitios arqueológicos, y promover la construcción de infraestructura turística en comunidades rurales, tales como cabañas, restaurantes o venta de artesanías (DALTABUIT et al., 2000), fue en realidad un proyecto de promoción de esta región turística hacia Europa. En aquel lapso surgen también las primeras empresas sociales que ofertan actividades de turismo alternativo en tierras del interior. En la década de 2000, la iniciativa de la Organización Mundial del Turismo (OMT) de promoción del turismo alternativo permea los esquemas de planeación turística en México; en este marco, nacen nuevas regiones turísticas.

2. El programa Mundo Maya surge por iniciativa de la Comunidad Económica Europea, La Organización Mundial del Turismo y la National Geographic Society, en colaboración con los gobiernos de México y Centro América (Guatemala, Belice, El Salvador y Honduras).

3. Esta región turística es considerada la más importante de México, y una de las principales del Caribe y América Latina.

6. El traspáis de la Riviera maya: región de conflictos

El traspáis del corredor Cancún-Riviera Maya³ es una región en donde las comunidades rurales del interior han optado por desarrollar actividades turísticas a partir de las posibilidades ofrecidas por su localización y sus características físico-geográficas y socioculturales, que las constituyen como una oferta turística alternativa y complementaria a la modalidad litoral de masas. Este traspáis brinda al turista la posibilidad de diversificar sus prácticas hacia la cultura y la naturaleza a través del descubrimiento del “mundo maya profundo” y de la “exuberante selva tropical” (JOUAULT, 2016). En este traspáis existe una serie de megaproyectos puestos en marcha o aún por implementar. Para lograr estos fines, uno de los primeros pasos es tener el control de la tierra, recurriendo a la parcelación de los Ejidos. Esta situación ha propiciado, en los últimos años, un clima complejo y delicado, donde los despojos son a menudo solapados desde el propio Estado, poniendo en riesgo el patrimonio biocultural. Detallaremos estos conflictos después de haber presentado brevemente el proceso de turistificación de la Península de Yucatán, con énfasis en los espacios rurales.

Estudios de caso en la región turística traspáis de Cancún-Riviera Maya

Los tres casos descritos a continuación ilustran esta pugna en torno al patrimonio biocultural donde varios actores resultan involucrados. Dos de los casos se ubican en el municipio de Valladolid, y uno en el ejido de Valladolid (ver Mapa 2, imagen 3).

1. Punta Laguna

La localidad se ubica en la colindancia de los estados de Yucatán y Quintana Roo, y forma parte del Ejido Valladolid, uno de los más extensos de Yucatán. Desde el año 2002, fue declarada área natural protegida, denominada “Otoch Ma’ax Yetel Kooh” -la casa del mono y el puma-, comúnmente conocida como el santuario del mono araña. Con dicha declaratoria, un grupo de pobladores vio la oportunidad de incursionar en el turismo alternativo creando la sociedad cooperativa “Najil Tucha” -casa del mono araña- conformada por 27 familias de la localidad de Punta La-

guna. A partir de 2006 la sociedad estableció un contrato de concesión por 30 años con el Ejido, para la creación de senderos e infraestructura necesaria para llevar a cabo las actividades turísticas. En el año 2008, el Área Natural Protegida, de una superficie de 5 mil hectáreas aproximadamente, incluye una laguna y fue catalogado como sitio Ramsar (RIVERA-NUÑEZ, 2014). Actualmente se ofrecen paseos guiados por la selva para la observación de flora y fauna, tirolesa y recorridos en kayak, además de contar con un museo comunitario dedicado a la educación ambiental, la biodiversidad de la reserva y sus servicios ambientales. La posición geográfica del sitio es estratégica, pues ahí convergen las rutas para Holbox, Cancún, Tulum, las Zonas Arqueológicas de Cobá y Chichen Itzá, y el pueblo mágico de Valladolid. En el año 2013, los representantes ejidales de Valladolid, proponen la parcelación de esa porción del Ejido, con la idea posterior de venderlo.



3. Mapa 2. Esquemas de conservación y megaproyectos en la Península de Yucatán. Fuente: Elaboración propia a partir de García de Fuentes et al. (2015); CONABIO, 2015; SEMARNAT y CONANP (2016); CONABIO (2016); CONANP (2017); Llano Vázquez (2017)

A muy pocos kilómetros al norte de Punta Laguna, en la misma carretera Cobá-Nuevo Xcán se encuentra Laguna Chabela. Una familia ha vivido en este lugar desde hace más de 30 años. En el año 2006, dos personas solicitaron vivir cerca de la laguna a la familia posesionaria. La familia, con buena fe, aceptó la propuesta. Sin embargo, 10 años después estas dos personas hicieron uso de derechos adquiridos, con lo que pudieron adueñarse de la laguna. De acuerdo con la información obtenida, dichas personas fueron enviadas por el mismo operador que pretende la parcelación de Punta Laguna –al igual que en Punta Laguna, la familia se ha negado a vender sus tierras-. Ante tal negativa, a finales del año 2016 fueron golpeados, amenazados y secuestrados (SANTANA, 2016).

2. Dzitnup, Valladolid, Yucatán

Dzitnup, destino pionero en el ámbito turístico de la región, se localiza a nueve kilómetros al este de Valladolid y su atractivo integra dos cenotes de tipo caverna. Las actividades en torno al turismo iniciaron a principios de la década de los años setentas. Al inicio, la administración del parador estaba a cargo de las autoridades de la comisaria municipal y los beneficios económicos eran destinados a la atención de problemáticas locales como los costos de agua, luz, educación, entre otros (ESPINOSA HERNÁNDEZ, 2013).

La localidad de Dzitnup ha lidiado por décadas con un conflicto interno, que sigue sin resolverse: rencillas entre dos familias que propiciaron una polarización de la localidad. Esta situación fue utilizada por las autoridades estatales en turno, para expropiar el terreno en el año 2006, delegando la administración al patronato CULTUR. En su momento, se esgrimió el discurso según cual los pobladores no tenían las capacidades para administrar dicho parador, justificando así su expropiación. A partir de este cambio se plantearon dos proyectos estatales de inversión millonaria. El primer proyecto no se llevó a cabo, y el segundo se realizó con un monto de 10 millones de pesos, y fue inaugurado en diciembre del 2011.

En el año 2015 el patronato CULTUR transfirió la administración del parador a un particular, quien mediante un contrato de arrendamiento administró la entrada a los cenotes bajo la marca comercial “Cenote X’keken”. Dicho contrato contiene cláusulas que señalan la responsabilidad del empresario en mantener los beneficios a la comunidad, sin embargo, estos

no han sido respetados y han sido motivo de conflictos en repetidas ocasiones, siendo el más reciente la toma del parador turístico por parte de un grupo de pobladores de la localidad en febrero del 2017. En el segundo semestre del año 2017, después de varias disputas entre la población local y el empresario, abandonaron la administración del cenote, y éste fue retomado por el patronato CULTUR, quienes al día de hoy establecen acuerdos entre las autoridades estatales, municipales y los actores locales (Universidad de Oriente, empresas locales, entre otros) para operar los cenotes de X Kekén y Samula.

3. Experiencias Xcaret en Valladolid

El consorcio Experiencias Xcaret es una de las empresas con mayor fama del ramo turístico (siete parques temáticos, entre ellos Xcaret, Xel Ha, Xplor, Xenses, Xoximilco, Xavage) a nivel regional y nacional. Sus parques temáticos implementados en el corredor Cancún-Riviera Maya acogieron más de tres millones de turistas en 2017 (NOTIMEX, 2018). Desde el año 2010, el consorcio impulsa un millonario proyecto de inversiones en la región Oriente de Yucatán, en los alrededores de la ciudad de Valladolid: éste comprende la construcción de parques temáticos, paradores turísticos, hoteles, restaurantes y organización de tours. Así, su oferta turística se ha diversificado estos últimos años con los tours Xenotes y Xixén, una división de tours de lujo hacia las zonas arqueológicas y cenotes de la región (NOTIMEX, 2018).

Las actividades de tours diseñados por el consorcio Experiencias Xcaret traen consigo la adquisición de espacios rurales y naturales con cuerpos de aguas subterráneos en el municipio de Puerto Morelos en Quintana Roo y en Yucatán, por la misma empresa. Así, a partir del año 2012, en el municipio de Valladolid –ubicado a una hora o dos horas máximo de los hoteles de la zona hotelera de Cancún y de los hoteles de la Riviera Maya–, se ha reportado la adquisición de varios terrenos con cenotes en Yalcobá, Yalcón, Tesoco, Temozón, Cuncunul, Dzodzilchén, Xtut, Mucel, Tahmuy, entre otras localidades (MENTADO, 2014). El papel del Gobierno del Estado de Yucatán no debe minimizarse en estos procesos de compra-venta: funcionarios de dicha institución están involucrados en la evaluación de

la belleza paisajista y del potencial turístico, tanto de los cenotes como de sus accesos.

En Valladolid, la operación de los tours es visible por la tarde, cuando los numerosos vehículos de la empresa Experiencias Xcaret se estacionan en la plaza de dicho pueblo mágico e inundan de turistas durante una hora para una comida y unas fotos en la Casona, propiedad de la empresa. El modelo de este consorcio es sinónimo de un turismo de cautiverio, pues los turistas visitan casi exclusivamente establecimientos que son propiedad de la misma empresa (OSORIO, 2014). El turismo de cautiverio se asemeja al modelo all-inclusive, extendiendo su espacio pero siempre manteniendo el ingreso económico en su negocio.

También se ha rumorado que pretenden la concesión del emblemático cenote Zací, ubicado en la ciudad de Valladolid (OSORIO, 2013). La actividad creciente del consorcio se plasma en su comunicación a través de los rótulos, espectaculares presentes cada dos kilómetros en la carretera federal 307 de Cancún y Tulum, y también en la prensa a través de las primeras planas de los periódicos regionales.

Reflexiones conclusivas

Estos casos brevemente expuestos conllevan un modelo de turismo que privilegia la acumulación de capitales por encima de la naturaleza y de los miembros de las sociedades locales. Cada uno de los casos expuestos representa una forma distinta de despojo, pero al final los resultados son similares: los miembros de las sociedades locales pierden el control de la actividad turística, de los modos de producción de dicha actividad y, en algunos casos, de la propia tenencia de la tierra.

La situación de Punta Laguna y Laguna Chabela, pone en riesgo el Área Natural Protegida, además de los daños socioambientales que podrían generarse si se concreta la parcelación de las tierras ejidales. Varias familias que se niegan a la parcelación de sus tierras han vivido violencia. Si a primera vista el actuar de las autoridades parece imparcial, algunos testimonios demuestran lo contrario.

El caso de los cenotes de Dzitnup refleja también el interés particular por encima del colectivo: en lugar de asesorar la resolución de la problemá-

tica social de la localidad, el anuncio de la incapacidad de la comunidad de administrar sus propios recursos justificó el despojo. Con estos mismos argumentos, ahora se demuestra que la institución gubernamental encargada de administrar los dos cenotes tampoco tiene la capacidad de hacerlo al concesionarlo a un particular.

En el caso de las experiencias Xcaret en el municipio de Valladolid, el papel del Gobierno del Estado de Yucatán no debe estar minimizado en estos procesos de compra-venta: como se ha mencionado, funcionarios de dicha institución se encuentran involucrados en la evaluación de la belleza paisajista y del potencial turístico de los cenotes.

Bajo esta categorización, se han identificado una serie de recursos turísticos en conflicto: paisaje, flora y fauna, suelo, agua, bienes de uso común. En esta propuesta, y basándonos en la metodología de identificación de conflictos propuesto en el Programa de Ordenamiento Ecológico del Territorio Costero del Estado de Yucatán (POETCY) realizado en 2007, indicamos que pueden existir tres tipos de conflictos, tres tipos de actores involucrados y varios recursos. Estos se reflejan en la Tabla 2 (imagen 4):

Tipos de conflictos	Actores involucrados	Ejemplos
Impacto al recurso natural (paisaje, flora y fauna)	> Gubernamental > Privado > Social	> Manglares de Tajamar en Cancún > La granja porcícola de Homún > Cenotes de Cuzamá: prestadores de servicio de Cuzamá vs. los de Chunkanan
Entre actores por un recurso (bienes de uso común, paisaje, flora y fauna, suelo y agua)	> Gubernamental-privado > Gubernamental-social > Privado-social > Gubernamental-privado-social	> Punta Laguna y Laguna Chabela > Cenotes de Dzitnup > Holbox > Corchito en Progreso > Experiencias Xcaret en el municipio de Valladolid
Entre actores por un espacio (bienes de uso común, paisaje, flora y fauna, suelo y agua)	> Gubernamental-privado > Gubernamental-social > Privado-social > Gubernamental-privado-social	> Experiencia Xcaret en el municipio de Valladolid

4. Tabla 2. Categorización tipos conflictos, actores y recursos. Fuente: Elaboración propia a partir de Vega de Alva y Castillo Burguete (2007)

Últimamente se ha registrado, en relatos de periódicos locales y regionales, un aumento de la pugna en torno al patrimonio biocultural, patrimonio construido por las sociedades locales desde hace miles de años. El caso de la isla Holbox que desde hace dos años sale a la luz, contempla no solamente el conflicto en seno del Ejido entre los neo ejidatarios, prestanombres y actores externos. Ante estas pugnas que ponen en riesgo el patrimonio biocultural, una de las alternativas es representada por el turismo alternativo comunitario, gestionado desde las propias localidades. Existen muchas evidencias de que esta actividad genera impactos menores cuando es la propia localidad quien lo gestiona, pues la derrama económica es mayor, al igual que la satisfacción de los visitantes.

Referencias bibliográficas

Boege, E. (2008).

El patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de México: hacia la conservación in situ de la biodiversidad y agrobiodiversidad en los territorios indígenas. Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Comisión para el Desarrollo de los pueblos indígenas (CNDI). Ciudad de México, México.

Caballero, S. (26 de noviembre de 2015).

Intentos de despojo en Punta Laguna. Proceso. Mérida, México.

CONABIO (2016).

Catálogo de metadatos geográficos. Comisión Nacional para el Conocimiento y Uso de la Biodiversidad. Áreas Protegidas Federales, Estatales, Municipales, Ejidales, Privadas y Certificadas de la República Mexicana. México.

CONABIO, Coordinación de Análisis Territorial (2015).

Límites y regionalización de los Corredores Biológicos del sureste de México. Ciudad de México, México.

http://www.conabio.gob.mx/información/metadatos/gis/cb_2015gw.xml?_httpcache=yes&xsl=/db/metadatos/xsl/fgdc_html.xsl&indent=no

CONANP (2017).

Sistema de Información, Monitoreo y Evaluación para la Conservación. México.

https://simec.conanp.gob.mx/consulta_fichas.php

(Consultado: 1-2-2018).

Cordero Ulate, A. (2006).

Nuevos ejes de acumulación y naturaleza: el caso del turismo. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Buenos Aires, Argentina.

Daltabuit, M., Cisneros, H., Vázquez L. M. y Santillán E. (2000).

Ecoturismo y desarrollo sustentable. Impactos en comunidades rurales de la selva maya. Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias, UNAM. Cuernavaca, Morelos, México.

http://www.crim.unam.mx/web/sites/default/files/Ecoturismo_y_desarrollo_sustentable.pdf

Espinoda Hernández, B. E. (2013).

Análisis del poder en la toma de decisiones para uso turístico de los cenotes X'kekén y Samujá, Dzitnup, Yucatán. Universidad Autónoma de Yucatán (UADY). México.

Evaluación de los Recursos Forestales Mundiales de la Organización de las Naciones Unidas para la Agricultura y la Alimentación (2000).

Food and Agriculture Organization of the United Nations.

<http://www.globalforestwatch.org/country/MEX/>

García de Fuentes, A., Barragán-Ojeda, J. A., Fierro Reyes, G. I., Pulido-Madariaga, E. y Xool Kosh, M. (2005).

Turismo alternativo en el medio rural. La disputa por la tenencia de la tierra en la Península de Yucatán, en G. Marín (Coord.), *Sin Tierras no hay Paraíso*, PASOS, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural, vol. 5:215-250.

García Fuentes, A., Jouault, S. y Romero D. (2015).

Atlas de Turismo Alternativo en la Península de Yucatán, Mérida. Centro de Investigaciones y de Estudios Avanzados del Instituto Politécnico Nacional (CINVESTAV). México.

García de Fuentes, A., Xool Kosh, M. (2007).

Informe técnico sobre el sector turístico en la costa del estado de Yucatán. México.

Gascón, J, y Cañada, E. (2007).

El turismo y sus mitos. Enlace. Managua, Nicaragua.

Jouault, S. (2016).

Mayas d'hier et d'aujourd'hui. Le rôle des sociétés locales dans le développement touristique des espaces ruraux des apys émergents. Université d'Angers. Francia.

Llano Vázquez, M. y Flores Lot, C. (2017).

Extracción de agua, petróleo, gas, minerales.

<http://www.cartocritica.org.mx/>

Marie dit Chirot, C. (2014).

Pour un morceau de terre, en Enjeux sociaux et politiques de la valorisation touristique de l'espace au Mexique. Université de Caen-Basse Normandie. Francia.

Marín, G. (2015).

Sin tierras no hay paraíso. Turismo, organizaciones agrarias y apropiación territorial en México. PASOS, Revista de Turismo y Patrimonio Cultural, vol. 5. Tenerife, España.

Mentado, P. (10 de febrero de 2014).

Gran Península Maya: la expansión del Grupo Xcaret a Yucatán. Unión Cancún. Cancún, México.

<http://www.unioncancun.mx/articulo/2014/02/10/empresas/gran-peninsula-maya-la-expansion-del-grupo-xcaret-yucatan>

NOTIMEX (6 de febrero de 2018).

Xcaret anuncia inversión por 7000 mdp para mejorar oferta turística.

<http://www.yucatan.com.mx/mexico/xcaret-anuncia-inversion-700-mdp-mejorar-oferta-turistica>

Osorio, A.

(1 de febrero de 2014).

Más presencia de Xcaret. Diario de Yucatán. Mérida, México.

<http://yucatan.com.mx/yucatan/valladolid/mas-presencia-de-xcaret>

(s/f, 2013).

Asignan el cenote Zací. Diario de Yucatán. Mérida, México.

<http://yucatan.com.mx/yucatan/asignan-el-cenote-zaci/amp>

Santana, R. (8 de diciembre de 2016).

Denuncia ONG secuestro y tortura contra campesinos mayas. Proceso. Mérida, México.

<http://www.proceso.com.mx/465677/denuncia-ong-secuestro-tortura-contr-campesinos-mayas>

SEMARNAT y CONANP (2016).

Prontuario Estadístico y Geográfico de las Áreas Naturales Protegidas de México. Ciudad de México, México.

<http://entorno.conanp.gob.mx/docs/PRONTUARIO-ANP-2015.pdf>

Toledo, V. M. (2015).

Ecocidio en México: la batalla final es por la vida. Grijalbo. Ciudad de México, México.

Toledo, V. M., Alarcón-Chaires, P., Moguel, P., Olivo, M., Cabrera, A., Lequequien y E. Rodríguez-Aldabe, A. (2001).

El atlas etnoecológico de México y Centroamérica: fundamentos, métodos y resultados, en *Etnoecológica*, vol. 6, nº. 8:7-41.

http://ccp.ucr.ac.cr/bvp/pdf/cambiodemografico/atlas_etnologico.pdf

Toledo, V. M. y Ortiz-Espejel B. (2014).

México, regiones que caminan hacia la sustentabilidad. Universidad Iberoamericana Puebla. Puebla, México.

Viga de Alva, M. D. y Castillo Burguete, M. T. (2007).

Programa de Ordenamiento Territorial Costero del Estado de Yucatán. Mérida, México.

04

seminario **MUJER RURAL Y MEMORIAS COMUNES**

mesa **VISIBILIZACIÓN DE SABERES Y HACERES**

LA

DESCOMUNAL

revista iberoamericana de patrimonio y comunidad

SOPA

V Congreso Internacional de Socialización
del Patrimonio en el Medio Rural

MÉRIDA+CANICAB Yucatán MÉXICO

noviembre 2017



LuzElenaLunaMonart

Teatro de mujeres: un espacio político para la reconstrucción de las mujeres a través del relato

mujeres afrodescendientes **DESPLAZAMIENTO**
RECONSTRUCCIÓN **TEATRO DE MUJERES** identidad

Teatro de mujeres: un espacio político para la reconstrucción de las mujeres a través del relato

Resumen

Este texto aborda los testimonios de cuatro mujeres provenientes de la Costa Pacífica colombiana que habitan la ciudad como consecuencia del conflicto armado colombiano. A través de sus recuerdos sobre “El Solar”, una de las obras teatrales en las que han participado contando sus experiencias de vida en el escenario, se realiza un acercamiento de lo que implica para ellas como mujeres afrodescendientes, provenientes de zonas rurales, habitar la ciudad y cómo sus identidades se transforman en un híbrido entre su cultura de origen y la ciudad. Finalmente, se propone el teatro de mujeres como un espacio que podría reconstruirlas y dignificarlas dentro de la ciudad como mujeres diversas en las formas de ser y de construirse; esto con el fin de que el teatro no reproduzca identidades fijas que las estigmaticen y justifiquen sus diversas y múltiples violencias que experimentan como habitantes de ciudad.

Palabras claves

Teatro de mujeres, afrodescendientes, desplazamiento, identidad de género.

INTRODUCCIÓN

Este trabajo hace parte de la tesis doctoral¹ que actualmente realizo. Esta investigación trabaja con cuatro mujeres, integrantes del grupo “Aves del Paraíso” del Teatro “La Máscara” en Cali, conformado por mujeres afrodescendientes, desplazadas de zonas rurales de la Costa Pacífica colombiana; para comprender, desde sus propios testimonios, cómo han construido sus identidades femeninas en sus representaciones escénicas de las obras *El Solar* y *Perdón y olvido*.

Es necesario aclarar que estas mujeres, como actrices no profesionales en el teatro de mujeres, actúan sus propias historias en el escenario, representándose a sí mismas, de allí la importancia de preguntarse por la construcción de sus identidades representadas en el escenario para comprender: por qué se nombran o se representan a sí mismas de determinada manera, cuáles son las diferencias que establecen con los otros (BRAH, 2004), cómo han influido en esta construcción sus contextos y su historia, pero también indagar sobre la especificidad de sus resistencias.

1. El doctorado es en Humanidades en Línea de Estudios de género; la tesis doctoral se titula: “Teatro de mujeres: un espacio para el reconocimiento de las identidades femeninas de cuatro mujeres afrodescendientes, desplazadas a la ciudad por causa del conflicto armado colombiano”. Dirigida por: Gabriela Castellanos Llanos. Universidad del Valle.

Este trabajo ha sido fruto de un proceso de interacción y aprendizaje constante con ellas para entender, desde sus prácticas y discursos, las diversas maneras de asumirse como mujeres y sus luchas de resistencia cotidianas frente a las múltiples discriminaciones que viven a diario. La información se levantó a través de una serie de encuentros con las mujeres donde se proyectó cada una de las obras. Durante la presentación y después de ella, se conversó sobre las obras y su proceso de montaje, para lo cual se construyó una guía de preguntas que se contestaron a modo de entrevista abierta, determinada como una conversación ordinaria. De esta manera se ha pretendido borrar la distancia que se construye entre investigadora y actoras, teniendo en cuenta mi cercanía con el trabajo teatral de estas mujeres, en el que he tenido la oportunidad de conocer de cerca sus procesos y cambios que les ha generado su estancia en la ciudad desde hace más de una década. En esta primera etapa no solamente se trataba de recoger una historia, sino de generar el ambiente para que ese relato fuera lo más sincero posible, reviviendo la historia de una manera compartida (entrevistadora/entrevistada). Estos encuentros se grabaron en video para captar no solo la palabra, sino también el gesto.

Iniciaré contextualizando quiénes son y de dónde vienen estas cuatro mujeres sobre las cuales me detengo. Luego realizaré una aproximación a lo que ellas realizan en el escenario y que he denominado “teatro de mujeres”. Posteriormente, a partir de sus testimonios sobre sus reflexiones del proceso de montaje de una de sus obras, titulada “El Solar”, expondré lo que implica habitar otro territorio y construir otras formas de vida en una ciudad que no las reconoce como parte de su cultura, como parte de un patrimonio inmaterial.

CONTEXTO

El grupo de teatro: Las aves del paraíso

El grupo de teatro llamado “Aves del paraíso” nace al interior del teatro “La Máscara” de Cali en el 2005, bajo la dirección de Lucy Bolaños. Está conformado por un grupo de mujeres afrodescendientes de distintos lugares de la Costa Pacífica colombiana y del Cauca, mujeres que habitan la ciudad de Cali hace aproximadamente 19 años como consecuencia del conflicto armado colombiano. Este grupo de mujeres al llegar a la ciudad fueron acogidas en el asentamiento² “Daniel Guillard” del Distrito de Aguablanca, y se vincularon a dicha compañía artística por la hermana Alba Stella Barreto, de la fundación “Paz y Bien”; esto como una forma –dice la religiosa– de encontrarle una salida al dolor que padecían en ese momento por la pérdida de sus territorios y de sus seres queridos, entre otras violencias que afrontaron en el proceso de exilio y llegada a la ciudad (LUNA, 2011).

Han participado en más de seis obras de creación colectiva referentes a la problemática de violencia que han vivido y continúan viviendo estas mujeres desplazadas en Cali. Actualmente se vinculan al teatro “La Máscara” cuando hay algún proyecto en el que pueden participar. Su relación con él es de afecto y de colaboración por todo lo que ellas consideran, han sanado en ese espacio.

2. Lugar de paso donde se acoge temporalmente la población que llega desplazada a la ciudad por causa del conflicto armado colombiano.

Aunque son integrantes desde el 2005 del grupo teatral, no son actrices profesionales porque no ven en el teatro una profesión u opción de vida pues, aunque han realizado montajes, conocen poco del lenguaje teatral y fuera de sus propias obras, no son espectadoras activas de las salas de teatro (LUNA, 2011). En contraste, son actrices naturales porque suben al escenario a contar su historia, la cual han construido colectivamente: lo que vivieron cuando salieron de sus tierras desplazadas por el conflicto armado colombiano, el impacto de llegar a la ciudad y lo que hoy día siguen enfrentando. Para ellas, hablar del teatro es hablar de su propia vida, es recordar y sanar a través de representar sus historias en la escena.

Las cuatro mujeres

Vienen de habitar zonas rurales y de tener una vida ligada a los oficios domésticos, a la partería, a la recolección de oro en los ríos, a la agricultura y demás haceres relacionados con el campo. Fueron expulsadas de sus territorios entre los años 2000 y 2002, periodo en el que el desplazamiento forzoso en Colombia eleva sus cifras: en 2000, se registraron 25.383 personas expulsadas, en 2001 fueron 16.061 y en 2002 fueron desplazadas 17.601 personas (CODHES, 2010).

Actualmente viven en los barrios más deprimidos del Distrito de Aguablanca, tales como: Manuela Beltrán, Charco Azul, El Vergel, Potrero Grande y Los Mangos, donde la violencia es más agresiva, teniendo en cuenta que el Distrito es de los sectores en Cali donde se presenta el más alto índice de violencia (PERSONERIA MUNICIPAL, 2013-2014). Es en estos lugares, después de permanecer por cuatro o cinco años en el albergue, donde logran tener su casa a través de planes de vivienda otorgados por el gobierno. Algunas pagan todavía la cuota mensual de esta casa, lo cual no les resulta tan fácil porque la mayoría no tiene resuelta su situación laboral, esto debido a condiciones como su analfabetismo, la edad adulta (más de 60 años) y la dificultad de construirse un nuevo proyecto de vida en la ciudad. Otras, madres solteras, perdieron la casa por ingenuas, porque un vecino, conocido o pariente las engañó para que ellas entregaran las escrituras.

Actualmente, estas mujeres son cantadoras, lavanderas, compositoras y parteras. Algunas vendieron periódicos en la calle, otras han hecho comida para vender, lavar ropa, trabajar en restaurantes. Algunas tienen hijas que se han ido a otros países donde se han empleado en el servicio doméstico y mandan dinero para la manutención de sus madres e hijos(as); algunas ya no tienen hijos varones porque han muerto en la ciudad o están pagando condenas en la cárcel, víctimas del contexto violento en el que habitan; otros hacen “lo que resulte”, como ellas mismas dicen. Ninguno ha entrado a estudiar una carrera universitaria o tecnológica; ninguna de estas cuatro mujeres está empleada en el servicio doméstico.

En cuanto a sus tradiciones, la oral es la que toman en sus representaciones escénicas, reivindicando sus saberes culturales. La tradición oral, es fuerte tanto para la comunicación cotidiana como para los rituales y la transmisión de sus tradiciones culturales. Al respecto, cabe señalar que la oralidad no solamente hace referencia a la emisión vocal, sino al conjunto de aspectos corporales, gestuales (ONG, 1987) e incluso musicales que acompañan esa forma de comunicación que por antonomasia

sia se da en el Litoral Pacífico. En esta aparecen elementos culturales ligados al trabajo (cantos de boga), la muerte (los chigualos) y el folclor (las décimas), entre otros, los cuales le confieren al lenguaje corporal una significación particular que se convierte en impronta identitaria en contextos más amplios.

La tradición oral en comunidades afrodescendientes también ha sido un elemento para reconstruir y establecer la memoria colectiva (OSLENDER, 2003), especialmente desde la Constitución de 1991, la cual reconoce la pluriculturalidad y multiculturalidad. Igualmente, se destaca la Ley 1448 de 2011³, en donde se plantea el uso de expresiones artísticas y culturales como una manera de mitigar el duelo dejado por la violencia (LUNA, 2011). Por ejemplo, en el “teatro de mujeres”, muchos de los montajes escénicos son construidos a partir de sus propias manifestaciones culturales, donde la tradición oral se hace presente en las canciones, las décimas y los diversos rituales que ellas mismas componen y representan.

Teatro de mujeres

El “teatro de mujeres” se refiere al trabajo escénico realizado desde la mirada de las mujeres al reflejar en el escenario sus propios sentires (LAMUS, 1999). Su interés es visibilizar en la escena las situaciones que viven las mujeres, a partir de sus propias experiencias, aspecto que le da un matiz político y social, donde ellas de manera consciente, vuelven sobre sus experiencias personales (THE MAGDALENA PROJECT. Red Internacional de Mujeres de Teatro, 2011), convirtiendo el escenario en un medio para la denuncia y la sensibilización (LUNA, 2011). Y en este sentido, el teatro colombiano en general, se ha caracterizado por ser un espacio que saca a la luz historias cotidianas cargadas de violencia que incluso la historia oficial no se atreve a mencionar (JARAMILLO, 2008). Ligado a la dramaturgia de la violencia, es un teatro que permite recordar, elaborar el dolor dejado por la violencia, sensibilizar públicos e instalar nuevos códigos artísticos (LAMUS, 2014) donde se trabaja con artistas y con mujeres víctimas de violencia que no están vinculadas al teatro de manera permanente, pero que encuentran en este espacio el lugar para hablar de sí mismas.

En el escenario, sus formas de ser y pensarse la vida se convierten en representaciones teatrales, lo que genera una dramaturgia bastante particular, un poco más ligada a un teatro documental que dramatiza retazos de las historias de vida de estas mujeres.

El teatro de mujeres y las identidades de género

En Colombia, desde la Constitución de 1991, las comunidades de las Costa Pacífica, antes olvidadas por el Estado, fueron reconocidas, otorgándoles derechos territoriales y colectivos, lo que originó la irrupción de movimientos sociales negros e indígenas que luchan por la defensa

3. El objetivo de la ley es establecer un conjunto de medidas judiciales, administrativas, sociales y económicas, individuales y colectivas que beneficien a las víctimas del conflicto armado, en un marco de justicia transicional, que posibiliten hacer efectivo el goce de sus derechos a la verdad, la justicia y la reparación con garantía de no repetición. Sus procesos de reparación han sido liderados especialmente por el Centro de Memoria Histórica (CMH), el cual está vinculado a diversas entidades para la construcción de proyectos artísticos, especialmente para la población víctima del conflicto armado colombiano.

de la cultura y el territorio (ESCOBAR, 2004). Esto tiene repercusiones en términos de identidad, pues estos grupos o colectivos, conformados por comunidades negras, se reafirman en su identidad para la exigibilidad de sus derechos (YOUNG, 2000). Si bien es cierto, que esta situación ha generado avances legislativos que favorecen estas comunidades en varios aspectos, a nivel cultural constituye todavía un obstáculo para que estos derechos sean efectivos, pues aun, en contextos cotidianos, el racismo en Colombia y en general en Latinoamérica, se hace visible en varios aspectos que son reforzados por los medios de comunicación, ayudando a construir imaginarios sociales que estigmatizan la población afrodescendiente (CURIEL, 2007). Todo ello teniendo en cuenta aspectos como: el hecho de habitar, en su gran mayoría, en las zonas marginalizadas de la ciudad, por su acento, por tener otras formas de vida las cuales son consideradas atrasadas por el hecho de ser campesinas y desconocer las lógicas urbanas.

En este contexto, la discriminación se naturaliza en espacios cotidianos dentro de la ciudad. El estigma crece especialmente hacia la población que llega de zonas rurales, pues en la ciudad, además de los anteriores aspectos, se suman otros, como el hecho de ser víctimas del conflicto armado, situación que vulnera las mujeres desde diversos tipos de violencias: el desplazamiento forzoso, la violencia sexual, la violencia física y psicológica; hechos que no solo violan sus derechos, sino que se convierten en factores de discriminación por parte de la sociedad (PNUD, 2011a). Entonces, en estas diversas, múltiples y simultáneas violencias (CRENSHAW, 1995), existen también diversos factores que violentan la vida de estas mujeres –raza, clase y religión, entre otras– entrecruzándose con la violencia estructural como un legado colonial (LUGONES, 2008). En tal sentido, el género como una categoría de análisis, debe entenderse de manera dinámica, ligada a procesos históricos y culturales (SCOTT, 2011) que cuestionan las categorías binarias, asociada a otros ejes de opresión (CARNEIRO, 2001).

Para la población desplazada, la llegada a la ciudad implica un cambio de territorio, de costumbres; la calidad de vida se deteriora en relación con la que tenían en sus lugares de origen donde la comida es abundante y el sentido de lo material tiene otro significado ligado al sentido de comunidad:

Para uno comer era sierra, ese guajajo, pelado, pardo, esos son los pescados que uno comía. Pero aquí mija toca la jediondita o manteco como dicen acá (risas) [...] Allá en el Cauca casi no se usa mucho el pescado, muy poco, allá se come gallina, pero de campo, criada con maíz y la carne de res, de cerdo. Cuando me vine, el día que me toco salir ¡qué lástima! dejé 25 gallinas con 15 o 18 pollos pequeñitos, dejé curies, conejos, por allá se cría mucho [...] Yo allá tenía un galpón de 300 gallinas ponederas y 60 pollos que eran de salida para la guardería [...] tenía cochera, teníamos siembra: plátano, papa chica, vía yuca, todo eso estaba dando.

Por otro lado, hay que tener también presente que el desarrollo en zonas rurales se ha dado de manera desigual en relación con las ciudades, en cuanto a condiciones de vida, acceso a bienes básicos, inserción laboral, educación, entre otros (PNUD,

2011b). Este abandono o ausencia del Estado en estas zonas alejadas de la ciudad, generó que en medio del conflicto armado colombiano, estas poblaciones construyeran algunos vínculos de convivencia entre las poblaciones rurales y los grupos armados, siendo estos los que generalmente dictaban las leyes que regían ese lugar. Esta situación fue reforzando un estigma sobre la población rural que llega a las ciudades, asociado con alguien peligroso, un colaborador o perteneciente a un grupo armado, sin educación y por tanto “un ser que no merece confianza” (MEERTENS, 2004: 46), aumentando así, la discriminación que se vive en las ciudades con las poblaciones racializadas:

Uno iba y les pedía trabajo para lavar o planchar, para cualquier cosa y no, porque para nosotras las desplazadas no, porque nosotros veníamos de zona guerrillera, eso era impresionante [...] Discriminada no tanto por ser mujer, sino por ser afro y por ser desplazada. Ay que usted vive allá, ay que a mí no me gustan las negras.

Son entonces mujeres con unas identidades diferentes a sus vecinos ciudadanos, que dominan y conocen el sector y por tanto, las lógicas urbanas. De esta manera, toda la riqueza cultural de estas comunidades, en este caso negras o afrodescendientes, especialmente aquellas ligadas a sus formas particulares de habla y comunicación, en contextos urbanos marcados por una profunda estigmatización social, racial, económica y de género, adquiere otra situación en principio, en un diálogo con su nuevo emplazamiento: la ciudad de Cali, y particularmente el Distrito de Aguablanca, en el sector oriental de ésta:

Muchas veces lo recochaban a uno porque cuando uno llegó ¡nosotros teníamos un hablado!, entonces ¡ay mirá como habla de feo! Uno aquí ya arregló el hablado súper, mejor dicho, yo aquí hablo bien.

Sus identidades una vez llegan a la ciudad, se empiezan a configurar a través de un discurso de lo que significa ser un “desplazado” para el sistema social, palabra esta que parece borrar toda la historia cultural de estas personas, “ya no son campesinos, pescadores o mineros rurales [...] su nueva condición es la de un desplazado interno”, una categoría. (OSLENDER, enero-junio 2010:146):

En la UAO⁴ [...] lo miraban a uno de arriba abajo y tenía que ir sucio y todo fruncido porque creía que uno venía era de miseria y no sabían que uno venía bien, uno vestía planchado, era persona de bien.

A esto se suma, como ya se mencionó antes, el hecho que estas mujeres desconocen las lógicas urbanas, lo cual hace más difícil la supervivencia en la ciudad (LUNA, 2011):

En la ciudad fue un cambio total, para mí ha sido un caos. Yo vine con toda mi Aquí la plata que más, cuando se los metieron a los ojos de

4. Unidad de Atención y Orientación al Desplazado.

ellos fue de la mafia, trabajar droga, venían ingenuos y cuando yo pensé en levantar los ojos ya era tarde [...] yo pensé en criar mis hijos allá y ahora venir a conocer cárcel, que yo nunca [...] pero acá ya fue otro paseo [...] Ay señor, a mí me pasan unas cosas por eso mismo yo ya no converso lo que me pasa porque yo digo: A una sola persona pasarle tanta cosa y los otros por qué no. Entonces si yo me siento a conversar con usted y yo le digo: me está pasando esto. Ahh bueno, dice usted, y mañana que nos volvamos a ver yo le vuelve a decir: mira que me pasó esto otro y bueno usted ya dice: esa mujer está llorando mucho o algo sucede con esa mujer.

El cambio abrupto de cultura y el no reconocimiento de sus saberes hace que esta población viva experiencias de muchas violencias en sus cotidianidades. Es por esto que a esta población migrante se le debería ofrecer un acervo de conocimientos suficiente para instalarse en nuevos territorios urbanos y más teniendo en cuenta que llegan a las márgenes de la ciudad donde la supervivencia se vuelve aún más difícil. Pues estas comunidades, al alejarse de sus lugares de procedencia, adolecen de lo que podríamos llamar “nuevos analfabetismos” —laborales, sociales, tecnológicos, culturales—, inherentes a la movilización en la ciudad, a la orientación en ella, a la capacidad de conseguir recursos y a la respuesta frente a la presión social causada por el solo hecho de ser desplazadas, afrocolombianas y mujeres del campo (LUNA, 2011). Y son justamente esas formas de socialización con las que interactúan en los contextos urbanos, políticos, educativos y de género una vez llegan a esa ciudad, donde sus saberes se desvalorizan, ubicándolas en lugares de subordinación.

Una apuesta política

Para el caso, se retoma el trabajo realizado desde el teatro de mujeres en el teatro “La Máscara”, un espacio donde estas cuatro mujeres fueron escuchadas al hablar de su tragedia, y en el que construyeron su relato para representarlo:

La hermana Alba Stella, ella nos abría⁵ mucho los ojos (y nos decía:) la forma de ustedes que las escuche el gobierno es que ustedes hagan teatro. Entonces Monseñor fue a una visita y presentamos una obra ahí y ya de allí y en verdad y es que ya uno sin miedo habla y sin embargo teníamos temor algunas cosas publicarlas al público porque nos sabíamos quién nos estaba oyendo... Entonces ahí empezamos que así era que nos escuchaban, sacando esas cosas en obras de teatro, pero obras reales de uno, sus vivencias.... Nosotras queríamos que por este medio, lo sentíamos público que le llegaba a la gente, y aquí (en el teatro) llegaba gente grande que nos podía escuchar, entonces (esta obra) era mostrar cómo era el vivir de nosotras aquí y le dijimos a Susana eso, empezamos a conversar y ellas⁶ empezaron a formar⁷.

5. Del verbo “abrir”.

6. Se refiere a Lucy Bolaños, directora del teatro La Máscara en esa época y Susana Uribe, su hija y directora también de varios montajes en el teatro.

7. Se refieren a la obra El Solar.

Entonces, el teatro de mujeres se convierte para las “Aves del paraíso” en un espacio donde sus saberes cotidianos son dignificados y recordados por ellas con respeto, sobre todo si se tiene en cuenta que esas formas de vida son vistas como formas “culturalmente atrasadas” en el entorno urbano en el que, a título de ejemplo, el hecho de lavar la ropa o acompañar un muerto en su novenario o en el “chigualo”⁸, tiene para ellas una consideración completamente distinta a la que se tiene de estos haceres en la ciudad. Tales formas de expresión propia de su cotidianidad, cercanas al lenguaje teatral, son revertidas allí en el lenguaje de las artes escénicas. Podemos decir que el teatro las potencia, convirtiéndolas en actrices naturales, dándoles valor a sus tradiciones:

8. Ritual de velación de los niños y las niñas menores de siete años, propio de la Costa Pacífica.

Nosotras íbamos hablando, íbamos hablando y Susana iba tomando nota; A bueno, montemos esta (historia) ¿cómo se va a llamar? que “El Solar”. O sea, fue saliendo así, de la nada porque no fue que tenga el libreto y que tenga usted este y este, no... hablamos de cómo estábamos realmente viviendo allá en el lugar (en el albergue), cómo era el día a día de cada uno de nosotros, qué hacíamos. Más que todo se montó para mostrar el día a día de cada familia y mostrar que pasábamos trabajos para entrar al baño, para lavar.

El escenario les cambia la cara y el estigma en algunos aspectos, pues los relatos que cuentan a través del teatro de mujeres reivindican su cultura en la ciudad y cambia, por lo menos en la obra, o durante el espectáculo, la mirada peyorativa que se tiene sobre la desplazada y el discurso que hace posible la discriminación racial, étnica y, por tanto, la subordinación. Igualmente, el teatro visibiliza y usa formas propias de su cultura, formas que siempre han existido para ellas; por ejemplo: sus gestos, sus formas corporales para comunicarse, su música, entre otros:

A mí me gusta tocar bombo, me gusta bailar, ninguna de mis hermanas ha sacado eso; mi hermana vos la ves, ay sí (aplaude) pero solo un ratito, de allí para allá no, ellas no se van a meter a fondo con la música, en cambio a mí sí me gusta, me apasiona, de todos los instrumentos un poquito, entonces, me gusta mezclarme en ese cuento (del teatro).

Al ver la obra El Solar, montada hace aproximadamente 14 años, lo primero que viene a la memoria son las amigas que ya no están. Luego, entre risa y llanto, llega el recuerdo del Albergue, de la comunidad que habían construido en ese lugar, incluso hasta llegar a decir que ha sido la época más feliz de su estancia en la ciudad:

Ay que tristeza Dios mío. Allí tenemos dos muertos ¿no? La abuela y A [...] ¡eran mis amigas tan inocentes!... En colegio cuando estábamos en una reunión, porque uno estaba en cuarto y el

otro en quinto, me despachaban rápido de una porque tenía que irme rápido para (la reunión) del otro, viendo que el otro era hijo de doña T (risas). (En el colegio) no sabían ni quién era la mamá de uno, ni del otro. Es que allí mismo (vivíamos), éramos vecinas [...] Cuando llegué a Cali la parte más feliz fue ahí en el cambuche, allí donde estábamos todas en el asentamiento [...] A pesar de que éramos de distintas partes, muy bueno que vivimos, aunque pasamos trabajo.

Compartir el hecho de ser desplazadas afrodescendientes, entre otras cosas, lo que le permite a este grupo de mujeres reconocerse y a partir de allí construir solidaridades: como madres, como hijas y como compañeras, saben del dolor de la pérdida; entienden la angustia y el miedo de las demás y pueden tener una voz de aliento en medio de la contingencia. Muchas del albergue llegaron al teatro por la Hermana Alba Stella y ese ritual todas las semanas fue poco a poco configurando unas solidaridades entre ellas: se ayudaban mutuamente a enfrentar el cambio abrupto de cultura y juntas aprendían y se adaptaban a vivir en la ciudad. Posteriormente, cuando se les asignaron las casas, quedaron en los mismos barrios y unas a otras se visitan o se congregan a través del teatro.

De allí que este tipo de teatro, como espacio que además de brindar la posibilidad de construir un espacio para elaborar el dolor de la pérdida y el miedo dejado por el desplazamiento, se convierte también en un lugar para recuperar la palabra y para creer en sí mismas; también puede ser leído como un espacio que va configurando una nueva identidad en la ciudad, creando una nueva noción de comunidad y pertenencia entre este grupo de mujeres provenientes de la Costa Pacífica, que ahora son habitantes de la misma. Esta idea nos remite al tema de la identidad, como un concepto clave en el teatro de mujeres, en tanto son mujeres que actúan sus propias vidas en el escenario.

Teniendo en cuenta el impacto que genera este tipo de puestas en escena, tanto para las actoras como para el público, al ser el propio testigo el que cuenta de cuerpo presente la historia, sería importante y necesario que el teatro de mujeres, como una apuesta ante todo política, artística y pedagógica, permita reconocer a través de los diferentes testimonios, distintos significados del vocablo “mujeres” y su intersección con particularidades de clase, raza y género, entre otros, para que resulte posible entender cómo estas categorías se vuelven constitutivas de la desigualdad social (STOLCKE, 2000), y la discriminación en diferentes contextos en los que estas mujeres viven cotidianamente en la ciudad. Porque, de lo contrario, se puede correr el riesgo de que este tipo de teatro realizado con actoras naturales se convierta en un espacio que naturalice las desigualdades socioeconómicas que imperan⁹ (STOLCKE, 2000), reproduciendo categorías propias del discurso social hegemónico y tomando “como evidentes las identidades de aquellos cuya experiencia está siendo documentada” (SCOTT, 2001:47).

Para finalizar, surgen una serie de preguntas relacionadas con las identidades, lo cual ha sido el punto de partida de esta investigación: ¿qué significa para las identidades de las mujeres representarse a sí mismas?, ¿en qué sentido representarse

9. Hay un aspecto determinante para que el público interprete las representaciones como hechos reales y naturales y es que son obras generalmente conmovedoras. Esto debido a que son actuadas por las propias víctimas, quienes en un testimonio desgarrador visibilizan aspectos de la violencia experimentada.

teatralmente implica poner en escena la propia identidad de género o acaso generar conciencia de cómo la están construyendo? (GÁMBARO, 1980), ¿qué transgreden en esa representación de sí mismas?, ¿qué patrones patriarcales reproducen?, ¿cómo representan en el escenario las múltiples violencias y sus modos de impactar en las mujeres?, ¿cómo sería posible construir en la escena teatral una memoria colectiva de las experiencias de violencia, la cual logre visibilizar las diferencias, mostrar las voces y elaborar otras lecturas de los cuerpos y las múltiples nociones de la categoría de mujer según sus contextos? (RICHARD, 1996).

BIBLIOGRAFÍA

Brah, A. (2004).

Diferencia, diversidad, diferenciación, en VV. AA., Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras. Traficante de sueños. Madrid:107-136.

Carneiro, S. (2001).

Ennegrecer al feminismo, en International Seminar on Racism, Xenophobia and Gender, organizado por Lolapress. Durban:27-28.

www.penelopes.org/Espagnol/xarticle.php3?id_article=24

[Consultado el 14 de julio de 2015]

CODHES (Enero de 2010).

¿Salto estratégico o salto al vacío?.

https://prensarural.org/spip/IMG/pdf/resumen_codhes_informa_76.pdf

Crenshaw, K. (1995).

Mapping the margins: Intersectionality, identity politics, and violence, en Stanford law review.

Curiel, O. (2007).

Género, raza, sexualidad, debates contemporáneos, en Revista Nómadas:92-101.

Escobar, A. (2004).

Desplazamiento, desarrollo y modernidad en el Pacífico colombiano, en E. Restrepo y A. R. (Comp.), Conflicto e (in)visibilidad. Retos en los estudios de la gente negra en Colombia. Editorial Universidad del Cauca. Colección Políticas de la Alteridad. Popayán:53-72.

Gambaro, G. (1980).

¿Es posible y deseable una dramaturgia específicamente feminista?, en Summer Latin American Theatre Review, 17-21.

<file:///C:/Users/equipo/Downloads/406-Article%20Text-525-1-10-20080117.pdf>

[Consultado el 1 de marzo de 2019]

Jaramillo, M. M. (2008).

Las mujeres y la guerra, en Revista Iberoamericana, vol. LXXIV, 223:483-495.

Lamus, M.

(2014).

Escenarios de la memoria, en Luchando contra el olvido. Investigación sobre la dramaturgia del conflicto. Segunda parte. Ministerio de Cultura. Bogotá:17-32.

(1999).

Variedad teatral en los años noventa, en Boletín Cultural y Bibliográfico.

https://publicaciones.banrepcultural.org/index.php/boletin_cultural/article/

view/1527/1581

[Consultado el 6 de mayo de 2019]

Lugones, M. (2008).

Colonialidad y género, en Tabula Rasa. Bogotá, 9:73-101.

Luna, L. E. (2011).

Desplazamiento, teatro de mujeres y nuevas actrices sociales, en Revista La Manzana de la Discordia, vol 6, 2:25-41.

Meertens, D. (2004).

Género, desplazamiento y derechos.

<http://www.escuelapnud.org/objetos/Caja%20Herramientas%20-%20Defensoria/Caja%20de%20Herramientas/lecturas/Estacion%20cinco/Parada%20uno/GeneroDesplazamiento%20-%20Donny%20Meertens.pdf>

Ong, W. (1987).

Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra. Fondo de Cultura Económica. México.

Oslender, U.

(2010).

La banalidad del desplazamiento: de peleas, estadísticas y vacíos en la representación étnica del desplazamiento forzado en Colombia, en Universitas Humanística, 69:139-161.

(2003).

Discursos ocultos de resistencia. La tradición oral y cultura política en comunidades negras de la costa Pacífica colombiana, en Revista Colombiana de Antropología, vol. 39, enero-diciembre:203-235.

Personería Municipal. (2013-2014).

Informe sobre la situación de violencia y seguridad de Santiago de Cali. Santiago de Cali: Alcaldía de Santiago de Cali.

PNUD.

(2011a).

Los Afrocolombianos frente a los objetivos de desarrollo de milenio. PNUD. Bogotá.

(2011b).

Mujeres Rurales gestoras de esperanza. INDH. Bogotá.

Richard, N. (1996).

Feminismo, experiencia y representación, en Revista Iberoamericana:733-744.

Scott, J.

(2001).

La experiencia, en Revista La Ventana, 13:42-73.

(2011).

El género: ¿todavía una categoría útil para el análisis?, en Revista La Manzana de la Discordia, Vol. 6, 1:95-101.

Stolcke, V. (2000).

¿Es el sexo para el género lo que la raza para la etnicidad.y la naturaliza para la sociedad?, en Política y Cultura, 14:25-60.

The Magdalena Project. Red Internacional de Mujeres de Teatro. (2011).

El Proyecto Magdalena.

<https://themagdalenaproject.org>

Young, I. (2000).

La justicia y la política de la diferencia. Ediciones Cátedra. Madrid.

05

seminario **MUJER RURAL Y MEMORIAS COMUNES**

mesa **VISIBILIZACIÓN DE SABERES Y HACERES**

LA
DESCOMUNAL
revista iberoamericana de patrimonio y comunidad

SOPA
V Congreso Internacional de Socialización
del Patrimonio en el Medio Rural
MÉRIDA+CANICAB Yucatán MÉXICO
noviembre 2017



Claudia Lucotti

Meridiano 105. Una e-antología de poesía de mujeres en lenguas
indígenas de México y Canadá

POESÍA mujeres indígenas **CANADÁ**
MÉXICO **POESÍA DE MUJERES** traducción

Resumen

La antología Meridiano 105° es un espacio virtual para la poesía de mujeres en lenguas indígenas de México y Canadá. Su objetivo es difundir esta poesía y promover una reflexión contextualizada en torno al arte, la lengua, la cultura, la historia y la traducción de las culturas no hegemónicas. El nombre de la antología se tomó del meridiano que cruza de forma transversal América del Norte, un eje de unión ficcional entre Canadá y México.

Palabras clave

Poesía de mujeres, lenguas indígenas, mujeres indígenas, México, Canadá, traducción.

El proyecto “Meridiano 105°” contempla la elaboración y difusión de una antología de poesía de mujeres indígenas contemporáneas del continente americano. Se pretende que cada poeta aporte un poema escrito en su lengua originaria (no europea) y que éste sea traducido a su vez con la colaboración de las demás poetas (o a veces simplemente de otras mujeres) a todas las lenguas indígenas posibles, ayudándose cuando fuera necesario de traducciones al español, inglés y francés.

Todo el proyecto está concebido como una red, como un entretejido de voces y palabras de mujeres interesadas en el proyecto. Desde el inicio se decidió que la antología no tendría fines de lucro de ningún tipo al parecer un gesto de importancia central para nuestras épocas en las que el mercado mueve al mundo.

En 2004, la Cátedra Extraordinaria Margaret Atwood-Gabrielle Roy, creada por la UNAM y la Embajada de Canadá, organizó unas jornadas de poesía de mujeres indígenas tanto de México como de Canadá. Por parte de México asistieron Irma Pineda, Briceida Cuevas y Natalia Toledo. Por parte de Canadá estuvieron presentes Buffy St. Marie y Rita Mestokosho.

Las autoras hablaron de su obra, además de leer una selección de sus textos escritos en sus lenguas originales (cree, innu, maya y zapoteco), los cuales estuvieron acompañados de traducciones al inglés, francés o español. Al concluir las jornadas las asistentes decidimos buscar una forma para mantener un contacto más permanente con estas voces y estos textos, los cuales no son muy (o al menos no lo suficientemente) conocidos en espacios como la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

La primera etapa del proyecto consistió en acordar con las poetas de las jornadas que nos enviaran un poema breve que ellas consideraran apropiado para la antología y que estuviera escrito en su lengua indígena además de traducido a uno de los idiomas 'puente' (español, inglés o francés). De modo paralelo, intentamos ubicar a escritoras en otras lenguas indígenas, como el haida u otras variantes del cree en Canadá, el náhuatl, el purépecha, el tzotzil, el tseltal, el wixcárika y el zoque en México.

Una vez que las poetas enviaron los poemas acompañados de una primera traducción a alguna de las lenguas 'puente', el siguiente paso fue la traducción por parte nuestra de estos poemas a las otras lenguas 'puente' restantes. Hecho esto, enviamos las 'traducciones puente' a las demás poetas para que ellas (o alguna mujer de su comunidad lingüística) las tradujeran a alguna otra de las lenguas originarias del continente norteamericano. Fue así como la antología comenzó a 'tejerse' y el siguiente movimiento requeriría pensar en el formato de publicación.

La naturaleza interactiva de la antología nos hizo decidir que la lectura del texto original estaría acompañada de forma paralela y simultánea de todas sus traducciones. Así, la cuestión del formato pasó de ser un aspecto meramente estético y decorativo a convertirse en una parte esencial del proyecto. Se acordó buscar un formato de presentación que permitiera ver al mismo tiempo el original con todas sus traducciones, además de

que permitiera jugar con las múltiples maneras en que se pueden ordenar todas estas versiones sin jerarquías lingüísticas definidas o preestablecidas, así como agregar más versiones sobre la marcha.

Primero pensamos en publicar los poemas en pequeñas cajas (una por poeta) que contuvieran los poemas y sus traducciones en hojas sueltas. Luego, se pensó en un tipo de impresión en forma de acordeón que dotará de movimiento al proceso de lectura. Sin embargo, debido a una serie de cuestiones, estas opciones no prosperaron y el proyecto se detuvo.

En el verano del 2012, éste volvió a cobrar vida e inició su segunda etapa. La necesidad de poner a andar una serie de mecanismos mucho más ágiles y fluidos para que toda esta comunidad de mujeres pudiera mantenerse en comunicación, así como la dificultad de encontrar una forma de publicar este material sin que se perdieran algunas de sus características más valiosas, nos llevó finalmente a optar por una opción electrónica (la cual tenía además toda otra serie de ventajas adicionales).

MERIDIANO 105°

ANTOLOGÍA DE POESÍA DE MUJERES EN LENGUAS INDÍGENAS

INICIO · 105 · POEMARIO · CARTOGRAFÍA · 105+



1. Página del sitio web

Para poder avanzar decidimos comenzar con una primera sección de la antología con la participación de las poetas que se unieron originalmente al proyecto. Una primera versión de la e-antología vio la luz ese mismo verano. Actualmente, en el verano de 2016, lanzamos una segunda versión, con una mayor oferta de poemas traducidos y con un formato más acorde con nuestras intenciones.

El Poemario actual está diseñado para ofrecer una lectura dinámica que transgrede los modos de lectura ortodoxos que, de forma implícita, privilegian el texto original sobre sus traducciones y que además preservan una jerarquía lingüística en la que las lenguas de las culturas occidentales se consideran más relevantes que aquellas de las culturas no occidentales. Buscamos, pues, que al eliminar el formato de lectura bilingüe/multilingüe tradicional que claramente establece una barrera entre los textos, el poemario de Meridiano 105° subvierta mecanismos culturales hegemónicos.

POEMA / IDIOMA	CREE	ESPAÑOL	FRANCÉS	INGLÉS	INNU	MAYA	PURÉPECHA	TRIQUI	TSELTAL	TSOTSIL	WIXÁRIKA	ZAPOTECO	ZOQUE
A NA		●	●	●	●	●		●	●				●
INNU	●	●	●	●	●				●	●		●	
LE' AYIK TO		●	●	●					●				
NENASI		●	●	●					●		●		
RECOVERY	●	●	●	●	●				●		●	●	●
SIRIKUKUA		●	●	●			●		●	●			
SO SORRY		●	●	●		●			●				
TA BA MUKINAL		●	●	●					●	●		●	
UNIVERSAL SOLDIER	●	●	●	●	●				●			●	
ZÁNDACA	●	●	●	●	●	●			●	●		●	●
VIII		●	●	●					●			●	●

2. El Poemario

La tabla que se encuentra en la página de inicio del Poemario constituye el índice. Los títulos de los poemas se encuentran en su idioma original y están ordenados de manera alfabética. Para leer un poema, basta con hacer clic en el título. Asimismo, la tabla muestra todas las lenguas en las que está disponible cada poema. Las viñetas de colores señalan cuál es el idioma original, cuáles son las traducciones disponibles, cuando la poeta tradujo su propio poema a otra lengua y qué poemas están en proceso de ser traducidos a otras lenguas.

Una vez que se haya seleccionado un poema, el vínculo conduce a la página de lectura correspondiente, donde sólo aparece el título del poema y, debajo de éste, dos cuadros con el mismo listado de lenguas (las lenguas están en orden alfabético). Para leer el poema, basta hacer clic en las lenguas en las que se tenga interés. Los dos cuadros permiten un modo de lectura bilingüe. Se puede seleccionar la combinación de lenguas que se desee, en el orden que se desee, y cambiar dicha combinación y orden de lectura infinitas veces.

Si se quiere saber cuál es el texto original, bastará con referirse a la lengua señalada debajo del nombre de la poeta (también se puede consultar la tabla-índice en la página de inicio del Poemario). Asimismo, al hacer clic en el nombre de la poeta, se abrirá un cuadro de diálogo que proporcionará información sobre ella.

Al final de cada traducción se encuentra el nombre de la traductora en cuestión. Si hace clic en éste, se abrirá un cuadro de diálogo con información sobre la traductora y con sus comentarios de traducción (esta información no siempre está disponible). Los poemas pueden llegar a tener audio y/o vídeo. En caso de estar disponibles, habrá íconos que permitan el acceso a dichos archivos.

Conforme avanzábamos, caímos en la cuenta de que hacía falta comentar y contextualizar cada poema para poder apreciar toda su riqueza. También resultaba fundamental llevar un registro de los procesos y características de las diferentes traducciones para, por ejemplo, saber si en la traducción se adoptaban estructuras retóricas occidentales que eliminaban características específicas del texto original.

BUFFY SAINTE-MARIE

“UNIVERSAL SOLDIER”



CREE

Simaguniseegan

Chimis'sis meenu kinauskosiw.
Poo' kegaun notinigagew.
Kechehisiw menu oskatsiw.
Kuyas oochi simagunis eehitaw.

Pahugauhis meenu peetos
uyumiyawinu,
Peetos meenu ka isi tapetak.

ESPAÑOL

INGLÉS

CREE

ESPAÑOL

INGLÉS

TSEL'TAL

ZAPOTECO

Dxu naaze guiiba' lu guira' guidxi

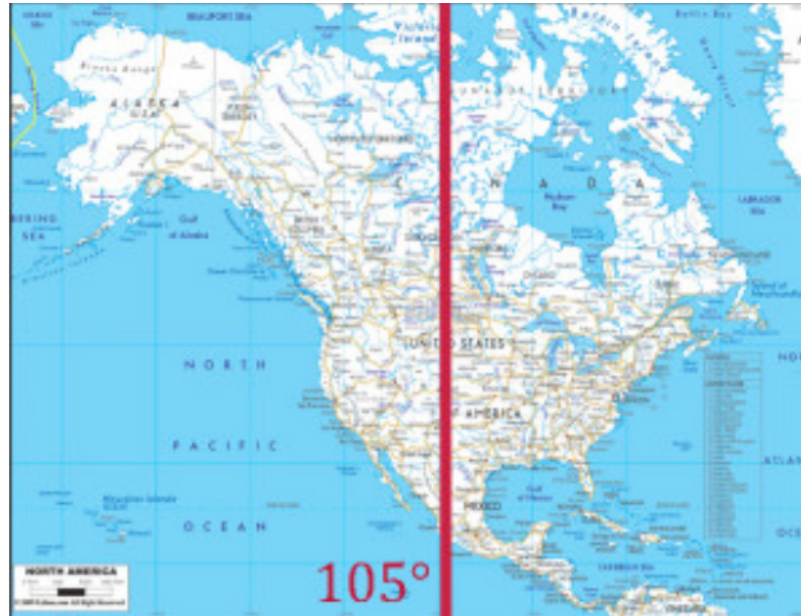
Nachucu nga laabe, dunabepe'
nasooobe
Ne guiiba ziula ne guiiba chucu
ridindebe

3. Visualización múltiple de los poemas

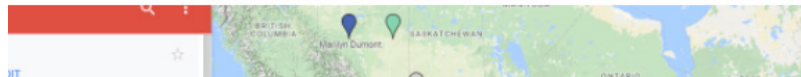
Asimismo, tomamos nota de que, si bien en la tradición literaria occidental se privilegia cada vez más lo conceptual sobre lo sonoro, esto no es necesariamente cierto para otras tradiciones en donde la oralidad es sin duda una categoría importante con características propias que debemos tomar en cuenta. Es por ello que la antología busca incluir grabaciones que permiten, no sólo escuchar los textos en sus lenguas originales, sino que también funcionan como un recordatorio permanente de que las formas occidentales preferidas de transmisión no son ni deben ser las únicas.

En estrecha relación con lo anterior, nos parece importante contar con un registro visual de la lectura o recitación de los poemas: las expresiones faciales, los gestos corporales, el movimiento, etcétera pueden proporcionar información de gran interés.

También pensamos ampliar la sección “Cartografía” a través de mapas interactivos, para visibilizar y complejizar los cuestionamientos que los poemas y las traducciones de esta antología sugieren de conceptos como pertenencia, identidad, frontera y nación, los cuales no pueden reducirse a información geográfica simple y estática.



POETAS



4. Sección Cartográfica

Al final, después de las dificultades que se dieron al inicio y de la pausa de ocho años que existió entre ese primer encuentro entre mujeres poetas de comunidades indígenas de México y Canadá, el proyecto desembocó en lo que ahora se puede observar en la página web de Meridiano 105°. A pesar de que se logró crear un espacio que cumple con la mayoría de las características que planteamos al momento de la concepción del proyecto, hay interrogantes y problemas que todavía persisten.

A la hora de pedir y/o escoger los poemas, siempre existió un deseo -por lo general poco analizado- por parte de las responsables de darle preferencia a aquello que nosotras considerábamos estaba ligado a la experiencia de vida de mujeres culturalmente distintas a nosotras. Esto debe ser siempre motivo de reflexión y de diálogo cuidadoso porque no sólo se puede caer en estereotipos nada enriquecedores, sino que se puede contribuir a la creación y circulación de imágenes falsas de otras culturas.

El concepto mismo de poesía ha resultado problemático ya que otras culturas no siempre lo entienden, o lo han entendido, tal y como lo utiliza la cultura occidental actual. Sin embargo, la cuestión es aún más compleja ya que no existe manifestación cultural alguna, sin importar del grupo del que se trate, que quede congelada en forma pura, sino que más bien va tomando elementos de otros grupos culturales a través de diversos mecanismos (apropiación, abrogación, etc.). Esto nos obliga a repensar una serie de supuestos, ya que nuestro interés es reflejar lo que en verdad acontece hoy en día en la poesía de mujeres indígenas y no ofrecer una representación falsa ligada a una imagen folclórica. Puede que, en muchas ocasiones, ya no exista un proceso de creación literaria indígena absolutamente divorciado de las tradiciones occidentales más conocidas.

Finalmente, las participantes de la UNAM hemos tenido muchas dudas respecto a nuestra presencia en este sitio. Si bien siempre hemos querido remarcar el papel auxiliar que nos corresponde, no sólo a nosotras, sino también a las tres lenguas europeas que utiliza Meridiano 105° como puente, no nos ha sido posible mantenernos siempre en los márgenes (e.g. al momento de administrar este sitio web). Esto nos llevó a comprender aún más claramente que tampoco es posible cambiar la situación actual sino, más bien, pensar en una nueva etapa en la que todas nuestras presencias y voces estén presentes de manera afirmativa y entrelazada en un proceso plural y abierto.

Hasta el día de hoy, el proyecto de Meridiano 105° continúa. El lanzamiento de la convocatoria para el segundo volumen de esta antología virtual es inminente y, con la ayuda de distintas redes sociales, se pretende llegar a aún más mujeres (poetas o no) e incluir aún más lenguas indígenas dentro del proyecto; todo esto con la finalidad de expandir el proyecto y promover la difusión de (o a veces simplemente dar a conocer) la poesía en lengua indígena escrita por mujeres.

06

seminario **MUJER RURAL Y MEMORIAS COMUNES**

mesa *DERECHOS, POLÍTICAS Y PROCESOS EN FEMENINO*

LA

DESCOMUNAL
revista iberoamericana de patrimonio y comunidad

SOPA

V Congreso Internacional de Socialización
del Patrimonio en el Medio Rural
MÉRIDA+CANICAB Yucatán MÉXICO
noviembre 2017



MiriamCelesteGiménez

La voz de la mujer rural

VOZ mujer rural **DERECHOS**
encuentro

Resumen

Este artículo pretende hacer un breve recorrido histórico sobre la voz de la mujer rural, y la configuración del nuevo territorio cultural a partir de romper el aislamiento en el reencuentro con pares y con hombres que supieron comprender sus potencialidades y necesidades.

Palabras claves

Mujer rural, voz; derechos, crisis, Encuentro.

Cuando pensamos en la mujer rural, se nos viene a la mente, la imagen de una mujer ruda, sabia, trabajadora, que sabe de las inclemencias del tiempo, de la importancia de las lluvias justas, de los vientos del frío y el calor, que sabe de cosechas y pariciones, que conoce las necesidades de cada integrante del hogar; la de las alegrías o tristezas producto de políticas asertivas o no de distintas administraciones públicas.

Una mujer hasta hace poco tiempo silenciosa, no porque no tuviera voz, sino porque los pueblos que tienen un pasado colonial, llevan consigo un bagaje patriarcal, donde las personas son vistas en distintas categorías de valor, según su religión, sexo, color de piel o edad.

Es allí donde ella, la mujer rural, habita, en un paisaje cultural que hereda y rupturiza a partir de las crisis que se producen en la década del 90.

Yuyú Guzmán dice que las estancias o chacras, son como islas en un mar sin agua. Este aislamiento es el caldo de cultivo donde se replica el modelo de la colonialidad, hasta casi el 90 por ciento del siglo 20 en Argentina. Pero la crisis en la que se ve sumergida la cotidianidad de las familias rurales, hace que las mujeres salgan a pelear contra el sistema en la década del 90.

Se producen dos grandes movimientos uno fue el de las Mujeres Agropecuarias en Lucha, que ante la pérdida de las pequeñas chacras, deciden unirse y el otro fue el comienzo en forma organizada y con capacitaciones del turismo rural.

“La mujer, ubica así, a la cocina en los procesos de toma de decisiones, no en el lugar histórico de absoluta armonía”
María del Carmen Valerio

“El paradigma de la globalización”, dice María del Carmen Valerio¹ (2011:11), hizo que las potencias dominen las deudas de los Estados, y estos las convirtieran en deuda pública, que paradójicamente tendrían que ser pagadas por la ciudadanía bajo el dominio del Banco Mundial, y el Fondo Monetario Internacional.

Valerio, analiza el conflicto que había en nuestro país en la década del 90, y la lucha de las mujeres agropecuarias por exponer y solucionar la problemática que las desbordaba.

> Mujeres Agropecuarias en Lucha fue un movimiento fuera de las instituciones partidarias y sociales tradicionales. Se trata de una identidad política construida, que ante el remate de sus propiedades por endeudamiento usurero, se unen al comprender que otras mujeres en otros ámbitos estaban pasando las mismas vicisitudes y mediante una técnica muy hábil, cantando el himno o rezando el rosario en el momento de los remates, lograban pararlos. Un movimiento que comenzó siendo de género, termino siendo social, ya que en el momento de los remates el cura del pueblo hacía sonar las campanas y los bomberos las sirenas (VALERIO, 2011).

> Turismo Rural de la mano de las mujeres, de forma organizada y con el asesoramiento del INTA, abre la tranquera a la cotidianidad, compartiendo su propia vida, la gastronomía, las labores de campo, ensillan un caballo hacen conservas y nace en nuestro país el Turismo Rural. A continuación se transcribe una carta de Olga Martí, pionera en el área del Turismo Rural y secretaria de RATUR (Red Argentina de Turismo Rural):

1. María del Carmen Valerio.
Doctora en Antropología Rural (UBA), Lic. en Ciencias Sociales (FLACSO) Investigadora en el Núcleo Regional de Estudios Socioculturales (FLACSO-NURES-UNICEN).
Integrante del Laboratorio Angriterris, INRA, Proyecto INTERRA, Argentina-Brasil. Agence Nationale de la Recherche, París Francia.
Investigó en 1993 los movimientos sociales rurales, movilizaciones socioculturales; género y otras problemáticas que atañen a lo rural, en poblaciones como Olavarría; Santa Luisa; Coronel Vidal (Partido de Mar Chiquita), entre otros trabajos).

En los años 90, ante una crisis muy marcada, nace el Turismo Rural por iniciativa de la mujer, que ante las respuestas que recibían, cuando solicitaban mejoras para los edificios las respuestas eran [...] después de la cosecha [...] después de [...] después de, etc. Eran respuestas lógicas ante la situación que se vivía. Por ello, teniendo ejemplos que llegaban de Europa, en especial de España, se deciden a abrir las tranqueras para compartir con el Turista las acciones del campo, obteniendo así recursos que permitieran mitigar el clima adverso. Quienes dimos los primeros pasos nos reunimos, convocados por el INTA, y así nació RATUR como una asociación civil sin fines de lucro, que tiene por objetivo promover el desarrollo de Turismo Rural, y atender los intereses de los productores agropecuarios que se dedican a este segmento desde el Turismo. Se muestra así la faz productiva, la historia y las bondades de nuestros campos, sus bellezas naturales, sus costumbres, su cocina y el apego de la gente a su tierra. Se hace docencia. Lo sintetizamos”
De ayer a Hoy

Para hacer una comparación con aquellas mujeres rurales de la década del 90 con las de hoy, realicé en la localidad de Santa Clara, partido de Mar Chiquita, provincia de Buenos Aires Argentina, un Encuentro de Mujeres Rurales el día 14 y 15 de octubre del 2016.

La fecha de este encuentro la tomo por ser el 15 de octubre el Día Internacional de la Mujer Rural declarado por la ONU por la Asamblea General en su resolución 62/136.

Algunos antecedentes acontecieron en mi país, en 2001, cuando se forma la “Organización Nacional de Mujeres Campesinas y Aborígenes Argentinas (MUCAAR), a partir de que venían concretando anualmente y desde hacía muchos años dos encuentros nacionales, convocadas por el Programa Mujer Campesina de la SAGPyA y el CEPRU (Centro de Promoción Rural) (<http://www.onu.org.ar/dia-internacional-de-las-mujeres-rurales/>).

La ONU, le rinde homenaje, a las mujeres rurales, y las une a las jefas y jefes de Estado, al reconocer su papel fundamental en la seguridad alimen-

taria, los medios de vida, los ingresos familiares y en las comunidades, considerándolas pilar del desarrollo sostenible.

Agregaría que la figura de la mujer rural es fundamental para el arraigo familiar, cohesión rural y preservación de la identidad, estableciendo valores como la igualdad de género, y la equidad de derechos tan necesarios para relacionarnos en los escenarios multiculturales de mi país, posibilitando el diálogo.

Encuentro de Mujeres rurales

Este Encuentro fue declarado de Interés Municipal por Decreto nº 1295.

Desarrollo

Se inaugura el día 14 a las 15 horas en el salón Cultural de la calle Cardiff 575 de Santa Clara, con la presencia de varias autoridades, como la concejal Alejandra Altamiranda, la representante de la Secretaría de Cultura y Educación, Renée Cobo, la Coordinadora de Fiestas Populares Gabriela Soulé y la Secretaria de la Cámara Argentina de Turismo Rural, Edith Heredia.

Tienen a cargo las palabras de bienvenida Renée Cobo y Alejandra Altamiranda.

La primera ponencia estuvo a cargo de Edith Heredia, que trajo las líneas de trabajo de la Cámara Argentina de Turismo Rural. Proyectos denominados: Argentina a Caballo; Pueblos con Alma, Foro mil x mil, Comisión de Mujeres y Concurso Mujeres de la Tierra.

Inés Bengolea, dueña de la estancia La Trinidad del partido de General Pueyrredon, nos contó historias de su estancia, la relación de su familia con Dardo Rocha, que posibilitó en 1896 se extiendan las vías ferroviarias desde Maipú, hasta Mar del Plata trayendo desarrollo y progreso a región. Para finalizar habló de la puesta en valor del patrimonio arquitectónico y paisajístico de su propiedad, para el turismo Rural.

Desde Lujan, provincia de Bs As, Argentina, llegó Susana Gioacchini, una docente rural que dedica su tiempo libre a realizar relevamientos de pueblos rurales y estaciones ferroviarias. Ella habló de las mujeres que modificaron los espacios rurales de algunos pueblos en vías de desaparición.

Día sábado 15 de octubre.

Se inaugura la muestra fotográfica de estaciones de trenes rurales, trabajo realizado por Susana Gioacchini y la muestra de artesanías, con la presencia de autoridades, como representantes de la secretaría de cultura, Renée Cobo, la Delegada Municipal de Piran Rosana Bajo y la Concejal Verónica Altamiranda.

La Delegada Municipal de General Pirán, comentó las políticas de trabajo de la delegación, y la preocupación por solucionar problemas como: mala alimentación en los niños; falta de información de los padres; drogadicción; apatía; discriminación hacia la mujer; el trabajo que realiza para acercar a los jóvenes a las tradiciones y a los valores identitarios. También habló del cuidado a la ancianidad en el hogar de Abuelos de Pirán.

La Concejal Verónica Altamiranda, dedicó su ponencia a la discriminación, violencia de género y familiar, fue un tema muy importante para reflexionar ya que ese día se hacía una marcha por Lucía, víctima de feminicidio lo mismo que la bebe Milagros.

Mirta Aguilera y Cecilia Noguendes, hablaron de la Celiaquía, y como transformaron una debilidad familiar en una fortaleza, como es una salida laboral. El trabajo sustentado por tres patas como: la fundación del grupo de autoayuda denominado Celiacos de la Costa, cursos gratuitos, y una salida laboral con la venta de las mezclas y los productos con bajo costo para celíacos.

Cecilia puso énfasis en mostrar la problemática de los celíacos por la falta de información en la población.

Conclusiones

Luego del almuerzo del último día comenzó el foro de diálogos.

Fue coordinado por Verónica Altamiranda, esto me permitió ser un observador participante, método etnográfico, propio de las ciencias sociales donde se recupera el valor de la experiencia, no generaliza, reconoce al otro como sujeto diferente. Valles (1998:31).

Fue interesante por momentos, aplicar la auto-observación, situándome en el borde, dejando que fluya lo que realmente quisieran contar, implicándome como participante, y tomar distancia del rol de observador participante.

Durante las dos jornadas emergieron varias categorías de análisis como: educación, salud, alimentación, violencia de género y discriminación, embarazo adolescente, nuevos y viejos valores, identidad, comunicación y accesibilidad en el transporte, entre otras.

Fue llamativo que el tema recurrente, fuera la comparación de las familias de otros tiempos con las actuales, y la influencia de los escenarios tan cambiantes a los que se ven sometidas, como el tecnológico y la comunicación web.

Al comenzar las conclusiones buscaron definirse, para esto se recordaron las frases dichas sobre la ruralidad y la mujer que habita esa ruralidad durante las horas del encuentro.

El dialogo se centró en encontrar una definición que las represente y las incluya, ya que no se sintieron identificadas con la figura de la convocatoria, que representaba una mujer joven, rubia, delgada, caminando entre trigales.

ENCUENTRO DE MUJERES RURALES EN SANTA CLARA DEL MAR



Viernes 14 y Sábado 15 de Octubre
Centro Cultural de Santa Clara del Mar

LA SECRETARÍA DE CULTURA Y EDUCACIÓN
INVITA A LA COMUNIDAD DEL ENCUENTRO
DE MUJERES RURALES

MarChiquita
en movimiento!

Después de analizar varias promociones, llegaron a la conclusión que las que más las atraían, fueron las que mencionaba a la mujer rural como: “la que tiene el aroma a tierra a sol, a pasto y a flores”, (positivista) y la que convocaba a las “mujeres de pequeños pueblos, que vivían las dificultades de la ruralidad, recorriendo distancias para dar clases o atender una sala de primeros auxilios, que por largos periodos no pueden llegar a las zonas urbanas, siendo garantía alimentaria y protectoras de los derechos”. Esta convocatoria mostraba las dificultades y la entereza de quienes eligen vivir en la ruralidad.



En este contexto se reconocen como un nuevo paradigma, una mujer rural contemporánea, que dista mucho del prototipo de la mujer sumisa, se consideran adaptables a todos los escenarios, y a todas las circunstancias, constructoras de su propio destino, modificadoras y hacedoras del territorio cultural, generando huellas, abriendo surcos para el cultivo de otros colectivos emergentes y caminos para otras que las seguirán.

Fortalezas

Se separan del objetivo que era analizar las fortalezas de la Mujer Rural y aplican este disparador a las reuniones y encuentros de género, expresando que son generadores de estrategias participativas para:

- > Modificar la realidad.
- > Generar vínculos.
- > Generar nuevos y más puntos de encuentro.
- > Compartir inquietudes y problemáticas, buscando posibles soluciones.

Debilidades

Aplicaron este disparador a la dicotomía campo-mar.

La brecha más profunda que notaron entre las mujeres del mediterráneo y la costa, de Mar Chiquita, fue la accesibilidad para generar puntos de encuentro, por la baja frecuencia del transporte de pasajeros. Esta dicotomía también la reconocen las mujeres referentes del Partido de General Pueyrredon, ya que habían representantes del barrio Acantilados (barrio costero) y Sierra de los Padres, (barrio del mediterráneo).

Otras debilidades fueron:

- > Falta de información.
- > Falta o poca difusión.
- > Falta de gestión para generar puntos de encuentro y comunicación. (tanto privada como pública)
- > Falta de accesibilidad a los medios de comunicación.
- > Baja frecuencia en los medios de transporte de pasajeros.

Soluciones

- > Las soluciones las ven en mesas de trabajo entre dirigentes y ciudadanos, en la participación.
- > Realizar redes de comunicación y aumentar las frecuencias de los micros que unen las distintas localidades.

Sueños y anhelos

Sueñan con un mundo con inclusión REAL, de género, un mundo sin maltratos, más participativo, amplio e igualitario. Un mundo que recupere los buenos modales, los afectos y el tiempo para compartir.

Conclusión personal

En el territorio temporal de este encuentro, dos hechos conmocionaron al país y al mundo entero, fueron dos feminicidios, que estuvieron latentes en las dos jornadas, en algunos momentos no se mencionaban pero la tensión hacía que el encuentro se direccionara hacia la discriminación y la violencia de género.

Noté grandes diferencias entre las mujeres que se atrevían al espacio público de la década del 90 y a las actuales.

En las investigaciones de Valerio las mujeres tiene más de 45 años, y se asoman a la vida pública a partir de tener la familia independiente, los hijos grandes.

La mujer rural de hoy, que tensiona y accede al espacio público es mas joven, algunas tienen los hijos muy pequeños, y estuvieron presentes en algún momento en el encuentro.

Ayer el ámbito del debate de vanguardia era la cocina, superando ese espacio como lugar de la sumisión. Fue uno de los grandes aportes, el hacer oír la voz, en el propio ceno familiar. Valerio (2011:7).

Las mujeres que se resistieron a la problemática de los remates de sus pequeñas chacras y granjas, en la década del 90, decidieron cambiar la realidad eligiendo la opción de enfrentar al poder político, y económico que si era cosa de hombres (VALERIO, 2011:13).

Hoy ese poder político y económico es compartido en gran parte por las mujeres, aunque aun existan tensiones de género.

Están en la agenda pública, gestionando las nuevas representaciones de las manifestaciones culturales. Son ellas las que ven la cultura como un constructo colectivo, por eso piden mesas de trabajo en conjunto.

No esperan decisiones que las favorezcan, buscan trabajar en las decisiones que modifiquen la realidad existente, es el caso de este grupo de mujeres, que se reunieron y dialogaron construyendo las conclusiones que son su mejor homenaje porque las visibiliza en los problemas las soluciones y las hermana en los sueños y anhelos.

Referencias bibliográficas

FAO en Argentina (15 de octubre de 2014)

Día Internacional de las Mujeres Rurales

<http://www.fao.org/argentina/noticias/detail-events/es/c/260487/>

Guzmán, Y. (2011).

La Estancia Colonial Rioplatense. Ed. Claridad. Buenos Aires, Argentina.

Valerio, M^a C. (2011).

La Proeza de estas Mujeres y “una lucha a brazo partido”. Mujeres Agropecuarias, en Lucha de la Región Pampeana: una identidad silenciada. Ed. La Colmena. FACSO-UNICEN, Buenos Aires

Valles Martínez, M. (1990)

Técnicas Cualitativas de la Investigación Social. Editorial Síntesis. Madrid, España.

07

seminario **MUJER RURAL Y MEMORIAS COMUNES**

mesa **DERECHOS, POLÍTICAS Y PROCESOS EN FEMENINO**

LA

DESCOMUNAL

revista iberoamericana de patrimonio y comunidad

SOPA

V Congreso Internacional de Socialización
del Patrimonio en el Medio Rural

MÉRIDA+CANICAB Yucatán_MÉXICO
noviembre 2017



Miguel Cuevas Olascoaga



Norma Juárez Salomo



Gerardo Gama Hernández

El Papel de la Mujer en el Desarrollo de Proyectos Turísticos Alternativos
en Zonas Indígenas en el Estado de Morelos, México

ECOTURISMO

desarrollo rural
comunidad **MUJERES**

El papel de la mujer en el desarrollo de proyectos turísticos alternativos en Zonas Indígenas en el Estado de Morelos, México

Resumen

En tierras rurales morelenses, generosas en recursos naturales al igual que en herencia patrimonial, se encuentran comunidades indígenas, en su mayoría de origen náhuatl, distinguidas por gente generosa y cálida que ofrece a los visitantes de la región múltiples actividades recreativas y de aprecio por la naturaleza tales como senderismo, juegos aéreos en árboles, recorridos acuáticos, arte rupestre, convivencia con las comunidades, visitas a “pueblos mágicos”, rutas conventuales o históricas, entre otros atractivos. Pueblos como Santa María Ahacatitlán, Puente de Ixtla o Tlayacapan son ejemplo del empuje y compromiso de las comunidades indígenas con la naturaleza en el estado. Para los pueblos nahuas el amor tlazohtla y el respeto talcaiita se vinculan con la reciprocidad tequio, fortaleciendo el trabajo comunitario, y bajo este espíritu de cooperación han surgido iniciativas que, gracias a los esfuerzos de la comunidad, y de forma muy especial a las mujeres de origen náhuatl, día con día recuperan y comparten los saberes y culturas ancestrales, reforzando los valores, solidaridad y compromiso con y para el pueblo. El objetivo del presente trabajo es dar a conocer algunas iniciativas de colaboración entre las comunidades indígenas rurales e investigadores de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos que promueven el reconocimiento y valoración del impacto de las iniciativas de mujeres indígenas para el desarrollo del ecoturismo, proponiendo estrategias para la revisión histórica, la gestión de recursos, el patrimonio natural y cultural, la gastronomía, entre otros aspectos. La valoración de saberes (ancestrales y contemporáneos), acciones concretas de gestión, formación y empoderamiento de la comunidad en entornos rurales se documenta como testimonio de compromiso,

trabajo colaborativo, progreso y respeto por los principales actores: los pobladores de las comunidades que, motivados por acciones de las mujeres de la comunidad, han logrado desarrollar proyectos concretos, obtener recursos y fortalecer identidades de la población.

Palabras claves

Desarrollo Rural, ecoturismo, comunidad, mujeres.

Introducción

Con un firme compromiso hacia el cuidado del ambiente y un profundo respeto por las culturas ancestrales, grupos universitarios y comunidades morelenses orientan sus esfuerzos y recursos hacia proyectos de turismo alternativo que, además de proponer opciones de negocio para los habitantes locales, respeten el patrimonio material e inmaterial de la región.

A través de una metodología mixta que involucra a especialistas de diversas áreas del conocimiento entre los que se encuentran turístólogos, arquitectos, biólogos, por ejemplo, se realizan trabajos en diversas comunidades realizando la revisión y recuperación histórica, la gestión de recursos, la identificación de potencial turístico, la gastronomía, la biodiversidad, entre otros aspectos, mencionando las estrategias generales a través de las cuales se han concretado iniciativas de desarrollo de turismo educativo y ecoturismo con el fin de contribuir al reconocimiento y valoración del patrimonio natural y cultural de las comunidades rurales indígenas, ilustrando los casos de tres proyectos existentes realizados por mujeres emprendedoras en los poblados de Santa María Ahuacatlán, Puente de Ixtla (comunidad El Zapote) y el pueblo de Tlayacapan (México).

¿Por qué proyectos de turismo alternativo/rural?

Los proyectos de turismo alternativo rural parten de la idea de procurar en la sociedad mejores niveles de vida (Real Academia de la Lengua Española, 2017) idea que desde el inicio ofrece un reto al tener que traducir la idea de “mejor nivel de vida” ante la diversidad.

El concepto de “rural”, por su parte, apunta al trabajo en zonas de baja densidad de población, cuyas economías se basan en la producción de bienes poco variados procedentes de recursos naturales, situados en lugares apartados. Pero más que la ubicación geográfica, como Graciet lo refiere, los espacios rurales son por lo general espacios vitales y culturales tradicionales que contribuyen a forjar una diversidad cultural y una identidad nacional (GRACIET, 1994).

La definición de espacio rural no siempre posee límites claros. Algunas veces se refiere a espacios donde se llevan a cabo actividades agrícolas o las zonas de la naturaleza donde se encuentran los pueblos y aldeas, también se le vincula con el concepto de campo, o bien con todo lo que no sea aglomeración urbana y en algunos casos se vincula hasta con los espacios de territorios residuales. Lo rural por otra parte, al utilizarlo como adjetivo, se relaciona con lo propio o referente al campo, considerando también las tierras laborables, los cultivos y los terrenos de siembra (GRACIET, 1994).

Uniendo los conceptos desarrollo + rural, el “mejor nivel de vida” estará vinculado entonces con espacios vitales tradicionales y con una identidad ligada al campo y todo lo que se desarrolla en éste y repercute en el bienestar, la salud, la posibilidad de contar con sustento, entre otras ideas, será objeto de interés para el desarrollo de proyectos. Para completar la triada, lo comunitario agrega un componente identitario mayor.

Otros conceptos relacionados son ecoturismo, que refiere a la procuración del conocimiento de la flora y fauna, el cuidado del ambiente y la sustentabilidad; el agroturismo, cuya base es la realización de actividades vinculadas con el campo como aprender a cultivar, a cuidar a los animales, a elaborar productos artesanales y a cocinar recetas tradicionales; o el etnoturismo, centrado en el conocimiento y convivencia con los habitantes de la región, sus costumbres, la gastronomía o aspectos similares. Es posible decir que, para el turismo rural, cada enfoque es incluyente, más que diferenciador.

Comunidad y turismo en zonas rurales indígenas

El fundamento de comunidades rurales indígenas se basa sobre todo en el sentido de pertenencia a un grupo que define e identifica a sus integrantes por sus formas de organización y sus características sociales, culturales e históricas, marcando una diferencia entre “lo propio” y “lo que no es de aquí”. Los saberes y conocimientos ancestrales, tradicionales y fiestas populares, las prácticas en la comida tradicional y hasta la relación de los individuos con la naturaleza resultan invaluable recursos a compartir y, por qué no decirlo, son fuentes de subsistencia cargadas de identidad y sentido de pertenencia.

El Patrimonio Intangible de las comunidades radica en las tradiciones y expresiones orales, incluido el náhuatl, lengua que funge como vehículo del patrimonio cultural inmaterial; las artes del espectáculo como la música tradicional, la danza y el teatro, incluyendo las prácticas sociales, rituales y actos festivos y los conocimientos y usos relacionados con la naturaleza y el universo e incluso en técnicas artesanales tradicionales.

La Convención de 2003 para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial ha definido al patrimonio cultural inmaterial más concretamente como los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas que las comunidades, los grupos e individuos, al reconocer como parte integrante de su patrimonio cultural (UNESCO, 2006). La Convención incluye objetos, artefactos y espacios culturales relacionados con las manifestaciones dicho patrimonio e incluye la posibilidad de una cooperación efectiva con otros instrumentos normativos internacionales.

La definición de la Convención marca igualmente aquellos conocimientos y saberes considerados como patrimonio cultural inmaterial que, para el caso de las comunidades indígenas, aplican de forma directa:

- > Se transmiten de generación en generación.
- > Son recreados constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia.

- > Infunden a las comunidades y los grupos un sentimiento de identidad y de continuidad.
- > Promueven el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana.
- > Son compatibles con los instrumentos internacionales de derechos humanos existentes.
- > Cumplen los imperativos de respeto mutuo entre comunidades, grupos e individuos y de desarrollo sostenible.
- > Respetan la relación y las diferencias entre patrimonio material e inmaterial, y entre la protección y salvaguardia de ambos.

Comprender el valor de la biodiversidad, el patrimonio y la riqueza cultural planetaria contribuye, de manera clara e importante, al entendimiento del mundo, su complejidad, su riqueza y la imperiosa necesidad de favorecer su conservación en un sentido de paz en las mejores condiciones posibles.

Desarrollo creativo de propuestas turísticas comunitarias

La oferta de propuestas innovadoras establece un desafío para el sector turístico que requiere de enfoques emprendedores para la diversificación y desarrollo creativo de los productos, así como de la consolidación de un desarrollo integral de los destinos turísticos, aprovechando las ventajas competitivas de cada región. La competitividad en el sector turístico y su desempeño productivo dependen de la utilización de los recursos de manera ordenada y eficiente, para generar mayor valor agregado, riqueza y bienestar, elementos para el desarrollo regional y social (OMT, 2016).

De acuerdo a la Organización Mundial de Turismo (2016), la competitividad se define como la eficacia de los destinos para atraer y satisfacer a los visitantes y, cada vez en mayor medida, cobran relevancia las políticas adoptadas por los países para que sus economías turísticas sean

más competitivas. La Organización para la Cooperación y Desarrollo Económico (GURRÍA, 2012) define la competitividad de un destino turístico como la capacidad de éste para optimizar su interés hacia residentes y no residentes; y ofrecer servicios de calidad, innovadores y creativos a los consumidores, al mismo tiempo que garanticen que los recursos que soportan al turismo sean usados de manera eficiente y sostenible.

Basados en ambas definiciones, los aspectos a considerar para la competitividad de destinos turísticos rurales, requiere del desarrollo armónico de los elementos que les permitan posicionarse como destinos confiables, atractivos y sustentables. Entre los factores primordiales se consideran los siguientes (OMT, 2016):

- > **Productividad:** Uso de los recursos turísticos de manera ordenada y eficiente que genera mayor valor agregado, riqueza y bienestar.
- > **Innovación:** Posibilidad para desempeñar actividades y funciones de forma creativa y que le permite a un destino ser más eficiente y rentable además de garantizar la mejora continua de la experiencia del visitante.
- > **Diversificación:** Capacidad para entregar nuevos productos tanto a consumidores actuales como a los potenciales.
- > **Especialización:** Habilidad para entregar experiencias únicas a segmentos de mercado específicos y viajeros independientes.
- > **Profesionalización:** Planificación, gestión, seguimiento y control de los recursos humanos alineados con los objetivos estratégicos del sector.
- > **Sustentabilidad:** Considerar plenamente las repercusiones actuales y futuras, económicas, sociales y medioambientales para satisfacer las necesidades de los visitantes, de la industria, del entorno y de las comunidades anfitrionas.

Una tendencia creciente en el mundo es el desarrollo de proyectos turísticos sustentables que permitan repensar no sólo los patrones de desarrollo de los destinos, sino también los patrones de consumo que exigen destinos más limpios, más seguros y responsables con el medio ambiente. La sustentabilidad entendida como verdadero equilibrio entre los recursos del medio ambiente se configura a través de tres dimensiones: la económica, la social y la ambiental (TARLOMBANI, 2005).

Mujeres emprendedoras y turismo indígena

La actividad turística, dependiendo de sus formas de realización, marcos teóricos y/o conceptos, se ha acompañado para su explicación por sustantivos o adjetivos que ayudan a definirlo y enfatizan sus enfoques. Turismo Urbano, Turismo de Aventura, Turismo Extremo, Eco turismo, entre muchos otras denominaciones, refieren énfasis de acción. Dentro de estas duplas, y para el tema que aquí se aborda, es importante agregar el término de Turismo Indígena, que subraya la vinculación de la actividad turística con el respeto y conocimiento expreso de los pueblos incluyendo sus manifestaciones cotidianas, sus festividades, sus producciones materiales y espirituales, su arraigo regional y localización, así como sus raíces históricas.

El Turismo Indígena plantea la relación armónica con la naturaleza, considerando al medio natural como atractivo y escenario turístico, en donde la motivación principal de los turistas es la observación y apreciación de la naturaleza o de las culturas tradicionales dominantes que allí se encuentran (FULLANA, 2002). En un país como México, donde existen expresiones culturales diversas y mas de 65 pueblos indígenas, el Turismo Indígena permite la comprensión intercultural de la sociedad promoviendo el respeto de los pueblos y culturas en contacto.

La creciente necesidad de procurar y lograr la sustentabilidad y sostenibilidad del patrimonio cultural y ambiental es una tarea que requiere conocimiento y organización. Por ello, es fundamental la participación de múltiples actores, adicional a los propios pobladores, para lograr iniciativas concretas. Además de la permanente colaboración de académicos y organismos gubernamentales, diversas organizaciones se han integrado

para recuperar experiencias y profundizar sobre las iniciativas turísticas emergentes. La RITA (la Red de Turismo Indígena de México) por ejemplo, es una asociación civil de empresas diversas, cuyo propósito es hacer que sus asociadas y asociados avancen y progresen a través del

“[...] ejercicio pleno de los derechos fundamentales y específicos de los pueblos indígenas, reconocidos por el Estado Mexicano y en el ámbito internacional en la configuración económica, social, cultural, ambiental y política. Integrando participativamente estrategias de fortalecimiento humano, social, económico y productivo”
(RITA, 2017)

Un número creciente de comunidades en México, han vislumbrado en el Turismo Indígena una alternativa para reducir el rezago económico, por lo tanto su eje eco turístico, es visto como opción para la generación de recursos para una vida digna, la conservación de sus recursos naturales y/o culturales y una vía para reafirmar su identidad logrando reconocimiento y respeto de su comunidad, y de forma muy especial han surgido proyectos planteados por mujeres quienes, ante la ausencia de una pareja o las crecientes necesidades de la familia, han acudido a diversas instancias para contar con la orientación y/o el apoyo financiero para poder emprender proyectos para poder dar trabajo a sus comunidades y subsistir. Mediante el trabajo realizado, ha sido posible constatar que la concepción de los trabajos, considerando el rol de madres, cabezas de familia y líderes de la comunidad, dotan a los proyectos de un carisma muy especial, haciendo que “la mirada femenina” permee en todas las actividades. De manera muy sencilla las mujeres de las comunidades expresan su principal preocupación “¿si hace frío con qué tapo a mi hijo?”.

Poco a poco las comunidades y de forma muy especial las mujeres de las mismas comprenden que para poder recuperar y proyectar a “su gente”, es necesario contar con bases organizativas, teóricas y de gestión que permitan acortar tiempos y obtener mejores resultados y es allí, donde los aliados estratégicos como los estudiantes e investigadores universitarios, pueden intervenir para acompañar, orientar y monitorear el desarrollo y avances de los trabajos, tal como ha sucedió en el caso de los proyectos objeto de éste estudio.

Comunidades con valor

Las poblaciones en las que se trabajó, como se ha mencionado, son Santa María Ahuacatlán, Puente de Ixtla y Tlayacapan. Las tres poblaciones se encuentran en distintas áreas del Estado de Morelos y ofrecen características similares en cuestión de etnia y lengua, pero varían las características de los proyectos y oferta turística.

Proyecto Eco turístico Comunidad el Zapote (Puente de Ixtla, Morelos)

En el Municipio de Puente de Ixtla se localiza El Zapote que cuenta tan sólo con 97 habitantes y se ubica a 1.789 metros de altura. En la localidad habitan 54 hombres y 43 mujeres que cuentan con una escolaridad no mayor a 6 años.

Es una comunidad boscosa que cuenta con una enorme variedad de plantas y hongos, además de una fauna muy variada. Entre los cerros de Morelos de encuentra el denominado “El Cerro Frío” y en la parte alta de este se desarrolla la pequeña comunidad rural “El Zapote”, perteneciente a Puente de Ixtla.



1. El Zapote. Hongos

Además de los huertos familiares y el cuidado de algunos animales, la comunidad ha visto en el eco turismo una forma no sólo de generar ingresos, sino de procurar la existencia de la comunidad, en la que se han iniciado desde hace algunos meses trabajos de identificación y recuperación, así como búsqueda de alternativas de senderos, gastronomía y medicina tradicional. El trabajo se ha desarrollado fundamentalmente con un grupo de mujeres de la comunidad organizadas por Doña Rosenda.



1. El Zapote. Tortillas hechas a mano

Proyecto de Mujeres Alfareras (Tlayacapan, Morelos)

Ancestralmente, el oficio alfarero en Tlayacapan se distinguía por ser una actividad eminentemente realizada sobre todo por hombres quienes realizaban el modelado y horneado de grandes piezas y poco se menciona la labor de la mujer. Sin embargo, en el año 2000 y como producto de las valoraciones para obtener la denominación de “Pueblo Mágico” en Tlayacapan se documentó la importancia de la participación femenina en éste oficio en los procesos de comercialización, colaboradora o dueña de talleres artesanales.

Gracias al surgimiento de vialidades y a la labor de los intermediarios y productores de figuras de ornato, las nuevas generaciones y sobre todo las mujeres se han destacado proyectando a la comunidad con un toque de equidad.



3. Alfarería de Tlayacapan. Arte en barro

En el presente en el pueblo se trabajan un enorme y variado número de objetos cerámicos que van desde los enseres de cocina tradicionales, la alfarería ritual (la esmaltada en negro y las figuras policromas) y las figuras de ornato de barro y, en menor proporción, de cerámica. Se venden por mayoreo a través de diversos intermediarios, quienes a su vez surten a los dueños de tiendas que venden mercancías mexicanas para el turismo, ya sea en los aeropuertos o bien en centros comerciales de ciudades turísticas del país como Guerrero, Oaxaca, Puebla, Estado de México, Yucatán.



4. Alfarería de Tlayacapan. Manos artesanas

Proyecto Eco turístico El Bosque de los Hongos Azules (Santa María Ahuacatlán, Morelos)

El Proyecto cuyo nombre inicial fue “El Cajetito” (nombre de la zona donde se ubica el proyecto) se encuentra inmerso en el Área de Protección de Flora y Fauna “Corredor Biológico Chichinautzin” (DOF, 1988) emplazamiento considerado idóneo por su cercanía con las ciudades de México y de Cuernavaca, la exuberancia de su vegetación, la diversidad de especies y la poca variación térmica. La zona en mención permite el disfrute permanente de un clima templado, que sin ser extremoso es de noches frescas y en las horas de mayor insolación ofrece una corriente de viento que brinda agradables condiciones para el desarrollo de actividades como el campismo al aire libre y los paseos por el bosque y es uno de los proyectos con mayor nivel de avance.



5. El bosque de los hongos azules. Biodiversidad

Además de los numerosos atractivos naturales de la zona, Santa María Ahuacatlán, entre lo más importante están sus conocimientos ancestrales, sus vestigios arqueológicos, sus festividades y sus monumentales edificaciones patrimoniales propicias para el desarrollo de actividades turística que articuladas y debidamente organizadas, pueden redundar en beneficio de la comunidad, preservando sus valores tradicionales, el respeto de su cultura y el derecho a decidir basados en sus prioridades de desarrollo (SEMARNAT, 2012).

En las tres poblaciones proyecto se comparte el avance en la recuperación de saberes y cultura de la población, al involucrar a académicos y estudiantes de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, quienes han participado en el proyecto resaltando desde sus áreas de especialidad la necesidad de hacer uso racional de los recursos naturales y la conservación del medio ambiente. Finalmente, dentro de las iniciativas realizadas el nivel de avance es el siguiente:



6. El bosque de los Hongos Azules. Vivero



7. El bosque de los hongos azules. Gastronomía



8. Hongos Azules. Colecta



9. Hongos Azules



10. El Bosque de los Hongos Azules. Equipo

Como puede observarse en la tabla 1, el nivel de avance de cada proyecto varía, siendo el del “Bosque de los Hongos Azules” uno de los más avanzados. En él han participado académicos y estudiantes de licenciatura y posgrado de Turismo, Arquitectura, Educación, Humanidades, Biología y Derecho, dando lugar a diversos proyectos de investigación. A casi tres años de trabajo permanente, el equipo de coordinación integrado por los comuneros y los representantes universitarios se consolida y el proyecto se ha presentado en escenarios nacionales e internacionales. Una de las características principales y sello del proyecto es el *Lactarius Índigo* que es una especie de hongo que crece en la región, pero también el éxito en la obtención de financiamiento por parte de la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI).

Conclusiones

En la reflexión sobre los conceptos que definen al desarrollo rural comunitario y subrayar la importancia de los conocimientos y saberes, es importante analizar el entorno en el cual ocurren los proyectos de forma específica, con el fin de valorar las alternativas y prioridades de los mismos. En un país como México, existen no sólo propuestas consolidadas, sino también áreas de oportunidad para desarrollar productos turísticos atractivos y sustentables en el campo del turismo rural. No obstante, existen rezagos evidentes en materia de infraestructura y de recursos humanos suficientemente capacitados para brindar atención y servicio de calidad, lo cual limita el flujo de turistas (DATATUR, 2012).

Para el Turismo Indígena, el medio ambiente no representa un obstáculo sino un recurso, una oportunidad de gran riqueza para las comunidades. El turismo sustentable permite un cambio de perspectiva: deja de ser una actividad depredadora de nuestro siglo erigiéndose como un invaluable recurso para evitar la degradación del medio ambiente.

El ámbito del Turismo Indígena, al igual que gran parte de las actividades humanas en el mundo, es reflejo y producto de las transformaciones sociales. Las dinámicas de comunicación, tecnologías, los fenómenos emer-

gentes del proceso de globalización marcan la tendencia, provocando que productos y servicios en diversos sectores, sean cada vez especializados, centrados en la calidad y afines con las necesidades de los individuos quienes, luego de probar múltiples opciones se dan cuenta de la paradoja: la naturaleza, tan influida por el movimiento ecologista que, más que una moda, se extiende a la sociedad en general, marcando un estilo de vida y una alternativa para de encuentro con el ser.

Referencias bibliográficas

Dirección de Desarrollo del Turismo Alternativo (2006).

El turismo de naturaleza: retos y oportunidades.

<https://manuelmiroglio.files.wordpress.com/2011/05/el-turismo-de-naturaleza-en-mexico.pdf>

[Consultado: 16-2-2017].

Dirección de Desarrollo del Turismo Alternativo (2016).

ACUERDO por el que se emiten las Reglas de Operación del Programa de Desarrollo Regional Turístico Sustentable y Pueblos Mágicos (PRODERMAGICO), para el ejercicio fiscal 2016. DIARIO OFICIAL. Miércoles 30 de diciembre de 2015. SECRETARIA DE TURISMO

http://dof.gob.mx/reglas_2016/SECTUR_30122015_01.pdf

[Consultado: 16-2-2017].

Fullana, P. A. (2002).

Turismo Sostenible. Ed. Rubes. Barcelona, España.

Greciet Paredes, P. y otros (1994).

Turismo Rural, en *Cuadernos de Turismo*, 15. Ministerio de Agricultura, Pesca y Alimentación, Madrid. (2005):113-133

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (2016).

Sistema de Cuentas Nacionales de México. Cuenta satélite del turismo de México 2015. Año base 2008. Instituto Nacional de Estadística y Geografía INEGI. México.

http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825100292.pdf

[Consultado: 19-4-2017].

Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2015 (2016).

Sistema de Cuentas Nacionales de México. Cuenta satélite del turismo de México 2015. Año base 2008. Instituto Nacional de Estadística y Geografía INEGI. México.

http://internet.contenidos.inegi.org.mx/contenidos/Productos/prod_serv/contenidos/espanol/bvinegi/productos/nueva_estruc/702825090814.pdf

Lillo, A., Ramón, A. y Sevilla, M. (2006).

Un marco de análisis del capital humano en turismo, en *Papers de turismo* 39:45-59.

<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2200649>

[Consultado: 22-4-2017].

Organización Mundial del Turismo (2016).

Cartera de Productos Técnicos de la OMT. UNWTO. Madrid.

Real Academia Española (2017).

Real Academia de la Lengua Española. Madrid.

RITA (2017).

Red de Turismo Indígena de México.

<http://www.rita.com.mx/nosotros.html>

SECTUR, Secretaría de Turismo (2012).

Evaluación de desempeño de los destinos turísticos en el marco de los Convenios de Coordinación en materia de Reasignación de Recursos.

<http://cestur.sectur.gob.mx/index.php/publicaciones/estudios-e-investigaciones/estudios-del-fondo-sectorial-conacyt-sectur>

Tarlombani da Silveira, M. A. (2005).

Turismo y sustentabilidad. Entre el discurso y la acción, en *Estudios y Perspectivas en Turismo*, 14 (3):222-242.

UNESCO, (2006).

Directrices operativas para la aplicación de la convención para la salvaguardia del patrimonio cultural inmaterial. Documentos. Proclamación de las obras maestras del patrimonio oral e inmaterial de la humanidad (2001-2005).

<http://www.unesco.org/culture/ich/2006>

[Consultado: 2-2017].

08

seminario **MUJER RURAL Y MEMORIAS COMUNES**

mesa *DERECHOS, POLÍTICAS Y PROCESOS EN FEMENINO*

LA

DESCOMUNAL
revista iberoamericana de patrimonio y comunidad

SOPA

V Congreso Internacional de Socialización
del Patrimonio en el Medio Rural
MÉRIDA+CANICAB Yucatán MÉXICO
noviembre 2017



JuanManuelDeAtochaMedinaLópez

Reflexiones sobre la labor del mediador en las comunidades y proyectos

Mediación Intercultural **DIVERSIDAD**

Resumen

El trabajo de campo en las comunidades puede ser un tema que a muchos fascine pero que a otros les perturbe; estar en comunidad, en los espacios de encuentro e intercambio de conocimientos, en conflictos sociales y/o culturales, puede convertirse en una tarea que se puede llegar a amar y a la vez se puede odiar y convertir en un *Xe'ek* (revoltijo o mezcla en lengua maya) de emociones e ideas que parecen no tener pies ni cabeza. La labor de un mediador es fundamental en los procesos de comprensión y resolución de conflictos y problemas dentro de los grupos, proyectos y en las comunidades, pues deberá ser intérprete, promotor, conocedor de la diversidad y agente de cambio. Esta es una breve reflexión propia del papel de un mediador, y con ello pretendo plasmarles parte de lo que he aprendido y observado como estudiante y a lo largo de mi participación en proyectos sociales y trabajo en asociaciones civiles, instituciones educativas y gubernamentales en el estado de Yucatán, México.

Palabras clave

Mediación, interculturalidad, mediador intercultural, diversidad.

Primero ¿qué entendemos por Interculturalidad?

Cuando hablamos de interculturalidad se habla de buscar el reconocimiento, respeto y fortalecimiento de las relaciones de intercambio entre culturas de una manera positiva aprovechando la riqueza de los elementos culturales, conocimientos, es decir, de su diversidad. En estas relaciones de intercambio positivo y proactivo se pretende romper con las

antiguas relaciones y prestigios jerárquicos de las diferencias culturales, pues cuando hay diversos grupos socio-culturales se generan brechas, desigualdades, rezagos, discriminación y violaciones de derechos.

La interculturalidad es un proceso que se gestará poco a poco, debe tenerse en cuenta que es una forma de mantener el diálogo abierto para poder contemplar y agregar a todas aquellas realidades cambiantes y diversas, por lo tanto la comunicación será parte fundamental para poder lograr la gestión y mediación intercultural.

El enfoque intercultural podemos verlo dentro de las campañas de salud, de educación, de atención a migrantes, cuando se habla de pueblos originarios e inclusive dentro de los temas y políticas de ciencia y tecnología; la interculturalidad es una forma de poner en equilibrio la integridad cultural de los pueblos originarios, reconocer el valor e importancia de los saberes locales y tradicionales, una mayor apertura a los conocimientos, capacidades y desarrollo, romper con las relaciones jerárquicas que se han impuesto y que han ocasionado marginación, exclusión y discriminación y poder apropiarse del conocimiento, las herramientas, el aprendizaje y los elementos culturales que sean adecuados para un desarrollo humano pleno.

La importancia del mediador intercultural

Al momento de salir a campo, a esa realidad tan compleja, el gestor o mediador intercultural se enfrenta con la falta de cohesión social dentro de el mismo grupo (de trabajo y con los afectados), falta de conexión entre la ciudadanía, las autoridades, academia, lo cual deriva en planes de acción, proyectos y/o programas (educativos, de salud, públicos, de servicios, económicos, de ciencia y tecnología) que no responden ni resuelven los problemas de la sociedad con la debida pertinencia cultural y por el contrario, han reforzado más las brechas y desigualdades.

Es de vital importancia el fomento y la gestión de espacios, medios y puentes de procesos de aprendizaje en conjunto con la ciudadanía, la comunidad, los municipios, autoridades instituciones y organizaciones de la sociedad civil para tener un análisis y trabajo multidisciplinario y en el mejor de los casos, transdisciplinario; motivando con ello un intercambio de

saberes y una construcción colectiva del conocimiento. Es decir... generar una comunidad de aprendizaje; en la cual todas las partes involucradas conozcan y se enriquezcan mutuamente y así promover el cambio para un desarrollo en conjunto.

El mediador debe ver la realidad que intenta cambiar como si fuera un texto, debe no solo traducirlo sino interpretarlo, hacer una labor hermenéutica.

En la función y labor del mediador intercultural, será necesaria la observación, interpretación de la diversidad socio-cultural a través de lentes y herramientas teórico-metodológicas con un enfoque interdisciplinario e inclusive transdisciplinario, es decir, se requiere de un conocimiento y saberes científicos a la par de los conocimientos y saberes tradicionales y locales; con esto se podrán realizar proyectos, programas y/o planes de acción para intervenir en políticas públicas, educación, sistema de salud, con pertinencia cultural, pues se habrá creado desde su propio contexto y con los mismos involucrados.

Basta con mirar las experiencias interculturales que se han dado en Bolivia, Perú, España, que inclusive han creado libros, guías y manuales sobre cómo llevar a cabo procesos de mediación intercultural.

Mi experiencia personal

La tarea de un mediador dentro de los grupos de trabajo multidisciplinarios, se vuelve una labor titánica, haber trabajado en conjunto con varios grupos tan diversos y con temas y problemas tan diferentes como lo son los grupos de investigadores y académicos, grupos de estudiantes, grupos de mujeres que sufren de violencia, salud integral con mujeres indígenas, divulgación de ciencia con niñas y niños, gestión cultural, salud integral con hombres, entre otros grupos con los que llevé a cabo distintos proyectos, me ha dejado la grata experiencia de saber y entender que la tarea no es fácil y menos cuando hay que hacer que todos ellos trabajen en conjunto para un fin en común.



1. Grupo de trabajo con médicos, académicos, universitarios y mujeres yucatecas
el municipio de Mayapán, Yucatán

Es necesario lograr que todas las visiones de todos los grupos se dirijan a un mismo propósito, por lo tanto, es primordial empatizar y ponerte en los pies del otro y de cada uno para conocer su contexto, su visión y sus problemas, para ello es necesario comprometerse y responsabilizarse con la formación y propuesta desarrollada a partir de ese diálogo cultural y social.

A manera de consejos, pienso que es importante que el mediador tenga en cuenta:

- > Que su compromiso con los grupos sociales o de trabajo no son pozos a los cuales se les tenga que vaciar y sacar toda la información para luego ser abandonados. Por ejemplo, durante muchos años las comunidades y sus pobladores fueron despojados de sus saberes y conocimientos. Se les trató como meros objetos de estudio que no sienten ni opinan y que mucho menos podían proponer y ser agentes de cambio. Existen académicos, investigadores, asociaciones, instituciones y demás que van con bandera de Investigación-Acción Participativa (IAP), pero que terminan imponiendo su

título de investigadores y científicos, imponiendo roles, jerarquías, determinando y saqueando la información y conocimiento para luego adjudicarse el trabajo y los resultados a un solo grupo, el que valida, el que es institucional.

Este es uno de los factores que ocasionó conflictos y descontentos en muchas poblaciones, pues cuando llegaban personas que querían continuar con algún programa o proyecto, eran rechazados, pues los pobladores ya no querían volver a pasar por todo el proceso de robo y saqueo de su cultura, conocimientos e identidad.

> Desde hace cientos de años se les trata de meter ideas y juicios de valor ajenos a su grupo y cultura; ideas economicistas, turismo sustentables, ecoturismo, medicina occidental por sobre la tradicional, sin tomar en cuenta su propio conocimiento que ha pasado por largo proceso histórico que lo ha adecuado a sus realidades y contextos.

> El mediador debe buscar espacios neutros, en la medida de lo posible (hablar de partería en un hospital o clínica no va a tener el mismo impacto que en la casa de un informante, en la comisaría o en una escuela).

Ahora bien... para continuar con esta labor que aún se sigue forjando, será importante tener en cuenta:

> Responsabilidad social y reconocimiento, es necesario el compromiso del que hacer como antropólogo, gestor o mediador intercultural, pues se estará formando parte como un agente de cambio; se debe pensar en una ciencia(s) socialmente responsable(s).

> Generar, promover, gestionar espacios de intercambio y de diálogo, así como sumar a actores para dar mayor peso a las acciones.

> Necesaria preparación y fortalecimiento en el manejo de la ciencia, teoría y el marco jurídico, marco de derechos y con enfoque intercultural; mientras más conocimientos y herramientas teórico-metodológicas tenga el mediador, más preparado estará para ser un motor de cambio.

- > Pensar desde “el otro” y no desde el capitalismo, el neoliberalismo, desarrollismo sino desde las necesidades y realidad del grupo socio-cultural, pensar y respetar la integridad cultural.

Será necesario analizar los conflictos y los procesos no solo como resolución momentánea, sino que deben ser pensados a futuro y en un sentido más amplio, para poder tener mayor impacto para que así puedas ser participe en la formación de un fuerte tejido intercultural.

09

sesión **TEÓRICA**

mesa **NARRATIVAS Y ESPACIOS**

LA
DESCOMUNAL
revista iberoamericana de patrimonio y comunidad

SOPA
V Congreso Internacional de Socialización
del Patrimonio en el Medio Rural
MÉRIDA+CANICAB Yucatán, MÉXICO
noviembre 2017



Jorge Enríquez Méndez

Arquitectura comunitaria como transformación de procesos sociales

ARQUITECTURA Mancomún
comunitario SOCIAL FIESTA

O fogar do pobo. Arquitectura comunitaria como transformación de procesos sociales

Resumen

O fogar do pobo no es simplemente un proyecto de arquitectura, sino que es una clara reflexión de la vida comunitaria de las pequeñas agrupaciones de población en Galicia. Durante el análisis se observa la constante urbanización de territorios rurales, sin embargo la vida comunitaria se mantiene viva. Esta vida comunitaria se manifiesta de dos modos. La primera, y más importante, la gestión del monte comunal de Vínchos por medio del mancomún. Por otra parte, la unión de la comunidad manifiesta su máxima expresión durante los días de fiesta, un fin de semana al año en el que el pueblo se reúne como una gran familia. En estos últimos años la crisis ha dificultado la celebración de la fiesta. Por ello el proyecto se centra en recaudar fondos para la celebración de dicha fiesta mediante herramientas de colaboración comunitarias. La propuesta entiende todas las escalas y aprovecha lo máximo de cada una. Se gestiona una estrategia que incorpora e implica a todas las actividades periféricas. Se plantean soluciones a carencias en infraestructuras del entorno, sobre todo en actividades relacionadas con A Serra do Galiñeiro y los polígonos industriales próximos. Se propone la creación de un centro comunitario, núcleo de la intervención, construido en varias fases, vinculado con una serie de microintervenciones, gestionadas mediante la actividad comunal. Se genera una red ordenada de producción de materias primas para el restaurante del centro. Dicha actividad comunal se asemeja a la mancomunidad de montes, pero aplicada a terrenos de cultivo, garantizando un óptimo aprovechamiento de los recursos disponibles. Se prevé que esta práctica producirá numerosas ganancias comunitarias que se utilizarán tanto en el crecimiento y mejora de las intervenciones como en la financiación de la fiesta.

Palabras clave

Arquitectura, mancomún, comunitario, social, fiesta.

Objetivo y estudio de caso

La vida comunitaria es una constante en el día a día de la población de las pequeñas poblaciones de la geografía rural gallega. Esta investigación tiene como objetivo acercar la arquitectura a la sociedad y mostrar como a través de pequeñas intervenciones arquitectónicas, sumadas a la colaboración comunitaria, se pueden llegar a conseguir increíbles resultados.

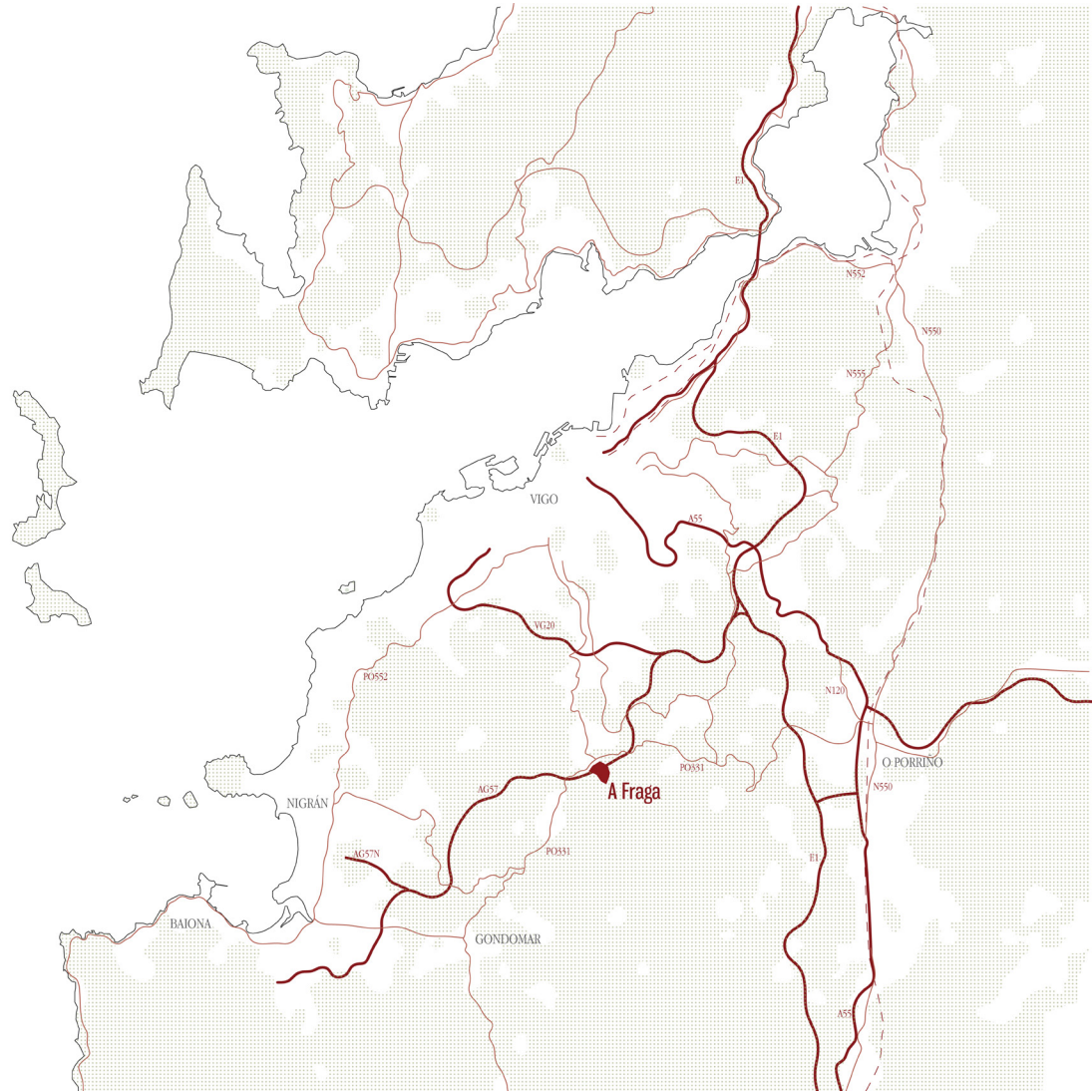
El resultado de este artículo es consecuencia de la realización de mi Proyecto Fin de Carrera. Ordenación do Campo da Festa en A Fraga. Bajo mi punto de vista, no concibo un proyecto de este carácter sin una profunda investigación previa y sin una fuerte implicación entre arquitecto y usuario, en este caso todo el pueblo de A Fraga. Por lo tanto la edificación demandada en el enunciado, gracias a la labor de investigación, se resuelve con arquitectura social, adaptada al usuario y que crece con la sociedad.

A Fraga es una pequeña entidad de población, perteneciente a la parroquia de Vincios, Municipio de Gondomar. Se sitúa en la llamada Ciudad Difusa, término creado por J. L Dalda (<http://proxectoterra.coag.es>) que tan bien define la situación en la que esta sumergida este lugar.

Inscrito en la periferia Viguesa, próximo a la parroquia de Valadares. Una aldea que fue viendo como la frenética actividad de la vida urbana fue colonizando a sus gentes pero que, sin embargo, fue capaz de mantener la vida comunitaria que tanto ha caracterizado el rural gallego.

Un gran ejemplo de esta vida comunitaria es la celebración de la fiesta, un evento que sucede una vez al año que es capaz de reunir a todos los vecinos para trabajar conjuntamente. Concretando, A Fraga era un lugar sin iglesia, sin patrón, por tanto, sin historia festiva propia. Por ello hace ocho años un os cuantos vecinos se juntaron y decidieron crear una fiesta para juntar a sus familias. Como consecuencia, consiguieron reunir a todo el pueblo y pasar un gran día en comunidad.

Sin embargo organizar una fiesta no es tarea sencilla, se precisa de implicación tanto económica como en forma de trabajo. En estos últimos años nos encontramos ante un inconveniente añadido, la crisis. Es por ello que se necesitan nuevas ideas para atraer financiación que permita celebrar la fiesta, y si es posible, colaborar en la mejora del pueblo y las relaciones vecinales.



1. A Fraga. Situación

Por tanto, la investigación pretende entender todas las escalas y aprovechar todo lo que pueda aportar cada una. Abstrayéndose, incluso, del ámbito de actuación local y fijándose en que la situación podría repetirse en cualquier punto de la geografía gallega.

La fiesta

Galicia ha cambiado y con ella sus tradiciones. R. Guènon (DELGADO, 2004) escribió que en nuestro tiempo el carnaval dejó de tener sentido porque todo el año es carnaval. Es decir, ya no es necesario, como en siglos pasados, esperar a los días de fiesta que marca el calendario agrario o religioso. Sino que el ritmo lo crean empresas y organismos públicos, o simplemente cuando nos apetece.

En lo cotidiano, la vida del mundo urbano se entreteje con el rural y se tiende al individualismo frente a la colectividad. Por ello, poco a poco son numerosas las fiestas que van desapareciendo por falta de cohesión entre vecinos o por desgaste en la implicación de los mismos.

A pesar de todo muchas fiestas se siguen celebrando y se esperan con ganas. Éste sentimiento se acentúa gracias a que la fiesta funciona como elemento unificador, capaz de congrega a familia y amigos, espacial y temporalmente. Por ello muchas fiestas no desaparecen. Si llegasen a hacerlo, se disiparía este anhelado momento de reencuentro.

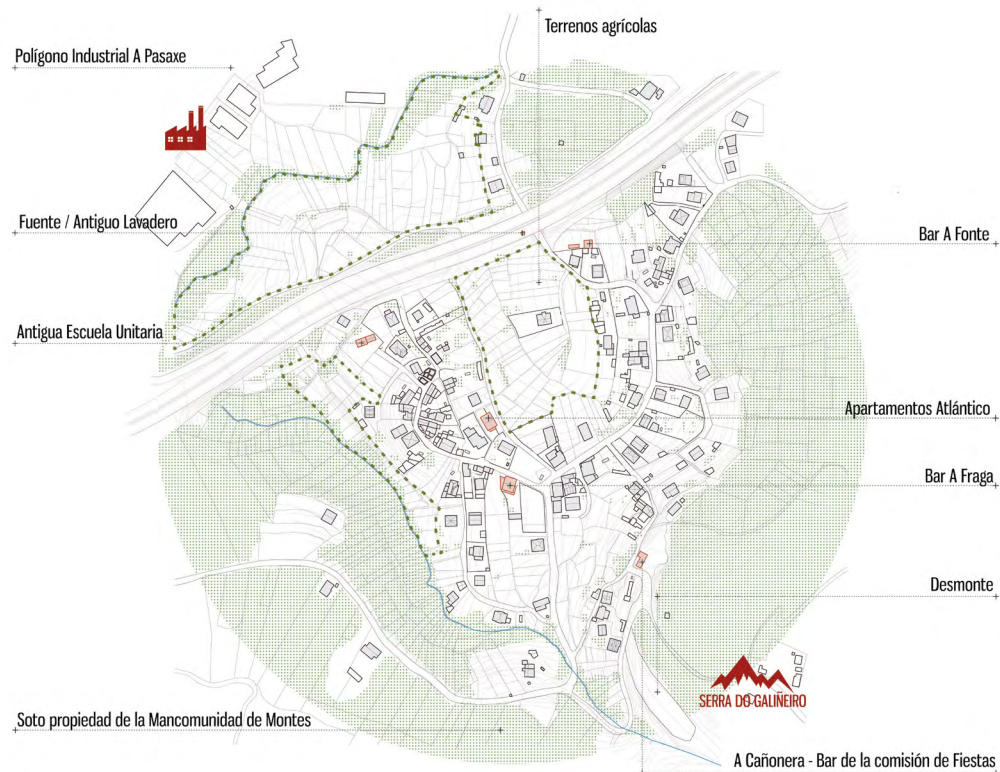
La economía y su gestión es el punto más conflictivo a la hora de organizar una fiesta. Normalmente, se financia a partir de aportaciones de los vecinos y de empresas de la zona a cambio de publicidad, habitualmente en el cartel. Las fiestas en los pequeños pueblos carecen de subvenciones, ya que están destinadas a las fiestas de interés turístico nacional. Sin embargo, en ocasiones, se consigue cierta aportación económica, o ayudas a la hora de contratar a actuaciones por parte del ayuntamiento u otros organismos.

El objetivo final del proyecto se centra en la obtención financiación por medio de la cooperación vecinal a lo largo de todo el año. Reavivando el sentimiento de comunidad (aún presente en A Fraga) y evitando que los vecinos tengan que hacer aportaciones económicas, pudiendo contribuir voluntariamente en diversas tareas a lo largo del año.

A Fraga. El lugar y el entorno

A Fraga, aunque se encuentre en un valle semioculta por la vegetación del monte Galiñeiro y desplazada a partir de la construcción de la autopista en los años noventa, se considera que forma parte del área metropolitana de Vigo. Es por ello, que pese a ese sentimiento de aislamiento, se encuentra muy conectada con su entorno.

La autopista a parte de dividir el pueblo en dos, le ha aportado accesibilidad. En su entorno inmediato nos encontramos con dos polígonos industriales. El de A Pasaxe justo al otro lado del río y el de Zamáns, unos pocos kilómetros más alejado. Además de la presencia del campus de la Universidad de Vigo a escasos minutos en coche.



2. A Fraga. ADN

Sin embargo lo más importante que tiene A Fraga, y que siempre tuvo, es el monte, A Serra do Galiñeiro. Fuente de producción de recursos naturales y polo de atracción de cientos de personas para practicar deporte y a disfrutar de la naturaleza. Cabe remarcar que por A Fraga pasan 3 rutas de senderismo oficiales, y una cuarta transcurre en lo alto de la sierra. Y además de éstas, dos rutas a lo largo del río conectan los molinos de agua, antiguos puntos de encuentro donde se mezclaba el ocio y el trabajo.

Todas estas realidades conforman una rica malla de actividades que transcurren alrededor del lugar y de las que se puede aprovechar ofreciendo servicios que, en este momento, no se encuentran cubiertos.

Procesos

Buena parte de este trabajo se centra en la combinación entre arquitectura y sociedad. Se pretende crear una arquitectura al servicio del pueblo. Una serie de intervenciones que generen vida, actividades, interrelaciones, colaboraciones, etc. Y que además de dar solución a necesidades actuales, deberán atraer nuevos usuarios.

Se busca potenciar la conexión de la vida comunitaria local, mayoritariamente relacionada con el sector primario, con la actividad económica industrial y terciaria. Visto siempre en conjunto, evitando los individualismos. Se proyecta una estrategia que abarca desde el ámbito social hasta el económico, utilizando como elemento conciliador la arquitectura.

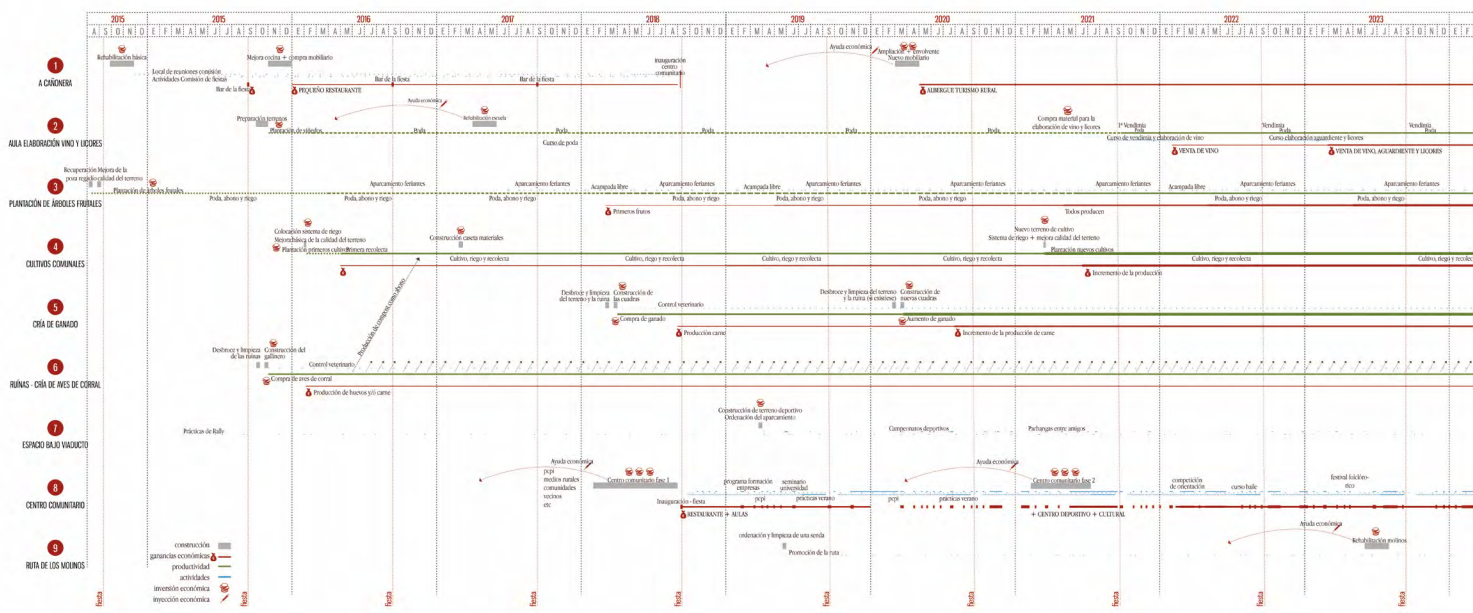
Se trata así de una arquitectura simple, adaptable y transformable para que el usuario cubra cómodamente sus necesidades en cada momento. Y sobre todo, una arquitectura propia, y que los vecinos la entiendan como tal, como su hogar.

El proyecto se divide en diferentes intervenciones que se desarrollarán en varias fases consecutivas, a medida que la economía lo permita. Se trata de una serie de micro-proyectos que complementan funcionalmente una gran intervención que cobrará forma en el centro comunitario.

Mancomún

Con un modelo de gestión comunitaria (invirtiendo el sistema actual de la propiedad privada, propia e inalienable) se pretende una mayor comunión entre vecinos, aprovechando al máximo los recursos disponibles. Es cierto que se podría tildar de idealista, sin embargo en la zona existe ya el sistema de mancomunidad, referido a los montes. ¿Podría extenderse a los terrenos de cultivo? Sin duda, con una buena gestión vecinal, sí es posible.

Lo común y comunitario es una constante en la historia vecinal gallega. La colaboración en tareas del campo, el uso compartido del agua superficial, la repartición de tiempos de molienda o la fiesta son ejemplos de colaboración y trabajo en comunidad.



3. Timeline de la intervención

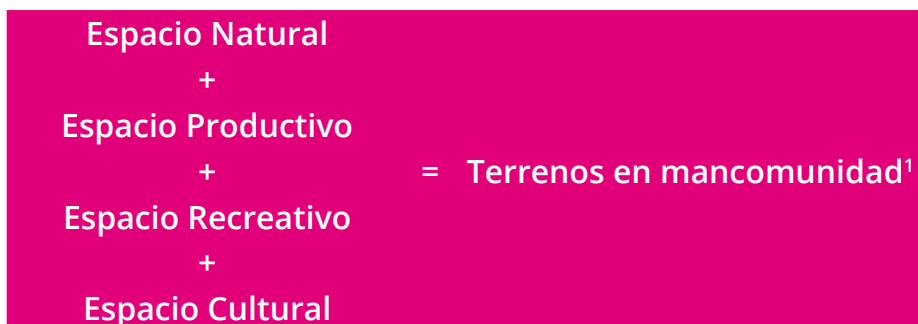
Por todo ello, a lo largo de este proyecto, se persevera en la continuidad de esta tradición comunitaria. Sea o no viable en el lugar, ya que depende fundamentalmente de la implicación vecinal, pero podría extenderse o reproducirse en cualquier otro punto de la sociedad gallega.

Es quizás, una buena oportunidad para soñar.

Sistema de terrenos de cultivo mancomunarios

El comunitarismo esta reforzado por la imagen del monte comunal, de origen germánico, y que perduró a lo largo de los siglos ya que era la base de la sociedad rural para la obtención de energía, cama para el ganado, pasto y madera para la construcción.

El monte de Vincios es gestionado por la Mancomunidad de Montes. Las características que garantizan que esta gestión no se consuma son que el monte es imprescriptible, inalienable, inembargable e indivisible.



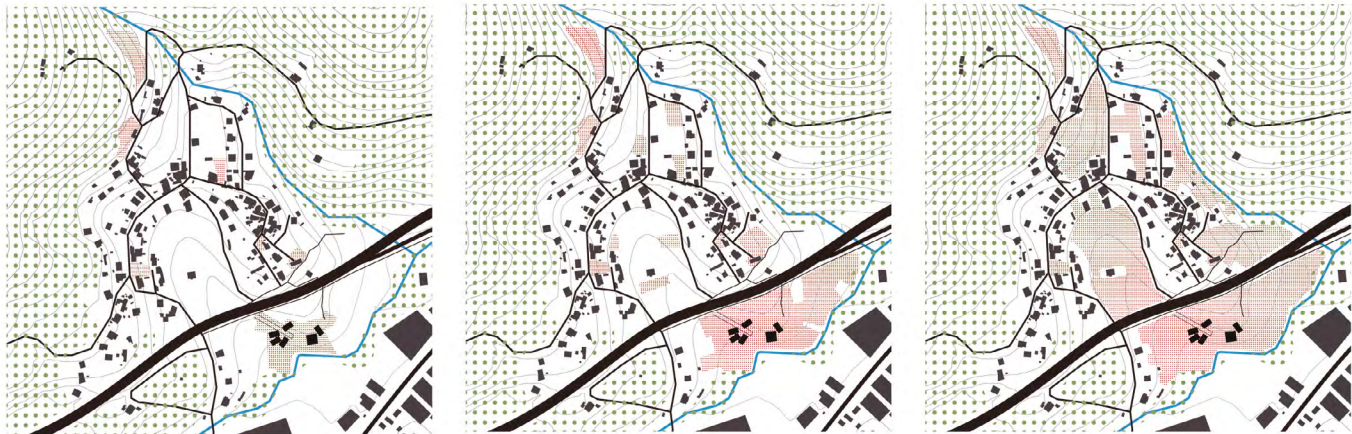
1 Joana Covelo e
 Iago Valverde (24
 de abril),
 Se falara o mon-
 te... Conferencia
 en la Escuela
 Técnica Superior
 de Arquitectura
 de A Coruña

¿Sería posible que en la sociedad actual generar mancomunidades
 de terrenos para mejorar la vida de una aldea?

La respuesta es afirmativa. En el proyecto se propone la unión parcelaria entre vecinos aprovechando las diferentes partes del terreno para usos diversos. Gestionados por una comisión pareja a la de la mancomunidad de montes. Una junta votada democráticamente por todos los propietarios y que se puede revocar si un 20% de la asamblea esta en desacuerdo. Ésta será la encargada de distribuir el suelo durante un periodo de tiempo a los diferentes propietarios para que desenvuelvan en ese lugar la actividad pertinente.

En el lugar de A Fraga se promoverá este planteamiento en los lugares seleccionados, de común acuerdo con los vecinos, y se intentará extender a la mayoría de terrenos del lugar. Se busca con ello una mejora de la producción y el enriquecimiento común.

Con el paso del tiempo se espera que los vecinos vayan uniéndose a la mancomunidad y compartiendo así sus terrenos para obtener mejores rendimientos. Manteniendo siempre como límite el lugar de A Fraga y sus vecinos, acotando el sistema comunitario al ámbito local.



4. Evolución de la red de cultivos comunitarios

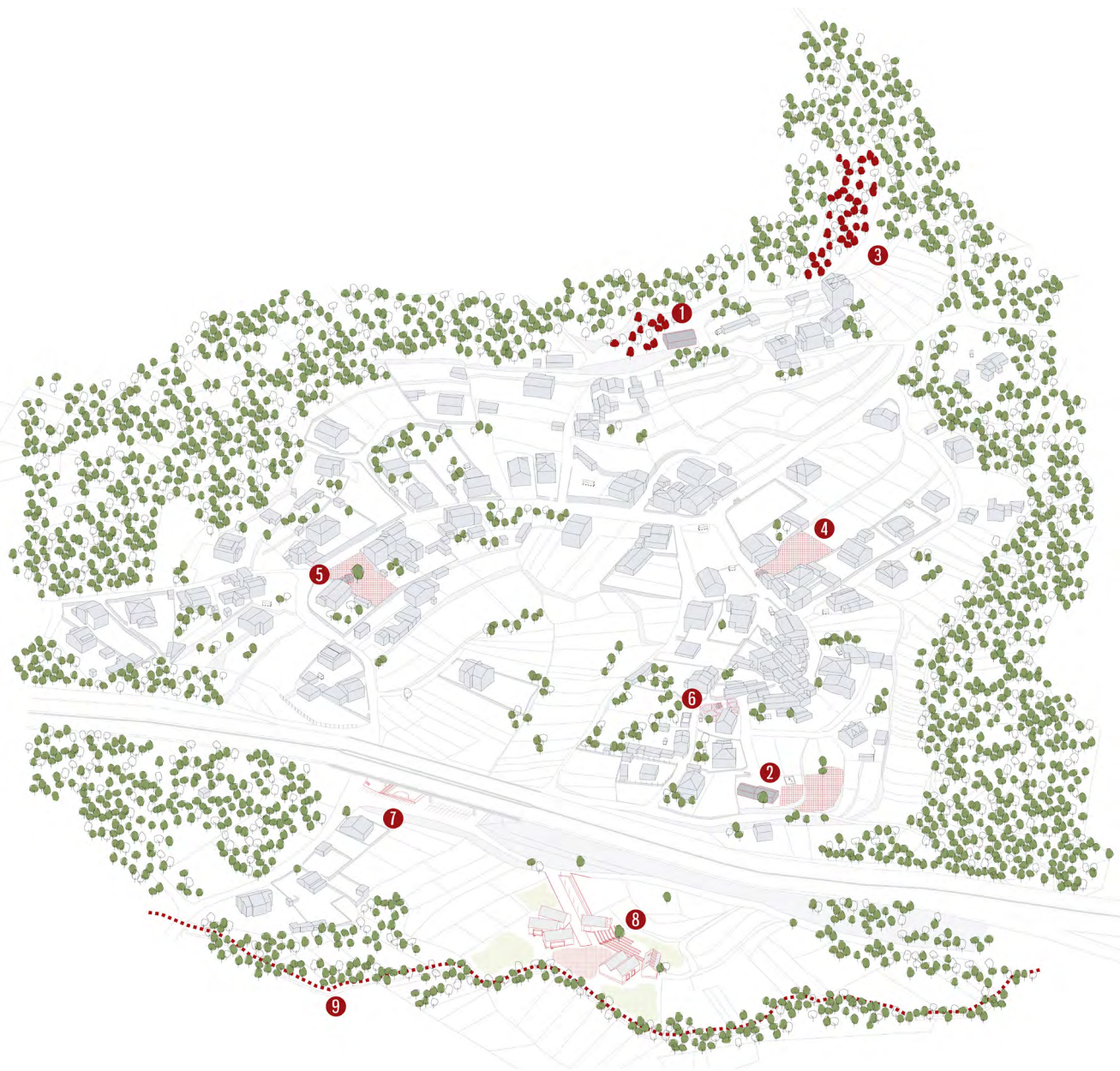
Intervenciones

La materia prima fundamental es la colaboración e implicación de los vecinos en el proceso, ya que sin ellos, todo este esfuerzo carecería de sentido.

En total se llevarán a cabo 9 intervenciones. Cada una se desarrollará en parcelas de diferentes características. Aprovechando al máximo sus cualidades y funcionalidad. Se priorizará el aprovechamiento del parcelario en desuso y comunal del lugar.

Se trata de una actividad auto-gestionada y sostenible que nace del trabajo entre vecinos. El centro comunitario funciona como corazón de la intervención y pretende solucionar las necesidades periféricas siendo el polo de referencia en la zona y por tanto una fuente económica para el lugar de A Fraga.

Se prioriza la ocupación de parcelas en desuso, incorporándolas a la red de terrenos en mancomunidad, gestionados por la asociación de vecinos.



5. Intervenciones

Albergue

Rehabilitación del actual bar de la comisión de fiestas “A Cañonera” y acondicionamiento del actual Campo da Festa. A Cañonera, un hito para A Fraga, se mantendrá como fuente de recursos, transformándolo levemente convirtiéndolo en un albergue para alojar a todos aquellos que quieran pasar unos días en contacto con la naturaleza. Las rutas de senderismo y otras actividades de montaña relacionadas con el monte avellan la viabilidad de esta apuesta.

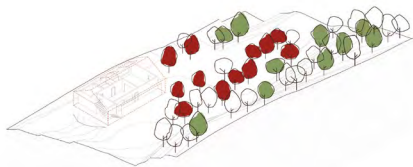
Aula Taller de elaboración de vino y licores

Rehabilitación de la antigua escuela unitaria. El vino y los licores son marca del rural gallego, no hay casa sin su propia cosecha. Por ello promueve la utilización de la antigua escuela como aula de transmisión generacional de este arte. Como objetivo final se apoyará la creación de una marca propia para A Fraga, que se pueda consumir en el restaurante del centro comunitario.

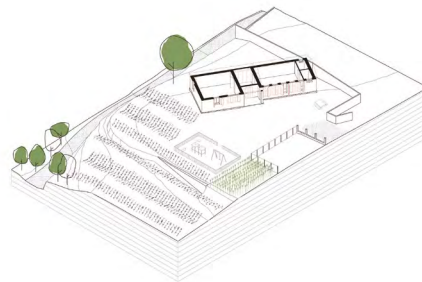
Plantación de árboles frutales

Cerca de A Cañonera se encuentra un antiguo desmonte que se destina como aparcamiento durante los días de fiesta. Se proyecta una replantación con árboles frutales, aprovechando la orientación norte sur de la parcela. Los frutos recogidos se consumirán en el restaurante del centro comunitario. La zona, provista de sombra bajo los árboles se destinará a la acampada libre regulada para deportistas y aficionados que quieran disfrutar unos días del monte Galiñeiro. Durante los días de fiesta, será también un buen lugar de aparcamiento para los feriantes.

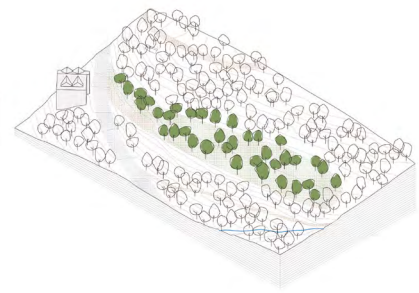
01 ALBERGUE



02 AULA TALLER DE ELABORACIÓN DE VINO Y LICORES



03 PLANTACIÓN DE ÁRBOLES FRUTALES



6. Reactivación de hitos en el pueblos

Cultivo de productos del campo

Reutilización de terrenos abandonados. Muchos terrenos en A Fraga se encuentran en desuso, por ello se promueve el cultivo comunal en ellos. Produciendo alimentos ecológicos para consumir en el restaurante del centro.

Cría de aves de corral

Rehabilitación de antiguas viviendas en ruinas. Se aprovechan las ruinas existentes para la cría de aves en libertad mediante el efectivo sistema Balfour, aprovechando los restos de los muros como elementos de compartimentación.

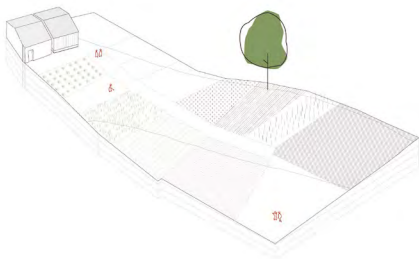
Cría de ganado

Rehabilitación de antigua vivienda en ruinas y reutilización de terreno. Al igual que con los cultivos y las aves, se promueve la cría de ganado en libertad en terrenos en desuso. Se promoverá la utilización o renovación de ruinas para la construcción de cuadras.

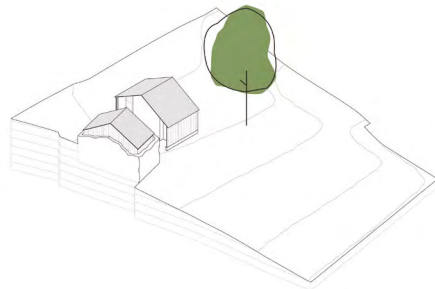
Pista deportiva y aparcamiento de la fiesta

Reurbanización del no-lugar bajo el viaducto de la autopista. Se proyecta un aparcamiento mutable según las necesidades de cada actividad. A su vez se reserva una zona deportiva y se rehabilita el antiguo lavadero como fuente de agua potable.

04 PLANTACIÓN DE PRODUCTOS DEL CAMPO



05 CRÍA DE GANADO COMUNITARIO



06 CRÍA DE AVES DE CORRAL



7. Reutilización de solares abandonados

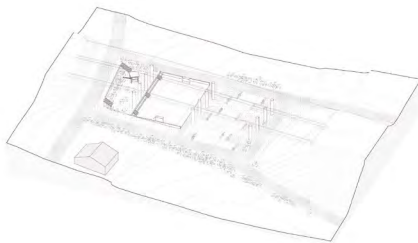
Centro Sociocomunitario

En el acceso al pueblo se sitúa el centro comunitario, nexo entre A Fraga y el entorno. El centro dará solución a las necesidades periféricas al lugar. Ello aportará dinero para reinvertir en el pueblo y para la celebración de la fiesta. También será el lugar donde se celebre la fiesta, aprovechando la geografía que genera el talud de la autopista como barrera de sonido entre las orquestas y el pueblo.

Propuesta de ruta de senderismo

En las parroquias de Vincios y Zamáns se encuentran dos rutas de senderismo que transcurren visitando diversos molinos, antiguos lugares de trabajo y tradición cultural. Se propone la consolidación de estas rutas mediante la unión de las mismas en torno al río Amial pasando por el entorno del centro comunitario.

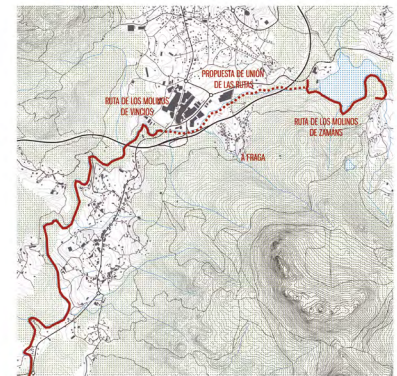
07 APARCAMIENTO Y PISTAS DEPORTIVAS



08 CENTRO COMUNITARIO + CAMPO DA FESTA



09 PUESTA EN VALOR DE LA RUTA DE LOS MOLINOS



8. Centro comunitario y conexión con el entorno

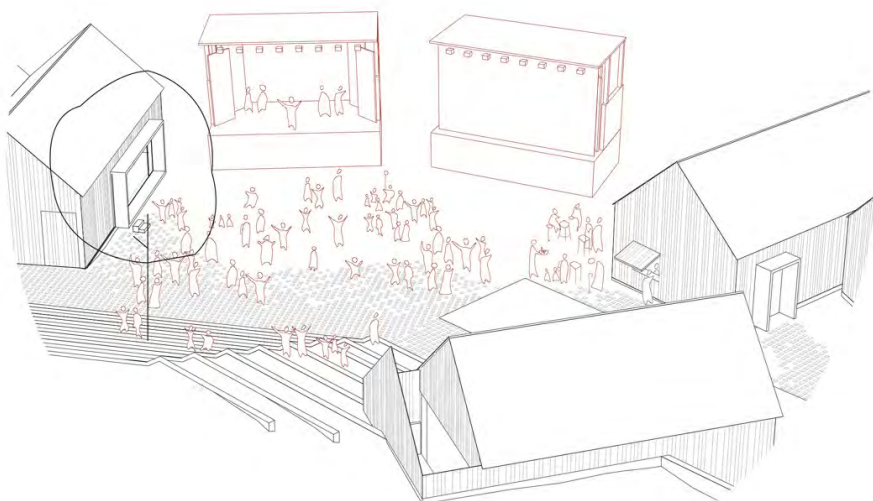
La fiesta

El trabajo realizado durante todo el año se vera recompensado el segundo fin de semana de septiembre, durante la celebración de la fiesta que los propios vecinos eligieron. La misma por la que se han esforzado continuamente a lo largo del año, y la cual todos disfrutarán como una familia.

Soaron para nos as bombas de palenque.
¡Chegaron os da orquesta!
[Se hai algo que un disfruta a primeira vez é a vaidade da fama, por
pequena e infundada que sexa]
Os nenos, revoando como bolboretas arredor nosa. As mulleres
cun sorriso de xeranos na boca. Os vellos asomando na porta
coma cucos dun reloxo.
¡A orquesta! ¡Chegaron os da orquesta!
(...)

A verbena era no campo da feira, adornada de pola a pola dos car-
ballos con algunhas grinaldas de papel e mais nada. Cando escure-
ceu as únicas luces que iluminaban os bailes eran uns candís colga-
dos a ámbolos lados do palco e do quiosco das bebidas.

(MANUEL RIVAS, 1996)



9. Días de fiesta

Referencias Bibliográficas

Dalda Escudero, J. L. (12 de diciembre de 2014).

Vigo Cidade Difusa. Proxecto Terra. Vol.3, Identidade Territorial. Colexio Oficial de Arquitectos de Galicia.

<http://proxectoterra.coag.es>

Delgado Ruíz, M. (2004).

Tiempo e identidade. La representación festiva de la comunidad y sus ritmos, en *Zainak*, 26:77-98.

Fraguas Fraguas, A. (1996).

A Festa Popular en Galicia. Do Castro.

García Docampo, M. (2003).

A construción social do territorio galego. TresCtres editorial. Santiago de Compostela.

García Pazos (Coord.) (2009).

A parroquia en Galicia. Xunta de Galicia Pasado, presente e futuro. Santiago de Compostela.

Lisón Tolosana, C.

(2004a).

Perfiles simbólico-morales de la cultura gallega. AKAL.

(2004b).

Antropología cultural de Galicia. AKAL.

López Mira, A. X. (1998).

A Galicia Irredenta. Xerais.

Otero Pedrayo, R. (1928).

Paisajes y problemas geográficos de Galicia. Compañía Ibero-Americana de Publicaciones. Madrid.

Pereiro, L. (2010).

Poemas 1981/1991. Edicións Positivas. Santiago de Compostela.

Rivas, M. (1996).

Que me queres, amor? Editorial Galaxia.

Vázquez González, B. (Coord.).

(2007).

Tempos de festa en Galicia. Tomo I. Fundación Caixa Galicia.

(2008).

Tempos de festa en Galicia: entre o Corpus e o mes de Agosto. Tomo II. Fundación Caixa Galicia.

10

sesión TEÓRICA

mesa **NARRATIVAS Y ESPACIOS**

LA

DESCOMUNAL

revista iberoamericana de patrimonio y comunidad

SOPA

V Congreso Internacional de Socialización
del Patrimonio en el Medio Rural

MÉRIDA+CANICAB Yucatán MÉXICO

noviembre 2017



Manuel Barea Patrón

Fiestas de invierno en la Raya hispano-lusa peninsular: Los Carnavales de Villanueva de Valrojo (Zamora, España)

CARNAVALES DE CENCERROS Patrimonio Inmaterial
MASCARAS ruralidad TRADICIÓN

Fiestas de invierno en la Raya hispano-lusa peninsular: los Carnavales de Villanueva de Valrojo (Zamora, Castilla-León, España)

Resumen

Las tierras de frontera suelen atesorar valores compartidos que han desafiado los embates de la modernidad y de los avatares políticos. Es el caso de la raya o frontera hispano-lusa de la Península Ibérica. La zona occidental de la provincia de Zamora (Comunidad de Castilla-León, España) y la zona oriental del Distrito de Bragança (comarca portuguesa de Trás-os-Montes) mantienen una rica tradición de fiestas de invierno representada por mascaradas y carnavales que se celebran entre las fechas del solsticio de diciembre y el Miércoles de Ceniza. Poblaciones agropastoriles, rurales, alejadas de las grandes vías de comunicación de ambos países, han continuado sus rituales ligados a los ritos de fecundidad y fertilidad al margen de los grandes eventos turísticos, fieles a su compromiso con su historia milenaria. Recorrer estas comarcas en los días de Carnaval es una experiencia única de asomarse a una geografía rica en valores paisajísticos, poco antropizada, y a una riqueza etnológica respetuosa con sus principios y con el medio.

Palabras clave

Carnavales de cencerros, máscaras, patrimonio inmaterial, ruralidad, tradición.

“El andar las tierras y comunicar con diversas gentes hace a los hombres discretos”

Cervantes, El coloquio de los perros (1613)

Introducción

Y yo añadiría: y afortunados. En efecto, caminar es una experiencia única, especialmente si se puede hacer en solitario, mochila al hombro y por tierras no holladas anteriormente. Este artículo se basa en mi experiencia personal durante un recorrido por tierras de frontera entre Portugal y España durante días de Carnaval en febrero de 2015. De forma imprevista, a medida que iba atravesando poblaciones tuve la ocasión de ir conociendo unas formas de vivir la fiesta totalmente diferentes a las que conocía de mi ciudad andaluza, Cádiz. Mi curiosidad me hizo ir tomando nota y fotografías, impresionado por la riqueza etnológica de unas comarcas que históricamente han permanecido alejadas de las grandes rutas de comunicación peninsulares: Zamora respecto a las grandes poblaciones y autovías españolas, y Bragança en idéntico sentido respecto a Portugal. El resultado ha sido que ambas regiones han podido mantener, compartir y conservar una riqueza etnológica aún no contaminada por los masivos eventos turísticos; unas fiestas familiares, para la comunidad, mantenidas en sus calendarios festivos tradicionales, por lo que suponen una riqueza patrimonial de alto contenido antropológico. La experiencia me hizo plantearme realizar un trabajo de investigación durante los Carnavales de 2017 conviviendo in situ en la región. Tras barajar diversas posibilidades, finalmente opté por la localidad zamorana de Villanueva de Valrojo, cuyas fiestas de “Carnaval de Cencerros” mostraban un excelente ejemplo del mantenimiento de máscaras o caretas en una comunidad pequeña que ha sabido mantener la tradición con escasos recursos pero mucha inventiva y alta participación popular. Esta fue mi experiencia y su resultado fue el trabajo final para el Máster Universitario en Investigación Antropológica y sus Aplicaciones, de la UNED.

Los Carnavales de Cádiz

Cádiz es un municipio andaluz de 120.000 habitantes a la orilla del Océano Atlántico, una ciudad trimilenaria de fundación fenicia, marítima y comercial. Su fiesta más importante son los Carnavales de Febrero. Son una fiesta urbana, de ciudad portuaria que ha recibido influencias venecianas, genovesas y antillanas a través de los barcos de ultramar. Es muy famoso su Concurso de Agrupaciones Carnavalescas que por espacio de treinta días se celebra en el Gran Teatro Falla de la ciudad, en el que compiten coros, comparsas, chirigotas y cuartetos. Luego, a partir del Sábado de Carnaval, la calle es la protagonista con la llegada masiva de visitantes de todo el mundo, los cuales invaden las estrechas calles del casco urbano. Los primeros actos comienzan nada más terminar las fiestas de Año Nuevo y Reyes, con eventos gastronómicos (Pestiñada, Erizada, Ostionada) que marcan el inicio de los festejos carnavalescos los cuales se prolongan durante el Domingo de Piñata finalizando el segundo domingo de Cuaresma: en Cádiz el Carnaval va más allá del Miércoles de Ceniza.



1. Carnavales de Cádiz, Domingo de Coros

Una de las indudables fortalezas de la fiesta, su enorme fama nacional e internacional, constituye también su principal amenaza, especialmente a nivel popular, de la calle: la llegada a la ciudad de cientos de personas foráneas que pernoctan en calles y plazas crean un ambiente de “saturación” que no contribuye sino a que la fiesta pierda su sentido original y en ocasiones se confunda con un “macrobotellón”, especialmente la noche del Sábado de Carnaval y la mañana del Domingo de Coros. Es un reto sobre el que las autoridades y los protagonistas de la fiesta llevan años reflexionando tratando de buscar alternativas y de reorientar el programa de actos. Uno de los momentos más esperados por los pequeños es la Gran Cabalgata del Domingo de Carnaval, a veces deslucida y criticada por la escasez de presupuesto (Cádiz es una ciudad con enormes problemas estructurales y sociales, y un altísimo índice de paro).

Los Carnavales de Villanueva de Valrojo (Zamora)

Villanueva de Valrojo es una pequeña localidad de la provincia de Zamora (España), perteneciente al municipio de Ferreras de Arriba, cuya población es de 129 habitantes (datos a 2016). Su gentilicio responde al bilingüismo de la raya: “amindolanos” (del portugués, amêndoa, ‘almendra’). Conocí sus Carnavales gracias al Catálogo Máscara Ibérica que pude conseguir durante una visita al “Museu Ibérico da Máscara e do Traje” de Bragança durante mi viaje en 2015.



2. Museu da Máscara e do Traje Ibérico (Bragança, Trás-os-Montes, Portugal). A la derecha el Demonio de Villanueva de Valrojo (Zamora)

Mi posterior indagación me llevó a ampliar información y bibliografía, a bucear en la historia de estas regiones de tanta personalidad, aislamiento y potencialidades etnológicas que constituyen posibilidades para abordajes desde la perspectiva del Patrimonio tanto material como inmaterial. Era consciente de que cuando recorrí caminando estas tierras había sido testigo de celebraciones y rituales que había estudiado desde el punto de vista teórico (simbolismo, ritual, religiosidad, paganismo...), y no tuve ninguna duda para convencerme de que la zona sería un escenario idóneo para un trabajo de investigación. El hecho de tratarse de una pequeña población, alejada de grandes centros urbanos, y que había sabido mantener la celebración de sus fiestas de “Antruejos” “sin estridencias ni fastos”, más la información visual que proporcionaban las fotos del Catálogo me animaron a seleccionar sus “Carnavales de Cencerros” como objeto de estudio.

Estaba convencido de que la mejor manera de conocer estos Carnavales era vivirlos y experimentarlos, conocer a sus agentes, los protagonistas. Partía de las impresiones de mi citado viaje en el 2015 por las Tierras del Pan y del Sayago zamoranas, áreas que muestran las mismas expresiones festivas que sus vecinos trasmontanos lusos. Reflexionaba sobre la categoría geográfico-territorial de “comarca”, que aquí se mostraba en toda su plenitud, superadora de límites provinciales y estatales. Me parecía que estaba ante un “área cultural”, una zona geográfica definida por un conjunto de elementos culturales compartidos.

Otro factor no menos importante resultó la época de la toma de contacto con la zona, precisamente en los últimos días del invierno, los cortos y oscuros días de febrero, cuando la naturaleza apenas si muestra vida. Días fríos, grises, transitando por pueblos minúsculos, muchos en trance de despoblación, en los que la vida parece detenida, tiempo de árboles desnudos (robles o carballos mayormente, encinas...). Lugares donde el invierno es crudo invierno, las nieblas y las heladas omnipresentes, y en los que la necesidad del “despertar” se hace perentoria.



3. Invierno en La Carballeda (Zamora)

Tenía ante mí todo un desafío: ejercer de etnógrafo de campo. Pasar de ser mero espectador a investigador. Confieso que no sabía por dónde empezar. Hice un pequeño guion mínimo, pero resultó infructuoso ante la avalancha de vivencias

Problematización del tema de estudio. Contactos con autores y protagonistas

Tanto las Fiestas de Invierno como las de Carnaval (denominadas como Máscaras, Antruejos¹, Carochos², Caretos) se pueden categorizar como formas de la “cultura tradicional y popular”, manifestaciones sobre las cuales la UNESCO³ se hacía eco, consciente de su “fragilidad”⁴. La Conferencia trazó las siguientes recomendaciones básicas: “identificación (investigación, inventario, recopilación, guías, catálogos, registro general); conservación (archivos, museos, formación); salvaguardia (estudio

1. De la voz latina introitus, ‘entrada, introducción’

2. Voz portuguesa para “diablos, demonios, espíritus malignos”

3. “Recomendación para la Salvaguardia de la Cultura Tradicional y Popular”, Conferencia General, París, 1989.

4. Quedaba definida la Cultura Tradicional y Popular como “... conjunto de creaciones que emanan de una comunidad cultural fundadas en la tradición, expresadas por grupos o por individuos... que responden a las expectativas de la comunidad en cuanto expresión de su identidad cultural y social... Sus formas comprenden... la lengua, la literatura, la música, la danza..., los ritos, las costumbres, la artesanía, la arquitectura y otras artes”.

y difusión mediante la enseñanza, respeto a las culturas rurales y no solo a las urbanas, fomentar la diversidad cultural...); difusión mediante la sensibilización de la población; protección; y, finalmente, cooperación internacional”.

Estos postulados, más los emanados de la “Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial”⁵, que enfatizan cuestiones como “transmisión generacional, sentimiento de identidad y continuidad en una comunidad, la diversidad cultural, el uso social de dichas manifestaciones (rituales, fiestas, espectáculos), artesanía, y la agencia por parte de los actores locales” me parecieron absolutamente conectados con mi proyecto de trabajo, especialmente con las posibles conclusiones, sobre todo teniendo en cuenta los esfuerzos que el Ayuntamiento de Villanueva de Valrojo estaba realizando desde el año 2004 para el reconocimiento de la Fiesta a nivel autonómico.

Mi primer contacto fue con la Alcaldesa de la Junta Administrativa de la población (enero 2017). Fui atendido con enorme cordialidad. Le expuse mi interés en conocer de cerca sus Carnavales, el objeto de mi visita y la finalidad de mi trabajo. Todo fueron facilidades. No obstante, al principio la vi un poco preocupada porque pensaba que “sus Carnavales y su pueblo eran pequeñitos, familiares”, especialmente cuando le dije que procedía de Cádiz. Intuía que me daba a entender su inquietud ante la posibilidad de que la experiencia me resultase un poco “frustrante”.

Del “Carnaval” desde la perspectiva etnológica apenas tenía referencias, salvo el clásico libro de Caro Baroja⁶ y otros sobre los Carnavales gaditanos. El primer texto orientativo -localizado por internet- fue el de Mascaradas de Invierno en la Provincia de Zamora (RODRÍGUEZ, 2009). Está dividido en seis partes dedicadas a: Zangarrones, Birrias y Guirrios, Carochos, Vacas Bayonas, Talanqueiras y, finalmente, Carnavales y Máscaras. Esta obra fue el resultado de una investigación realizada a mitad de los años ochenta y fue objeto de una conferencia en el CSIC (1986). Colaboraron una treintena de informantes, por lo que el autor la considera una obra de “autoría compartida”⁷.

5. UNESCO, París, 2003.

6. *El Carnaval*, 1983.

7. Págs. 27-28. El trabajo de campo lo realizó recorriendo varias veces los pueblos de la provincia que celebraban fiestas de este tipo (mascaradas, vacas bayonas, carnavales). Los informantes respondieron a un cuestionario oralmente o por escrito. Los nombres de los colaboradores aparecen en el texto, y quisieron participar en la comunicación final de los resultados, de ahí el sentido de “autoría compartida”.

Este texto ofrecía un panorama amplio de las Mascaradas de Invierno, fiestas hiemales que no son exclusivas de Zamora sino que traspasan la raya y se multiplican en formas y expresiones. En su prólogo se avanza ya una propuesta para que se reconozcan estas fiestas transfronterizas como “lo que son por méritos propios: patrimonio de la humanidad”. Su bibliografía me sirvió para ampliar fuentes. Por ejemplo, conseguí contactar con otro investigador importante de estos temas, António André Pinelo Tiza⁸, el cual tenía una importante publicación resultado de su tesis doctoral sobre la pervivencia y conocimiento de estas fiestas en el contexto de la escuela (PINELO, 2013), un ensayo sobre “Etnografía y educación”. Este investigador me proporcionó acceso a varios textos.

La mencionada obra de Rodríguez Pascual (2009) es el resultado de un intenso y fructífero trabajo de campo desarrollado hacia 1986, cuyos resultados fueron divulgados posteriormente en blogs del propio autor (RODRÍGUEZ, 2010 y 2011).

El hecho de que los trabajos de este investigador fuesen publicados en 1987 (hace treinta años) me hizo plantearme una revisión del estado de la cuestión, si bien acotada al ámbito de los Carnavales de Villanueva de Valrojo, a fin de comprobar la continuidad de la fiesta, su vitalidad y en qué medida le podría estar afectando el paso del tiempo, siguiendo la pauta de que en cualquier trabajo etnográfico siempre es muy recomendable visitar el escenario de trabajo.

La propia Alcaldesa-Presidenta de Villanueva de Valrojo, el primer día de mi llegada, me recibió tras haberle solicitado formalmente audiencia semanas antes por teléfono y correo electrónico. Era el momento clave, mi aparición en la escena. Me proporcionó libros de cuentas del Ayuntamiento de 1841 y 1842 con partidas de gastos para “Antruejos”, que ella misma me fotocopió⁹. Igualmente, me proporcionó, para consultar durante mi estancia los días de fiesta, una Memoria editada por el propio Ayuntamiento¹⁰.

8. Natural de Varge, municipio y distrito de Bragança. Estudió Teología en Bragança y Filosofía en la Facultad de Letras de la Universidad de Porto, habiendo concluido la licenciatura. Defendió su tesis doctoral en Ciencias Sociales en la Universidad de Valladolid, con “Sobresaliente cum laude”. Ha sido profesor de enseñanza básica, secundaria y superior. Colabora en revistas de etnografía y educación. Fue Presidente de la Región de Turismo del Nordeste Transmontano (1998-2002). Actualmente desempeña las funciones de Presidente de la Dirección de la “Academia Ibérica da Máscara” y Vice-Presidente de la Academia de Letras de Trás-os-Montes. Es miembro de la Asociación Portuguesa de Escritores y socio honorario de la Academia de Artes y Letras de Bragança do Pará (Brasil). Información facilitada por el propio investigador.

9. “Libro de Cuentas de Probencho (con “b” en el documento) y Gasto del Concejo de este año de 1841”. Se consigna una partida para “cántaro de vino del Concejo día de Antruejo”.

10. Encuadernada por el propio Ayuntamiento, sin difusión, inédita (2007). Pude consultarla durante los días que estuve en las fiestas y la devolví. No obstante, la Alcaldesa tuvo el detalle posteriormente de enviarme un CD con el texto y fotografías el cual me ha servido para consultas y contrastar información, (colaboraron Fernández, Santos, y Martín).

“[...] bastante tenían con organizar anualmente la fiesta y estar presentes en los foros y desfiles de Máscaras que se organizan anualmente en Zamora y Bragança, a petición de la Junta y de la Diputación Provincial [...]”.

Esa misma tarde, el día de mi llegada, ya le hice una primera petición: que por favor me ayudase a buscar personas idóneas para realizar entrevistas, que me pudiesen informar desde distintas perspectivas, de distinta generación, ocupaciones y género. Mi interés era ir seleccionando *in situ* informantes para una futura encuesta, tras mi estancia en Villanueva. Le comenté que me interesaban las visiones de la comunidad de su propia fiesta. Sin embargo, como me manifestó, ella estaba también muy interesada en mi visión desde fuera, quería conocer cómo se perciben externamente sus Carnavales. Ya aquí surgió un primer “compromiso” por mi parte para compartir con ellos mis reflexiones finales.

Antes de finalizar la reunión en el Ayuntamiento, entre legajos y documentos, me mostró una “máscara” de Demonio, que se utilizaría el Martes de Carnaval como colofón de la fiesta (tomaba contacto con el corcho, la piel de oveja, los cuernos de vaca, lo que había leído en informes y textos). Y también me mostró fotos del “Demonio” con su tornadera, de Carnavales pasados, como me decía en expresión local, de *“la loca diversión villandurga”*¹¹. Toda una excelente, cordial y productiva entrevista. Estaba convencido de que había entrado con buen pie, me tranquilizaba y me daba confianza, seguridad. Tenía una inmejorable “portera”, y además Alcaldesa. Tenía la sensación de que había superado con éxito el “rito de incorporación”.

11.
“Villandurga/o”
es el gentilicio de
la población.



5. La Máscara del Demonio

Como despedida de esta primera toma de contacto, la Alcaldesa me acompañó a visitar “el pajar”. Tenía referencias por las lecturas, pero nunca imaginé que era un “auténtico pajar”. En él, como en un modesto museo, estaban expuestos los instrumentos propios de la fiesta: al menos veinte corrajes de cuero cada uno con varios cencerros de latón, varios trajes de disfraces de mucho colorido rellenos de paja para que se mostrasen mejor, otros sin rellenar colgados de una cuerda (como tendidos), una mesa con unas treinta máscaras o caretas, una máscara de corcho con cuernos de vacuno y piel de oveja (la que usan los Demonios), un mono relleno de paja... En fin, tenía la sensación de que estaba en el *sanc-ta sanctorum* de la fiesta, en un lugar “importante”, a tenor por el mimo y cuidado con que todo estaba expuesto, y las personas que lo “guardaban”.



6. “El pajar de carnavales”

Otro investigador con el que estuve en contacto desde el principio del proyecto ha sido Bernardo Calvo Brioso¹², autor de varios textos y monografías sobre las Mascaradas Ibéricas. El primero fue a raíz de la publicación de mi artículo comparando los Carnavales de Cádiz y los de la Comarca zamorana-bragançana (BAREA, 2016), del cual me pidió que le enviase el texto. En una revisión de los temas, volví a contactar con él¹³ interesándome por el reconocimiento actual de las Mascaradas y Carnavales en Zamora, y en concreto por el del “Carnaval de Cencerros” de Villanueva de Valrojo. Su contestación fue la siguiente:

“[...] la calificación de Fiesta de Interés Turístico Regional no es la panacea... es mejor trabajar para su reconocimiento como BIC, darle un enfoque cultural más que turístico (no hay infraestructuras turísticas que es lo que pide la Consejería). El trabajo de estudio ya está hecho. Se avanzaría más [...]”.

Importante reflexión que anoté para mis conclusiones y contribuciones.

El resultado final fue un viaje realizado del viernes 24 al martes 28 de febrero, con regreso el día 1 de marzo de 2017 (Miércoles de Ceniza). O sea conviví en Villanueva de Valrojo desde la tarde del viernes previa al Sábado de Carnaval hasta la noche del Martes de Carnaval, pues ese día finaliza la fiesta.

El trabajo de campo

Para entender el Carnaval actual (CARO BAROJA, 1983 [1965]) hay que hacer un ejercicio de revisión histórica, de diacronía. Enfrentar los “valores paganos de la vida” con los “valores cristianos”. Este autor lo califica como “hijo (aunque sea hijo pródigo) del cristianismo”. Durante los días de celebración del Carnaval se potencian aspectos sociales y psicológicos de las comunidades y actores. El simple hecho de enmascararse permite

a una persona evadirse y adoptar un nuevo rol, asumir otra personalidad, liberarse de tensiones, asumir un desequilibrio equilibrado, circunstancial. Es lo que este autor llama “*cura* psíquica y social”, o sea personal y colectiva. Es decir, el Carnaval se configura como un tiempo con estructura propia, polarizado con la Cuaresma -su antítesis y que precisamente por ello lo justifica-, estructurado en cuanto al calendario pero estructurante respecto a la sociedad, a la colectividad, “tiempo social y religioso”, cargado de sentido y de signos.



7. Corriendo el Carnaval, Cencerros por las calles de Villanueva

Por lo tanto, estamos ante ritos de preservación propios de comunidades pastoriles que han atravesado la línea del tiempo manteniendo sin cortar el cordón umbilical que los unía a las fiestas paganas, sorteando los embates tanto del cristianismo como del islamismo.

Autores como Rodríguez Pascual, Blanco González, Chany Sebastián, Pínelo Tiza o Núñez Gutiérrez han aportado mucha investigación a las fiestas de Mascaradas de Invierno y Carnavales, y sus conclusiones coinciden respecto a los ritos básicos de estas fiestas:

- > Organización y dinamización a cargo de los jóvenes.
- > Rondas por la aldea y visitas a los vecinos.
- > Comidas comunitarias, unas restringidas a jóvenes y otras abiertas a toda la comunidad.
- > Música tradicional (gaita, flauta, tamboril, dulzaina...).
- > Presencia de mascarados como figuras centrales.
- > Crítica social de los hechos ocurridos en la comunidad.
- > Petición de aguinaldo puerta a puerta.

En síntesis, el objetivo original de la fiesta era atemorizar, alertar para los trabajos que vienen, azuzar a la población ante la inminente llegada de los trabajos en los campos, despegar del letargo invernal, esparcir cenizas por las calles o paja (rito propiciatorio de la fecundidad de los campos). Mi trabajo consistió en convivir la fiesta en todos sus momentos más importantes, tanto la calle como el salón, entrevistarme con los actores más representativos y creativos, así como obtener informantes para una futura encuesta cuyas preguntas estaba intentando obtener a partir de mis vivencias. Y en efecto, conseguí redactar un cuestionario de setenta preguntas y espacio para comentarios personales, que remití a siete informantes, los cuales tuvieron la amabilidad de remitirme cumplimentados, algunos con magníficas descripciones personales.



8. Máscaras y cencerros expuestos en el bar local de Villanueva de Valrojo

Reflexiones y Conclusiones

Una perspectiva destacable es el papel que tienen de afianzamiento de la tradición y la identidad local, como “oportunidad” para expresar la identidad colectiva. Más que ver estas fiestas coloridas y diferentes como meras “supervivencias arcaizantes”, un enfoque estructural nos acerca a la importante función social que cumplen.

El regreso de personas del pueblo para disfrutar del Carnaval refuerza y actualiza el sentido de pertenencia a la comunidad, el cual se activa con el “ritual”, con la fiesta. En este sentido la fiesta, a través de sus símbolos externos, estéticos (estructura superficial), sirve como instrumento (estructura profunda) “para la construcción de la realidad social, para su transformación y su reproducción”.



9. Los Demonios anunciando el final del Carnaval

Esta identificación que he percibido contribuye a engrosar la acumulación de recuerdos, a actualizar la memoria colectiva, a nutrir la historia local que se reactualiza a cada evento. La identificación produce, activa, un “nosotros”, propicia una dialéctica de la identidad y de la diferencia, como expresión propia y posicionamiento ante el riesgo de homogeneización, especialmente en tiempos de desaparición de importantes legados etnológicos en la comarca. De ahí, la importancia de su continuidad, y su integración supracomarcal y transfronteriza, importante para su mantenimiento y valoración externa. Y también por ello que los protagonistas quieran mantener el “programa” de la fiesta, primero por tradición y en segundo lugar por “seguir el protocolo” que han visto y leído que se ha publicado de “cómo es su fiesta” en los diversos estudios ya citados.

Lo tradicional se mantiene como anclaje con el pasado y con la historia local. El Carnaval de Cencerros, tal como se vive hoy, no está siendo reemplazado por nuevos modelos de la fiesta, sino que subsiste como “supervivencia”¹⁴, evitando ser fagocitado por modelos homogéneos de la modernidad.

Durante los días de Carnaval, Villanueva de Valrojo¹⁵ vive un momento “liminar” de equilibrio social, de homeostasis. El ritual atenúa las tensiones por unos días, durante el “tiempo anormal, sagrado, irreal”. Todos están convencidos de que la fiesta refuerza los lazos sociales y familiares, dinamiza y activa la categoría de “vecindad”. La fiesta equivale al “retorno”. Retorno al pasado, a la memoria, a los recuerdos de infancia, de niñez, de personas que ya no están; y retorno de los que emigraron y regresan con sus familias. Un doble retorno: emocional y social. Y se consigue a través de la reactualización del “ritual” año tras año, durante el “tiempo estructural”. Toda fiesta que traspasa el ámbito local tiene puntos fuertes y débiles. Mi análisis me ofreció los siguientes:

Amenazas:

- 1) Despoblación y envejecimiento de la población, y ausencia de proyectos de inversión en la comarca que actúen como “atractores” para que la juventud no emigre. Esta situación se agudiza año tras año con la disminución demográfica.
- 2) Homogeneización y estandarización cultural, orientación turística¹⁶. Aunque actualmente no es el caso en Villanueva, siempre es un peligro que subyace a todas las fiestas, especialmente cuando se busca notoriedad a corto plazo y a cualquier precio, y la captación de turismo como dinamizador económico.

Fortalezas:

- 1) Está viva la transmisión generacional: participan las cuatro generaciones.

14. No en el sentido evolucionista, sino como “fortaleza” y autenticidad.

15. Por supuesto que esta reflexión es extrapolable a cualquier fiesta, pero sin duda es más palpable y visible en una pequeña comunidad donde como mucho apenas si hay medio millar de personas, y todas compartiendo los mismos espacios y tiempos.

16. “Las amenazas y riesgos del patrimonio” (VELASCO, 2012). Este autor sugiere, de acuerdo con las “Recomendaciones de la UNESCO sobre la Cultura Popular y Tradicional (2009), “[...] incluir en la focalización no solo la fiesta sino también a sus actores [...] transmisores de la tradición, puente entre las generaciones pasadas y futuras”.

17. Un aspecto sobre el que incide muy especialmente el artículo 15 de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial: *“Participación de las comunidades, grupos e individuos”*.

18. Calvo Brioso, Pinelo Tiza y Rodríguez4Pascual ya lo advirtieron y valoraron positivamente..

19. Asistencia a eventos en Zamora capital, Bragança y Lisboa.

2) Participación activa -como actores y protagonistas- de todo el pueblo residente.

3) Alta colaboración e implicación de la juventud y adultos que han emigrado. Los actores no son sujetos pasivos de la fiesta, sino “portadores de la tradición y transmisores”, en la línea del concepto de “Tesoros Humanos Vivientes” (VELASCO, 2009). Por ejemplo, los artesanos de las máscaras.

4) Importancia de la comunicación a través de las “redes sociales” para que la fiesta se organice y se activen los contactos a distancia. Por mis entrevistas orales, considero que estas fiestas han subsistido por la implicación de las personas de estas pequeñas poblaciones de frontera, pero sobre todo por el contacto constante a través de las redes sociales de los emigrados, los cuales -por su edad- son los agentes y verdaderos dinamizadores de la fiesta y en los que des- cansa la transmisión de la misma¹⁷.

5) Estos Carnavales forman parte de un patrimonio transfronterizo compartido¹⁸, de ahí que su repercusión sea importante en la comarca. Implica reconocimiento fuera de la localidad, lo que está posibilitando su valoración desde el punto de vista del “patrimonio inmaterial”. Se confirma en el auge de los procesos de divulgación y revitalización por ambas partes, basados en el eje Bragança-Zamora¹⁹.

6) No he percibido “banalización” de los ritos para atraer un turismo de masas, el riesgo de caer en la “inautenticidad” (las famosas “recreaciones históricas” son un ejemplo, el difícil equilibrio entre turismo y tradición).

7) Me parece fundamental para la sanidad de la fiesta -al menos así lo he percibido- que esté al margen de instrumentalizaciones ideológicas y/o políticas.

Asimismo, es notable cómo sigue estando activa la influencia del medio, de la ecología, en la fiesta: máscaras, instrumentos²⁰, gastronomía, siguen manteniendo la tradición y la memoria, y -según he constatado en las encuestas- de forma muy consciente.

En este sentido, y respecto a la continuidad de esta fiesta, me parece importante resaltar la observación que hacía Caro Baroja respecto a la importancia del valor “estético” en las fiestas como condición de posibilidad de mantener su continuidad en el tiempo. Considero que este factor del “polo sensorial de la fiesta” está presente en el Carnaval de Villanueva de Valrojo por lo expuesto en cuanto a sus elementos (máscaras, disfraces, demonios...).

Finalmente, y tras la perspectiva de treinta años desde el trabajo de investigación sobre estas fiestas llevado a cabo por Rodríguez Pascual, considero que el programa y la estructura se mantienen idénticos, sin modificaciones, fieles a la tradición, como han demostrado las encuestas de los siete informantes, así como la vivencia personal del Carnaval experimentada durante mi estancia. Es notable destacar que existe un alto nivel de concienciación de la comunidad en la importancia que tienen los días festivos tanto para el mantenimiento de los lazos y vínculos con los hijos del pueblo emigrados como para el refuerzo de la cohesión social.

20. Corcho, cuero, piel de oveja, cuernos de vaca o cabra, el odre de la gaita hecho con piel de cabrito.



10. Máscaras, Demonios, trallas, tenzas... Se acabó la fiesta

La concentración de personas durante la fiesta -casi el triple de la población normal- es otro factor importantísimo por su alto contenido relacional, de refuerzo del sentimiento de “pueblo” que disipa -al menos durante unos días- los fantasmas de la despoblación. Saber que se les conoce y se habla de sus Carnavales en ámbitos institucionales comarcales y transnacionales, en el mundo de la investigación es otro factor a tener en cuenta: les hace aferrarse más a sus tradiciones, conscientes del valor etnológico que atesoran.

Referencias bibliográficas

Ayuntamiento de Villanueva de Valrojo (Zamora) (2007).

Memoria-Informe sobre los Carnavales de Villanueva de Valrojo.

Barea Patrón, M. (2016).

Máscaras, Antrujeos, Carnavales: la calle como lugar antropológico, en *El Popurrí*, 22:52-55.

Blanco González, J. F. (2006).

Los carochos. Rito y tradición en Aliste. Ed. Semuret. Zamora.

Calvo Brioso, B. (2006).

Mascaradas zamoranas, en H. Ferreira y A. Tiza, *Máscara Ibérica.* Ed. Caixotim. Porto.

Caro Baroja, J.

(1981).

Los Pueblos de España. Istmo, Colección Fundamentos de España (dos volúmenes). Madrid.

(1983[1965]).

El Carnaval. Análisis histórico-cultural. Taurus. Madrid.

UNESCO (2003).

Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. París,

Cuadrado, U. y Barbosa, F. (2000).

El Carnaval de Cádiz. Origen y evolución. Siglos XVI-XIX. Publicaciones del Sur. Cádiz.

Díaz de Rada, A. (2005).

Etnografía y Técnicas de Investigación Antropológica. UNED. Madrid.

Douglas, M.

(1978).

Símbolos naturales. Alianza Editorial. Madrid.

(1991).

Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú.

Siglo XXI de España Editores. Madrid.

Durão Barroso, J. M. (2009).

Prefácio, en H. Ferreira y B. Calvo (2009), *Máscara Ibérica*, Vol. II. Proyecto Progestur. Porto.

Durkheim, E. (1993).

Las formas elementales de la vida religiosa. Alianza Editorial. Madrid.

Eliade, M. (2001).

Nacimiento y renacimiento. Ed. Kairós. Barcelona.

Evans-Pritchard, E. E. (1973).

Las teorías de la religión primitiva. Siglo XXI de España Editores. Madrid.

Fernández Moreno, N. (2004).

Temas de Etnología Regional. UNED, Addenda, Antropología Social y Cultural. Madrid.

Ferreira, H. y Pinelo Tiza, A. A. (Comp.) (2005).

Máscara ibérica. Vol. I. Edições Caixotim. Porto.

Ferreira, H. y Calbo, B. (Comp.) (2009).

Máscara ibérica. Vol. II. Proyecto Progestur. Porto.

Frazer, J. G. (2006[1951]).

La rama dorada. Fondo de Cultura Económica (2ª edición en español, 16ª reimpresión). México D. F.

Geertz, C. (2004).

El antropólogo como autor. Paidós Studio. Barcelona.

González, J. F. B. (2004).

Los carochos - Rito y tradición en Aliste. Ed. Semuret. Zamora.

Homobono, J. I. (1990).

Fiesta, tradición e identidad local, en *Cuadernos de etnología y etnografía de Navarra*, 12(55):43-58.

Hoyos Sainz, L. (1945).

Los métodos de investigación en el folklore, en *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*. Tomo I: 455-490. Madrid.

ICOMOS (1999).

Carta Internacional sobre Turismo Cultural. 12ª Asamblea General ICOMOS, México.

Leach, E. R.

(1972).

Replanteamiento de la antropología. Seix Barral. Barcelona.

(1978).

Cultura y Comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos. Siglo XXI de España Editores. Madrid.

Lisón Tolosana, C. (1977).

Invitación a la Antropología Cultural de España. Adara. La Coruña.

Luque Baena, E. (1989).

Antropólogos y folkloristas: desencuentros y confluencias, en *El Folklore andaluz, Revista de Cultura Tradicional*, nº 4, Homenaje a Julian Pitt-Rivers. Fundación Machado. Sevilla.

Panero, J. A. (2005).

Sayago - Costumbres, Creencias y Tradiciones. Asociación para el Desarrollo Económico y Rural Integral de Sayago. Zamora.

Patronato de Turismo Diputación de Zamora-Ayuntamiento de Riofrío de Aliste (sin fecha).

Los Carochos.

Pereira, B.

(1973).

Máscaras Portuguesas. Junta de Investigações do Ultramar. Lisboa.

(1985).

Máscaras Transmontanas, en *Brigantia, Revista de Cultura*. Bragança:497-514. .

Pinelo Tiza, A. y Núñez Gutiérrez, J.

(2008).

Máscaras de la Provincia de Zamora, del Nordeste Transmontano y Duero (Estudio antropológico). Diputación Provincial de Zamora. Zamora.

(2013).

Catálogo "Máscara Ibérica" - "Iberian Mask" Catalogue. Cámara Municipal de Bragança. Bragança.

Pinelo Tiza, A. (2013).

Mascaradas e Pauliteiros. Etnografía e educação. Eranos, Edições e multi-média, Lda. Lisboa.

Piñel, C. (1993).

La Zamora que se va. Ed. Prensa Ibérica. Valencia.

Prieto de Pedro, J. (1993).

Cultura, Culturas y Constitución. Congreso de los Diputados, Centro de Estudios Constitucionales. Madrid.

Risco, V. (1979).

Etnografía: Cultura espiritual, en R. Otero Pedrayo, R. (Dir.), *Historia de Galicia*. Vol. I. Madrid.

Rodríguez Pascual, F.

(1987a).

Mascaradas de Invierno en Zamora y Tras-os-Montes, I. Zangarrones y Tarrones. Ed. Caja de Zamora. Zamora.

(1987b).

Mascaradas de Invierno en la Provincia de Zamora, en *Jornadas sobre Teatro Popular*. CSIC. Madrid.

(1996).

El ciclo vital en las tierras zamoranas. Universidad de Zamora, Servicio de Publicaciones. Zamora.

(2010).

Los carochos de Riofrío de Aliste, en *Rodríguezpascual's Blog*.

<https://rodriguezpascual.wordpress.com/2010/12/23/los-carochos-de-riofrio-de-aliste-francisco-rodriguez-pascual/>

(2011).

Carnaval de Villanueva de Valrojo, en *Rodríguezpascual's Blog*.

<https://rodriguezpascual.wordpress.com/2011/03/15/el-carnaval-de-villanueva-de-valrojo-zamora/>

(2011).

Modelo rural de carnaval zamorano, en *Rodríguezpascual's Blog*.

<https://rodriguezpascual.wordpress.com/2011/03/11/modelo-rural-de-carnaval-zamorano/>

Roiz, M. (1983).

Fiesta, comunicación y significado”, en H. Velasco, (Comp.), *Tiempo de fiesta*. Alatar. Madrid.

Sebastián, C. (2004).

Mascaradas: Antrúejos de Zamora y Trás-os-Montes. Ed. Federación Comarcal de Asociaciones Culturales. Zamora.

Turner, V.

(1989).

El proceso ritual. Estructura y anti-estructura. Taurus. Madrid.

(1999).

La selva de los símbolos. Siglo XXI de España Editores. Madrid.

Tylor, E. B. (1981).

Cultura Primitiva. II La religión en la cultura primitiva. Ayuso. Madrid.

Unamuno, M. (1976).

Por tierras de Portugal y España. Espasa-Calpe, Colección Austral. Madrid.

UNESCO (1989).

Recomendación sobre la Salvaguardia de la Cultura Tradicional y Popular. París.

Van Gennep, A. (2008).

Los ritos de paso. Alianza Editorial. Madrid.

Velasco Maíllo, H. M.

(Ed.). (1982).

Tiempo de fiesta. Ensayos antropológicos sobre las fiestas en España. Alatar. Madrid.

(2007).

Cuerpo y Espacio. Símbolos y metáforas, representación y expresividad de las culturas. Ed. Ramón Areces. Madrid.

(2009).

El patrimonio cultural como sistema de representación y como sistema de valor, en C. Fernández Liesa y J. Prieto de Pedro (Eds.), *La protección jurídico internacional del patrimonio cultural.* Colex:35-70.

(2012).

Las amenazas y riesgos del patrimonio, en *Anales del Museo Nacional de Antropología*, XIV:10-19 (internet).

Velasco Maíllo, H. M. y Díaz de Rada, A. (2004).

La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de escuela. Trotta. Madrid.

VV. AA. (1999).

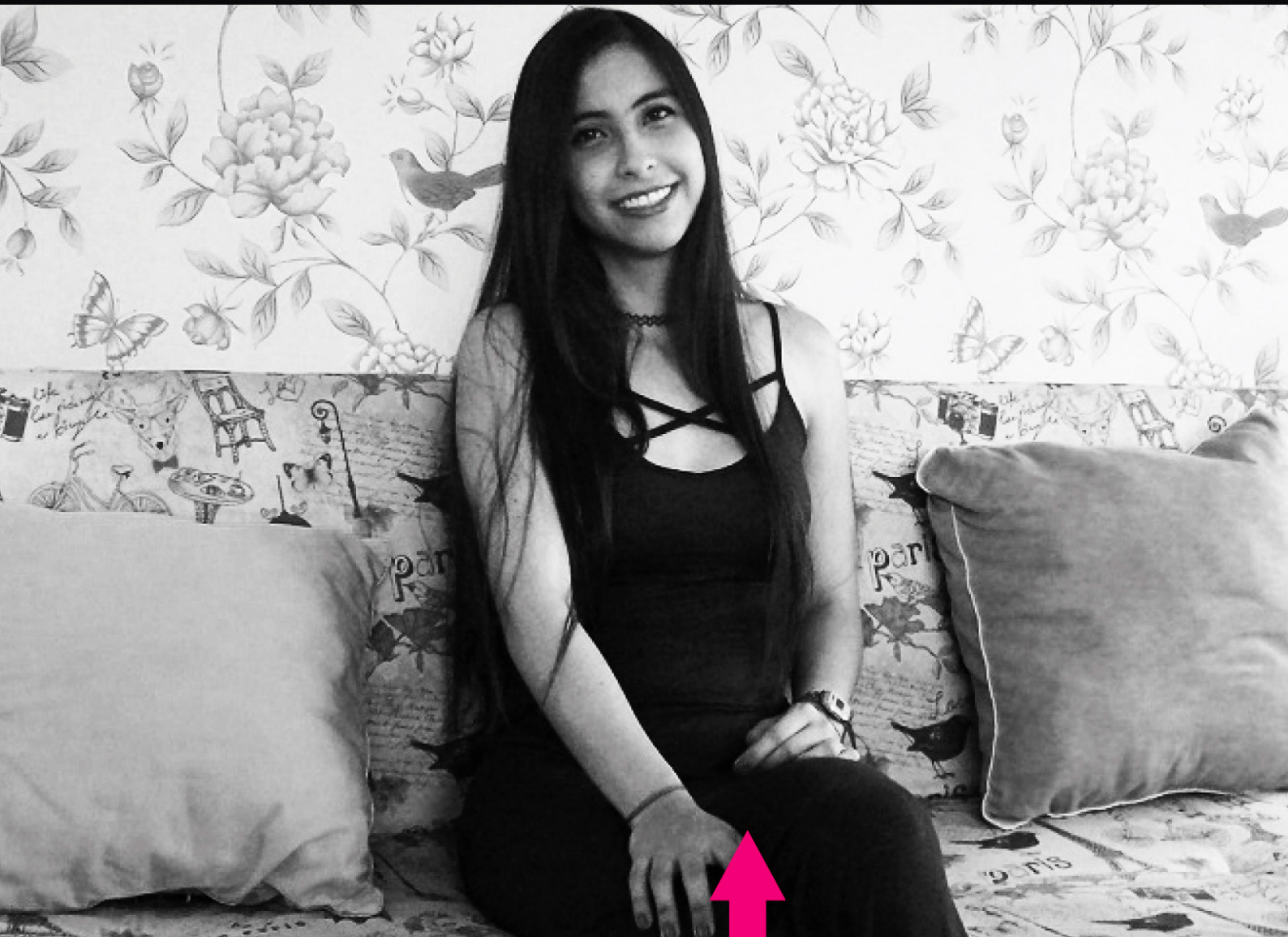
Las fiestas. De la antropología a la Historia y Etnografía. Diputación Provincial. Salamanca.

11

sesión **TEÓRICA**
mesa **METODOLOGÍAS Y PROCESOS**

LA
DESCOMUNAL
revista iberoamericana de patrimonio y comunidad

SOPA
V Congreso Internacional de Socialización
del Patrimonio en el Medio Rural
MÉRIDA+CANICAB Yucatán **MÉXICO**
noviembre 2017



Laura Alejandra Montoya Hernández

La Administración, su relación e importancia en la gestión cultural

interdisciplinaria **ADMINISTRACIÓN**
GESTIÓN CULTURAL

La Administración, su relación e importancia en la gestión cultural

Resumen

Aún no está definido claramente el campo creador y teórico de la gestión cultural. Generalmente se le mira desde la lógica de las ciencias humanas y sociales clásicas. Nos referimos a la filosofía, antropología, sociología, política y economía que, con su mixtura, consideran la gestión como asunto interdisciplinar. A pesar de ser válido este enfoque, olvidan y crean resistencias con la administración, al considerarla como asunto de empresas y del mercado. En este texto veremos cuál es el significado y la importancia de la administración dentro de la Gestión Cultural. Los gestores culturales aplican métodos y herramientas propias de la administración, las cuales, con sentido interdisciplinario, nos permiten la interacción con las comunidades, actores, agentes públicos y privados. Por medio de este enfoque más integral y tan fundamental en nuestra profesión, hablamos de la administración, llevamos a cabo unas funciones específicas con las que se logra una buena toma de decisiones frente a los objetivos y la utilización de los recursos, tanto financieros como humanos, en las organizaciones, en este caso culturales. Estas funciones son: planeación, organización, dirección y control; también vistas como las principales funciones del proceso de gestión y son en lo cual nos vamos a enfocar a lo largo de este escrito.

Palabras clave

Administración, gestión cultural, interdisciplinar, funciones de la administración.

Introducción

La administración, relación e importancia en la gestión cultural, es un acercamiento hacia diferentes componentes y definiciones que abarca este tema tan importante, pero que hoy en día sigue siendo controversia en el sector. Nos parece pertinente empezar a indagar acerca de esta relación y con ella su importancia al momento de llevar a cabo planes, programas y proyectos dentro de una organización, empresa, institución cultural o en la comunidad. Debemos entender que somos formados para tomar las riendas y dirigir estas entidades y no solo para desempeñarnos en el ámbito comunitario, lo cual no está mal, pero a medida que vamos estudiando y trabajando, adquirimos diversas capacidades, entre ellas la administrativa.

Damos inicio al trabajo con las definiciones de los términos administración, gestión y cultura, como abre bocas de nuestros temas centrales a lo largo del escrito, ya que para poder llevar a cabo cualquier trabajo o escrito es fundamental conocer los términos y significados con los que más nos relacionamos a lo largo de nuestra profesión y aplicación de las teorías en el ámbito laboral.

Continuamos con una pequeña reseña del nacimiento de la connotación de administración cultural y el porqué de su surgimiento, que no es otro que la necesidad de darle un enfoque de sostenibilidad y mercado a la cultura, aunque en varios países no se utiliza la palabra “administración” sino “gestión” y en Iberoamérica se ha adoptado ese término para darle nombre a diferentes programas de pregrado y posgrado.

El cuerpo de nuestro escrito se enmarca principalmente en las cuatro funciones específicas de la administración: planeación, organización, dirección y control. Se hace la respectiva aclaración que explica la manera en que se relaciona con la gestión cultural y su importancia para la buena realización de los planes, programas y proyectos en las organizaciones culturales y en la comunidad, todo esto para el mejoramiento del sector cultural.

Por último, se comparte un apartado escrito por Víctor Guédez donde nos habla de la aplicación de la administración a los procesos del quehacer cultural en dimensiones como la creación, producción, promoción, comercialización y preservación.

Nuestro trabajo se centra en la explicación de cómo la gestión cultural a modo profesional se relaciona también con las principales escuelas y funciones de la administración, y que no está bien visto que los Gestores Culturales desperdicien su capacidad creativa en procesos desordenados al no tener claro cuáles son sus funciones al momento de gerenciar/gestionar el sector. Queremos contribuir a la creación de una administración centrada en el desarrollo organizacional, que no solo esté motivada por el cambio de estructura por parte de los gestores culturales sino también del comportamiento de los públicos y consumidores.

Aproximaciones a definiciones para la relación Administración en Gestión Cultural

Desde el punto de vista de las definiciones, sin establecer las diversas escuelas de pensamiento en este campo, podemos considerar la *Administración* como el proceso de planeación, organización, dirección y control de los recursos humanos, financieros, materiales y técnicos, para alcanzar con eficiencia y eficacia las metas de la organización (JONES y GEORGE, 2010:5).

En cuanto a la gestión, ésta se define, según Bernárdez López (2003), como el acto de administrar recursos con una finalidad concreta.

Y para este caso en el que relacionamos administración y gestión con la *Cultura*, partimos de considerarla con el noble Vargas Llosa como:

“La cultura puede ser experimento y reflexión, pensamiento y sueño, pasión y poesía y una revisión crítica constante y profunda de todas las certidumbres, convicciones, teorías y creencias. Pero ella no puede apartarse de la vida real, de la vida verdadera, de la vida vivida, que no es nunca la de los lugares comunes, la del artificio, el sofisma y el juego, sin riesgo de desintegrarse”
(VARGAS LLOSA, 2012:56)

Vista así, la cultura se manifiesta en múltiples expresiones que pasan unas por el mercado y otras que permanecen ajenas a él. Pero ambas contribuyen a la vida cultural de los territorios y requiere para su fomento y promoción, procesos organizados de acción. Al relacionar entonces la administración, la gestión y la cultura, una de las denominaciones que ha tomado reconocimiento institucional y de profesión es la de gestión cultural. Sin embargo, dentro de la indagación preliminar, podemos dar cuenta que a la administración muy pocas veces se la relaciona con la palabra gestión y mucho menos con la cultura, excepto cuando se asume de manera funcional en las empresas como cultura organizacional. Y quienes administran o pueden ser considerados administradores y gestores en el sector cultural, suelen ser abogados, ingenieros y hasta matemáticos, pero escasamente nombran o convocan a los gestores, creadores y artistas a administrar o gestionar la cultura y lo cultural.

Con el desarrollo socioeconómico, en países como Estados Unidos y de la Unión Europea, se aplicó un criterio empresarial a la cultura, esto relacionado al desarrollo y aporte a sus economías y PIB. Mientras en Estados Unidos se asumió primero la acción en lo cultural como un asunto de gerencia-administración de las artes (*management of the arts*), en Francia siempre se ha hablado de gestión mas no de administración, dado que se tiene una connotación diferente hacia el significado de esta palabra y le dan mayor peso a la gestión de las empresas (*gestion d'entreprise, la gestion des affaires*) y así mismo a la gestión cultural (*gestión culturelle*). En Iberoamérica se ha optado por promover programas de formación enfocados al objetivo de profesionalización en gestión cultural (ZUBIRÍA, ABELLO y TABARES, 1998).

En Colombia podemos encontrar un importante número de posgrados que nos remiten directamente al estudio de la gestión cultural, como por ejemplo la EAN, que cuenta con la Maestría en Gestión de la Cultura con criterio empresarial; la Universidad de Antioquia, con un enfoque “[...] en relación con el reconocimiento y la gestión de los bienes patrimoniales de la nación, los procesos de creación y divulgación de las artes y la generación de políticas culturales en este campo de acción” (www.udea.edu.co/) y la Tecnológica de Bolívar, con un perfil hacia el desarrollo. Y antes

de la llegada a estos procesos, están los estudios culturales de la Universidad de los Andes, la Universidad Nacional y la Universidad Javeriana con su Maestría en Estudios Culturales, entre otras.

Por consiguiente, se supone que la formación profesional en el campo de la gestión cultural posibilita una adecuada administración-gestión dentro de las organizaciones que permite la utilización de manera correcta de sus recursos y de alcanzar sus objetivos misionales. Sin embargo, no es un gestor cultural el que lleva a cabo estas actividades. Podemos notar que se enmarcan dentro de las jerarquizaciones que comúnmente se tienen dentro de las empresas u organizaciones culturales donde se pone por encima al administrador de empresas, al ingeniero, al abogado, que al mismo experto en este sector.

¿Entonces para qué la gestión cultural?

Después de esta apreciación sobre diferentes orientaciones de pensamientos acerca de la relación que se ha venido creando entre la denominada administración y la gestión cultural, pasemos a cuestionarnos:

¿hemos comenzado a estudiar Gestión Cultural?

¿o debemos acaso decir Administración Cultural?

De acuerdo a lo comentado anteriormente, estos son términos a los cuales en el común se les da una misma significación, hasta el punto de entender que se llegan a complementar.

En Colombia, aún no se le está dando la importancia que tiene la profesión en Gestión Cultural. Hay una tendencia, sin demeritarla, a la realización de prácticas meramente comunitarias, lo cual no está mal dado que se nos educa con un enfoque dirigido a la comunidad. Pero a nosotros mismos se nos está olvidando que también hemos sido formados para administrar entidades culturales tanto del sector público, privado y comunitario.

La administración estructura también la gestión cultural.

Sin embargo, el concepto de gestión cultural, visto desde las teorías de las organizaciones que se inician con Owen y Taylor en los albores del siglo XX, cabe dentro del marco de la administración en general, donde se describe como,

“El proceso de tomar decisiones sobre los objetivos y la utilización de los recursos, el cual abarca cuatro tipos principales de decisiones, llamadas también procesos de gestión o funciones: planeación, organización, dirección y control”
(AMARU, 2009:5)

Estas funciones tan importantes para la administración también hacen parte del proceso de gestión, las cuales facilitan y brindan un orden al momento de llevar a cabo un plan, programa o proyecto dentro de una organización cultural sea gubernamental, privada o comunitaria. Se pueden describir de la siguiente manera:

La *Planeación*. Este componente esencial de la administración, es considerado por Amaru (2009) como:

“El proceso de planeación es una herramienta para administrar las relaciones con el futuro. Es una aplicación específica del proceso de decisión. Las decisiones que, de alguna manera, buscan influir en el futuro o que se pondrán en práctica en él. El proceso de planeación comprende tres etapas principales: Datos de entrada, proceso de planeación y elaboración de planes. Cada una de ellas es un proceso de decisión que involucra el análisis, la evaluación de opciones y la elección de un curso de acción. Cada una de esas decisiones admite aciertos y errores, que dependen de las competencias del planeador y de otros factores, como la disponibilidad de información”
(AMARU, 2009:50-51)

El proceso de planeación se organiza con un sistema de información base para diagnosticar y generar escenarios que permiten establecer cuáles son los pasos para resolver problemas presentes sin inmediateces. El administrador obtiene la capacidad de decisión a medida que va recibiendo la educación y adquiriendo la experticia necesaria para estos casos. El objetivo es llegar a las soluciones pertinentes y que sean el acto común dentro de este trabajo; también se admiten errores, con margen de no ser de gran magnitud.

Dentro de la gestión cultural también se lleva a cabo esa toma de decisiones y se aplica en todo momento la planeación; por medio de sus tres etapas principales, la adquisición de datos de entrada que es la información sobre el pasado y presente del ambiente interno y externo de la organización, en este caso cultural. Esta primera etapa nos permite llevar a cabo, entre otros, un análisis DOFA e identificar las situaciones con que debe lidiar el gestor o administrador. Después de esto, se procede al procesamiento de los datos recolectados y se define el curso de acción y objetivo. Por último, se lleva a cabo la preparación del plan, la guía para la acción en el futuro, los recursos y a qué situación se quiere llegar. Todo proceso administrativo busca articular las finalidades y objetivos que pretenden alcanzar las organizaciones culturales, sin convertir en obstáculo las distintas miradas filosóficas y heterogéneas que caracterizan al trabajo cultural.

Por otra parte, la *Organización*, como segundo componente fundamental de la administración alude a:

“El proceso de organizar consiste en dividir el trabajo y atribuir responsabilidades y autoridad a las personas y las principales etapas en dicho proceso son:

1. Analizar los objetivos y el trabajo a realizar.
2. Dividir el trabajo de acuerdo a los criterios más apropiados para alcanzar los objetivos.
3. Definir las responsabilidades de la realización del trabajo.
4. Definir los niveles de autoridad y
5. Diseñar la estructura organizacional.

La estructura organizacional es la síntesis del proceso de organizar. Es el estudio de esa estructura”

(AMARU, 2009:225)

La organización se lleva a cabo para tener un orden de llegada al objetivo, que se facilita por la división de trabajo y responsabilidades asignadas o asumidas por cada persona que aporta su grano de arena por medio de las habilidades que posee. El administrador debe tener la destreza de identificar con qué tipo de recursos humanos cuenta dentro de su organización o empresa para llevar a cabo un trabajo en equipo con la división de tareas específicas.

Es fundamental para el Gestor Cultural la creación del buen ambiente de trabajo. Una organización es la consecuencia de la coordinación del trabajo de todos, es la búsqueda del esfuerzo de todos, así como el permanente análisis de los procesos culturales y el análisis de lo que los consumidores y espectadores necesitan y esperan del sector.

Una acertada organización y repartición de las responsabilidades nos permite lograr objetivos complejos. En todas las organizaciones existe la división del trabajo, y el sector cultural no es la excepción, por la diversidad de eslabones y tareas que componen un plan, programa o proyecto. Instrumentos que en muchas ocasiones se ven afectados en sus logros porque no se cuenta con el personal adecuado o se reduce a una sola persona. Además, el egocentrismo que se maneja en el sector artístico, cultural y entre gestores suele obstaculizar el trabajo en equipo y con expertos que manejen diversos temas y conocimientos.

La *Dirección*, es ese componente que engloba los dos anteriores, y se puede definir como:

“El proceso de dirección consiste en realizar las actividades planeadas, que implican un gasto de energía física e intelectual. La naturaleza de las actividades varía mucho de un caso a otro, de acuerdo con el tipo de organización, los objetivos, lo establecido en los planes, la competencia de las personas, la disponibilidad de recursos y otros factores. Siempre hay un plan, explícito o implícito. Al consumir energía, la planeación, la organización y el control implican procesos de dirección y, en forma general, los cuatro procesos se interrelacionan”
(AMARU, 2009:56-57)

La dirección es esa etapa de la administración que requiere sentido y pensamiento estratégico para articular el corto, mediano y largo plazo que integra la planeación y con la división de responsabilidades en la organización se procede a la acción.

Esta parte del proceso es lo que en Gestión Cultural podría denominarse como método para el “nivel operativo” de la organización cultural hacia una relación directa con los protagonistas de los procesos que producen bienes y servicios culturales, interactuando directamente con los creadores y líderes para la consolidación del trabajo inter o institucional.

A medida que el plan evoluciona, la dirección avanza si se requiere hacia la implementación de medidas correctivas y se incorporan nuevas decisiones.

Por último, el *Control*, que no es menos importante, se puede definir como:

“El proceso de control está vinculado a la realización de objetivos, lo que implica disponer de información sobre ellos y sobre las actividades encaminadas a lograrlos. Este proceso produce y utiliza información para tomar decisiones. La información y las decisiones de control permiten mantener cualquier sistema orientado hacia el objetivo.

El proceso de control:

1. Informa cuáles objetivos deben alcanzarse.
2. Informa al sistema sobre su desempeño en comparación con los objetivos.
3. Informa al sistema lo que se debe hacer para asegurar que los objetivos se alcancen”

(DUBRIN, 2000)

Es la última función de la administración denominada clásica que aplica cuando las otras funciones se han cumplido. No sobra reiterar que este proceso está muy ligado a la planeación y es el que mide el éxito de la misma. El control establece las metas y los métodos para conseguirlo.

El control, evaluación y seguimiento nos permite crear los indicadores de la organización, fijar las metas, presentar los informes y formular los ajustes a los planes, programas y proyectos, bien sea para la organización cultural como para el desarrollo cultural de la comunidad.

Todo lo anterior presenta una manera conceptual-instrumental en que se relacionan las funciones principales de la administración con la gestión cultural y la forma como se implementan para los mismos fines y cómo garantizan el crecimiento y desarrollo de la organización y su validez en todas las organizaciones culturales.

Víctor Guédez (1995), define de manera jerárquica la relación entre Gestión Cultural y Administración en los procesos del quehacer cultural, que se puede inferir en el siguiente gráfico:



1. Gráfica Aplicación de la administración cultural a procesos del quehacer cultural
Adaptado de Guédez (1995)

Con esta relación, Guédez (1995) estima que la gestión cultural es todo aquello que concierne a los procesos de la administración cultural, la cual incluye: *planificación, coordinación, dirección y control*. Y, las dimensiones del quehacer cultural: creación, producción, promoción, comercialización, preservación, son las que aseguran un adecuado y eficiente desenvolvimiento de las políticas, tanto en los sistemas macro-sociales como en aquellos relacionados con el comportamiento de entidades, programas o proyectos específicos del sector cultural.

Está claro, desde un enfoque gerencial (en lógica anglosajona), qué es gestión. Se trata de un proceso que arranca de una materia prima a la cual se le aplican unos medios de transformación para obtener un determinado producto, por cuanto el administrador-gestor toma unas ideas, unas intuiciones, unas iniciativas, unos sentimientos para convertirlos en propósitos, luego de aplicarles una serie de recursos y de administrarlos a través de determinadas acciones organizacionales. Es también favorecer la traducción de esos propósitos en bienes, servicios o conocimientos. En la administración cultural, (léase gestión cultural) se observan procesos de planificación, coordinación, control y dirección, que deben ser aplicados al quehacer cultural en dimensiones como la creación, producción, promoción, comercialización y preservación (GUÉDEZ, 1995).

Conclusión

La relación e importancia de la administración dentro de la gestión cultural se ve principalmente por sus funciones de gestión, las cuales nos permiten tener un orden en la ejecución de los nuevos proyectos en las organizaciones culturales para las cuales estamos trabajando.

“Los gestores culturales, líderes y funcionarios de las organizaciones culturales manifiestan las necesidades de consolidar y asegurar la supervivencia de las organizaciones culturales y trabajar los temas administrativos”

(ZUBIRÍA, ABELLO y TABARES, 1998:43)

Como otro de los enfoques, la Gestión Cultural también requiere un sentido empresarial, para no enmarcarla solo en el trabajo comunitario por una tendencia a desconocer las diversidades que en realidad posee.

La gestión cultural como profesión se relaciona también con las principales escuelas y funciones de la administración. No tiene sentido que los gestores culturales desperdicien su capacidad creativa y energías en procesos desordenados y poco confiables al no tener claro cuáles son sus funciones al momento de gerenciar/gestionar el sector, y así contribuir a un notable mejoramiento de la vida cultural de las comunidades en sus territorios. Se debe crear una administración centrada en el desarrollo organizacional, que no solo esté motivada por el cambio de estructura por parte de los gestores culturales, sino también del comportamiento de los públicos consumidores y su acogida.

Referencias bibliográficas

Amaru, A. C. (2009).

Fundamentos de administración. Teoría general y proceso administrativo. Editorial Pearson. México.

Bernárdez López, J. (2003).

La profesión de la gestión cultural: Definiciones y retos. Portal Iberoamericano de Gestión Cultural. Tenerife.

DuBrin, A. J. (2000).

Fundamentos de Administración. Thomson Editores S. A. México.

Guédez, V. (1995).

Gerencia, cultura y educación. Fondo editorial Trópikos/Clacdec. Caracas.

Jones, G. y George, J. (2010).

Administración Contemporánea. McGraw-Hill. México.

Vargas Llosa, M. (2012).

La civilización del espectáculo. Santillana Ediciones Generales, S. L. Madrid.

Zubiría Samper, S., Abello Trujillo, I. y Tabares, M. (1998).

Conceptos básicos de administración y gestión cultural. Colección de cuadernos de Iberoamérica.

12

sesión PROYECTOS

mesa *TERRITORIOS Y ESPACIOS DE MEMORIA*

LA
DESCOMUNAL
revista iberoamericana de patrimonio y comunidad

SOPA

V Congreso Internacional de Socialización
del Patrimonio en el Medio Rural
MÉRIDA+CANICAB Yucatán MÉXICO
noviembre 2017



Mirta Millán+Darío Puñalef+Elizabeth Núñez+Guillermo Aramburu+Carolina López+Pamela Degele
+Maira Villamayor+Edith Martínez+Karen Gorosito+Luciano Ponce+Natalia Echarri

Autorepresentaciones desde la Comunidad Mapuche Urbana Pillan Manke
(Olavarría, provincia de Buenos Aires, Argentina)

ordenamiento territorial RESERVA NATURAL
SIERRAS patrimonio **GESTIÓN**

DaríoPuñalef
ElizabethNuñez
GuillermoAramburu
CarolinaLópez
PanelaDegele
MairaVillamayor
EdithMartínez
KarenGorosito
LucianoPonce
NataliaEcharri

Mujeres y hombres originarixs, estudiantes y profesionales de la Universidad Nacional del Centro de la Provincia de Buenos Aires (UNICEN) de Olavarría, e integrantes de la Comunidad Mapuche Urbana Pillan Manke

Autorepresentaciones desde la Comunidad Mapuche Urban *Pillan Manke* (Olavarría, provincia de Buenos Aires, Argentina)

Resumen

En esta presentación nos proponemos poner en tensión las construcciones socio-históricas hegemónicas del Estado Nacional, en contraste con nuestras propias autorepresentaciones en el centro de la Provincia de Buenos Aires, desde la localidad de Olavarría. Para ello utilizaremos contenidos multimediales producidos desde el seno de la Comunidad Mapuche Urbana Pillan Manke: Revista We Liwen (Nuevo Amanecer); Fotografías y Mapeo de pueblos originarios de la Mesa Autogestionada en Educación Intercultural de la Provincia de Buenos Aires; Programa de radio Angka Wenu (Por el Aire) por la 90.1 “Radio Universidad” Facultad de Ciencias Sociales (FACSO)-UNICEN; Fotografías de la actividad “Escuela de Otoño” (jornadas con distintas actividades interinstitucionales y de diversos niveles de la educación, apuntando al intercambio en educación intercultural); Fotografías y vídeos de la “Semana de Voces Originarias” (jornadas donde se desarrollan diversas actividades educativas y artística, desde hace 8 años); Fotografías y vídeos de las participación de la 1º y 2º “Marcha Nacional de las 36º Naciones de Mujeres Originarias por el Buen Vivir”. A partir de esto se observa que es posible una nueva relación dialógica entre el arte y la interculturalidad. El desafío consiste en reflexionar colectivamente y posicionar estas expresiones socioculturales en el contexto de colonialidad cotidiano.

Palabras clave

Arte, poscolonialidad, comunidad, mapuches.

Introducción

El objetivo de este artículo es poner en tensión las diversas construcciones socio-históricas hegemónicas del Estado Nacional, en contraste con las representaciones que se han gestado desde la Comunidad Mapuche Urbana Pillan Manke de la ciudad de Olavarría, Provincia de Buenos Aires, Argentina.

Este grupo originario surgió en el año 2005 con la intención de propiciar la reconstrucción identitaria y descolonizar la cultura, las subjetividades y la mente, procurando modificar esas estructuras colonizadoras. Situadx en un contexto urbano, nuestro foco ha sido la cosmogonía, recuperando ceremonias ancestrales y expresiones socioculturales. De esta manera vamos construyendo nuestro ser integral. Nuestra comunidad es diversa, heterogénea, con nuevas generaciones, lo que nos permite reflexionar, interpelar y construir nuestra subjetividad personal y colectiva. Realizamos diversas actividades, orientadas a sensibilizar y dar a conocer la cultura ancestral en el ámbito regional y el espacio virtual, las cuales han sido sostenidas y autogestionadas en el tiempo.

El Estado Nacional Argentino, sistemáticamente y bajo distintos mecanismos coercitivos, procuró el borramiento de la identidad originaria y, a partir de este proceso histórico, nuestra comunidad busca reconstruirse generando nuevas instancias de recuperación de la memoria ancestral a través de nuevas narrativas visuales y de comunicación. Nos planteamos indagar sobre los procesos simbólicos que construyó el Estado Nacional en relación al “indio” o indígena en los espacios públicos, y las narrativas visuales que se construyeron en función al tema, los que constituyeron relatos simbólicos y artísticos nacionales. A través de estereotipos, dejaron marcas de violencia simbólica en los Pueblos Originarios que actualmente se sostienen en el imaginario social y en la subjetividad nacional. Desde nuestra Comunidad Mapuche Urbana resignificamos los espacios en sus distintas dimensiones, la territorialidad y la identidad en la contemporaneidad.

El estereotipo del “Indio”-*Pu Mapunche Ñi Gijañmaun*¹

“El Estado Nacional forjó una narrativa artística monocultural, eurocéntrica, patriarcal y hegemónica que construyó ciudadanía en varias generaciones, llegando hasta nuestros días con este enfoque, no dando cuenta de la diversidad cultural existente en la República Argentina. Es interesante observar y tener en cuenta la capacidad de la imagen para convertirse en vehículo de poder y de transmisión de vivencias. Esto se ve claramente en las imágenes de tránsito, en la circulación de pinturas y estampas entre los siglos XVI y XVIII, de los viajes, y viajeros de los europeos que llegaban a América. De allí la mirada europea sobre nuestro continente”
(MILLÁN, 2013:4)

1. En el texto se incluirán a menudo conceptos en mapudungún, que es el idioma del Pueblo Originario Mapuche.

La imagen que construyó el Estado Nacional acerca del “indio” fue intencionada, sistemática y moralizante, con el fin de manifestar un estereotipo de estética europea de la imagen, basándose en la estética de lo sublime que aparece en el arte moderno. Se profundizó y fortaleció la imagen estereotipada del indio, fundada y fundamentada en el paradigma educativo e la generación de 1880. Los autores Belinche y Ciafardo nos aportan una definición de estereotipo al respecto:

“El estereotipo es algo que se reitera y se reproduce sin mayores transformaciones. Se caracteriza por ser un cliché, un lugar común, un esquema fijo que no requiere una participación activa del intérprete sino, por el contrario, apenas demanda su reconocimiento inmediato. La repetición de idea banal, frívola o superficial. De ahí que el carácter preconstruido del estereotipo pueda asumir según el caso una forma lingüística, conceptual, artística, etc., siempre ideológica”
(BELINCHE y CIAFARDO, 2008:28)

En el ámbito educativo el estereotipo del “indio” se instaló en todos los niveles de la educación, tomando una dimensión considerable y dejando huellas profundas en diversas generaciones de estudiantes. Este imaginario social del “indio”, persiste aún en nuestros días. Aparece visible en textos de lecturas, manuales y láminas escolares. Estas imágenes refuerzan la

exclusión, menospreciando la diferencia cultural, y fortalece los intereses de los sectores dominantes, conservadores, patriarcales y eurocéntricos. Esta ideología racista fue la fundante en la Nación y en la construcción de la ciudadanía. De esta manera se aportó a la construcción de la memoria colectiva en diversas generaciones de la historia.

La figura de Julio Argentino Roca, quien planificó un genocidio sistemático en la mal llamada “campaña del desierto”, representa el proceso de unificación y consolidación de las clases dominantes burguesas, en el Estado Nación y el poder. Pero también representa los cuerpos mutilados de mujeres, hombres, ancianxs y niñxs originarixs, a partir de múltiples presiones que obligaron a negar la propia identidad y asumir una identidad asignada, dejando cicatrices en los cuerpos que vieron acallada su voz y su ser en los distintos procesos de la historia. Al respecto la antropóloga Blanca Muratorio cita a Hobsbawm para describir el nacionalismo como práctica en la construcción de la nacionalidad:

“El nacionalismo es una práctica de identidad que procede a establecerla por el mecanismo de inclusión de lo supuestamente homogéneo y exclusión de la diferencia. Es un principio de organización social y una ideología de identidad y diferencia que se construye con el fin de legitimar interna y externamente a las naciones-estados, como señala Hobsbawm (1990: 9-10)”
(MURATORIO, 1994:18)

Esta diferencia cultural fue sustentada bajo estereotipos que trajeron aparejados el control y la manipulación con el fin de narrar el pasado de manera distorsionada y de homogeneizar una ciudadanía. Se planteó la construcción, producción y celebración de símbolos y santuarios nacionales para establecer nuevas configuraciones desde la imposición de los sectores dominantes.

En este proceso de construcción del Estado Nación, fue violentada la concepción de *Pu Mapunche Ñi Gijañmaun* (el ser integral y armónico). Como Comunidad Mapuche Urbana, nos proponemos visibilizar y difundir las diversas actividades que hemos realizado, con el fin de recuperar, reconstruir y resignificar la cultura ancestral en el ámbito educativo, artístico, académico, familiar y comunitario a nivel regional y en el espacio virtual.

Gestación de la autorepresentación

La historia nacional no solo ha proporcionado en la bibliografía oficial la imagen del estereotipo del “indio”, sino que además ha reproducido imágenes de registros fotográficos para sustentar la mirada colonizadora, donde aparecen cuerpos con cicatrices de una violencia inusitada, como por ejemplo el caso de Damiana (MILLÁN et al., 2016), quien aparece despojada de toda su humanidad. También las fotografías de hombres originarios muestran cuerpos oprimidos y violentados, ya que fueron tomadas en el momento de cautiverio como prisioneros. Se los mostraba como harapientos, con el pelo cortado, como quien obtiene un botín preciado, ya que el pelo representaba simbólicamente el arraigo a la tierra y a nuestros pensamientos, situándolo en la relación de opresor y oprimido. Los rostros aparecen compungidos de dolor, tristezas, desarraigo y muerte.

Esta construcción sociocultural en Argentina no ha permitido asumir un “nosotrxs vivxs”, por lo que no se reconoció la diversidad y la igualdad de condiciones de los distintos pueblos originarios. No se propició la construcción de la subjetividad ancestral, sino que al contrario, se aplicaron políticas de borrado de la identidad.

El campo de lo simbólico, nos permite aportar una mirada reparadora a nuestros pueblos a través de herramientas artísticas y comunicacionales, para hacer presente lo negado, lo invisible, lo subyugado. De esta manera, podemos construir colectivamente la identidad, la memoria y la diversidad cultural para contribuir en el enriquecimiento de una sociedad pluricultural. Sostenemos que es necesaria la autorepresentación para restablecer nuevos vínculos como *pu lamien pu peñi* (hermanxs), como hijos e hijas de la madre tierra, para nutrirnos como seres originarios, y para ser y volver a ser *Pu Mapunche Ñi Gijañmaun* (el ser integral y armónico).

Teniendo en cuenta que desde el arte europeo se han narrado distintos tipos de relatos instituidos, basados en el arte moderno, creemos que el arte contemporáneo, puede resignificar las matrices formales canónicas, enunciando un nuevo vínculo con el pasado. Por lo tanto, el arte contemporáneo se vuelve una herramienta útil para las nuevas generaciones de “indígenas urbanos” en el contexto de poscolonialidad en que nos situa-

mos. Nos permite cuestionar las narrativas visuales tradicionales, formando nuevas imágenes conceptuales y metafóricas de la autorepresentación originaria en la ciudad.

En este sentido la Comunidad Mapuche Urbana ha generado los siguientes contenidos, con narrativas visuales y multimediales:

- > Ceremonias ancestrales (en el marco del proyecto de rescate de cóndores con la Fundación Bioandina y con los hermanxs andinos en el Bioparque La Máxima, Olavarría) 2005.
- > Blog
<http://pillanmanke.blogspot.com.ar/>
- > Facebook
<https://www.facebook.com/Comunidad-Mapuche-Urbana-Pi-llan-Manke-184401295076185/?fref=ts>
- > Semana de Voces Originarias (jornadas donde se desarrollan diversas actividades educativas y artísticas, desde hace 8 años). Fotografías y vídeos.
- > Placas reivindicatorias de la memoria ancestral, el 10/10/2010 (año del bicentenario de la Revolución de Mayo en Argentina) y la otra fue en 20/4/13.
- > Programa de radio Anka Wenu (Por el Aire) por la 90.1 “Radio Universidad” FACSO-UNICEN.
- > Lanzamiento de la Wipala.
- > Revista We Liwen (Nuevo Amanecer).
- > Taller de Mapunzungun en la FACSO - Olavarría.
- > Mesa de Autogestionada en Educación Intercultural de la Provincia de Buenos Aires. Mapa y fotografías. 2012.
- > Escuela de Otoño (jornadas interinstitucionales de diversos niveles de la educación, con distintas actividades apuntando al intercambio en educación Intercultural). Fotografías y vídeos de la actividad. 2015.
- > Participación de la 1° y 2° “Marcha Nacional de las 36° Naciones de Mujeres Originarias por el Buen Vivir”. Fotografías y vídeos. 2015-2016.
- > Murales 2015- 2016.
- > Performance artística denominada “El círculo sagrado”. 2016.

A continuación tomamos cuatro actividades, para ejemplificar y realizar un análisis al respecto.

Semana de Voces Originarias

Este encuentro surgió en el año 2008 con el propósito de favorecer un espacio de intercambio de experiencias pedagógicas formales y no formales, en relación a lo establecido por el calendario escolar alusivo al 12 de Octubre como “Día de la diversidad Cultural”. Nació la necesidad de trabajar con las escuelas de distintos niveles y modalidades de educación, debido a la demanda que había en relación a la fecha y con el fin de trabajar derribando estereotipos en pos de la autorepresentación.

El lema del encuentro fue:

“Europa no encontró a América en 1492, América ya era,
diversa, rica y sabía”

Esta actividad promueve al diálogo intercultural, desde el reconocimiento de la diversidad y de los derechos de los pueblos originarios. La organización está a cargo de la Comunidad Mapuche *Pillán Manke* conjuntamente con la Dirección y el Departamento Educativo del Bioparque Municipal “La Máxima”.

Los procesos de auto organización pueden posibilitar el anclaje de la identidad, para accionar en la cotidianeidad. Un modo de hacerlo es a través del arte que en este caso se expresó a través de fotografías y vídeos.

Performance denominada “El círculo Sagrado”

Se realizó en el marco del 9º encuentro de la Semana de Voces Originarias y constituyó una narrativa simbólica, metafórica, histórica y contemporánea de la cosmovisión originaria mapuche. La misma contó con cuatro momentos:

> Primero: armonía. Espacio temporal ancestral previo a la violencia colonizadora (eurocéntrica, etnocéntrica y patriarcal).

- > Segundo: pérdida de la Identidad. Se rompió el círculo sagrado y armónico con la naturaleza y con el che (persona).
- > Tercero: Colonización y aculturación huinca (cultura del hombre blanco, ladrón, usurpador y mentiroso).
- > Cuarto: reconexión con los hermanxs, sabiduría ancestral. Se retorna al círculo sagrado en búsqueda de la armonía con la naturaleza y cada newen (fuerza natural, incluyéndose a la persona como un newen más dentro del cosmos).

A modo general podemos decir que cada parte de la creación colectiva y artística, fue representada con expresión corporal, música en vivo, vídeos y palabras. En ella se pudo ver a cuatro mujeres transfiguradas con atuendos alusivos a los cuatro elementos esenciales para la vida (aire, fuego, agua y la tierra), danzando en torno a un kultrún/círculo central, y acompañadas por la música e intervención de dos hombres que realizaron sonidos cíclicos de la tierra.

Con la performance, por lo tanto, intentamos plantear una temática conceptual y una nueva estética desde lo ancestral, interpelando al espectador, sacándolo desde los lugares comunes del cliché, del estereotipo del “indio”, para situarlo en una temporo-espacialidad cosmogónica circular.

Compartimos lo que expresa la autora Scherchner al respecto, cuando señala que,

“[...] las performances marcan identidades, tuercen y rehacen el tiempo, adornan y remodelan el cuerpo, cuentan historias, permiten que la gente juegue con conductas repetidas”
(SCHERCHNER, 2000: 13)

De allí que la performance difiere en cada parte de la otra, pero también se repite y se reinventa, se reelabora y se nutre de ella misma para generar una resignificación. Como hecho cultural, nos permite adquirir conciencia de la realidad circundante, interpelarla y contribuir de manera colectiva, para la transformación socio- cultural de la sociedad monocultural, euro- céntrica y patriarcal de Argentina.

En este sentido Patricio Guerrero Arias, antropólogo ecuatoriano, expresa:

“Una cuestión que no conviene olvidar es que la diversidad, la pluralidad y la diferencia, tienen profunda importancia política, un contenido insurgente, dado que cuestionan y rompen la mirada homogeneizante de la civilización dominante que quiere encasillar la riqueza de la vida en un concepto de unidad en el que a veces se reconocen las diferencias, pero por no estar en el nivel de aquellos que dicen poseer una cultura superior, los marginan y excluyen, como sucede con los proyectos multiculturalistas instrumentalizados desde el poder”
(GUERRERO ARIAS, 2002:94-95)



1. Performance “El Circulo Sagrado”. Fotografías de Andrea Fernández

Revista We Liwen (Nuevo Amanecer)

Esta revista nació como una iniciativa de la Comunidad Mapuche para reflexionar, instalar y compartir la cosmovisión de los Pueblos Originarios, basada en la relación armónica con la naturaleza y el cosmos. Procuramos, a través de la memoria ancestral y desde la indagación crítica de la historia oficial, dar a conocer las culturas preexistentes a los Estados Nacionales.

La memoria ha sido muy significativa para nuestro andar, ya que nuestra cultura se ha transmitido oralmente, a través de diversas manifestaciones simbólicas. Nuestro desafío es que esta revista llegue a toda aquella persona que quiera conocer, transmitir, reflexionar o profundizar para reconstruir la historia. Fundamentalmente, que sea un puente para restablecer nuevos vínculos como hermanos y hermanas, hijos e hijas de la Madre Tierra. Por lo tanto el pasado y el presente, es una constante línea de temporalidad en nuestro grupo.

En este sentido, al pasado se lo puede retener como una “imagen que relampaguea”, haciéndose presente, y articularlo históricamente, como decía el filósofo Walter Benjamín. Ese pasado habla de épocas de dominación, de omisión, de dolor, de una necesidad de contar esa historia no dicha. El proceso de transmisión de la cultura ha sido fundamental para los Pueblos Originarios, la supervivencia, y la conformación de relatos orales sobre los hechos sucedidos. De qué manera fueron recepcionados y cómo se activó la memoria, implicó un problema político cultural para las nuevas generaciones de originarixs y una nueva construcción colectiva y de transformación en relación a la visión que usualmente se tiene de los Estados preexistentes.

Programa de radio Angka Wenu (Por el Aire) por la 90.1 “Radio Universidad” FACSO-UNICEN

Nuestro programa de radio se emite por FM Universidad 90.1 con sede en la FACSO (Facultad de Ciencias Sociales de Olavarría), los días jueves de 19 a 20 hs. (en vivo). A través de este espacio queremos difundir y valorizar la cultura de los diversos Pueblos Originarios de Argentina y del mundo. También nos proponemos construir espacios interculturales y crear un

lugar de reflexión sobre la identidad individual y colectiva. Lo hacemos a través de contar sobre la actualidad, las efemérides, los relatos y una cuidada selección musical de los pueblos originarios del mundo, además entrevistar a hermanxs de Pueblos Originarios y cientistas sociales especializados en la temática.

**Angka Wenu
(por el aire)**
OTRA VOZ EN LA WENU MAPU

actualidad
efemérides
relatos
arte
música
entrevistas
Sobre Pueblos
Originarios

**Miércoles
de 19 a 20 hs**
FM Radio
Universidad
90.1

Prog Radial de la comunidad Mapuche Pillan Manke
de Olavarria, pcia Bs As, Puel Mapu

f **Angka Wenu-por el aire**
En vivo
<http://www.radiouniversidadolavarria.unicen.edu.ar/envivo/>

2. Programa de radio *Anka Wenu*.
Diseño y producción de tapa del
programa: integrantes de la
Comunidad Mapuche Urbana
Pillan Manke

Surge el sonido de la voz de la *Ñuke Mapu* (Madre Tierra) como espacios de diálogos interculturales. Tomamos la audición radial como imagen sonora, como huella o braza encendida que no se ha dejado apagar. Según Didí-Huberman (2008:1), “La imagen arde en su contacto con lo real. Se inflama” y eso se produce a través de un síntoma, algo que aparece en la obra, una huella de ese pasado que no ha desaparecido definitivamente y que en su ardor refleja las condiciones de producción y negación. Aparecen las censuras y la lucha por evitar la destrucción de una cultura nativa. Todo habla de la colonización y se nos presenta a través de la huella como un “incendio del velo” (DIDÍ-HUBERMAN, 2008:1) y en las cenizas aparece todo lo que a simple vista no se percibe: la historia, lo político, las costumbres ligadas a lo cotidiano. No solo es la historia de Estados pre-existentes, sino la prueba de una historia mal contada. El pasado,

“[...] sólo es convocado en la medida en que sus huellas son capaces de confundirse con lo más violentamente contemporáneo. Al jugar con este doble registro de la ruina y de lo inacabado, esta concepción pone en evidencia la destrucción, o quizá, de manera más ambigua, la incompletud (en el camino de la destrucción -ruina- como en el de la construcción -inacabado-), como destino último de la obra humana”
(ZUNZUNEGUI, 2001: 531)

Consideraciones Finales

Como Comunidad Mapuche Urbana Pillan Manke, nos planteamos trabajar sobre la autorepresentación en todas las actividades descritas. Se propuso, tensionar, reflexionar y derribar estereotipos establecidos, sobre las diversas construcciones socio-históricas hegemónicas realizadas desde el Estado Nacional, en contraste con nuestras propias representaciones. Como grupo originario urbano, surgimos con la intención de propiciar la reconstrucción identitaria, basados en la cosmogonía ancestral, recuperando nuestro Kimún (conocimiento y espiritualidad) a través de las distintas ceremonias ancestrales, y expresiones socioculturales. De esta manera vamos construyendo nuestro ser integral. Como expresan los siguientes autores:

“La identidad no es, pues, lo que se le atribuye a alguien por el hecho de estar aglutinado en un grupo sino la narración de lo que da sentido y valor a la vida y la identidad de los individuos y los grupos. Lo que las ideas de diversidad e interculturalidad movilizan hoy es la desgarradura de una institucionalidad política incapaz de extender los derechos culturales a todos los sectores de la población sean mujeres o minorías étnicas, evangélicos u homosexuales. Frente a la ciudadanía de “los modernos” que se pensaba y se ejercía por encima de las diferencias de género, de etnia, de raza o de edad, la democracia está necesitada hoy de una mutación cultural que le posibilite hacerse cargo de una heterogeneidad tan constitutiva de la ciudadanía como la homogeneidad lo es del Estado”
(VASALLO DE LÓPEZ y FUENTES NAVARRO, 2005: 32)

Como actores sociales en el contexto contemporáneo, estamos transitando políticas neoliberales que han sido sostenidas a lo largo de la historia de los Estados modernos con una mirada unidimensional, patriarcal, conservadora, eurocéntrica y fragmentaria del ser. Esto se visualizó en los contextos de la conquista española y con el asentamiento del Estado Nacional Argentino. Se negó la cosmovisión y la territorialidad ancestral, bajo políticas sistemáticas de exterminio (feminicidio y genocidios), imponiendo un imaginario social euro-etnocéntrico, patriarcal, blanco y occidental (huinca).

Esta visión mencionada anteriormente se vio reflejada en la construcción del “otro”. El historiador Mazzeo nos aporta lo siguiente al respecto:

“Constituir al otro (otra) como un desemejante, despersonalizarlo y deshumanizarlo es el punto de partida para permanecer indiferentes frente a su sufrimiento, para “regenerarlo por la fuerza” o para expropiarle la vida”
(MAZZEO, 2006:42)

En este sentido, también observamos la construcción binaria de la sociedad: se consolidó un imaginario social de civilización y barbarie, blancos e indios, ricos y pobres, etc. Con respecto al género se menciona al masculino y femenino únicamente, y esta puesto en relación directa con

la sexualidad. Se instaló la violencia institucionalizada en las distintas esferas, como pauta de educación reglada o normalizada construyendo el imaginario social de ciudadanos homogéneos, conformados de manera coercitiva. Se forjaron prejuicios como sistemas de valores y juicios totalizadores que permiten la creación- proyección de estereotipos, sin reparar en la diversidad cultural existente. Esto ha significado una violencia simbólica específica para las diferentes generaciones de originarixs, calando en los diversos actores sociales en correspondencia a la subjetividad. En este sentido la efeméride del día 12 de octubre en Argentina, llamada anteriormente como “Día de la raza” y en la actualidad denominada “Día de la diversidad cultural”, nos remarca la violencia simbólica instalada en las instituciones escolares. En este sentido el antropólogo Raúl Díaz hace a alusión a que los actos escolares reproducen violencia simbólica que son “políticas de identidad” y que siguen “realizando bajo los códigos de una identidad nacional monocultural, heterosexual y racista” (DÍAZ y VALDEZ, 2009:20).

En las prácticas interculturales se ponen en primer plano problemáticas vinculadas a la experiencia y los legados de la colonialidad, es por eso que nos parecía relevante tomar estos cuatro ejemplos descritos: Semana de Voces Originarias/Performance “El Circulo Sagrado”/Revista *We Liwen* (Nuevo Amanecer)/Programa de radio *Angka Wenu* (Por el Aire). Mediante estas expresiones artísticas y comunicacionales, pudimos potenciarnos con la identidad originaria y consolidar la autorepresentación.

Por lo tanto estas formas de autorepresentación, nos permitieron explorar espacios de inteligibilidad para las subjetividades, sabidurías y modos de hacer, que el colonialismo ha estigmatizado e intentado erradicar. Nos proponemos como integrantes de Pueblos Originarios, descolonizar la cultura, descolonizar las subjetividades y descolonizar la mente, procurando modificar las estructuras colonizadoras, patriarcales y racistas. Apuntalamos fortalecer el *Pu Mapunche Ñi Gijañmaun* (el ser integral y armónico) a través de las sabidurías ancestrales. Pretendemos con la interculturalidad debatir la visión unidireccional patriarcal y conservadora, que resulta excluyente a tal punto de ser insostenible no solo para la salud, sino para la vida. Planteamos “el buen vivir” de todos los seres vivos, de la *Ñuke Mapu* (Madre Tierra) y del cosmos.

Referencias bibliográficas

Muratorio, B. (1994).

Imágenes e imagineros. Representaciones de los Indígenas ecuatorianos. Siglos XIX y XX. FLACSO.

Belinche, D. y Ciafardo, M. (2008).

Los estereotipos en el arte. Un problema de la educación artística. Los artistas son de piscis, en *La Puerta*, 3:27.

Didí-Huberman, G. (2008).

La imagen quema, en *La Puerta*, 3:57-74.

Barbero, J. M. (2009).

Ciudadanías en escena: performance, política y derechos culturales, en Texto escrito por el autor para el catálogo/programa del *Séptimo Encuentro del Instituto Hemisférico*, realizado en la Universidad Nacional de Colombia en Bogotá en agosto del 2009. ITESO.

Mazzeo, M. (2006).

Historia de la Crueldad argentina. Notas sobre los orígenes de la barbarie del Estado Argentino. Tomo I Julio Argentino Roca. Ediciones del CCC. Centro Cultural Floreal Gorini.

Millán, M., Villamayor, M., Martínez, E, Degele, P. y Núñez, E. (2016).

¿Cómo te asumís viva?, en *Revista Nuestra América*, 4(7):62-77.

Vassallo de Lope, M. I. y Fuentes Navarro, R. (2001).

Comunicación, campo y objeto de estudio: perspectivas reflexivas latinoamericanas.

Guerrero Arias, P. (2002).

La Cultura. Estrategias conceptuales para comprender la identidad, la diversidad, la alteridad y la diferencia. Ediciones Abya- Yala.

Díaz, R. y Valdez, C. (2009).

Derribando estereotipos. Los actos escolares desde una mirada crítica intercultural. CEPINT-Universidad Nacional Del Comahue.

Scherchner, R. (2000).

Performance. Teoría y práctica intercultural. Libros de El Rojas.

S. Zunzunegui, S. (2001).

El laberinto de la mirada el museo como espacio del sentido, en *Cuadernos (FHYCS-UNJu)*, 17:521-540.

13

sesión **PROYECTOS**

mesa **ACCIONES Y PROYECTOS TURÍSTICOS VINCULADOS AL PATRIMONIO Y SU ENTORNO SOCIAL**

LA

DESCOMUNAL

revista iberoamericana de patrimonio y comunidad

SOPA

V Congreso Internacional de Socialización del Patrimonio en el Medio Rural

MÉRIDA+CANICAB Yucatán MÉXICO

noviembre 2017



Mónica Cecilia Suárez Arteaga

Gestión cultural y diseño de señalética como estrategia organizativa para la protección del patrimonio en áreas rurales: Corregimiento de Santa Elena-Medellín

comunidades **CAMPESINAS/OS**
TERRITORIO tradiciones **AMBIENTALISMO**

Gestión cultural y diseño de señalética como estrategia organizativa para la protección del patrimonio en áreas rurales: Corregimiento de Santa Elena-Medellín

Resumen

La inclinada tendencia internacional de visibilizar el patrimonio como fuente de desarrollo local se ha visto modificada por el afán de promoverlo como atracción turística; priorizando el incremento en ventas y/o servicio al público a cambio de la pérdida y protección del valor histórico, estético, simbólico y medio ambiental. La ciudad de Medellín, no ha sido ajena a este fenómeno. El corregimiento de Santa Elena, es una zona rural habitada mayormente por campesinos autóctonos. El territorio muestra una tendencia de crecimiento acelerado por la actividad turística y de visitantes; implicando un incremento de espacios de esparcimiento para la cultura y prácticas medioambientales. El excelente clima y la facilidad de acceso geográfico sumado a la apertura del Parque Arví con 1.760 ha. de bosque protegido y la declaración de los silleteros como patrimonio inmaterial de la Nación (siembra de las flores, armar la silleta y salir con ella en la espalda por las calles de Medellín en el tradicional Desfile de Silleteros); ha generado hoy una diversidad de atractivos. Sin embargo, para que un destino rural logre un desarrollo turístico sostenible, debe orientarse a cuidar al medio ambiente, preservar la riqueza histórico-cultural y proteger las comunidades. Y esto ha implicado el uso de estrategias de gestión cultural y diseño señalético con un componente social que permitan desarrollar con eficiencia cada uno de los destinos, ubicar la amplia oferta que hoy ofrece la zona, garantizar la seguridad y así mismo generar una organización sectorial y comunitaria en red que permita reconocer las nuevas características del territorio rural. Para ello se realizó una investigación-creación que integra la gestión cultural y el diseño con enfoque de reconocimiento de población campesina y ambiente y que tiene como resultado expositivo un manual de gestión y señalética rural en web, un sistema de información y un briefing para la ruralidad, que aporta la gestión social del territorio.

Palabras clave

Comunidades, campesinos(as), territorio, tradiciones, ambientalismo.

Planteamiento del problema investigativo¹

El corregimiento de Santa Elena, zona rural del Municipio de Medellín cuenta hoy con una gran diversidad de atractivos turístico-culturales ubicados en cuatro zonas rurales principales de Medellín.

“[...] vereda mazo, vereda piedra gorda, vereda el placer y zona del recreo. Así como la vereda piedras blancas del municipio aledaño Guarne. Estos lugares varían en oferta y condiciones, por ejemplo: Sitios de aventura y deporte; actividades ecoturísticas; hospedajes diversos que van desde zonas de camping a casas silleteras tradicionales adaptadas para huéspedes; gastronomía que implica tanto la comida típica como comida internacional; zonas arqueológicas; aumento de mercados artesanales y venta independiente de artesanía local. Y dentro del parque Arví y sus núcleos de parques, se han legalizado predios como reservas naturales, los cuales están en la vía principal y en medio de caseríos tradicionales o sitios comerciales. En este sentido ni los habitantes ni los turistas saben dónde está ubicada esta nueva oferta, incluso los turistas por desconocimiento entran a las fincas privadas que colindan con los pequeños trozos de conservación del parque Arví y los habitantes en su mayoría campesinos (as) nativos no sabían cómo orientar a los visitantes sobre los servicios y productos existentes que continuamente se están modificando. El corregimiento solo cuenta con una señalética básica, esta, entendida como un sistema de comunicación visual basado en los símbolos y la identidad del territorio, y se hallaba ubicada en los alrededores de la estación del metro turístico y las oficinas del parque Arví. El resto de señales existentes son de uso vial, siendo insipientes tanto para los visitantes, turistas y locales del corregimiento, e impidiendo una ubicación más asertiva. La carencia de la señalética proporcionaba una reducida focalización de la oferta cultural y turística que hoy se extiende en un perímetro aproximado de 20 kilómetros”
(SUÁREZ, 2017)

1. Este proyecto fue realizado con recursos públicos, priorizados por las y los ciudadanos de la comuna 90 en el marco del Programa de Planeación Local y Presupuesto Participativo de la Secretaría de Cultura Ciudadana del Municipio de Medellín, 2016.

Organización Sectorial

Para que un destino logre un desarrollo turístico sostenible, debe orientarse a cuidar el medio ambiente, preservar la riqueza histórico-cultural y proteger las comunidades. Y esto implica el uso constante, generalizado y normalizado de la señalética (S/A, 2013), que permita desarrollar con eficiencia cada uno de los destinos y ubicar la amplia oferta. Y así mismo generar una organización sectorial, basada en la gestión cultural y en la investigación, usando como herramienta un sistema de información que posteriormente permita a los habitantes, en su mayoría campesinos reconocer las nuevas características del territorio. Por tal motivo, el proyecto de investigación se centró en lograr un adecuado sistema de orientación, información y seguridad, sustentado en el trabajo en red y el reconocimiento de la población rural, proponiendo además la instalación de sistemas eficientes de señalización turística local, cultural y patrimonial (material, inmaterial y ambiental), de utilidad para residentes y visitantes, permitiendo referenciar una adecuada movilidad, y posicionando la señalética rural en el país, ya que en Colombia son escasas las informaciones sobre la señalética rural que implique procesos organizativos comunitarios y que genere propuestas de diálogo entre el diseño las poblaciones y el territorio, y proponga materiales de diseño acordes a las condiciones geográficas, ambientales y culturales y además sugiera una imagen estética que comulgue con la realidad cultural de ruralidad (SUÁREZ et al, 2016:68).

Metodología²

Para la obtención y análisis de la información se realizó una investigación-creación con impacto social utilizando los siguientes frentes:

1. La técnica de historia oral; para lo cual se trabajaron entrevistas semiestructuradas con la población campesina y con organizaciones del sitio. Ello con el fin de detectar el uso de los lugares, tradiciones, sitios problemáticos, lugares de encuentro, formas de orientación, referentes geográficos y emocionales. Se realizó análisis del discurso con categorización de datos.

2. Resumen de la ponencia presentada por Mónica Cecilia Suárez Arteaga (2017), "Diseño inclusivo en gestión cultural y señalética: estrategias organizativas en áreas rurales", en el marco del Encuentro Internacional de Diseño y Creación ABIRÁ. Instituto Tecnológico Metropolitano. Medellín.

2. Sistema de información SI: La señalética se basó en SI y orientación, concebido para reconocer los espacios y oferta de acuerdo con: arquitectura, funciones, afluencia, actividades, ubicación, seguridad, webs, etc.

3. Estudio territorial rural para la ubicación de señalética: movilidad, población y accesos. Y análisis geográfico a partir de fotografías aéreas dron Phantom 4.0.

4. Diseños para ruralidad;

4.1. Diseño gráfico: con elementos como signos, símbolos, color y forma, estudio estético e integridad al espacio, acorde a productos y servicios de la comunidad. Mapas, clasificación adecuada de señales: restrictivas, informativas y preventivas. Reconocimiento de biodiversidad local y arqueológica.

4.2. Diseño industrial y arquitectura: materiales, ensambles, soportes, tecnología, costos, briefing, estructuras y paisajismo.

5. Confrontación de fuentes orales con bibliografía.

Sistema de información de documentos
Tabla Organizaciones

num sec	clave org	Director/Propietario, Gerente	correo	nombre	Lugar	Teléfono y correo	tipo	ubic	Gpo que lo usa	tema	subtema	descriptor es	resúmen	liga web
1	mcs	Beatriz Araque	beatriz.araque@parque	Corporación Parque Aní	Vra-Mazo, Piedras	4442979-ext 102, 105	Parque	Vía principal y locales	turistas y locales	Ecoturismo y agroturismo	Ecología	ecoturismo, deportes	El parque cuenta con 1761	www.parqueaniv.org
2	mcs	Beatriz Araque	beatriz.araque@parque	Núcleo El Tambo	Sector-Tambo	4442979	Parque	Vía principal-	turistas y locales	Ecoturismo y agroturismo	Artesanía, mercado	tradición local e	Es una gran plaza, la cual es	
3	mcs			Núcleo Comfama	Vra-Mazo	2162900 opción 8400	Parque	A un km de la vía principal	turistas	Aventura y prácticas deportivas	Ecología	ecoturismo, deportes y aventura	Es un parque recreativo que cuenta con	www.comfama.com
4	mcs		reservas.hotelpb@comfenalcoanti	Núcleo Comfenalco	Embalse Piedras Blancas	4601100	Parque	Embalse Piedras Blancas	turistas	Ecoturismo y agroturismo	Ecología	ecoturismo, deportes y aventura,	Es un parque recreativo que cuenta con	
5	mcs	Guillermo León Vásquez	silletamuseo@hotmail	Museo Abuela Sarito	Vra-Mazo	5380285-3113797582	Finca Silletera	Vía principal	turistas	Artística y cultural	Tradición silletera	tradición silletera,	Es una finca silletera que	
6	mcs	Teodomiro Girasoles Alzate		Las bailarinas	Vra-Mazo	5380285-3113797582	Finca Silletera	Sector San Roque	turistas	Artística y cultural	Tradición silletera	tradición silletera,	Es una finca silletera, que	
7	mcs	Padre Rubén		Parroquia de Santa Ana	Vra-Mazo	3113284054	Parroquia	Vía principal	locales	Servicios municipales	Parroquia	historia, arquitectura	La primera parroquia	
8	mcs	Reservas naturales		Circuito mazo-phenacalis	Vra-Mazo	no aplica	Sendero	Mazo	turistas y locales	Ecoturismo y agroturismo	Reservas naturales	Senderism	Es una caminata de 4 horas con	

1. Tabla del Sistema de Información. Corregimiento de Santa Elena por veredas (SUÁREZ et al, 2016: 33)

Sistema de información de documentos Tabla Organizaciones	
1	CORREGIMIENTO DE SANTA ELENA mcs
	Usuario / proyecto: CORREGIMIENTO DE SANTA ELENA / SEÑALÉTICA RURAL
	DESCRIPCIÓN DETALLADA
propietario o gerente	Beatriz Araque
Correo	beatriz.araque@parquearvi.org
Nombre	Corporación Parque Arvi
Lugar	Vra-Mazo, Piedras Blancas, Piedra Gorda, Barro Blanco
Teléfono y Correo	4442979-ext 102, 105
tipo	Parque
ubic	Via principal y aledaños
Grupo	turistas y locales
tema	Ecoturismo y agroturismo
subtema	Ecología
descriptores	ecoturismo, deportes y aventura
resumen	El parque cuenta con 1761 hectáreas protegidas, y con varios núcleos para sus visitantes, se caracteriza por la protección de las aguas del valle de aburrá y san nicolás y por ser un hábitat de flora y fauna.. Correo : beatriz.araque@parquearvi.org
liga web	www.parquearvi.org

2. Tabla de Ficha Individual de Información (SUÁREZ et al, 2016: 33)

Resultados

1. Un manual técnico para formulación de estrategias de señalética y gestión cultural rural. Disponible en: https://issuu.com/geavirtual/docs/manual_señalética_gestión_cultural
2. Sistema de información local
3. Briefing, no solo para la estrategia de marketing sino también para el reconocimiento local, que evoca las subdivisiones divisiones del territorio y sus comportamientos.
4. Presentaciones públicas para el reconocimiento del contexto local cambiante, para los habitantes.



MANUAL DE CULTURA, ORGANIZACIÓN Y SEÑALÉTICA PARA ÁREAS RURALES.

Corregimiento de Santa Elena –Comuna 90 Medellín

3. Portada del Manual de Cultura, Organización y Señalética para Áreas Rurales (SUÁREZ et al, 2016: 1)

Acotaciones sobre la Señalética Rural

A continuación, se proponen aspectos a tener en cuenta para la formulación de un sistema señalético rural con miras a la gestión territorial:

- > Crecimiento de las ciudades: límites geográficos entre lo rural y urbano.
- > Cambios de uso de la tierra: transformación de la vocación del territorio (agricultura, ganadería, bosque nativo a servicios turísticos).
- > Uso del espacio público y privado: lugares de encuentro de habitantes locales, frecuencias, lugares habituales de visitantes y turistas.

- > Transformación de los servicios básicos: sistemas de energía, alcantarillados, pozos sépticos, uso y manipulación de basuras, uso y manejo de las aguas residuales.
- > Formas de movilidad: transportes públicos y privados. Sistemas alternativos del contexto local.
- > Sostenibilidad ambiental: manejo de residuos sólidos por parte de turistas y visitantes, actividades de conservación y valorización del entorno.
- > Organización sectorial: organizaciones existentes divididas según su actividad.
- > Organización comunitaria: liderazgo social y político.
- > Trabajo en red: organización social por subsectores, actividades o grupos etarios.

Operación de la señalética para las organizaciones locales rurales (SUÁREZ et al, 2016:63-65)

- > La señalética como elemento integrador: una vez se ha realizado el sondeo de las organizaciones, personas y grupos existentes en la zona, se podrá establecer un elemento visual característico que pueda referenciar la diversidad del patrimonio del territorio, bien sea desde aspectos materiales o inmateriales. Ello con el fin de que la población tenga referentes simbólicos e identitarios de la propuesta de comunicación visual. Es así como en el manual se encontrarán gran variedad de animales, vegetales, espacios arquitectónicos, y usos y costumbres de la zona.

- > Ubicación local: ante la creciente oleada del turismo en zonas rurales y el incremento de sitios específicos para el turismo, la señalética se convierte en un elemento de reconocimiento local, facilitando a los pobladores ubicar espacios nuevos, así como servicios y productos de la zona, ampliando de esta forma las relaciones sociales y comunitarias que han sido separadas por las lejanías del contexto rural.

- > La señalética es un elemento visual y en algunos casos puede ser auditivo o táctil, con códigos y lenguaje sintético y de sencillo de comprender, para que personas de todos los niveles educativos y de todas las edades lo puedan entender. Ya que, si bien en las ciudades se encuentran niveles educativos diversos, por lo general se encuentra en la ruralidad una escasez en el uso y apropiación de tecnologías y niveles educativos más bajos que en las ciudades. Motivo por el cual al implementar una estrategia más tecnológica es necesario capacitar a la población sobre su uso.

- > La señalética y la sensación de seguridad: facilita una orientación al visitante y local al precisar su ubicación dentro de un espacio determinado, eliminando percepciones negativas tales como la desconfianza, y la falta de información.

- > La señalética tiene modelos diversos que da soluciones a las distintas actividades turísticas, generando para ello distintas formas de comunicación. Un estudio del contexto nos permitirá el refuerzo y visibilización de tipos específicos de turismo tales como: agro, ecológico, de aventura, arqueológico, turismo gastronómico. Para definir cada vez más la vocación específica del entorno rural.

- > La señalética funciona como una estrategia paso a paso, que, al estar distribuido sin interrumpir la señalización, permite de forma discreta y puntual visibilizar lugares invisibles.

- > La señalética aporta a la gestión y organización del lugar en vías, caminos o senderos. Esto le permite al local, sentirse incluido en los procesos turísticos y al visitante conectarse con los puntos de interés para su actividad.



3. Fotografías de señalítica del proyecto de Santa Elena, tomada con un dron Phantom 4 por el fotógrafo Michel Redondo (2016)

Conclusiones

1. La gestión del territorio rural, implica estrategias de reconocimiento de la población, sus costumbres, símbolos y tradiciones, así como el conocimiento de las prácticas sociales, antropológicas y medio ambientales. De igual manera se extiende a los usos de la geografía y al conocimiento de la naturaleza circundante (flora y fauna) para permitir reforzar identidades menos globalizadas y ayudar a fortalecer la valoración por el contexto local rural.

- 2.** La señalética turística rural debe estar de acuerdo con las condiciones del territorio y debe contar, sistemáticamente, con elementos de carácter informativo, identificativo, interpretativo y orientativo.
- 3.** Con base en un análisis de las aplicaciones de señalética en el ámbito nacional e internacional, se pueden precisar algunas recomendaciones que faciliten el diseño e implementación turística para brindar un buen servicio que esté articulado con las estrategias visuales de los territorios.
- 4.** Los turistas toman como verdadero e importante lo que la señalética precisa, razón por la cual su uso y aprovechamiento debe ser minucioso y apropiado. La señalética es motivadora de movilidad que funciona para captar a las personas y conducirlos a sitios de interés local.
- 5.** Se adapta, da soluciones, a las distintas actividades turísticas, utilizando sus propias señales. Por ejemplo, el turismo de aventura (tracking, climbing, biking), ecoturismo (birdwatching, científico, etc.), turismo arqueológico, turismo comunitario y otros.
- 6.** Aporta a la gestión y organización del espacio al resaltar determinada vía, camino o sendero. Esto permite al visitante conectarse desde ciertos puntos con los sitios de interés para desarrollar múltiples actividades turísticas. En este orden de ideas debe haber también una correspondencia con los gobiernos locales gestionar un plan de ordenamiento turístico.
- 7.** Hacer un estudio minucioso del territorio en sus características físicas y sociales permite el reconocimiento de los bienes patrimoniales en sus formas históricas, simbólicas y estéticas, y construyen el fundamento para su protección legal.
- 8.** La señalética visibiliza la exploración de soluciones de las necesidades del sector rural. Permitiendo una mejor equidad territorial y valoración de las comunidades que se encuentran en los diferentes sitios. Ayuda a despertar el interés por darle un lugar importante al patrimonio cultural tangible e intangible dentro de cada sociedad.

9. La indagación de un desarrollo sostenible desde el turismo y el medio ambiente fuera de las mega-ciudades. Debe resaltar aspectos de la gestión que permitan ver el funcionamiento del contexto locales rurales, tales como: la educación, los valores, los recursos, las reflexiones del territorio y la memoria.

10. Es importante hacer un reconocimiento de la población, y darle oportunidad a las personas para que cuenten sus experiencias, historias y aciertos comunitarios a través de estrategias innovadoras, que le permitan a la comunidad local expresarse libremente, con el fin de obtener una participación activa en el intercambio multicultural y las reflexiones en torno a las culturas, al patrimonio y a las estrategias de educación encaminada a la valoración de lo público y de lo propio.

Referencias bibliográfica

Ministerio de Turismo de Educador (2013)

Manual de señalización Turística. Ministerio de Turismo del Ecuador.

https://issuu.com/direcdigital/docs/manual_se_alizaci_n_26_abr_2013

[Consultado: 1-10-2016]

Suárez Arteaga, M. C. (2017).

Diseño inclusivo en gestión cultural y señalética; estrategias organizativas en áreas rurales, Ponencia en el marco del *Encuentro Internacional de Diseño y Creación ABIRÁ*. Instituto Tecnológico Metropolitano. Medellín.

Suárez Arteaga, M. C. y Guzmán G. M. (2016).

Manual de cultura, organización y señalética para áreas rurales. Corregimiento de Santa Elena-comuna 90 Medellín. ISSUU. Corporación Grupo GEA: Gestión Estratégica en Acción, Gea Virtual.

https://issuu.com/geavirtual/docs/manual_se_al_tica_gesti_n_cultur

[Consultado: 15-6-2017]

14

sesión **PROYECTOS**

mesa **PROYECTOS PARTICIPATIVOS Y DE GESTIÓN COMUNITARIA**
COMO FORMAS DE TRANSFORMACIÓN SOCIAL

LA

DESCOMUNAL
revista iberoamericana de patrimonio y comunidad

SOPA

V Congreso Internacional de Socialización
del Patrimonio en el Medio Rural
MÉRIDA+CANICAB Yucatán MÉXICO
noviembre 2017



Jully Acuña Suárez



Marcelo Marques Miranda

Proyecto Colaborativo y Transcultural Para la Gestión del Patrimonio del Pueblo Camëntsá

comunidad DESCOLONIZACIÓN *indígena*
IDENTIDAD arte MUSEOLOGÍA ARQUEOLOGÍA

Proyecto colaborativo y transcultural para la gestión del patrimonio del Pueblo Camëntsá

Resumen

A pesar de la diversidad cultural y étnica de Colombia, los mecanismos de gestión del patrimonio hoy reflejan en silencio nociones occidentales y coloniales haciendo una evidente exclusión a pueblos indígenas. Estos mecanismos funcionan como herramienta indebida de la apropiación del pasado, desvinculando las comunidades de proteger y gestionar su propio patrimonio. Por consiguiente, es necesario seguir un enfoque colaborativo y transcultural de gestión patrimonial basado en el entendimiento integrado e inclusivo de los diferentes conocimientos, donde tanto las autoridades estatales como las comunidades indígenas trabajen juntas. El uso de métodos interdisciplinarios y participativos tiene el potencial de incluir la comunidad y reconocer sus conocimientos, prácticas tradicionales de gestión, y la contribución a la resolución de conflictos. El proyecto tiene como objetivo principal el caso de la comunidad Camëntsá y su territorio ancestral Uaman Tabanoc, Apuntando a la comprensión de cómo la comunidad concibe el patrimonio, su conservación, cómo están conectados y como es su relación con sus objetos, territorio y paisaje. Sin embargo, estudios del patrimonio especialmente en la arqueología y la museología, reflejan todavía vestigios de colonialismo y paternalismo, donde las culturas indígenas son retratadas como exóticas. Por lo tanto, se pretende desafiar críticamente ambas disciplinas mediante la aceptación de los métodos indígenas en creación y preservación del conocimiento y su aplicación para obtener un enfoque descolonizado e inclusivo para la gestión del patrimonio, como a la vez, en la utilización de métodos etnográficos y la experimentación artística que permitan la auto reflexión sobre su historia e identidad. El proyecto puede revelar aspectos del patrimonio que no han sido registrados o han sido subyugados por la narrativa dominante, demostrando cómo el patrimonio es una herramienta poderosa en las luchas sociopolíticas contemporáneas.

Palabras clave

Indígena, descolonización, identidad, comunidad, arqueología, museología, arte.

Introducción

Este proyecto de investigación parte de la premisa de que los mecanismos para la protección y gestión del patrimonio en Colombia se basan en nociones occidentales y coloniales que excluyen a los pueblos indígenas. Tanto la arqueología como los museos siguen estos preceptos al enfocarse principalmente en aspectos materiales, representando sus objetos como formas exóticas de arte, deslegitimando el conocimiento tradicional y confinando las culturas indígenas a la periferia de la ciencia.

Estos mecanismos de protección y gestión, respaldados por la ciencia occidental e instituciones estatales, funcionan como una herramienta que desvincula a las comunidades de su propio patrimonio, irrespeta sus derechos humanos y colectivos, y las desapodera (SMITH, 2006). En el caso de los pueblos indígenas esto es especialmente problemático pues pone en causa sus derechos a mantener, proteger y desarrollar sus culturas y conocimientos, practicar y transmitir sus tradiciones, costumbres y creencias, y tener el acceso y la custodia de sus lugares y objetos, derechos que están establecidos en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (UN, 2007, Artículos 11, 12 y 31).

Por estas razones es necesario un enfoque en la gestión del patrimonio desde una perspectiva interdisciplinaria y transcultural, donde comunidades, autoridades e investigadores colaboren para lograr mecanismos más inclusivos y comprensivos para la protección y conservación del patrimonio cultural de los pueblos indígenas. Entendiendo también que el patrimonio no es una “cosa”, sino un proceso, que está sujeto a diferentes interpretaciones de varios grupos y, por eso, genera contestaciones que deben ser manejadas a través del dialogo intercultural y la participación comunitaria.

Nuestro proyecto de investigación es un esfuerzo colaborativo enfocado en el caso del pueblo Camëntsá y Uaman Tabanoc, considerado su lugar de origen (CABILDO CAMËNTSA, 2012). Hoy en día, conocido como Valle de Sibundoy, esta región en el sudoeste de Colombia tiene un papel esencial en la identidad, historia y cosmovisión de los Camëntsá. Debido a problemas derivados de la colonización y la globalización, como la pre-

sión de las misiones evangelizadoras, los Camëntsá se vieron privados de sus tierras, perdieron el acceso y control del territorio ancestral, lo que también afectó el uso del idioma nativo y la protección de la cultura tradicional (IGLESIAS, 2008).

El valle también se comparte con un otro pueblo indígena, los Inga. Si bien la presencia de los Camëntsá en este territorio data por lo menos del siglo VII d. C., los Inga llegaron a principios del siglo XVI con la expansión del Imperio Incaico (PATIÑO, 1994). A pesar de haber compartido el mismo territorio durante siglos y haber sido estudiados en conjunto como un grupo homogéneo (IGLESIAS, 2008: 12-13), los Camëntsá tienen muchas peculiaridades culturales que los diferencian de los Inga, siendo el idioma uno de ellos. Los Inga hablan el dialecto Inga, que pertenece a la familia de la lengua quechua, mientras que los Camëntsá hablan el idioma del mismo nombre, que no tiene ningún vínculo con ningún otro idioma o dialecto conocido (IGLESIAS, 2008:200).

El proyecto se denominó Bëngbe Benacheng¹ que en idioma Camëntsá significa “Nuestros Caminos”. Esto está relacionado con la forma tradicional de entender la vida y la naturaleza, así como también con la gestión y conservación del territorio y sus recursos siguiendo los pasos y enseñamientos de los ancestros. Insertado en un marco de Investigación+Acción, el proyecto se divide en dos áreas interrelacionadas: protección y conservación de sitios sagrados/arqueológicos, y la interpretación y exhibición de la cultura material en el museo. Ambas áreas se abordan de manera integral y conectadas con dos elementos más amplios que son esenciales para entender el patrimonio cultural Camëntsá: el idioma nativo y el territorio ancestral.

Investigación preliminar

Nuestra investigación preliminar ha demostrado que los mecanismos para la protección y gestión del patrimonio crean dicotomías problemáticas que refuerzan una visión esencialmente dualista del mundo. Conceptos como patrimonio “inmaterial” o “natural” crean una división artificial que difiere de la comprensión de los pueblos indígenas de sus culturas y territorios (GILBERT, 2010; HARRISON, 2015). Aunque se lo considera un

1. El desarrollo del proyecto puede ser seguido en nuestro blog: <https://ben-gbebenacheng.blogspot.de>

enfoque más holístico del patrimonio, el concepto de patrimonio inmaterial también ha sido objeto de crítica (HAFSTEIN, 2014; ICOMOS, 2014). Como a Sibundoy le falta monumentalidad para ser considerado un sitio patrimonial (RODRÍGUEZ y RODRÍGUEZ, 2013:167) pues la catedral, entre otros edificios, no se considera parte de la cultura Camëntsá, una declaración como Patrimonio Inmaterial no permitiría el pleno acceso y manejo de acuerdo con la cosmovisión y cultura Camëntsá. Un ejemplo de este problema se puede evidenciar en la declaración del Bëtschnaté como Patrimonio Cultural Inmaterial de la Nación en 2013. Aunque la interdependencia entre lugar y ritual se reconoce en los mecanismos del Ministerio de Cultura de Colombia (2010) o en tratados internacionales como la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial (UNESCO, 2003, Artículo 2, párrafo 1), declarar como inmaterial una celebración de tal complejidad es ineficaz e inadecuado para su salvaguardia. Específicamente la celebración, pero la cultura Camëntsá en general, se basa en gran medida en los valores espirituales e históricos y los significados atribuidos al parque central de la ciudad, hoy conocido como el Parque de la Interculturalidad. A través de estos mecanismos - listas, declaraciones y consecuentes planes de salvaguardia - los pueblos indígenas deben adaptarse a conceptos occidentales, su discurso universalista y su posición privilegiada, a través de especialistas, para decidir cómo se protege y gestiona el patrimonio. Sin embargo, los pueblos indígenas han sido conscientes de este hecho y han estado aplicando estos mecanismos como una herramienta para reafirmar sus derechos culturales. Una de ellas es insistir en la ineficacia de la división artificial entre los aspectos tangibles e intangibles de la cultura y enfatizar la estrecha relación con sus territorios (RODRÍGUEZ y RODRÍGUEZ, 2013:177).

Cuando se negligencia la existencia de diferentes narrativas e interpretaciones del mismo lugar por varios grupos, estos mecanismos invariablemente generan controversias y conflictos que relegan a los pueblos indígenas a un estado permanente de marginación y desempoderamiento. Tal disonancia solo puede apaciguarse si se reconocen las diferentes narrativas y se aceptan otras interpretaciones del pasado (SINGH, 2008). Los Camëntsá consideran el territorio como el eje central de la vida y de este depende su existencia material y espiritual. El territorio, visto tanto como lugar físico como metafísico, está en la base de la cultura Camëntsá

(CABILDO CAMËNTSÁ, 2012:30-31). En términos del “registro arqueológico”, es la propiedad de la tierra y el acceso a los sitios arqueológicos y los objetos que provienen de estos, así como su interpretación y relación con estos elementos, que genera contestación por parte de los Camëntsá. Otros pueblos indígenas con una presencia reciente en el valle están comprando tierras a la Iglesia, que por su vez las había expropiado de los Camëntsá, y reclamando conexiones ancestrales infundadas con ella. Aunque la corte ha decidido a favor de los Camëntsá, esto muestra cuán problemática es la situación en el Valle y cómo el concepto de patrimonio puede ser perversamente utilizado. Sin embargo, los Camëntsá ya no dependen únicamente del testamento de Carlos Tamoabioy, un cacique del siglo XVII que delineó el territorio indígena del valle y lo dejó como herencia para los pueblos Camëntsá e Inga (CABILDO CAMËNTSÁ, 2012:42), algunos ahora ven a la arqueología como una importante herramienta para reclamar la propiedad de sus tierras y reafirmar una conexión espiritual con el territorio.

Los mecanismos de protección del patrimonio también han generado exclusión mediante la apropiación de territorios por parte de las autoridades estatales y consiguiente expulsión de pueblos indígenas como parte de las medidas de conservación (HARRISON, 2010). Del mismo modo, imágenes de culto y objetos arqueológicos con valor espiritual para las comunidades terminan en los museos, alienados de sus devotos (JANSEN, 2006:238). Los enfoques que reducen la cultura a un “bien” que es “propiedad” del Estado y representante de una determinada nacionalidad generan enormes preocupaciones entre los pueblos indígenas. Particularmente en Colombia, la jurisdicción sobre el patrimonio arqueológico es de la total responsabilidad del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH), donde el patrimonio arqueológico se percibe como propiedad de la nación (MINISTERIO DE CULTURA, 2010). Aunque se reconozcan los derechos de los pueblos indígenas, ya que es obligatorio consultar y tener autorización de las comunidades antes de cualquier tipo de trabajo arqueológico, e incluso estos puedan declarar áreas arqueológicas protegidas en sus territorios, la única autoridad competente en la gestión del patrimonio arqueológico sigue siendo el ICANH (Decreto 1080, 2015). Es también esta institución quien declara el carácter arqueológico de los bienes muebles e inmuebles representativos de la tradición

e identidad cultural de las comunidades indígenas, incluso cuando se encuentran en territorios indígenas que son su propiedad colectiva e inalienable (Decreto 1080, 2015). Esto significa que las comunidades indígenas pueden no tener el derecho de gestionar sus sitios arqueológicos y artefactos si la “continuidad” entre el pasado y el presente no está científicamente probada. Paradójicamente, la ruptura de la continuidad histórica fue una de las estrategias que el colonialismo usó para transformar las historias locales e imponer un nuevo sentido del tiempo (GNECCO y AYALA, 2010:30). Además, como refieren Gnecco y Ayala (2010:31),

“[...] mientras la legislación demanda la demostración de la continuidad histórica, los arqueólogos piden que la objetividad se establezca con sus herramientas”

A través de la continuidad histórica,

“[...] el Estado y sus expertos deciden quién es heredero de quién, qué puede ser otorgado y qué retenido”
(GNECCO y AYALA, 2010:32).

Esto enfatiza la correlación entre los hechos de que la arqueología no solo se origina en el desarrollo científico del Occidente, sino que también se utiliza como una herramienta para la subordinación social al solo otorgar legitimidad a la práctica científica. Las cosmovisiones y el conocimiento indígenas son objetos de estudio exóticos en lugar de formas diferentes pero legítimas de percibir el mundo (POLITIS y PÉREZ, 2004:363). El hecho de que el ICANH sea la única institución que tiene autoridad sobre el patrimonio arqueológico, nacionalizado por el Estado, revela y perpetúa una comprensión colonialista de culturas indígenas (JANSEN, 2006:238; PÉREZ, 2015).

Esta concordancia literal entre artefactos y pueblos indígenas contemporáneos debe reconsiderarse a una forma de identidad más fluida y dinámica. Se puede construir una arqueología más responsable éticamente sin recurrir a una ciencia reduccionista que requiera una identificación y correlación literales. En lugar de intentar cuantificar las identidades pasadas y presentes, sería más éticamente apropiado argumentar que un gru-

po particular constituye el custodio ideal de un patrimonio arqueológico porque tiene responsabilidades culturales y espirituales legítimas con el objeto en cuestión (MESKELL y PREUCCEL, 2004:321-322).

¿Cómo puede una comunidad indígena usar y preservar un sitio arqueológico que se considera una parte fundamental de su identidad y cultura, de acuerdo con su cosmovisión, si no se concede el acceso y quién tiene la autoridad exclusiva es una institución estatal con una noción de patrimonio y objetivos diferentes?

Finalmente, la existencia de prácticas locales y tradicionales para cuidar objetos y sitios son completamente rechazadas, como lo refleja, por ejemplo, el museo de Sibundoy. Este museo, como el trasplante europeo que es, transmite la idea de que la cultura Camëntsá se quedó en el pasado al depender únicamente de aspectos materiales, a menudo descontextualizados, para representarla, lo cual es inconcebible para los Camëntsá. Los objetos se exhiben sin que se mencionen sus significados y funciones, están colgados en las paredes y dentro de vitrinas como recuerdos intocables de un pasado lejano, mientras que para los Camëntsá los objetos deben ser tocados y utilizados, su función y significado contados y recuperados, y las memorias revividas. Queda también claro que no hubo cualquier consentimiento o colaboración con el pueblo Camëntsá a la hora de construir un museo que exhibe su cultura. El enfoque actual convierte a las comunidades en receptores pasivos de conocimiento y espectadores, en lugar de practicantes, una preocupación ya expresada por los mayores y las autoridades Camëntsá (CABILDO CAMËNTSÁ, 2012:172).

Comprender las causas y consecuencias de tales conceptos y enfoques nos brindará la oportunidad de desarrollar otros más inclusivos y crear herramientas colaborativas para gestión del patrimonio que respeten la cosmovisión indígena, las experiencias y la memoria colectiva, y puedan ayudar a la comunidad a defender su territorio ancestral de agentes externos.

Marco teórico

El marco teórico del proyecto se basa en cuatro enfoques complementarios: La crítica poscolonialista (LIEBMANN, 2008), la estética descolonizadora (2010); los estudios críticos del patrimonio (WINTER, 2013); y la perspectiva transcultural (KREPS, 2006).

La crítica postcolonialista ha abordado los problemas centrales de la arqueología contemporánea ya que la disciplina se desarrolló y ayudó a la expansión del colonialismo e imperialismo europeo (LIEBMANN, 2008). La arqueología ha racionalizado el pasado material basado en construcciones nacionalistas, coloniales o raciales contemporáneas. Tales construcciones impuestas por narrativas histórico-culturales impiden que las comunidades sean más, menos o diferentes de lo que científicamente define la arqueología (FERRIS *et al.*, 2014:1-2). La distinción entre el Yo dominante y el Otro dominado se concibió y presentó en términos de “civilizado, desarrollado” frente a “primitivo, subdesarrollado” o, simplemente, con un giro esencialista, de “normal, activo, superior”, contra “extraño, pasivo, inferior”. Este legado político e intelectual persigue a las disciplinas de la antropología y arqueología. Las estructuras y las mentalidades heredadas del colonialismo todavía forman obstáculos concretos, tanto más cuanto que los arqueólogos están acostumbrados a verse a sí mismos como los únicos “propietarios” o “cuidadores” del pasado (JANSEN, 2006:236-237).

En el mismo sentido, la estética descolonizadora responde a experiencias de vida, sujetos y comunidades en contexto, al salirse del esquema de homogeneización paradigmático de la colonización para brindar visiones heterogéneas, alejadas de conceptos artísticos occidentales. Así cuestionamos la lógica colonial y sus quehaceres en los últimos quinientos años, reconociendo que el arte fue un instrumento para

“[...] la explotación, la represión, la deshumanización y el control de la población para poder llevar adelante los procesos de salvación. Vimos esta doble cara en el siglo XVI, y la seguimos viendo en el siglo XXI”
(MIGNOLO, 2010:13).

Abordar al patrimonio de manera crítica significa reconocer el patrimonio como un acto político y su relación inevitable con otras cuestiones sociales, económicas, culturales y ambientales contemporáneas. Sin embargo, la gestión del patrimonio tiene la capacidad de funcionar como un facilitador positivo en la solución de dichos problemas al poner los intereses de los grupos marginados y excluidos al frente, revolucionando la forma en que las agencias gubernamentales, los académicos y el público en general entienden el patrimonio (WINTER, 2013:533).

Una perspectiva transcultural en la gestión del patrimonio se refiere a la intersección de las disciplinas, así como las fronteras culturales y sociales, étnicas, nacionales, de clase, de género y de edad. Este enfoque implica entender el patrimonio como un trabajo social constante y reconocer las dimensiones culturales de las relaciones de la comunidad con sus lugares, objetos y territorio. También se trata de cultivar relaciones armoniosas destinadas a reparar las injusticias históricas. Por lo tanto, es fundamental que la autoridad se comparta durante todo el proceso, dando espacio a la inclusión de múltiples formas de conocimiento (KREPS, 2006). Como refiere Atalay,

“[...] si los arqueólogos y los pueblos indígenas van a ser guardianes exitosos del registro arqueológico, debemos comenzar a explorar formas de ir más allá de la postura que enfrenta a la ciencia contra la religión o polarizar los intereses de los pueblos indígenas contra los arqueólogos y [...] abogar por un enfoque colaborativo que combine las fortalezas de la ciencia arqueológica occidental y el conocimiento y las epistemologías de los pueblos indígenas para crear un conjunto de teorías y prácticas para un estudio éticamente informado del pasado, la historia y el patrimonio”
(citado por ALLEN y PHILLIPS, 2011:28)

Para que esta colaboración tenga una influencia real en un área interdisciplinaria como la gestión del patrimonio, debe llegar no solo a todas las partes interesadas, sino también a un grupo más amplio de partes interesadas, como agencias gubernamentales, responsables políticos, museos y arqueólogos, gestores del patrimonio en general y el público. Es necesario que todos los involucrados en la gestión del patrimonio y los pueblos indígenas logren un entendimiento mutuo para que se puedan implementar enfoques más inclusivos e integrales (ALLEN y PHILLIPS, 2011:18).

Metodología

Los métodos que usamos en nuestra investigación son la Etnografía Arqueológica y la Cartografía Crítica. El primero está conformado por un conjunto de prácticas tradicionales en arqueología y museología combinadas con la participación comunitaria a largo plazo, métodos etnográficos y artísticos. Como los arqueólogos no deberían limitar su estudio al pasado material (WOBST, 2010:17), la etnografía arqueológica no solo busca recopilar información sobre las conexiones de las personas con un pasado arqueológico sino también descubrir qué partes del pasado son más relevantes para las comunidades contemporáneas. Proporciona una manera de entender los discursos patrimoniales “no-oficiales” y cómo la identidad se basa y se forma a través de datos arqueológicos. La Etnografía Arqueológica es un “espacio” intercultural para la práctica, el diálogo y la crítica, centrado en los restos materiales de diversos períodos e involucrando a varios investigadores y participantes, contribuyendo así a la descolonización de la práctica académica (HAMILAKIS y ANAGNOSTOPOULOS, 2009).

La Cartografía Crítica no solo funciona como una herramienta en la organización y comprensión de un territorio, sino que también cuestiona la forma en que se aborda un territorio desde la perspectiva de diferentes grupos. Como el territorio es el “espacio construido socialmente” (SANTOS, 2015), la Cartografía Crítica implica el proceso de mapeo colectivo que combina la investigación científica y las prácticas artísticas para incluir tanto las perspectivas interdisciplinarias como la comunidad. Este método desafía la suposición de los mapas como representación del espacio “real”, entendiendo los mapas como Harley (2011) analiza, “una observación tanto de la estructura social de una nación o lugar en particular como de su topografía”, podemos reconocerlos como una forma de representar la complejidad espacial a través del pensamiento crítico, es decir, como “contra-mapeo” (PELUSO, 1995). Este enfoque enfatiza el mapeo como una práctica descolonizadora en la cual las comunidades usan sus propias técnicas de representación (estéticas artísticas) y hacen su propia propuesta de mapa de acuerdo con su cosmovisión y percepción sensible del territorio. Esto es un aspecto esencial en la protección y gestión del patrimonio Camëntsá pues las concepciones de territorio de

los pueblos indígenas se relacionan con las experiencias, cosmologías y los vínculos ancestrales establecidos en conexiones con otros seres humanos y no humanos, y no simplemente en la materialidad de los límites geoméricamente definidos (CARDOSO *et al.*, 2017:75).

El arte es una herramienta fundamental para involucrar la comunidad en el proceso de investigación. Este se califica como investigación si su propósito es ampliar nuestro conocimiento y comprensión acerca de la cultura Camëntsá en y a través de objetos de arte y procesos creativos (SULLIVAN, 2010), así como de generar un dialogo intercultural que nos permita negociar significados y aceptar nuevas posibilidades que desafíen los límites de las disciplinas. El “arte participativo” (BISHOP, 2012) es un modelo colaborativo que tiene como foco remover el/la artista como autor/a o modelo de autoridad y convertirlo en un agente que busca estimular la comunidad a producir contenido más allá del arte como objeto. En este caso partimos de las narrativas, memorias y materialidades relevantes para la comunidad Camëntsá, así como el de dar voz a historias que fueron suprimidas para diseñar un campo de trabajo que invite a generar conocimiento contextualizado de su cultura. Como refiere Bishop (2012:2),

“[...] el público previamente concebido como espectador u observador se coloca como co-productor o participante”

El uso de esta metodología se basa en el hecho de que los estudios y prácticas del patrimonio, en particular la arqueología y la museología, todavía reflejan restos de colonialismo, paternalismo y racismo (MESKELL, 2010), que son evidentes en el museo administrado por el gobierno de Sibundoy, donde los artefactos Camëntsá están catalogados como “pre-colombinos”. Además, la comunidad no es simplemente un agente pasivo de la investigación, sino que está directamente involucrado en la construcción del conocimiento y la interpretación, la reformulación crítica y la negociación política. Esta metodología implica colaborar con personas en lugar de estudiarlas.

Mediante la prospección y el mapeo de sitios y objetos patrimoniales, entrevistas y grupos focales, y la recuperación de topónimos indígenas y prácticas de gestión tradicionales, el proyecto puede revelar aspectos del patrimonio que no han sido registrados o han sido marginados o subyugados por narrativas “oficiales” y demostrar que el patrimonio es una herramienta poderosa en las luchas contemporáneas por los derechos de los pueblos indígenas. Esperamos también que el proyecto asiente las bases para la transformación del actual museo de Sibundoy, pues dentro de nuestra perspectiva, creemos que tal tendría mucho más potencial para estimular el dialogo intercultural y solucionar conflictos entre los diferentes grupos que habitan el valle, en detrimento de acentuar las diferencias entre estos y perpetuar el desentendimiento de la cosmovisión Camëntsá y la marginación de la comunidad a través de la creación de un museo direccionado únicamente a la comunidad Camëntsá.

Discusión

La primera temporada de nuestra investigación fue una oportunidad para comprender más acerca de cómo los Camëntsá se relacionan con su cultura material, sus sitios sagrados y/o arqueológicos, el territorio y el pasado. Las conversaciones con los mayores, las autoridades y los jóvenes revelaron varias historias que nos proporcionaron elementos para analizar y comprender esta relación.

Por ejemplo, la historia de cómo un joven Camëntsá encontró un antiguo entierro durante obras de construcción y guardó una vasija en la casa de su familia, sabiendo que de otro modo el destino del objeto sería su destrucción y descontextualización, informó cuán sensata es la comunidad hacia el “registro arqueológico”, el carácter espiritual de los objetos, su conexión con los antepasados, y la necesidad de cuidar apropiadamente estos elementos. Otro caso, representativo de esto, donde un mayor ocultó un objeto para evitar su venta, también muestra cómo los objetos del pasado son importantes allá de un posible valor económico. También fue importante el hallazgo de un sitio arqueológico gracias al conocimiento de los Camëntsá sobre su territorio y estilo de vida tradicional. Varios morteros y la presencia de un arroyo indicaban lo que podría haber sido un pequeño asentamiento donde hoy en día solo hay una casa en las

inmediaciones, ya que la tierra fue tomada por la Iglesia y luego vendida a los colonos. Simultáneamente, estos casos revelaron los problemas que interrelacionan la arqueología, el mercado negro de antigüedades y el colonialismo. Los restos humanos exhibidos en el museo de Sibundoy también genera contestación ya que para los Camëntsá esta es una forma inapropiada de lidiar con la muerte y la memoria de los ancestros. Sostenemos que el museo debe ser sensible a este caso y ver dicho reclamo como legítimo. En consecuencia, se deben aplicar otras formas de exhibición o representación, y los restos humanos deben devolverse a la comunidad para que reciban la atención adecuada.

En oposición a la comprensión nacionalista del patrimonio, los Camëntsá afirman que todos los objetos arqueológicos en el territorio ancestral les pertenecen, tal como fueron hechos y utilizados por sus antepasados, y no por personas extrañas y abstractas del pasado. Creemos que esta comprensión del registro arqueológico debe considerarse al establecer mecanismos para su protección y conservación, ya que, como referido anteriormente, los Camëntsá son los custodios ideales de su patrimonio arqueológico porque tienen una conexión y responsabilidad legítima por este. Cuando hablamos de sitios, objetos y restos humanos con miembros de la comunidad, a menudo escuchábamos las expresiones “lo que ustedes definen como arqueología” o “lo que llaman artefactos arqueológicos”, siguiéndose de “son las huellas de nuestros ancestros”. Los Camëntsá parecen valorar, a veces más, las cualidades espirituales, experienciales e intangibles de estos elementos, más que sus características físicas, estéticas e históricas (por lo menos desde una perspectiva nacionalista). Aunque lo que la arqueología podría decirles sobre su pasado es bienvenido e importante, no se puede pasar por alto que mantener estos valores es esencial.

Por lo tanto, abogamos por la inclusión total de las comunidades indígenas en proyectos patrimoniales. Esto significa que la comunidad tiene la autoridad para tomar decisiones, para controlar la agenda de investigación, y se empodera a través de los resultados de nuestra investigación conjunta, que luego se aplica para servir a las necesidades de la comunidad. Es necesario que todos los involucrados en la gestión del patrimonio y los pueblos indígenas logren un entendimiento mutuo para que se puedan crear enfoques más integradores y holísticos (ALLEN y PHILLIPS, 2011).

Conclusión

Los pueblos indígenas son socios esenciales de investigación y no solo informantes. Aceptar los métodos indígenas de crear y preservar el conocimiento y el patrimonio, así como combinarlos con el conocimiento adquirido a través de métodos científicos, conduce a la expansión de los horizontes de las disciplinas.

La comunidad Camëntsá muestra un enorme interés en articular sus propias nociones de patrimonio e identidad y revelar narrativas “no autorizadas” a través de los restos materiales del pasado, a menudo omitidos por las narrativas oficiales y nacionalistas. Además, respetar y dar voz a los pueblos indígenas puede generar enfoques inclusivos para la gestión del patrimonio y cambiar la forma en que los pueblos indígenas están representados en las disciplinas relacionadas con el patrimonio.

Muchos proyectos han demostrado evidencia de dicha colaboración entre académicos y comunidades indígenas, especialmente cómo los primeros están guiados por la experiencia indígena y el conocimiento del medio ambiente y el paisaje local (GNECCO y AYALA, 2011). Además, es necesario reconocer que las cosmovisiones de los pueblos indígenas y las prácticas tradicionales de gestión del patrimonio son legítimas y valiosas.

Agradecimientos

Este proyecto de investigación no sería posible sin el consentimiento de las autoridades Camëntsá y sin la colaboración de la comunidad, especialmente mama Pastora Chindoy, taita Manuel Mavisoy, Luisa, Gerardo y Ezequiel. Nuestro sincero agradecimiento a ellos y al Profesor Maarten Jansen por sus valiosos consejos y apoyo.

Referencias bibliográficas

Allen, H. y Phillips, C. (2011).

Maintaining the Dialogue. Archaeology, Cultural Heritage and Indigenous Communities, en C. Phillips y H. Allen (Eds.), *Bridging The Divide: Indigenous Communities And Archaeology Into The 21st Century*. Left Coast Press. Walnut Creek, CA:17-48.

Archivo General de la Nación. Decreto 1080 de 2015.

Repositorio Digital de documentación en materia de Gestión Documental. Colombia.

Bishop, C. (2012).

Artificial hells: participatory art and the politics of spectatorship. Verso: London y New York.

Cabildo Indígena Camëntsá Biya Sibundoy (2012).

Diagnostico Plan Salvaguarda Camëntsá. Ministerio del Interior República de Colombia. Bogotá.

Cardoso, T. M., Parra, L. B. y Mordecin, I. F. (2017).

Mapas em Movimento: Os (Des)Caminhos de uma Prática Cartográfica Junto aos Potiguara, en *Espaço Ameríndio* 11(2):71-111.

Ferris, N., Harrison, R. y Beaudoin, M. (2014).

Introduction: Rethinking Colonial Pasts through the Archaeologies of the Colonized, en N. Ferris, R. Harrison y M. Beaudoin (Eds.), *Rethinking Colonial Pasts Through Archaeology*. Oxford University Press:1-36.

Gnecco, C. y Ayala Rocabado, P. (2010).

Pueblos Indígenas y Arqueología en América Latina. Fundación de Investigaciones Arqueológicas Nacionales. Bogotá.

Hafstein, V. (2014).

Protection as Dispossession: Government in the Vernacular, en D. Kapchan (Ed.), *Cultural Heritage in Transit: Intangible Rights as Human Rights*. University of Pennsylvania Press. Philadelphia:25-57.

Hamilakis, Y. y Anagnostopoulos, A. (2009).

What is Archaeological Ethnography?, en *Public Archaeology: Archaeological Ethnographies* 8(2-3):65-87.

Harley, J. B. (2011).

Deconstructing the Map, en M. Dodge, *Classics in Cartography: Reflections on Influential Articles from Cartographica*. Willey-Blackwell:273-295.

Harrison, R. (2010).

Multicultural and Minority Heritage, en T. Benton (Ed.), *Understanding Heritage and Memory*. Manchester University. Manchester:164-201.

(2015).

Beyond “Natural” and “Cultural” Heritage: Toward an Ontological Politics of Heritage in the Age of Anthropocene, en *Heritage and Society*, 8(1):24-42.

ICOMOS (2014).

Carta de Coatepec: Patrimonio Inmaterial y Material como Categorías Inseparables del Patrimonio Cultural, en *Revista MEC-EDUPAZ*, n.ºV”, sección Documentalia, Universidad Nacional Autónoma de México.

Iglesias Alvis, O. (2008).

Estructura, Redes y Rituales de la Comunidad Indígena Camëntšá de Sibundoy (Putumayo-Colombia) [Tesis Doctoral]. Universidad de Salamanca, Salamanca.

Jansen, M. (2006).

Archaeology and Indigenous Peoples: Attitudes Towards Power in Ancient Oaxaca, en J. Bintliff (Ed.), *A Companion to Archaeology*. Blackwell Publishing. Oxford:235-252.

Kreps, C. (2006).

Non-Western Models of Museums and Curation in Cross-Cultural Perspective, en S. Macdonald (Ed.), *A Companion to Museum Studies*. Blackwell Publishing. Oxford:457-72.

Liebmann, M. (2008).

Introduction: The Intersections of Archaeology and Postcolonial Studies, en M. Liebmann y U. Rizvi (Eds.), *Archaeology and the Postcolonial Critique*. AltaMira Press:1-20.

Meskel, L. (2010).

Ethnographic Interventions, en J. Lydon y U. Rizvi (Eds.), *Handbook of Postcolonial Archaeology*. Left Coast Press. Walnut Creek, CA:445-458.

Meskel, L. y Preucel, R. (2004).

Politics, en L. Meskel y R. Preucel (Eds.), *A Companion to Social Archaeology*. Blackwell Publishing. Malden:316-334.

Mignolo, W. (2010).

Aesthesis Decolonial, *Calle14*, 4(4):10-25.

Ministerio de Cultura (2010).

Compendio de Políticas Culturales. Ministerio de Cultura República de Colombia. Bogotá.

Naciones Unidas (2007).

Declaración Sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas. Naciones Unidas.

Patiño, D. (1994).

Investigaciones de Arqueología de Rescate: el Altiplano Nariñense, el Valle de Sibundoy y la Ceja de Montaña Andina en el Putumayo. Instituto para la Investigación y la Preservación del Patrimonio Cultural y Natural del Valle del Cauca. Cali, Colombia.

Peluso, N. L. (1995).

Whose Woods are These? Counter-Mapping Forest Territories in Kalimantan, Indonesia, en *Antipode*, 27(4):383-406.

Pérez Jiménez, G. (2015).

Decolonizing Memory: The Case of the Ñuu Sau (Mixtec People), México, en U. Schüren, D. Segesser y T. Späth (Eds.), *Globalized Antiquity. Uses and Perceptions of the Past in South Asia, Mesoamerica, and Europe.* Dietrich Reimer Verlag. Berlin:211-218.

Politis, G. y Pérez Gollán, J. (2004).

Latin American Archaeology: From Colonialism to Globalization, en L. Meskell y R. Preucel (Eds.), *A Companion to Social Archaeology.* Blackwell Publishing. Malden:353-373.

Rodríguez Uribe, N. y Rodríguez Uribe, D. (2013).

Nuevas Voces Indígenas: La Salvaguardia Del Patrimonio Inmaterial en Colombia y la Reafirmación de Los Derechos Culturales, en *Letras Jurídicas*, 18 (1):161-195.

Santos, D. (2015).

Overcoming Dichotomies through Space: The Contribution of Dialectical Materialism to Organization Studies, en *Organ. Soc.* 22(73).

Singh, R. (2008).

The Contestation of Heritage: The enduring importance of Religion, en B. Graham y P. Howard (Eds.), *Ashgate Research Companion to Heritage & Identity.* Ashgate Publishing. London:125-141.

Smith, L. (2006).

Uses of Heritage. Routledge. London y New York.

Sullivan, G. (2010).

Art Practice as Research: Inquiry in the Visual Arts. Sage Publications. Thousand Oaks, CA.

UNESCO (2003).

Convention for the Safeguarding of the Intangible Cultural Heritage. UNESCO. Paris .

Winter, T. (2013).

Clarifying the Critical in Critical Heritage Studies, en *International Journal of Heritage Studies*, 19(6):532-545.

Wobst, H. (2010).

Indigenous Archaeologies: A Worldwide Perspective on Human Materialities and Human Rights, en M. Bruchac, S. Hart y H. Wobst (Eds.) *Indigenous Archaeologies. A Reader on Decolonization*. Left Coast Press. Walnut Creek, CA:p.17-28.

15

sesión **PROYECTOS**

mesa **PROYECTOS PARTICIPATIVOS Y DE GESTIÓN COMUNITARIA**
COMO FORMAS DE TRANSFORMACIÓN SOCIAL

LA
DESCOMUNAL
revista iberoamericana de patrimonio y comunidad

SOPA

V Congreso Internacional de Socialización
del Patrimonio en el Medio Rural
MÉRIDA+CANICAB Yucatán MÉXICO
noviembre 2017



EleniStefanou



CélineMurphy



AlyssaMendez



MarceloMarques



ReemaIslam



AyselrazAlpay



ManolisKandanoLeon

Involucrando a la Comunidad Local en la Gestión del Patrimonio a través de la
Etnografía Arqueológica

arqueología comunitaria EXPOSICIÓN

EleniStefanou

Dr. Archaeologist-Museologist. Hellenic Open University
Heritage Management Organization
stefanoueleni@gmail.com

CélineMurphy

Dr. Archaeologist. Heritage Management Organization

AlyssaMendez

B. A. Candidate. Sociocultural Anthropology. Columbia University

ReemaIslam

M. A. Heritage Management. Independent research

AyselrazAlpay

Ph. D. Candidate. Archaeologist. Middle East Technical University

MarceloMarquesMiranda

Ph. D. Candidate. Archaeologist. Leiden University

ManolisKandanoleon

Cinematographer. Athens

Engaging the local community in heritage management through archaeological ethnography

Involucrando a la Comunidad Local en la Gestión del patrimonio a través de la Etnografía Arqueológica

Resumen

Esta propuesta presenta nuestra investigación etnográfica en la comunidad montañosa de Gonies, Creta, Grecia, en la cual examinamos cómo la cultura material funciona como portadora de las memorias locales sobre el pasado y su interacción con el presente. Este estudio ocurre anualmente, durante un mes, y es organizado por la Heritage Management Organization como parte de la 'International Summer School on Engaging Local Communities in Heritage Management through Archaeological Ethnography'. La etnografía arqueológica es una parte integral de nuestra investigación, la cual implementamos de manera a entender la gente local en sus ambientes sociales y culturales, mientras estudiamos la involucración de las personas con su patrimonio material e intangible. Al examinar las conexiones entre materialidad y memoria, asociamos la biografía cultural de los objetos (GOSDEN & MARSHALL, 1999) con historias personales a través de entrevistas extensivas sobre memoria y cultura material. En una aproximación interdisciplinaria basada en los campos de la Arqueología, antropología, estudios mu-

seísticos, gestión del patrimonio y etnografía visual, investigamos como los objetos funcionan como vehículos de memoria e identidad, que tipo de relaciones los miembros de la comunidad mantienen con aspectos de la cultura material, como las diferentes generaciones interactúan entre sí a través de la cultura material, y cómo la cultura material representa el pasado y el presente del pueblo. Con el resultado de la investigación diseñaremos una exposición co-creada por los investigadores y los miembros de la comunidad local.

Palabras claves

Arqueología comunitaria, exposición.

INTRODUCTION

The small Cretan village of Gonies Malevyziou has been the host and subject of the international field school Engaging Local Communities in Heritage Management through Archaeological Ethnography, run by the Heritage Management Organization (Athens, Greece), since 2014¹ (<http://www.inherity.org/training/summer-schools/engaging-local-communities-in-heritage-management-through-archaeological-ethnography/>). Initially visited in 2010 for the excavation of the Minoan peak sanctuary of Philioremos (University of Kent, dir. Dr Evangelos Kyriakidis) (KYRIAKIDIS, forthcoming), which is situated on the mountain behind the village, Gonies itself rapidly became a place of ethnographic interest. Not only is it replete with historical and traditional buildings and objects, but it also hosts a population rich in, and proud of, local historical and cultural stories (KYRIAKIDIS and ANAGNOSTOPOULOS, 2016).

The 2017 field school research topic was material culture, and what its use and distribution can reveal about local practices, traditions, beliefs and gender roles. This paper presents the processes and results of this season as experienced by its participants. Below is an account by the four international students in archaeology, anthropology and heritage management who, under the guidance of a small team of professionals, received training in archaeological ethnography whilst residing in Gonies and undertaking month-long fieldwork research through direct engagement with the local population. The outcome of the 2017 season was a small exhibition -located within the village but advertised throughout the region and in the city of Heraklion- of objects which the team and its interlocutors together selected as most expressive of life past and present in the village of Gonies.

THE RICH MATERIAL CULTURE OF GONIES AND THE AIMS OF OUR RESEARCH

The term “material culture” is used wide and large to broadly describe “the world of things” (BERGER, 2009: 16); that is, the physical objects and spaces that groups of people use to define their life-styles, habits and customs. It is therefore an umbrella term whose study can lead in many directions. Our team developed a particular interest in the implications that material culture has on social, and thus both personal and public, memory and the creation of identity, be the latter related to location, nation, gender or belief. In other words, our month-long investigation aimed at capturing the vital social importance of objects in Gonies– their materials, production, usages, and sensory qualities, in order to understand how and why objects and materials existing in the present can mediate relationships with other times and moments in local memory.

The complex cultural and historical milieu of Gonies Maleviziou marks the transformations of passing centuries. Today, memories of past epochs are mainly mediated through stories recounted by the elderly, but are also indirectly - but powerfully - conveyed by the local population’s engagement with material culture. Indeed, while interlocutors frequently recount, or refer to, their experience during the WWII German occupation, extant buildings demonstrate Venetian and Ottoman influence, and even traces of Neolithic inhabitation. The recent history of Gonies is marked by domestic and international migration; a physical proof of this being the progressive abandonment and decay of the homes of older generations now deceased. The contemporary moment is characterised by increased electronic technology and amenities, such as mobile phones, televisions, refrigerators and four-wheel drive pickup trucks. As a result, both materially and discursively, distinct periods in the village’s history and social development coexist in the present.

‘Multi-layered’, ‘interwoven’, ‘cross-generational’ and ‘complex’ are therefore four adjectives appropriate to a description of Gonies’ material culture. With regard to objects especially, the village and its immediate surroundings have yielded both prehistoric archaeological artefacts (mainly from Philioremos and now held in the Heraklion Archaeological Museum), and traditional – but sometimes still functional – objects which were part of late 19th and 20th century agricultural, construction, craft and domestic practices. Moreover, alongside the rise in the aforementioned modern technologies, Gonies evidences a shift in use from naturally-sourced materials to plastic and industrially-produced materials for the composition of material culture. Thus, the village is a treasure-trove of ancient and modern objects and constructions, blending the traditional with the modern.

Consequently, it became evident that not only could the theme of material culture deeply enhance our study of memory and identity in Gonies, but that it could also allow our informants to guide our research based on their relationships with objects: the objects they use today, the objects they used in the past, those they display in their homes, those they received as heirlooms and those which are no longer but which defined part of their lives (KEANE, 2006). Our primary focus was therefore to learn what kinds of objects were invested with local, cultural significance, and to uncover stories attached to them.



Figura 1. View of the village of Gonies. Photograph by Alyssa Mendez.

METHODOLOGY

As was also the case with the previous years of the field-school, the approach to archaeological ethnography employed in Gonies involved a blend of theoretical and practical strands, with practice taking precedence over theory during the last two weeks of the season, and culminating into a final deliverable public event. The 2017 field school project therefore employed a range of flexible strategies to collect data and to critically analyse the culturally significant objects and materials that our interlocutors showed us. The theoretical aim of the project was to admit to the existence and legitimacy of multiple interpretations, foster collaboratively created knowledge, and emphasize and advocate interpretative understandings of findings (CHARMAZ and MITCHELL, 2007), rather than to establish our own cultural perspectives onto the information provided to us. We employ archaeological ethnography to achieve this exactly because the convergence of methodologies it advocates is intended to bring about critically reflexive, sensorily attentive, multi-temporal, historically grounded, and politically sensitive research practices (HAMILAKIS and ANAGNOSTOPOULOS, 2009). This was conveyed to the students through lectures, seminars and open discussion sessions.

Where practice was concerned, some challenges had to be overcome before real results could be achieved - as is the case with most ethnographic encounters (CASH et al., 2009). These challenges included a significant language barrier (most students lacked knowledge of Modern Greek), the limited period of the team's engagement in the village, the lack of some students' familiarity with Crete (thus also the indiscernibility of cultural significance), and some of the villagers' weariness towards strangers of different nationalities (which occasionally constrained our ethnographic engagement). To overcome some of these barriers, public mingling in the local coffee shops was practiced every afternoon and evening. Most often, interactions with locals were mediated by a supervisor who mastered the Greek language and knew Gonia and its inhabitants. Practical engagement therefore began with participant observation. As time progressed, however, our days were increasingly dedicated to interviews (BERNARD, 2006).

The employed interview methods tended to be unstructured or semi-structured, preferably held in closed-spaces to comfort interlocutors and encourage their free expression. Semi-structured interviews were designed to facilitate broad reflections upon these particular materials: questions eliciting descriptive answers were frequently posed to allow the interviewee to describe personal experiences and feelings. Where possible, interviewees were encouraged to handle the objects during the interview, as the immediacy of touch might increase their ability to recall autobiographical knowledge, and would allow us to better grasp the item's function or use technique. The semi-structured format also allowed multiple researchers to interview a given person simultaneously. In order to allow for a real and honest exchange between individuals, a free-flowing format of questions was essential to our collection of data.

In addition to the ethnographic moments structured into the daily syllabus and explicitly incorporated into the final presentation, the experience of living in the village and the hospitality of the locals afforded the team an integral insight into the broader context of these fragments of material culture. Such informal interactions as sharing drinks, eating food, playing board games, and listening to music, happened – either in public spaces or in the privacy of a family's garden or roof top – organically over the course of the field school and acclimated the students to the rhythms and habits of Gonia. These moments provided a necessary social context for the items under study. By participating in celebrations or daily activities, we not only gained exposure to the many significant materials used for activities like playing music or preparing meat, but we had the opportunity to observe the way in which they mediate social ties and practices. We had the opportunity to view materials in active use rather than on a shelf, to watch a material narrative unfold rather than hear it reconstructed from memory. Observing and participating in the daily habitation of Gonia offered the team a better understanding of the position of objects in daily life.

Alongside these approaches to interviewing, a feature particular to the 2017 season was the use of film cameras. We were accompanied, during our interviews, by a cinematographer. This decision had multiple purposes. First, the filmed recording of interviews allowed for the building of a more complete record. Not only did we subsequently have access to exact phrases, but we could also re-view facial expressions, movements, gestures and interactions with material culture. Second, filming the interviews was a way to show our interlocutors that they are centrally, personally important to the management of heritage and the generation of knowledge about material culture. The film gave space and focus to interlocutors who would otherwise be mentioned in the margins of a textual work. Their visual centrality was intended to affirm their contributions and knowledge as worth documenting, archiving and preserving for future generations, thus beginning to create the audiovisual archive of oral testimonies to be enriched in the field school's forthcoming seasons.



Figura 2. Filming an ethnographic interview. Photograph by Ayse Iraz Alpay.

OUR RESEARCH ON MATERIAL CULTURE: A FEW EXAMPLES

Following a series of interviews during which our informants often embarked on nostalgic and emotional journeys as they spoke about their objects, about how they had attained them and about what meaning they carried, four different thematic strands represented by four different object groups, were identified.

A fundamental revelation of the team's investigation of material culture concerned the inter-referentiality of objects and narratives. None of the items existed on their own or with isolated significance to any one individual. Every item our interviewees selected was tied simultaneously to a personal life story and to social phenomena that were common to many of the village's inhabitants, often relating to labor and gender. As many of the objects we studied were decades old, many of the narratives they evoked, and the themes these narratives revealed, were likewise dated and not directly accessible to our participant observations. Thus a material focus in our work allowed us to supplement the presentist bent of typical ethnographic methods with a multi-temporal and historical grounding. It is upon these multi-scalar and multi-temporal revelations that we elaborate in the following sections structured by a brief presentation of the four selected object groups.

The shepherd's kit: physical hardships, manliness and poverty

During one of our interviews about his youth and professional life, Mr. Vassilis presented us with his woolen shepherd coat (gambas) and bag (vourtsa) and his leather shepherd boots (stivania) and knapsack (sakadello). These items, which did not only represent these specific periods of his life, also evoked memories of the hardships he endured both during WW II and especially just after. During this time of food and supplies shortage, he was, at the age of 14, expected to act as an adult, work, take responsibility for his family, and ultimately seek a wife. The hours he spent scaling the mountains and the long nights he spent out in the mountains alone, guarding his sheep and fighting off animal thieves, served to toughen him up despite his young age. Mr Vassilis' stiff leather boots, which he has preserved although they are no longer wearable, effectively epitomize this difficult transitional episode of his life. Interestingly, moreover, the boots do also, but indirectly, address his childhood years. Mr Vassilis walked barefoot until the age of 14. Given the economic difficulties of the time, his parents could not provide their children with shoes. It was not uncommon for children, youths and even some adults, to roam the fields, the rocky landscape and the streets of Gonies barefoot.



Figura 3. Shepherd's equipment on display during our exhibition. Photograph by Manolis Kandaneleon.

The pestle and mortar: domestic life and the woman's role

Many of the mornings we spent with Mrs Eleni revolved around the subject of her family. The large metal pestle and mortar (havani) sitting on her living room shelf caught our attention in particular. Although the pestle and mortar is now obviated by modern kitchen appliances, many elderly ladies in the village have chosen to display this object in their living rooms and kitchens rather than dispose of them. When asked what the item signified, Mrs Eleni explained that the utensil brought back lost memories from her youth, such as the pounding sounds of the stone ware, the smells of ground spices, baked

bread or the washed linen. All of these recollections were strongly connected to domestic life, in other words, the life young women were expected to lead. Mrs Eleni added that the pestle and mortar on her shelf was in fact part of her dowry and consisted of one of the essential items allowing her to become a good wife and mother. Although Mrs Eleni's marriage took place out of mutual love between her and her husband, it was common for marriages to be arranged. In fact, it was not unusual for young women to be physically caught, and kidnapped, by a suitor. Voiceless in the matter, young girls were compelled to consent, and most later on learnt to love their husbands.



Figura 4. Kitchen utensils on display during our exhibition. Photograph by Manolis Kandaneleon.

A pack of cards: entertainment, money and social relations

Entertainment and free time were rare occasions for the Goniani of old. Men herded their sheep away from the village, women took care of the household and worked in the vineyards, and children assisted their mothers in daily tasks. When the opportunity for fun arose, however, men – sometimes accompanied by their children, but never by their wives – visited the local coffee shops (kafeneia) and socialised over card and board games. Despite the economic difficulties which ravaged Cretan life in the first half of the 20th century, men played for money until the 1960s. Our interlocutors explained that poverty was precisely the reason for playing such games: winning would allow the winner to purchase tobacco. Women sought other sources of entertainment, but did occasionally also play games, but exclusively within the confines of the home and never for money.

Technology today allows for all inhabitants to enjoy some leisurely time: laundry no longer needs to be done by hand and vehicles allow for quicker trips, for example. Although mobile phones and laptops now serve to entertain most of the younger individuals of the village, all know how to play the traditional board games. These individuals, however, informed by their grandparents, often associate these games with gambling, and not with an activity to be shared with friends. While their grandfathers continue to play (but not for money, of course), young people, when together, prefer to talk, drink, eat, play music and sing.

Sheep shoulder bones: divination and belief

Every summer, the flocks are sheared (koures). The chore is however turned into a celebration: following the arduous job of individually shearing every sheep with scissors rather than electric razors, a feast is held. Not only is this event a necessary yearly occurrence, but it has become an important social platform where younger men can exercise and demonstrate their shepherding skills. While they work, their wives, mothers or daughters prepare the tables and side-dishes. They also sometimes participate in collecting the wool. The roasting of the meat – of a sheep slaughtered for the occasion – is however a job reserved to men. It is also common for men and women to sit separately during the feast.

Following the feast, it is also common for a man to perform the reading of the slaughtered sheep's scapula (koutala). According to our informants, the colouring, lines and dots appearing on the bone can be read as a prophecy for the sheep owner's health, wealth, family situation and the survival of flocks. Many people firmly believe in the predictions and are often shocked by their accuracy. Many, however, also refuse to know their fortunes through fear. The custom, regarded by some as mere superstition, is still practiced by young shepherds and is still an essential element in their daily lives.



Figura 5. Preparing meat for the feast. Photograph by Alyssa Mendez.

PREPARING AND CREATING AN EXHIBITION

Having collected this information, it was time to compile it together, in collaboration with willing villagers, into a final deliverable presentation. As was outlined above, a small local exhibition was the chosen medium for this. The exhibition consisted of a space in which past material culture could be presented from the villagers' perspective including their exact quotations and oral testimonies. It revolved around the four themes outlined above. The beliefs and feelings our informants associated with the objects were presented, and the texts were formulated according to our informants' discourses. Forgotten objects and their social contexts in the past, and practices of particular beliefs were brought out.

While labels helped define each object on display, banners incorporating further contextual information were made. Thus, the objects were not presented in an isolated way, but married into a larger image of how certain cultural activities constituted life in Gonies. This aim was all the more enhanced by the projection of a short filmed trailer of the interviews recorded throughout our month in Gonies. The film incorporated shots of our interlocutors' homes, their gestures and the way they moved around their spaces, alongside broader views of the village itself. The trailer was covered by a song, written and performed by some of our informants about their life in the village.

The first important point that our team had to consider in creating this exhibition was how to condense, translate and transmit the collected information without too extensively twisting its nature, or giving certain aspects –foreign to us– more importance than they deserved. We were indeed careful to not present some practices, such as the koutala reading, in an exotic light. Rather, assisted by our informants, we attempted to simply record such practices as local –and 'normal'– ways of engaging with material culture, understanding the world and a way of adopting a specific identity. It is here the context that gave the objects their –grounded and practical– meaning in essential quotidian activities. The Cretan practice of fortune reading, it must be added, bears no relation with religion and the intangible. It is simply one of the many legitimate ways in which Goniani relate to their material surroundings.

The second matter our team was cautious about was the involvement of the local people in the preparation of the exhibition. First, older generations of individuals often shy away at the prospect of 'showing' themselves and their family heirlooms in public. It was essentially that both younger people and older people equally participated. We, in fact, let our interlocutors select the objects they wished to display in order to convey their identity, their lifestyle or life history. Second, we attempted to involve both men and women in the set-up of the final project. Women indeed still tend to remain in their homes, but for their opinion to be heard on our modes of display and presentation, it was essential that they would feel welcome and safe within the exhibition environment. Many also fear being exposed on the internet, and are vehemently against having their picture posted on digital social media.

Overall, the process of exhibition preparation was hugely successful from an engagement perspective: the fact that local inhabitants loaned us their personal objects was a very significant step towards community engagement, in the sense that the objects used were firstly interpreted by the owners themselves during our interviewing process, fact which determined their inclusion in the exhibition. In a sense, it was the owners who provided the context for the exhibition and thus agreed for their possessions to be taken out of the house and be displayed publicly, a practice which is largely uncommon to them. While this contribution might seem to mirror typical methods of data gathering within ethnography, the loan nevertheless symbolised the physical opening of peoples' secret worlds, the externalising of something private, personal, and usually proper to the household.

The exhibition, like the video successful video recordings, ultimately symbolised a clear relationship of trust between our team and our informants. Most significantly, this system not only advanced our research but also allowed us to engage with and actively involve a usually very under-represented but very important and information-rich group of stakeholders in the local heritage: women. Women realised that they also had important stories to contribute and were in fact more knowledgeable and capable of writing a history than they believed.

REACTIONS TO THE EXHIBITION OF GONIES' MATERIAL CULTURE

As was noted above, the exhibition was advertised widely across the Malevyzi region and in the city of Heraklion. The event attracted over 50 visitors. Women from the village brought appetizers and drinks. Men roasted meat, and our team had prepared a few dishes. Music was played following a brief oral presentation on our part and the projection of our short trailer. Visitors discussed the topics on display amongst each other, and interest was voiced in recreating such events in future years.

Of particular importance to our team was the reactions expressed by our informants regarding the display of their material culture and associated stories. Despite the concerns noted above, many women participated, searched their cupboards and boxes, revisited their, often difficult, pasts, and came out of their homes for the event. Every day prior to the event, they would check with us –although not without a touch of apprehension– the time of the event opening. The exhibition had a different range of effects for the men. First, it did of course allow us to get to better acquainted with some individuals who had been reserved over the previous years. Second, it allowed us to hear their individual views regarding the conservation of their own heritage. The idea of creating a museum in the village was voiced on multiple occasions. Some of our male informants told us that were there a museum –in other words a purposeful place– in the village to keep these objects, they would readily donate, and in fact would probably care about them better in the meantime. Now, some of these items, regarded as “old things”, are often left aside to gather dust and slowly decay.

Overall, the objects were presented in a way that enhanced their individuality and accorded us, the researchers and displayers, the opportunity to present them in the way we felt would be most communicative. Each object represented an aspect of life which mostly the older generation could relate to. They in turn became the living representatives of those times. Everyone that had contributed to the display emanated a certain sense of pride. On a more subsidiary level, we observed the reactions elicited from the Goniani at viewing their own heritage on display, through our eyes and their narratives. Although most of the objects on display were items everyone had possessed at some point or still owned them, their collective reactions of appreciation at how we had chosen to display the items, with captions and written descriptions to help the viewer follow the context, were noted. There was an undercurrent of excitement, coupled with a sense of nostalgia. A few villagers who delighted in their objects being displayed as representatives, eager-

ly shared their own stories to willing listeners. This level of voluntary participation and sense of ownership was an outcome that we had somewhat expected, based on similar reactions from previous years. It was with a sense of gratification however that we noted their appreciation as we were relieved that our display prompted them to interact with visitors from other villages, towns and even cultures.



Figura 6. Some of our Goniani informants enjoying the exhibition. Photograph by Lena Stefanou.

CONCLUSION

To conclude, the 2017 field school season was successful for three main reasons. First, it offered students an intensive training and allowed them to gain experience in the field directly. Second, it allowed the whole team to advance its knowledge about the material culture of Gories generally and to thus contribute more to the wider ethnographic research project. Third, the project particularly furthered local engagement. As was described in this paper, local participation was significant and thus exemplified one of the main aims of the project. It is therefore with immense gratitude towards the community of Gories that we compose this paper and reflect upon the depth of knowledge we have all gained from this multi-cultural, trans-historical, trans-generational and multi-lingual project.

BIBLIOGRAFÍA

Berger, A. (2009).

What Objects Mean: An Introduction to Material Culture. Left Coast Press. Walnut Creek.

Bernard, H. R. (2006).

Research Methods in Anthropology, in *Qualitative and Quantitative Approaches*. Altamira Press. Oxford.

Cash, P. J., Hicks, B. J., and Culley, S. (2009).

The challenges facing ethnographic design research: A proposed methodological solution, in *DS 58-2: Proceedings of ICED 09, the 17th International Conference on Engineering Design*, vol. 2, Design Theory and Research Methodology, Palo Alto, CA, USA, 24.-27.08. 2009.

Charmaz, K., & Mitchell, R. G. (2007).

Grounded theory in ethnography, in P. A. Atkinson, A. Coffey, S. Delamont, J. Lofland, and L. H. Lofland (Eds), *Handbook of ethnography*:160-174.

Hamilakis, Y. A. and Anagnostopoulos. (2009).

What Is Archaeological Ethnography?, in *Public Archaeology*, 8 (2-3):65-87.

Keane, W. (2006).

Subjects and objects, in *Handbook of material culture*:197-202.

Kyriakidis, E. (Forthcoming).

The Peak Sanctuary of Philioremos: A Minoan Open Air Ritual Site.

Kyriakidis, E. and A. Anagnostopoulos. (2016).

Archaeological Ethnography, Heritage Management, and Community Archaeology: A Pragmatic Approach from Crete, in *Public Archaeology*, 14 (4):240-262.

16 sesión CARTELES

LA
DESCOMUNAL
revista iberoamericana de patrimonio y comunidad

SOPA
V Congreso Internacional de Socialización
del Patrimonio en el Medio Rural
MÉRIDA+CANICAB Yucatán MÉXICO
noviembre 2017



JazmineDafneSomelleraCarrasco

Relación entre Universidad y paisaje rural

alumnos PATRIMONIO *percepción*
agropecuaria PAISAJE

Resumen

El cotidiano dentro o fuera de ciudades y la existencia de fuerte presencia de agricultura agroecológica manejada por organizaciones familiares en el Estado de Rio Grande do Sul al sur de Brasil presupone una oportunidad de acercamiento al paisaje rural para los alumnos de la Universidad Federal de Pelotas. El análisis correspondiente que se desarrolla a lo largo del texto se aborda con la intención de entender el acercamiento a lo rural bajo puntos base para el estudio como lo es el recorrido universidad-casa o casa universidad de los estudiantes, comedores universitarios y mercados agroecológicos, conjuntamente con las encuestas aplicadas a estudiantes no solo de las áreas afines a la temática rural, sino también, tomando en cuenta las distintas áreas de estudio.

Palabras claves

Patrimonio, alumnos, percepción, agropecuario, paisaje.

Generalmente el paisaje rural es pensado como un espacio actividades agropecuarias, en donde la sociedad se organiza para aprovechar los recursos naturales, sin embargo no es posible ofrecer una definición universal de un espacio o paisaje rural, ya que hoy en día no solo se caracteriza meramente por la producción agropecuaria y llega hasta mudanzas que en países han cambiado sus representaciones sociales (GARCÍA, 2015).

Por lo anterior, el paisaje rural no solo se presenta como un conjunto de elementos concentrados tan solo en una comunidad determinada casi siempre pensada como aislada, también, comúnmente se pueden encontrar en los trayectos que comunican a estas comunidades con las ciudades; siendo casi un hecho que aunque sean tan visibles también sean a la vez desapercibidos ya que son en su mayoría retazos aún más discontinuos de edificaciones, caminos, plantíos, áreas de ganado, entre otros que no hacen mucha diferencia o razón para tomar atención por parte de los observadores itinerantes que van de paseo, a la escuela o al trabajo (GARCÍA, 2015).

Si bien, podría ser considerado como un descanso visual del entramado de los entornos más urbanos su presencia no genera algún valor adicional o reflexión sobre este entorno rural, el paisaje no significa alguna diferencia y menos si no se sabe que se está frente a un patrimonio como es el caso en las familias agricultoras; la búsqueda del por qué esta hipótesis se tomara para entender cómo es que ocurre el acercamiento al patrimonio rural.

Siguiendo esa problemática, el foco de atención en el escrito será el resaltar cómo se ha dado la relación del paisaje rural en la Universidad Federal de Pelotas (UFPEL) al sur de Brasil en el Estado de Rio Grande del Sur, Estado que es uno de los mayores desarrolladores de la agricultura agroecológica (estando a la cabeza el municipio de Canguçu capital nacional brasileña de la agricultura familiar) concentrado históricamente en el norte y sudeste del mismo; además de ser reconocida por agrupar universidades de alta calidad con un enfoque agronómico y por ende rural (ATLAS SOCIOECONÓMICO, 2017; GOVERNO, 2016).

La UFPEL pertenece al municipio y a la ciudad con el mismo nombre, fue la primera universidad del Estado en tener facultad de agronomía, con una población apenas por encima de los 300.000 habitantes, ya que normalmente las actividades generadas en la ciudad están mayormente dirigidas hacia la comunidad estudiantil, el flujo de esta es alto y constante, por lo que es considerada una ciudad universitaria que disminuye sus actividades en periodo de vacaciones (ATLAS SOCIOECONÓMICO, 2017).

¿Cómo se da el acercamiento al paisaje?

El centro de la ciudad es en donde mora la mayor parte de los estudiantes y profesores, por lo tanto el recorrido parte de ahí hacia las afueras de la misma ciudad, sin embargo, esto solo en el caso de los estudiantes que pertenecen a las facultades universitarias de carreras y maestrías por lo general de ciencias exactas como agronomía, biología, física o zootecnia.

El hecho de que se encuentren en las afueras de la ciudad o municipio cercano que es el caso de la UFPEL, da paso a la primer forma de acercamiento hacia el paisaje rural que es de donde ocurre el traslado de estudiantes hacia la facultad universitaria y trayecto por el cual presentan el mayor y primer acercamiento al paisaje.

Las carreras con más ligación al campo también tienen otro tipo de acercamiento al paisaje rural, que es demarcado por la institución, mediante campos experimentales muy cercanos a las facultades, ligados a la Empresa Brasileña de Investigación Agropecuaria (EMBRAPA) presente a nivel nacional, que desenvuelve en el caso particular de la UFPEL, tecnologías para los agroecosistemas del Sur de Brasil e investiga alternativas para una región de clima muy característico, como el arroz y las frutas de clima frío, como el durazno (EMBRAPA, 2017).

Por su parte las carreras de índole social como antropología, sociología, derecho, letras o museología, se encuentran inmersas en la traza urbana y tienen una relación con el paisaje rural inmediato de una manera menos cotidiana. El grado de acercamiento dependerá del lugar de procedencia, la carrera y tema de estudio particular que desenvuelvan los alumnos, por lo tanto la interdisciplinariedad juega un papel crucial para el acercamiento a lo rural.

El que lo anterior suceda directa o indirectamente en el trayecto, por medio del cotidiano o por la inclinación de estudio de aspectos rurales, abre camino a interrogaciones hacia la formación de la percepción del entorno universitario y si esta en realidad aun estando inmersa poco o mucho, repara en los aspectos que conforman a un paisaje rural; sabiendo de antemano, que no todos los alumnos realizan estudios con temáticas o inclinaciones hacia dicho tema.

Como puntos relevantes en común o formadores del cotidiano y como posibilidad de acercamiento a lo rural para los alumnos dentro y fuera de la ciudad, se harán mención los tres comedores universitarios con dos ubicaciones: 2 en la trama urbana y uno en el campus Capão. El mencionado acercamiento radica en la procedencia de los alimentos que se ofrecen (como el arroz, frijol, verduras y frutas) que son comprados directamente de cooperativas familiares dedicadas a la generación de productos agroecológicos; al año, existe la divulgación de esta vinculación que tiene la universidad con los productores por alumnos de agronomía, por medio de campañas acompañadas de fotografías y escritos dentro de los comedores.



1. Campaña de estudiantes de agronomía para divulgación de procedencia de los alimentos en comedores universitarios

El otro punto por mencionar, son los mercados de venta de productos orgánicos o de procedencia rural no industrializada, presentes en contados establecimientos fijos y aproximadamente en 40 lugares itinerantes dentro de la ciudad en los que estos ofrecen su mercancía. En ocasiones por curiosidad, reconocido trabajo llevado a cabo y su importancia, es que se ha dado el acercamiento y apoyo de la universidad hacia estos actores rurales por medio de investigaciones dirigidas a sus cultivos, modos de vida o cuidado del medio ambiente. Resaltando que la participación

universitaria en este caso, no es exclusiva de la facultad de agronomía, como gracias a lo anterior se podría pensar, sin embargo, de igual manera carreras como sociología y antropología forman parte de la colaboración. Por último y contrario a lo que se podría pensar la visibilidad de los establecimientos es alta, ya que la ubicación de los mercados itinerantes es en los principales parques y calles, con una frecuencia semanal.



2. Mercado agroecológico itinerante frente al mercado público municipal de la ciudad de Pelotas

Después de pasar por este esbozo al acercamiento rural, ahora se expondrá la percepción de la comunidad universitaria, con miras a entender si existe un impacto o un cierto grado de acercamiento hacia estos o nuevos elementos pertenecientes al paisaje rural presentes directa o indirectamente.

Percepción universitaria

Para realizar el análisis correspondiente de la percepción hacia el paisaje rural, se llevó a cabo el levantamiento de 100 encuestas a los alumnos procedentes de gran parte de los campus universitarios de la UFPEL; a continuación las carreras participantes según campus de estudio: Campus Capão do Leão: Fisiología Vegetal, Agronomía, Veterinaria, Ingeniería Ambiental y Sanitaria, Ciencia y Tecnología de Alimentos, Física, Biotecnología, Nutrición, Química; Campus Porto y Anglo: Odontología, Medicina, Derecho, Letras, Conservación y Restauración, Historia, Computación, Teatro, Ciencias Sociales, Memoria Social y Patrimonio Cultural.

Fueron 11 preguntas las que dieron forma al cuestionario:

Edad Carrera cursada Campus al que asistes

¿Te gusta tu facultad?

¿Por qué?

¿Cuáles son los elementos que llaman tu atención en el trayecto casa-facultad?

¿Mudarías alguna cosa del trayecto según tu percepción?

¿Tu tema de investigación tiene que ver con cuestiones naturales?

¿Para ti que es paisaje rural y urbano?

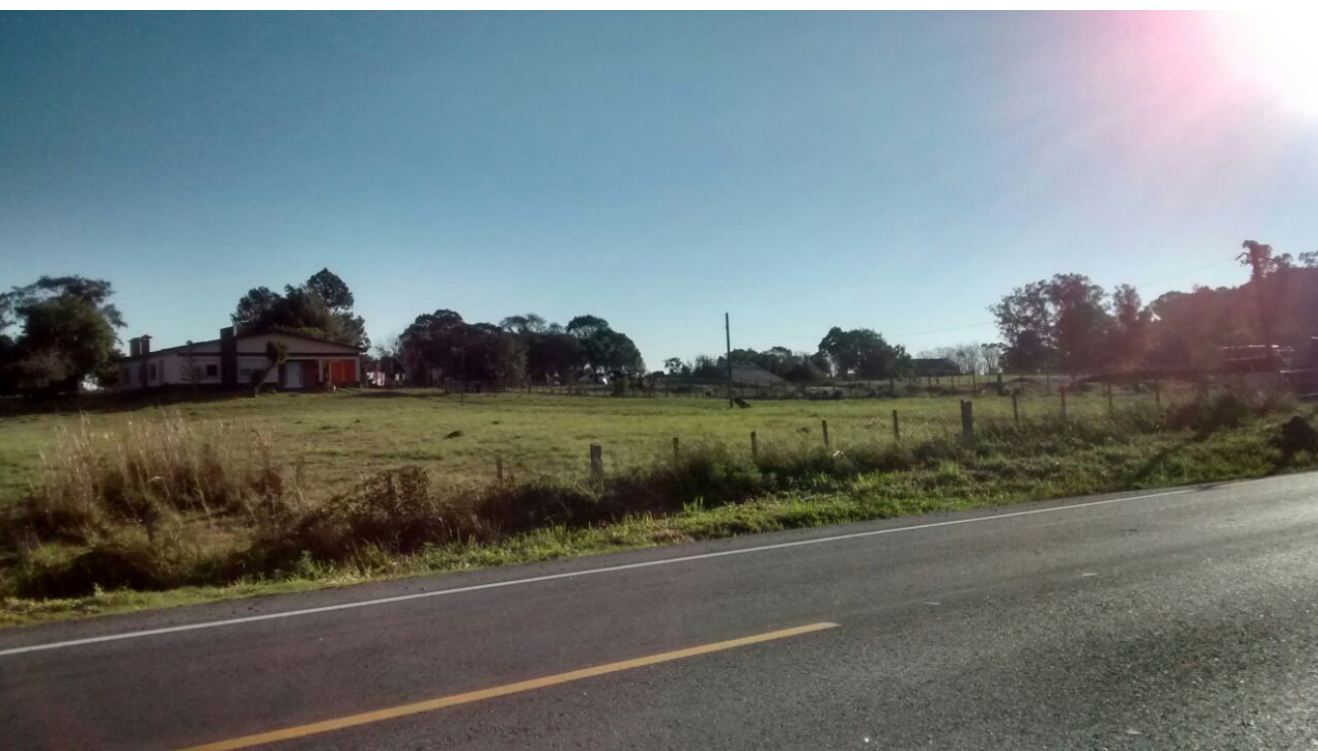
¿Consideras importante o te gusta el ambiente rural?

¿En tu curso se tienen salidas de campo?

Si tienen salidas menciona si son rurales o no, y ¿consideras necesario para tu formación las salidas de campo?



3. Vista del campus Capão de Leão



4. Tramo recorrido hacia el campus Capão de Leão

El mayor de los campus y con la mitad de los encuestados, fue Capão de Leão ubicado en el municipio contiguo con el mismo nombre, el trayecto que se recorre para llegar parte del centro de Pelotas cercano a los comedores universitarios, a bordo de un autobús cuya duración de traslado es de 40 minutos, 15 de estos minutos son dentro de la ciudad y los restantes 25 en un camino que en su mayoría se compone de campo abierto, entre plantíos, ganado y casas simples; además de elementos como fábricas de leche, cementerios y gasolineras.

Seguido del campus Porto o mejor conocido como centro y campus Anglo, que en conjunto componen la otra mitad de los participantes de la encuesta, su ubicación es en el centro de la ciudad de Pelotas, concentrando a la gran parte de las carreras universitarias de humanidades. A diferencia del anterior trayecto, para su recorrido el traslado es de 20 minutos desde la parada central muy cercana a los comedores universitarios, hasta el campus Porto, para llegar se cuenta con un sistema de transporte propio de la universidad que cumple un circuito, que abarca las dos principales facultades, teniendo sus predios distribuidos a lo largo de la parte central histórica-portuaria. Su mayor acercamiento a elementos naturales en el trayecto se da por medio de los principales parques, algunas de las pocas calles que cuentan con arborización y en el caso especial de los que asisten al campus Anglo que se encuentra a las orillas del canal San Gonzalo, la oportunidad de una vista libre hacia un paisaje con vegetación baja que circunda al canal.

Las primeras preguntas del cuestionario hicieron referencia a si los estudiantes gustan de la facultad y sobre el trayecto, por lo tanto, estuvieron directamente relacionadas con aspectos con los que se da la identificación de los estudiantes ante su entorno y cuales elementos son los que reciben mayor valor.

Los alumnos que asisten a clases en el centro histórico hablaron que si gustan de su facultad y en menos grado de la ciudad si bien podrían tener mejores instalaciones, cumplen con lo necesario; al hablar del trayecto a sus facultades, hicieron referencia a los predios históricos y a la problemática en las calles con la presencia de indigentes; el menor porcentaje dio énfasis a los parques o la poca de arborización existente en el entorno y nula en mencionar a los mercados orgánicos semanales que dieron a entender la ausencia de algún elemento rural o natural asociado.

Las respuestas de los alumnos del Campus de Capão do Leão que respondieron gustar de su facultad fue por los espacios naturales y tranquilidad que ofrece el estudiar fuera de la ciudad. Mientras que los que gustaron del trayecto a sus facultades si tuvieron relación con elementos naturales, entre los que destacan: presencia de campo abierto, animales a lo largo del camino y arborización y vegetación normalmente, sin embargo, la mayoría de las respuestas no fueron específicas y su generalidad se limitó solo a contestar que les gustaba la naturaleza presente en el camino. Mientras tanto, los alumnos que mudarían algo del trayecto hacia su facultad, hablaron del tráfico como elemento para mejorar la calidad del traslado y solo un 10% se sentía satisfecho con el traslado y lo que obtenían de él.

Casi un 90% de los alumnos coincidieron al definir el paisaje rural y el urbano, al primero siempre como el espacio menos desarrollado que concentra naturaleza, producción agrícola y pecuaria; y el segundo como el lugar que concentra edificaciones y población, aun siendo el lugar menos desarrollado según las respuestas, el 10% no supieron cómo definir a los paisajes urbanos o rurales. El 70% consideró importante el medio rural debido a la generación de alimentos; el 30% restante no vio a la zona rural como algo importante, solo como un lugar para disfrutar o como un descanso de la ciudad o de recordar su casa de vez en cuando, esto último debido a la presencia de estudiantes de diversas partes del país, gran parte de estos son alumnos que provienen de zonas rurales.

Las ultimas preguntas se centraron en saber si tenían en sus áreas específicas salidas de campo al medio rural y en qué grado los estudiantes las consideraban importantes; un 75% de los encuestados no tienen salidas de campo a lo rural ni a lugares meramente urbanos; el 85% cree las salidas de campo son esenciales para su campo de estudio aun no teniendo una relación directa con el ámbito, como las carreras de humanidades entre las que destacan teatro, música o ciencias sociales que mencionaron que les sería interesante poder aplicar lo aprendido en sus áreas dentro del medio rural. Sin embargo y aunque no tan comúnmente carreras como antropología, museología o restauración el mayor acercamiento lo presentaron en prácticas de campo ligadas a su tema de tesis.



5. Casa de profesor universitario, lugar en que desarrolló el proyecto de tesis alumna de fisiología vegetal



6. Visita a productores agroecológicos como parte de salidas de campo para alumnos de antropología





A modo de consideraciones

La relación entre la universidad y el paisaje rural se puede observar mediante la percepción de los estudiantes universitarios en la ciudad de Peñolotas, obtenida con la aplicación de encuestas como herramienta para llegar al cuerpo estudiantil. Las primeras preguntas abrieron la pauta para entender que a través de su trayecto casa-facultad o facultad-casa los alumnos relacionaron su grado de percepción al paisaje rural sabiendo de antemano que las facultades de la UFPEL se encuentran dispersas en el espacio urbano y rural, entre más cerca se encontraba la facultad del medio rural se tuvo mayor grado de percepción hacia sus elementos.

Los alumnos que no tuvieron relación directa con el paisaje rural, en general lo piensan como un lugar de esparcimiento y como algo que cumple una función social importante, sin embargo, no dentro de su desarrollo profesional o de importancia para su cotidiano; si bien carreras como agronomía o fisiología vegetal tienen más relación con los temas rurales, aunque en menor proporción, carreras de ciencias sociales tienen interés en la observación y aplicación posterior de su área de estudio en el medio rural, aunque su interés no haya surgido de algún acercamiento directo con lo rural.

Se debe destacar que el interés de los alumnos no se vio tan fuertemente representado de la manera que se planteó en el inicio del escrito ya que los puntos que se creían relevantes en común o formadores del cotidiano como los comedores universitarios por medio de campañas dentro de los mismos y los mercados con productos agroecológicos no han obtenido la posibilidad del acercamiento a lo rural para los alumnos, si bien estos puntos dan pautas a seguir, la interdisciplinariedad y el recorrido del trayecto universidad-casa o casa-universidad que parte más de una valorización estética resultaron ser los que dieron forma al acercamiento de la comunidad universitaria hacia el paisaje rural. Se espera que la valorización siga creciendo y siendo cada vez más crítica en virtud de seguir incentivando salidas de campo y trabajos de investigación con inclinación en el medio rural.

Referencias bibliográficas

Atlas socioeconômico Rio Grande Do Sul (2017).

<http://www.atlassocioeconomico.rs.gov.br/agropecuaria-1920-a-1980>

[Consultado: 15-7-2017].

García Monteagudo, D. (2015).

La percepción social del medio rural: un análisis para su aplicación en el aula publicado en Análisis espacial y representación geográfica: innovación y aplicación. Departamento de Geografía y Ordenación del Territorio Universidad de Zaragoza y AGE.

EMBRAPA Empresa Brasileira de Pesquisa Agropecuária Ministério da Agricultura (2017).

Pecuária e Abastecimento.

<https://www.embrapa.br/>

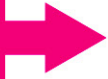
[Consultado: 15-7-2017].

Governo do Estado do Rio Grande do Sul (2016).

RS é exemplo nacional em política de agroecologia e produção orgânica.

http://www.estado.rs.gov.br/conteudo/250600/rs-e-exemplo-nacional-em-politica-de-agroecologia-e-producao-organica/termosbusca=*

[Consultado: 15-7-2017].



LA DESCOMUNAL

revista iberoamericana de patrimonio y comunidad



Muchas gracias por tu lectura. Te esperamos en el próximo número.

 science
commons

