

EL ANTIPATRIMONIO

BIBLIOTECA DE DIALECTOLOGÍA
Y TRADICIONES POPULARES
LVI

Director

Luis Calvo Calvo, Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Secretaria

Cristina Sánchez-Carretero, Consejo Superior de Investigaciones Científicas

Comité Editorial

Yolanda Aixelà Cabré, Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Antonio Cea Gutiérrez, Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Celeste Jiménez de Madariaga, Universidad de Huelva
Carmen Ortiz García, Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Llorenç Prats i Canals, Universitat de Barcelona
Francesc Xavier Roigé Ventura, Universitat de Barcelona
Luis Ángel Sánchez Gómez, Universidad Complutense de Madrid
Beatriz Santamaría Campos, Universitat de València

Consejo Asesor

María Jesús Buxó i Rey, Universitat de Barcelona
Paloma Díaz Mas, Consejo Superior de Investigaciones Científicas
Miguel Lisbona Guillén, Universidad Nacional Autónoma de México-Chiapas
Joan Prat i Carós, Universitat Rovira i Virgili
Ricardo Sanmartín Arce, Universidad Complutense de Madrid

PABLO ALONSO GONZÁLEZ

EL ANTIPATRIMONIO
FETICHISMO Y DOMINACIÓN
EN MARAGATERÍA

CONSEJO SUPERIOR DE INVESTIGACIONES CIENTÍFICAS
Madrid, 2017

Reservados todos los derechos por la legislación en materia de Propiedad Intelectual. Ni la totalidad ni parte de este libro, incluido el diseño de la cubierta, puede reproducirse, almacenarse o transmitirse en manera alguna por medio ya sea electrónico, químico, óptico, informático, de grabación o de fotocopia, sin permiso previo por escrito de la editorial.

Las noticias, los asertos y las opiniones contenidos en esta obra son de la exclusiva responsabilidad del autor o autores. La editorial, por su parte, solo se hace responsable del interés científico de sus publicaciones.

Esta obra se inscribe en el proyecto de investigación MINECO: HAR2014-54869-R, «Patrimonio y participación social: propuesta metodológica y revisión crítica».

Catálogo general de publicaciones oficiales:
<http://publicacionesoficiales.boe.es>

EDITORIAL CSIC: <http://editorial.csic.es> (correo: publ@csic.es)



© CSIC

© Pablo Alonso González

ISBN: 978-84-00-10235-7

NIPO: 059-17-128-2

e-ISBN: 978-84-00-10236-4

e-NIPO: 059-17-129-8

Depósito Legal: M-21593-2017

Maquetación, impresión y encuadernación: Solana e Hijos, A.G., S.A.U.

Impreso en España. *Printed in Spain*

En esta edición se ha utilizado papel ecológico sometido a un proceso de blanqueado ECF, cuya fibra procede de bosques gestionados de forma sostenible.

ÍNDICE

1. Introducción.....	11
2. La emergencia del patrimonio: máquina de dominación y relación fetichista.....	25
3. Raza, etnia y nacionalismo en España: la construcción de la diferencia maragata.....	75
4. De la diferencia a la alteridad: la construcción del paisano campesino como subalterno en Maragatería.....	95
5. Entre la inmanencia social y la abstracción patrimonial: la relación pre-patrimonial de Juntas Vecinales y tamboriteros.....	117
6. De luchas reales a luchas metaculturales: el Campo de Tiro Militar de El Teleno y la construcción social del patrimonio cultural	141
7. Crítica de la epistemología del patrimonio: construcción social del patrimonio y pseudoarqueología	157
8. El Camino de Santiago: el precario balance entre mercantilización y creatividad social	189
9. ¿Gentrificación rural en Maragatería? La reinención idílica de Santiago Millas	213
10. La vuelta al campo en Prada de la Sierra: del patrimonio productivo al patrimonio abstracto	235
11. El anverso de la modernidad: la comunidad a-patrimonial de Matavenero	247
12. La máquina patrimonial: de la producción comunal a la apropiación del común en Val de San Lorenzo	263
13. La negación del patrimonio	281
Bibliografía	297

AGRADECIMIENTOS

Este libro no habría sido posible sin el contrato predoctoral de la Junta de Castilla y León vinculado a la Universidad de León, que me permitió investigar a fondo en Maragatería durante cuatro años. Gracias al ambiente de trabajo propicio del Instituto de Ciencias del Patrimonio en Santiago de Compostela, donde realicé mi formación postdoctoral, y a Felipe Criado Boado, pude redactar el manuscrito final en la primavera de 2016.

La ‘autora intelectual’ de este libro es Margarita Fernández Mier. Sin su amistad y apoyo, la perspectiva y horizonte teórico que se plantean aquí carecerían de la complejidad y profundidad que aportó su búsqueda de ir más allá del ámbito académico para plantear y analizar problemas sociales con los que entrar en relación de una forma directa. Solo la libertad permite la creatividad, y en esto mi deuda con ella es doblemente importante. Su prevención de las enfermedades del reduccionismo disciplinar y el sinsentido de una ciencia social desconectada de la sociedad —que tanto afligen al academicismo español— me permitió ampliar las miras de este proyecto, que pasó de ser un estudio de arqueología medieval, a un proyecto de gestión de un parque cultural, a lo que ahora es: una investigación sobre los modos de existencia en Maragatería y su subsunción gradual a formas de relación fetichistas propias de la lógica patrimonial.

Los comentarios de mis examinadores en la lectura de tesis fueron fundamentales para convertir una tesis de setecientas páginas en un libro digerible para humanos de toda índole. Además de Reinhard Bernbeck, Andrés Zarankin y Maria Conceição Lopes, merece especial mención Cristina Sánchez Carretero, que siempre mostró un interés especial por la investigación y su potencial para aportar algo al mundo de los estudios de

patrimonio críticos. Sin su convicción y apoyo, este manuscrito nunca hubiese visto la luz. También Alfredo Macías Vázquez contribuyó a que este libro se publique en la forma en la que lo hace: sin nuestro constante diálogo desde hace más de cuatro años, mi visión del patrimonio no hubiese salido del nicho disciplinar en el que se encontraba. La crítica categorial, y las cuestiones del fetichismo y del valor, no habrían tenido aquí cabida sin él.

El antropólogo y filósofo Tomás Pollán fue una fuente de inspiración humana, teórica y antropológica constante durante todo el proyecto. Maragato y conocedor profundo de la Maragatería, por la que había luchado hasta ser condenado por la justicia, me orientó sin querer orientarme, y me reafirmó en mi camino de aprendizaje. Su vasto conocimiento me recuerda constantemente el enorme vacío que siempre me quedará por llenar.

Sin Alfredo González Ruibal nunca me hubiese lanzado a fotografiar y estudiar 5.700 casas en Maragatería. A él le debo la inspiración del sarcasmo último que ha de subyacer a toda crítica profunda. Con David González Álvarez comprobé que las cosas encajaban. A él le debo, además, el diseño de portada.

Cuando Michael Herzfeld escuchó lo que le contaba, posó su Rioja y me dijo: «My son, you're talking literature». A él le debo el formato.

Compañeros de viaje en la investigación fueron Patricia Aparicio Martínez, Jesús Fernández Fernández, Luca Incarnati, Johann Scharfe, Verónica Verdejo, David Andrés Martínez, Alejandro Mazaira Pereira, José Manuel Sutil y Miguel Ángel Cordero, entre otros. Ellos son el núcleo duro de la red extensa de amigos y conocidos sin la cual la investigación que sustenta este libro no habría sido posible. Llenaría páginas mencionando las decenas de entrevistados y los centenares de personas envueltas en conversaciones conmigo por los pueblos de Maragatería, desde mi primer documental-investigación sobre el textil artesanal en Val de San Lorenzo en 2002, hasta la entrega de este manuscrito catorce años después. Evidentemente, sin todos ellos, la investigación nunca hubiese comenzado y no tendría sentido. Espero que consideren este libro y mis dos documentales sobre Maragatería como una forma de agradecimiento en la que también encontrar energías para seguir luchando por los valores e intereses de una tierra repleta de tesoros y creatividad, pero relegada a la marginación, la despoblación y el abandono, y maltratada durante centurias por distintas administraciones y formas de dominación, siendo la máquina patrimonial solo la última de ellas.

1. INTRODUCCIÓN

1.1. ¿UNA EXPRESIÓN FUERA DE LO COMÚN O ETNOGRAFÍA COMO GÉNERO LITERARIO?

Comentaba Salman Rushdie (1985: 15) acerca de su novela *Vergüenza* sobre el Pakistán postcolonial:

Eso es *Vergüenza*. Es la novela más negra que se puede escribir. Y no por simples razones satíricas, sino por cuestiones naturales. Porque aquella parecía la única forma en la que uno podría acercarse mínimamente a describir el mundo que había allí.

Dambudzo Marechera (1992: 211), que, según Veit-Wild (2005) estaba leyendo a Rushdie al final de su vida, compartía su opinión: «Si alguien está viviendo en una sociedad fuera de lo común, solo una forma de expresión fuera de lo común puede expresar esa sociedad. Los documentales no pueden». Lo mismo creía yo. Y realizar dos documentales sobre Maragatería me lo confirmó. Yo lo sabía, mis amigos lo sabían: solo una novela, quizás un ensayo, podría permitirme hacer translucir *algo* de esa especie de realismo mágico escarchado que transmite Maragatería. No es casual que cientos de curiosos, viajeros e intelectuales se hayan interesado por lo que se teje y se cuece en Maragatería. Pero, ¿por qué seguir con lo de siempre? Con las extravagancias, los exotismos, la visión mística del campo, el romanticismo supuestamente creativo de tufo progre. Por qué no, desde dentro, intentar entender *precisamente por qué* ese interés por ese entramado complejo que constituye *lo maragato*. Por qué una tierra asolada y desolada, una realidad campesina, despoblada y en desarticulación, marginada del desarrollo capitalista, y sumida en redes caciquiles de patronazgo

—tan parecida, por lo demás, con otras zonas rurales del noroeste Ibérico— se había *construido como diferente* y esta diferencia *se vendía hoy como recurso patrimonial*. Y cómo esta patrimonialización generalizada acababa gradualmente, de forma insidiosa, con la relacionalidad de los pueblos maragatos tal cual yo la había conocido.

Contestar esta pregunta requería un análisis categorial, es decir, un estudio sobre los elementos constitutivos de la Maragatería en todas sus dimensiones y complejidad, que pusiese en cuestión las formas de construir la subjetividad de las personas y la objetividad de las cosas. Pero el análisis categorial no podía, como suele ocurrir, dejar de lado la expresión fuera de lo común, lo no categorial, lo que hace algo único e insoslayablemente diferente. Por ello parecía lo más adecuado escribir a modo de etnografía. No como una descripción objetiva de una realidad externa, sino como una puesta en común, un entrar en relación con el mundo a través de la escritura; a fin de cuentas, como diría Herzfeld (1989), un género literario.

1.2. APRENDER DE MARAGATERÍA, DESAPRENDER EL PATRIMONIO: IDEAS TRANSVERSALES

Este libro es a la vez una reflexión que nos permite pensar el patrimonio de modo diferente, un conjunto de historias sobre una comarca y sus gentes, y el reflejo de mi trayectoria personal como investigador. En él exploro un territorio donde las iniciativas patrimoniales oficiales y las instituciones públicas han tenido escasa incidencia. Pero las ausencias pueden ser tan perniciosas como la presencia dominante de las instituciones para la desarticulación de territorios y sociedades. En Maragatería, los procesos de patrimonialización son escasamente previsibles y evolucionan de acuerdo a parámetros alejados de lo que habitualmente se conoce como el ‘discurso patrimonial autorizado’ (Smith, 2006). Elementos que podrían ser considerados patrimonio según las jerarquías globales de valor son destruidos, yacen abandonados, o simplemente, ‘están ahí’; mientras otros han sido exageradamente contruidos como patrimonio, en particular la propia identidad y tradición maragata. Debido a los rápidos cambios recientes en la economía española y la desestructuración socioeconómica del país, conviven en Maragatería sujetos y grupos sociales diferentes, tanto en lo que se refiere a sus valores, percepciones espacio-temporales y formas de relación, como en lo que el patrimonio puede significar en sus modos de existencia. En Maragatería, los actores sociales no opinan cosas distintas u opuestas sobre el

patrimonio, sino que viven en entramados de significado, trayectorias vitales y cosmovisiones parcialmente divergentes.

El libro cartografía la Maragatería, mapeando las dinámicas de cambio en los patrones de relación entre las personas, y entre las personas y las cosas, a través del marco de referencia del patrimonio. No se trata de ‘aprender sobre patrimonio’ o definirlo como si de una esencia se tratase, sino aprender de los actores y entender así cómo devienen junto con el patrimonio y el entramado de relaciones en el que viven. Este aprendizaje sobre las relaciones tiene como objetivo último situar el patrimonio en el marco de la forma de relacionalidad dominante a día de hoy, el capitalismo. Dentro de este marco, también se examinará cómo el patrimonio contribuye a la reproducción del capitalismo, y cómo, en el proceso, se reorganizan las trayectorias vitales, capacidades de actuación y poderes de los distintos actores en el territorio, con sus tendencias contradictorias hacia la auto-organización igualitaria y la inmanencia, o hacia la jerarquización y transcendencia de las relaciones sociales a través del establecimiento de relaciones de poder específicas. El enfoque disciplinario es amplio, como es característico en los estudios de patrimonio, pero la mirada es antropológica, tanto por fundamentarse en datos etnográficos interpretados desde un prisma teórico, como por centrarse en las diferentes formas de sentido común y en sus relaciones con otras formas de sentido común tanto dentro como fuera del territorio.

Pero no se preguntará en ningún momento *qué es el patrimonio*. ¿Cómo segmentar del proceso vital, del devenir de las personas en su relación social total, lo que *es* algo que, aparentemente, solo me interesaba a mí y pocas personas más en Maragatería? Precisamente este punto de partida me obligaba a elegir qué incluir y qué excluir de la investigación, lo que implicaba una reflexión sobre lo que constituye el devenir patrimonial de la sociedad. Esto me llevó a desarrollar un doble plano de análisis. El primero, que denomino fenomenológico o empírico (sin referirme a la filosofía fenomenológica), da cuenta de la ‘superficie’ del patrimonio, de sus contradicciones en el ámbito de lo empírico y sociopolítico, de cómo los actores lo construyen a través de distintas prácticas, relaciones de poder y mediaciones sociales, y cómo el patrimonio finalmente ‘cobra sentido’ y comienza a existir como objeto social. Esta dimensión fenomenológica está influenciada por la Teoría del Actor-Red (TAR) y su credo metodológico, según el cual se deberían delegar las decisiones de lo que es patrimonio y cómo se construye a los actores y sus prácticas, en lugar de imponer de antemano lo que es patrimonio e investigarlo. Esta perspectiva permite incorporar a la investigación lo que se pierde habitualmente en los estudios patrimoniales positivistas y en gran parte de los críticos: cómo cobra vida el patrimonio como

objeto social, y los modos de existencia y subjetividades que son a la vez productores y producidos por el patrimonio, a partir de una cierta experiencia, emoción o conocimiento particular en su trayectoria existencial.

Pero este libro es también un diálogo crítico en varios aspectos con la TAR y el así llamado ‘giro ontológico’ en las ciencias sociales. A nivel fenomenológico o empírico, no considero suficiente la llamada de Latour (2008) a ‘describir bien’ procesos de construcción social del patrimonio partiendo de los actores y sus prácticas. Concuerdo con la crítica de Ingold (2013b) a la TAR de que necesitamos no solo descripciones sobre la especificidad de las cosas y sus relaciones tal cual son —eso sería la tarea del etnógrafo— sino entrar en un diálogo abierto, reflexivo, comparativo y crítico sobre las condiciones y el potencial de los modos de existencia humanos. En esta relación, la tarea fundamental de la antropología es la *correspondencia* entre investigador e investigado y el aprendizaje mutuo, abandonando la farsa de una ‘visión global’, ‘externa’ u ‘observadora’ del antropólogo, y la división entre recolección de datos y teoría que subyace en la ciencia tradicional. Por ello, este libro no es solo una ‘descripción’ de actores y redes patrimoniales que contribuyen al conocimiento *sobre el mundo* y aportan algo a una supuesta disciplina del *patrimonio*, sino que implica una genealogía sobre las condiciones sociohistóricas de generación de patrimonio, y una entrada en relación *hacia el mundo*, un diálogo crítico en búsqueda de correspondencia y un aprendizaje *de Maragatería* en lugar de *sobre Maragatería*. De ahí que incluya en la investigación elementos que los actores en Maragatería no consideran o no han construido como patrimonio, pero que yo considero que en otros lugares y contextos sociales *podrían haber sido considerados o contruidos como tal*. Esto no es para dar cuenta de la variedad de casuísticas patrimoniales a nivel global con base en datos etnográficos, como algunos antropólogos e investigadores del patrimonio han pretendido. Más bien todo lo contrario: este aporte de transcendencia externa al objeto de investigación sirve para pasar a la segunda dimensión de la investigación, al permitir entablar un diálogo comparativo que evidencie el carácter histórico y socialmente determinado del patrimonio como una constante categorial de alcance global.

Esta segunda dimensión es la crítica categorial y negativa del patrimonio, que, como veremos más adelante, parte de la visión marxista de la crítica del valor sobre las categorías fundamentales del capitalismo: valor, mercancía, abstracción y fetichismo. En contra de la visión positivista que da por hecho el carácter positivo del patrimonio y acepta su existencia como un hecho dado y transhistórico —es decir, existente desde siempre y en la mayoría de culturas— la crítica categorial pone el acento en las categorías

constitutivas de *lo patrimonial* y su relación intrínseca con el proceso de abstracción característico de la modernidad capitalista occidental, tendente a patrones de relacionalidad crecientemente fetichistas entre los humanos, y entre los humanos y las cosas. Desde la crítica del valor, se considera que la llegada del capitalismo tiende a constituir un sistema de dominación abstracto o automático —la ley del valor capitalista— que es externo y escapa al control y al conocimiento de los sujetos, pese a que estos lo producen y reproducen a través de sus propias mediaciones sociales. Al ser fetichistas las relaciones entre individuos, y entre individuos y cosas, su análisis no aporta nada al conocimiento y crítica de las categorías que, como la de patrimonio, median y en última instancia terminan por gobernar tales relaciones. Por ello, la crítica categorial entra en conflicto con la TAR, según la cual nada está fuera de la relacionalidad de los actores en el marco de una ontología plana.

Consecuentemente, la interpretación del fetichismo en Latour y Marx es opuesta. Y, aunque intentaré mostrar por qué la crítica latouriana al fetichismo marxista es errada, la tensión analítica entre ambas teorías se mantiene en el libro. Una tensión que se retrotrae a los conflictos entre antropología y filosofía, y a mi propia trayectoria teórica desde un pensamiento spinozista y deleuziano (ontología de las prácticas que deriva en la TAR), y el pensamiento marxista (ontología de las relaciones, que deriva en la crítica del valor). Esta confluencia debería permitirme combinar la capacidad analítica a nivel fenomenológico de los procesos de patrimonialización de la TAR —menos desarrollada por el Marxismo— con la crítica categorial que permite ofrecer una comprensión profunda de la lógica patrimonial y sus elementos constituyentes.

1.3. MARAGATERÍA

Para estudiar estas cuestiones, he analizado empíricamente la complejidad de las transformaciones en Maragatería en relación al patrimonio, respondiendo a la escasez de investigaciones sobre patrimonializaciones en España apuntada por Sánchez-Carretero y Ortiz García (2008). La investigación se alargó durante un periodo amplio y difuso, con altibajos, partidas y retornos, y con diferentes grados de intensidad desde 2003 hasta 2014. Mi enfoque fue etnográfico y cualitativo desde un inicio, aunque las metodologías evolucionaron y se adaptaron contextualmente a medida que mis preguntas teóricas se complejizaban. Maragatería funciona como un caso de estudio interdisciplinar, cubriendo un rango amplio de temas y ámbitos,

lo que llevó a un exceso de recogida de datos en algunos casos, y en otros a una sensación de que el campo era incompleto y enmarañado. Como investigador local, no realicé observación participante, sino que participé y me transformé durante el proyecto en relación con la gente de mi tierra, ya que el objetivo no era acaparar información etnográfica, sino establecer una ‘participación relacional’ transformadora, que se plasmó en proyectos de gestión patrimonial comunitaria como un Parque Cultural, luchas en contra de la abolición de las Juntas Vecinales, etc. Uno no puede ser participante y observador neutro a la vez, y hacer como que no se involucra en su contexto de interacción. Para Haber (2011a: 33), el participante relacional,

debe acusar el movimiento relacional que la conversación —el tramo de ella— implique. Así las cosas, se puede decir que la observación participante es verdaderamente un método, un instrumento, mientras que la conversación relacional es un nométodo (en lugar de ser un camino que nos conduce al conocimiento es ya un lugar de conocimiento).

Cuando este lugar de conocimiento es el mismo que el contexto socio-cultural, lingüístico y nacional de socialización y vida del propio investigador, se plantean algunos problemas, especialmente cuando una parte de la población —las personas socializadas en el mundo preindustrial campesino— es considerada como un ‘otro’. Como ha planteado Fabian (2002), considerar ciertas personas de tu propio grupo social como otros no hace más que expandir las fronteras hegemónicas del conocimiento occidental urbano y alejado de las personas estudiadas. Ciertamente, existen implicaciones políticas e ideológicas detrás de toda forma de conocimiento, pero, como se pregunta de Pina-Cabral (1987), ¿hasta qué punto puede decirse que siempre que un antropólogo estudia una cultura la está comparando con la suya? Como él, no creo que cualquier forma de conocimiento sea necesariamente un acto hegemónico y una forma de identificación con ‘Occidente’, ya que también se puede entrar en relación con los otros no para definir un ‘nosotros’ de forma dialéctica, sino también, siguiendo a Pitt-Rivers (1980: 419), como un acto de des-etnocentrismo y, en mi caso, de extrañamiento con mi propia cultura.

Estudiar grupos sociales más próximos a uno mismo desde un punto de vista biográfico permite abandonar la lógica colonial de ir más allá de los límites de lo conocido para ‘explorar’ y domesticar otros modos de existencia. El conocimiento de las múltiples temporalidades que operan en nuestra propia modernidad occidental es, además, fundamental para la crítica categorial: nos permite comprender la emergencia de formas de relationalidad fetichistas y abstractas *entre nosotros*, en lugar de buscar cómo

los otros las asumen a través de una infinidad de casos de estudio a nivel fenomenológico. No debemos olvidar tampoco que, en contextos como el español, un investigador predoctoral como era yo durante mi etnografía está lejos de ser un ‘sujeto hegemónico’: puede poseer un precario capital académico, pero sus condiciones laborales y económicas, valoración social y perspectivas de futuro son, cuanto menos, iguales o peores de las de los sujetos estudiados.



Imagen 1. Castrillo de los Polvazares, pueblo-museo de la arquitectura maragata ampliamente turistificado y fetichizado. Ha sido elegido uno de los pueblos más bellos de España en varias ocasiones. Fotografía de Johan Scharfe.

La Maragatería está situada en la provincia de León, de la Comunidad Autónoma (CA) de Castilla y León. La investigación se restringe a los seis municipios maragatos: Luyego, Lucillo, Val de San Lorenzo, Santiago Millas, Brazuelo y Santa Colomba, junto con algunos pueblos administrados por Astorga como Castrillo de los Polvazares, representante patrimonial del grupo social maragato y su cultura reificada. El número total de pueblos maragatos varía así entre los 55 y 60 según el criterio de adscripción político o cultural, con una población decreciente que pasó de 15867 a 2876 entre 1900 y 2015, una pérdida del 82% en un siglo en el que España ha duplicado su población. La altitud media de más de 1100 metros, junto con el

clima continental extremo y la pobre calidad de sus suelos, explican el escaso potencial agrícola de Maragatería que ha llevado a la prevalencia de economías de subsistencia hasta hace unas décadas. ‘Maragatería’ es un apelativo que comenzó a usarse generalizadamente desde el siglo XVIII, siendo su nombre tradicional el de Somoza —del latín *sub-montia*, literalmente bajo el monte, en este caso el Teleno, que preside simbólica y materialmente el territorio—. Maragatería se divide en ‘alta’, siguiendo el cauce del río Duerna, y ‘baja’, organizada alrededor del Turienzo. Ambas áreas comparten las costumbres maragatas y patrones económicos y sociales prácticamente similares.

La historia de Maragatería está en su mayor parte por escribir. La cultura y folclore de la elite maragata han atraído la mayor parte de los estudios, mayoritariamente realizados por aficionados con mayor o menor grado de rigor, siendo las publicaciones de aficionados mucho más importantes en número y contenido que las académicas o institucionales. El conocimiento de la prehistoria es reducido, aunque el descubrimiento reciente de arte rupestre ha disparado una fiebre de investigaciones en este sentido. El estudio del neolítico, y las edades del cobre, bronce y hierro ha sido ensombrecida por la investigación de las impresionantes explotaciones auríferas realizadas por el Imperio Romano (Perea y Sánchez-Palencia, 1995). Existe un vacío histórico importante hasta el siglo XI, periodo durante el que se estableció la red de poblamiento que predomina hasta el momento. La Somoza estuvo bajo control del Reino de León, la legislación del Fuero de León (1017) y el gobierno parlamentario de las Cortes de León (1188). Esto ha condicionado la vida de sus pueblos, ya que estas regulaciones dejaban amplias libertades a los pueblos y reconocían sus derechos de propiedad comunal y de decisión colectiva alrededor de las Juntas Vecinales que perviven hasta la actualidad.

Aunque mi investigación no se centra exclusivamente en el grupo social maragato, resulta necesario conocer algunos de sus aspectos básicos ya que condicionan la investigación y el territorio. El éxito social de la clase maragata y el origen de su mito derivan de su dedicación económica a la arriería, lo que les permitió acumular capitales y al establecimiento de formas de parentesco, sociabilidad y expresión material diferenciales. Las referencias a la actividad arriera en la zona son habituales desde el Medievo, pero la mención a los maragatos como tal solo aparece después del siglo XVII (Rubio Pérez, 2003: 12). Los arrieros transportaban mercancías de Galicia a Madrid, siendo conocidos por su confiabilidad. Combinaban este oficio con el trabajo agropecuario en sus pueblos, que gestionaban sus mujeres. Muchos autores se sorprendían con este hecho, comentado desde los pri-

meros viajeros en los siglos XVII y XVIII hasta por Martínez Veiga (1981) o Melis Maynar (1988), y que ha contribuido de forma importante al mito maragato como un grupo social arcaico, debido a que tradicionalmente se asociaba el matriarcado a formaciones sociales prehistóricas. La monetización de su economía les convirtió en una clase burguesa dominante, que se diferenciaba de otros grupos sociales con los que compartía territorio. Sin embargo, el resto de la población comenzó a adoptar e hibridar algunos rasgos culturales populares con los de la elite, de un modo similar a lo que Bourdieu (1972) ha definido como ‘efecto de demostración’, mediante el cual una nueva escala de valores y deseos se presenta de forma más atractiva y diferenciada que los que existían previamente, hasta que se hacen dominantes.



Imagen 2. Maragatería entre abandono y modernización. Fotografías del Autor.

La inauguración de la línea de ferrocarril entre Madrid y Galicia en 1883 acabó con la arriería maragata, cuya fragmentación ante el proceso de modernización estatal llevó a un colapso demográfico y a la emigración, siendo los primeros en emigrar los propios burgueses maragatos. Estos establecieron

negocios como pescaderías y ultramarinos en zonas donde realizaban sus rutas comerciales, generalmente en Coruña y Madrid (Rubio Pérez, 1995: 156-57; Sutil Pérez, 2000: 97-98). Otros grupos sociales dentro de Maragatería comenzaron a emigrar, especialmente hacia Buenos Aires, Cuba y México, influenciando de forma importante zonas como Carmen de Patagones en Argentina o San José en Uruguay, cuyos habitantes son llamados también maragatos (Alonso González y Álvarez Domínguez, 2013).

El siglo xx ha sido escasamente investigado en Maragatería, siendo los dos rasgos definitorios la emigración y la despoblación, con la consecuente desarticulación gradual de la organización socioeconómica vernácula. Estas tendencias llevaron a la marginación y subdesarrollo del área, cuyas actividades forestales y agropecuarias se han vuelto insostenibles. El sistema de Juntas Vecinales y concejos sufrió un golpe importante durante los sesenta, debido a la sangría migratoria hacia centros industriales vascos, catalanes o madrileños, y a países noreuropeos. Un último intento de salvar el sector primario fue la concentración parcelaria de los ochenta, que solo sirvió para fragmentar todavía más el paisaje histórico sin incrementar la productividad. La ‘modernidad’ llegó lentamente a partir de los sesenta, en forma de carreteras, electricidad, agua corriente y sanitarios. La última persona subsistiendo sin estas comodidades murió en Lucillo en 2011.

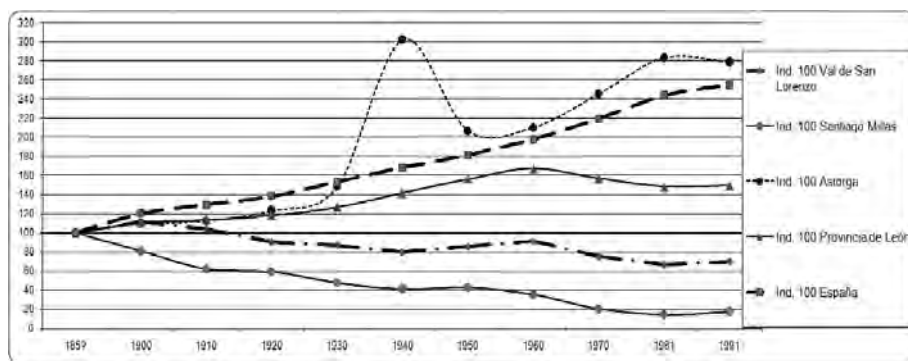


Imagen 3. Comparativa de evolución demográfica de los pueblos maragatos de Val de San Lorenzo y Santiago Millas, con Astorga, Provincia de León y España durante el siglo xx.

Elaborado por el autor.

La restauración democrática en 1975 trajo servicios educativos y sanitarios a Maragatería, y una mejora generalizada de las condiciones de vida gracias a la redistribución económica; proceso limitado por la falta de jóvenes y las altas tasas de población desempleada o jubilada. Como apunta Cazorla (1995) para la generalidad del campo español, en Maragatería la modernización socioeco-

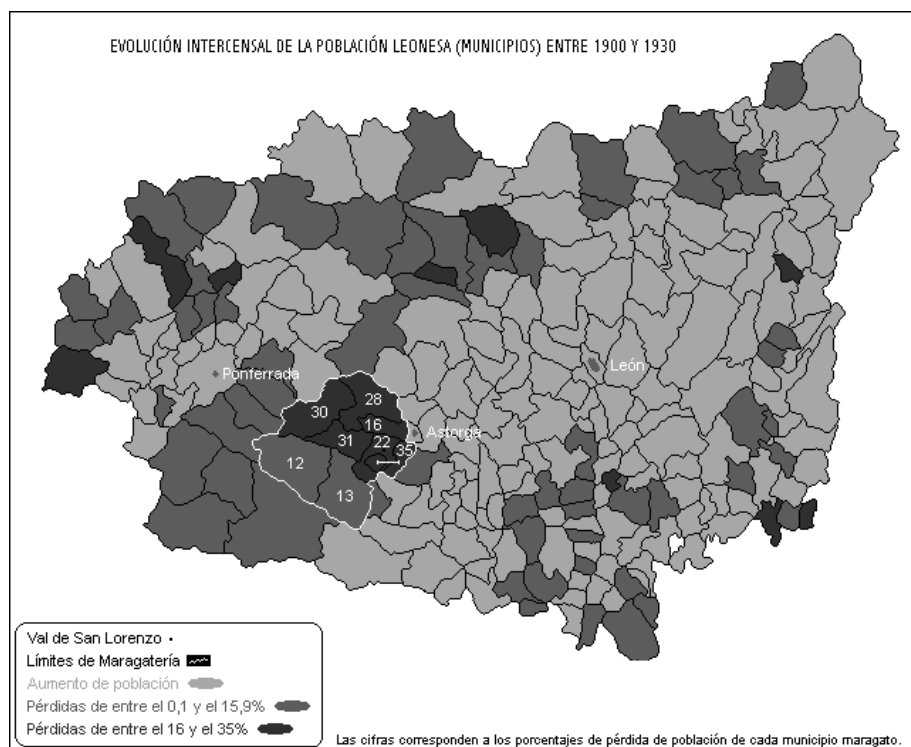


Imagen 4. Comparativa de pérdida poblacional entre 1900 y 1930 en los municipios de León. Compilado por el autor de diversas fuentes.

nómica llegó antes que la política. Así, pese a la creación de las CC. AA. y el gobierno regional de la Junta de Castilla y León (JCyL), se mantuvieron las redes de dominación caciquiles, clientelares y paternalistas, que ahora pasaron a reproducirse mediante el reparto de trabajos públicos estatales, subsidios y concesiones ante la falta de dinamismo económico. La llegada de subvenciones europeas multiplicó el potencial de redistribución de estas redes, especialmente el proyecto de financiación de la Unión Europea LEADER (*Liaison Entre Actions de Développement de l'Économie Rurale*) gestionado por el Grupo de Desarrollo Rural *Montañas del Teleno*. Este ente de gobernabilidad tecnocrática y neoliberal busca reforzar la economía rural mediante una transición hacia una economía turística basada en el patrimonio, lo que ha llevado a la multiplicación de casas rurales, especialmente a lo largo del revitalizado Camino de Santiago, que atraviesa la comarca. El proyecto LEADER busca además crear una nueva identidad de conjunto para las varias comarcas que aglomera,

con el objetivo de mercantilizarla como producto turístico. Después de 25 años de acciones LEADER, resulta evidente que el proyecto no ha traído una regeneración económica ni ha servido para consolidar ninguna nueva identidad. Pese a que el LEADER usa retóricas multiculturales de inclusión, sostenibilidad o participación, la mayoría de las personas en Maragatería no saben qué significa ni para qué sirve ‘Montañas del Teleno’. Más conocidos son los fondos de la Política Agraria Común Europea, que subvenciona la producción agrícola y la tenencia de tierras, lo que supone una fuente de ingresos fundamental para muchas familias campesinas.

La débil presencia de las instituciones afecta a las políticas de patrimonio. Desde la creación de la ley de patrimonio de la JCyL en 1988, solo se han declarado como Bienes de Interés Cultural (BIC) los pueblos de Castriello de los Polvazares y Santiago Millas, la iglesia de la Asunción y la torre medieval de Turienzo de los Caballeros. También es BIC el molino de Lagunas, que había sido inventariado equivocadamente como una estructura militar medieval en tiempos de Franco. La concepción oficialista del patrimonio es tradicional y esencialista, restringida a la lógica del Estado-nación y su exaltación de valores eclesiásticos, militares y arqueológicos. Más importante que el discurso oficial autorizado patrimonial son, por tanto, las lógicas de los diferentes actores que pueblan Maragatería. La población vernácula es generalmente anciana, campesina, con escasa movilidad y recursos, y vinculada a los modos de vida locales. Algunos jóvenes trabajan en el sector agropecuario, pero la mayoría emigra hacia ciudades buscando trabajo. Los que emigraron en las décadas del cincuenta al ochenta suelen retornar a la casa familiar en los pueblos maragatos donde crecieron, trayendo consigo costumbres y formas de consumo urbanas y modernas. Saben bien cómo funciona el modo de vida local y usan su doble filiación urbana y rural para aprovecharse de la situación: vinculándose a lo que les interesa, renegando de lo demás.

Las elites locales vivían tradicionalmente de economías rentistas sobre la tierra y profesiones liberales. La democracia les permitió dar el salto a la política y redistribuir beneficios a partir de la misma y de los fondos europeos, reinvertiendo sus capitales en la nueva economía patrimonial y turística —casas rurales, hoteles, restaurantes— o en energías renovables. Los neorrurales constituyen un grupo muy heterogéneo, desde *hippies* y peregrinos que deciden rehabilitar casas vernáculas y trabajar la tierra de modo austero, a urbanitas buscando segundas residencias vacacionales o jubilaciones apacibles en el campo. Este conjunto poblacional heterogéneo y sus dinámicas llevan a que Maragatería parezca un territorio abandonado durante los duros meses invernales, solo recobrando su vida en los periodos

vacacionales. La crisis económica y la consecuente reducción de vacaciones, turismo, inversión y especulación urbanística han paralizado todavía más la región. Su futuro es oscuro: puede convertirse en un lugar vacacional de verano y patrimonializado bajo lógicas urbanitas, o un área abandonada o ‘territorio basura’ (Koolhaas, 2002) en la periferia del desarrollo capitalista, repleto de vertederos con algunos núcleos dispersos habitados.

NOTAS DE ESTILO

Muchas de las citas textuales a referencias académicas y entrevistas de este libro han sido traducidas por el autor, específicamente en los casos en los que no existen traducciones al castellano. Las citas traducidas no aparecen referenciadas como «traducción del autor» en el texto para evitar sobrecargarlo. Por tanto, para saber si se trata de citas originales, se debe consultar la lista bibliográfica: si la referencia está en inglés, la traducción es del autor al no existir traducción al castellano.

SIGLAS Y ACRÓNIMOS

ANPS: Asociación Nueva Prada de la Sierra

ASM: Asociación de Amigos de Santiago Millas

BIC: Bienes de Interés Cultural

BOE: *Boletín Oficial del Estado*

CA: Comunidad Autónoma

CMT: Campo Militar de el Teleno

LEADER: *Liaison Entre Actions de Développement de l'Économie Rurale*

JCyL: Junta de Castilla y León

JV: Juntas Vecinales

OTAN: Organización del Tratado del Atlántico Norte

PAC: Política Agrícola Común

TAR: Teoría del Actor-Red

Unesco: United Nations Educational, Scientific and Cultural Organization

DOCUMENTAL *MARAGATERÍA: UNA COR(E)OGRAFÍA*

La investigación que fundamenta este libro implicó también la grabación de ochenta horas de material audiovisual. El resultado fueron dos documen-

tales: *Matavenero: el pueblo Arco Iris* y *Maragatería: una cor(e)grafía*. El primero retrata la vida del pueblo de Matavenero, mientras el segundo es una síntesis experimental del contenido de la investigación, y el que más propiamente la refleja. Esto es así porque busca deconstruir la representación habitual de la Maragatería a través de la imagen, mostrando muchos de los aspectos tratados en este libro, por lo que recomiendo su visionado. *Maragatería: una cor(e)grafía* se puede ver en alta definición y con subtítulos en castellano e inglés en el siguiente enlace: <https://goo.gl/NmnoPV>.

2. LA EMERGENCIA DEL PATRIMONIO: MÁQUINA DE DOMINACIÓN Y RELACIONALIDAD FETICHISTA

Natural, cultural, local, gastronómico, nacional, genético, intangible, oscuro, material, documental, arqueológico, arquitectónico... El patrimonio, palabra condenada a la persecución de adjetivos calificativos. Y cuando no por el verbo ser. El patrimonio siempre *es* algo. Esta contradicción entre lo flotante del concepto y la obsesión por definirlo y, por tanto, fijarlo, habla por sí misma del cenagoso terreno que pisamos. Pero también de la confusión generada por el aparato disciplinar, profesional, técnico y social en torno al patrimonio, que lo segmenta en ámbitos laborales acoplados a aparatos epistemológicos y editoriales respectivos. Trazando un mapeado necesariamente simplificador, podemos hablar de aquellos que imaginan el patrimonio como un ente material cuyo valor es intrínseco o ‘sustancial’ (Davallon, 2002). Estos profesionales se dedican a su preservación y restauración física, centrándose en taxonomías, sistemas operacionales y tecnologías, generando inversiones millonarias en proyectos que involucran a arquitectos, restauradores o diseñadores. En su vertiente académica, este grupo publica en *Heritage Science* o *Journal of Cultural Heritage*. Los que consideran el patrimonio como un recurso, inmediatamente se plantean su puesta en circulación en el mercado, y por lo tanto aplican la ley del valor y cálculos de costes cuantitativos a algo intrínsecamente no cuantificable, y así managers, gestores turísticos y economistas se dedican a su explotación, publicando, en su vertiente académica, en revistas de empresa, turismo, gestión y organización. Los que creen que el patrimonio es un

proceso cultural, asociado a significados, representaciones, identidades, memorias y políticas, consideran necesario desvelar su falsedad y los actores detrás del mismo, como hacen los investigadores académicos y profesionales de los ‘estudios críticos del patrimonio’, que publican en *International Journal of Cultural Heritage* y *Heritage and Society*. Corriente esta última que, como ha mostrado Sánchez-Carretero (2012), ha pasado por alto tanto los aportes de la antropología crítica, como en general de los estudios de patrimonio realizados fuera del mundo anglosajón, cuyo dinamismo tanto en Latinoamérica como en España y Francia resulta innegable (Londoño, 2011). Esta segmentación de un proceso dinámico y enredado, pero que acapara grandes inversiones y por tanto despierta interés, hace que la cuestión fundamental se nos oculte a la vista: ¿cómo surge y en qué tipo de entramados relacionales se inserta el patrimonio como forma y categoría del capitalismo moderno?

Las investigaciones desde los estudios críticos del patrimonio se han multiplicado en el mundo angloparlante, centrándose en el contexto sociopolítico de los procesos patrimonializadores, tratando de responder —con escaso éxito— la cuestión mal planteada de *qué es el patrimonio*. Generalmente adoptan una postura constructivista sobre la realidad objetiva del patrimonio, no dando por hecho su existencia a nivel fenomenológico. Sin embargo, suelen asumir —ciertamente no todos, pero sí la mayoría— la existencia de una subjetividad del patrimonio, con actores clave en su producción que hay que etnografiar para ‘desvelar’ o ‘descubrir’ sus intenciones, mediante el análisis de discursos, prácticas o representaciones. Las diferencias en el ámbito crítico suelen derivar de los distintos roles adscritos a distintos ‘sospechosos habituales’ que sirven para explicar la producción de patrimonio de una forma causal: el Estado (Herzfeld, 2005), las elites y el Estado (García Canclini, 1999), los expertos patrimoniales (Smith, 2006), el nacionalismo como ideología (Hobsbawm y Ranger, 2002), las relaciones de poder (Prats, 1997), o el capitalismo de forma difusa (Corner y Harvey, 1991; Harvey, 2001). Más profundamente, y con escasas excepciones como la teoría de los regímenes patrimoniales (Sánchez-Carretero, 2012; Bendix et al., 2012), estas críticas suelen ser positivas y fenomenológicas, no categoriales o negativas: el problema es quién patrimonializa y a quién beneficia el proceso, las identidades representadas y las excluidas, si la mercantilización respeta la autenticidad o no del patrimonio, etc.

Así, los críticos han desvelado la mayoría de injusticias, desigualdades, asimetrías, relaciones de poder, mercantilizaciones y abusos que conlleva el patrimonio, incidiendo en patrimonios alternativos de los ‘otros’; muje-

res, subalternos étnicos o raciales, obreros, etc. Sin embargo, mientras se empeñan en definir algo por naturaleza indefinible —una relación social en transformación— no han aportado críticas a la categoría de patrimonio en sí misma ni formas de pensamiento, gestión y práctica alternativas que nos permitan luchar contra esas desigualdades o realizar una transformación social que las suprima. La ley del valor y la gestión burocrática siguen dominando el ámbito de lo patrimonial de una forma casi automática y abstraída de la realidad social, con una escasa influencia de los académicos. Estos siguen siendo más bien complacientes con un estado de cosas que ha permitido la apertura de un nuevo nicho académico, editorial e investigador, y terminan así por amplificar y potenciar la categoría de patrimonio y sus calificativos, matices y divisiones, bien a través del lobby a instituciones públicas —requisito de evaluación de impacto arqueológico-patrimonial— o bien a través de nuevas formas de difusión patrimonial desde la academia —arqueología pública o de comunidad, educación patrimonial, procesos de participación, etc.— que presuponen la carencia de patrimonio por parte de la gente aún no incorporada a modos de relacionalidad abstractos y fetichistas, comunes por otra parte entre la propia clase de expertos e investigadores del patrimonio. Este libro nace de algún modo de una insatisfacción con este estado de cosas, intentando mostrar cómo una crítica limitada a lo fenomenológico con base en cuestiones empíricas o decisiones políticas carece de potencial crítico real desvinculada de una crítica categorial al patrimonio como forma de relacionalidad fetichista y máquina de dominación.

Estas cuestiones resultan invisibles para la mayoría de investigadores críticos del patrimonio, que ante la complejidad de la cuestión acaban adoptando las clasificaciones más puramente positivistas del patrimonio —como Carman (2005), para quién patrimonio sería lo que es categorizado como tal en la legislación— o incluso potenciándolas, como muestra el caso del patrimonio intangible promovido por Smith (2009). Los problemas de esta visión se multiplican en territorios como Maragatería, donde no existen ‘actores fuertes’ o ‘sospechosos habituales’ de las patrimonializaciones, y por lo tanto la construcción del patrimonio se produce de forma errática, parcial y gradual entre una multiplicidad de actores. Otra cabeza visible de los estudios de patrimonio, Harrison (2010), considera en su capítulo *What is Heritage?*, que la tarea fundamental de los estudios críticos del patrimonio sería investigar la oposición entre patrimonio oficial y no oficial, es decir, el impuesto por el estado y sus expertos desde arriba ante las demandas de inclusión desde abajo por la sociedad civil. La visión de Harrison ilustra la

diferencia entre crítica fenomenológica y categorial: la primera presupone que el patrimonio no-oficial formaría parte de luchas legítimas por el reconocimiento por parte de los subalternos, y que conseguir ese reconocimiento es algo positivo; la crítica categorial entiende este proceso como la incorporación de individuos y colectivos que han interiorizado el fetichismo patrimonial y reclaman su inclusión, a través del patrimonio, en las categorías constitutivas del capitalismo como por ejemplo la ciudadanía igualitaria dentro de una democracia representativa (Dauvé, 2009). Estos reconocimientos son generalmente simbólicos y encubren formas de dominación político-económica, acabando por transformar los patrimonios populares y subalternos en nuevos vectores de valorización capitalista o de incorporación simbólica a los imaginarios de Estados-nación por parte de las elites. Es decir, si bien las luchas empíricas pueden suponer triunfos políticos parciales, desde una perspectiva categorial no hacen más que reflejar la tendencia hacia la interiorización de las categorías capitalistas por cada vez más sujetos —la subsunción real— lo que imposibilita una transformación radical de las categorías de la modernidad occidental desde una crítica negativa al capitalismo. El problema a la hora de evaluar críticamente estas categorías es que hemos sido socializados en ellas durante siglos, a partir de procesos constitutivos de la modernidad como el colonialismo, la cientificación y la generalización del pensamiento abstracto, y generalizadas a partir de la Ilustración y sus categorías de ciencia, raza y de disociación de género.

2.1. LA CRÍTICA FENOMENOLÓGICA: EL PATRIMONIO Y SUS CALIFICATIVOS

Una particularidad que comparte el patrimonio con otras ciencias sociales es que, a diferencia de las ciencias naturales, sus teorías tienden a convertirse en profecías autorealizadas. En biología, una teoría que afirma que una bacteria causa enfermedades no cambia el comportamiento de la bacteria ni de la enfermedad, al igual que las teorías sobre planetas en astrofísica. Pero en el ámbito del patrimonio, las teorías se suelen autorealizar, ya que aquellos que se interesan o aprenden de patrimonio tienden a ajustar su comportamiento para adaptarse al discurso, formas de conducta, preceptos y práctica prescritos. Las propias metahistorias de la evolución de los estudios de patrimonio suelen situar su origen en los debates sobre la ‘industria del patrimonio’ en Gran Bretaña durante los ochenta. Menosprecian así los importantes planteamientos teóricos sobre el patrimonio desarrolla-

dos en los países socialistas y especialmente en la Unión Soviética. Ya en los sesenta, el teórico Soviético de origen rumano Baller (1966) se preguntaba en *Socialism and Cultural Heritage* sobre el origen del concepto de patrimonio y el papel que debería jugar en una sociedad comunista. Desde planteamientos dialécticos de raigambre Hegeliana, Baller consideraba que la problemática intrínseca del patrimonio era la de cómo establecer continuidades y rupturas con el pasado de una forma activa y orientada hacia la planificación del futuro, cuestión candente en sociedades que planteaban una ruptura con el pasado y el establecimiento de un nuevo orden. La práctica totalidad de estados comunistas vivieron momentos iniciales de fervor revolucionario donde se cuestionó la noción de patrimonio de forma categorial, los monumentos y los museos. Sin embargo, finalmente, se impuso el patrimonio como dispositivo de gobernanza hegemónico de sociedades que no abolieron la ley del valor capitalista, sino que la centralizaron e intentaron gestionar —de forma fallida— desde los aparatos estatales (Postone, 2004).

La reflexión profunda sobre el patrimonio llevada a cabo por los países comunistas, que he desgranado en otros textos (Alonso González, 2016), contrasta con la crítica a la industria del patrimonio en Inglaterra por su vinculación a políticas conservadoras y al neoliberalismo de Thatcher. Así, Wright (1985) cargaba contra el carácter elitista del patrimonio, y Samuel (1994: 290) legaba a afirmar que el patrimonio era «Thatcherismo en vestido de época». Samuel abría la puerta a la visión crítica que se haría mayoritaria, al afirmar que había no solo patrimonios ‘para la gente’ (oficiales) sino también ‘de la gente’ (no-oficiales), y que estos últimos debían ser reivindicados. Por su parte, Hewison (1981: 87-91) entendía el devenir patrimonial como un reflejo de un país autoreferencial, insular y nostálgico, que intentaba evitar el cambio social a través de la proyección de una imagen aséptica del pasado. Hewison (1987: 139) oponía ingenuamente la historia como ‘verdad’, al patrimonio, que podía ser «lo que uno quiera». En su crítica a Hewison, Dicks (2007: 58) le calificaba como un extremista «que atacó sonadamente al patrimonio en los ochenta, y que confundió el discurso patrimonial autorizado con el proceso patrimonial en sí mismo [...] y así denostó a todo el patrimonio de un brochazo».

Dicks ilustra otra característica de los estudios críticos del patrimonio. En ellos, el patrimonio se presenta como un concepto neutro que se carga de significado positivo o negativo según se trate de patrimonio oficial o no-oficial, de los oprimidos —es decir, el concepto es abordado desde un posicionamiento ético, y juzgado moralmente como bueno o malo—. Esto se

relaciona con el populismo epistémico, la creencia de que los subalternos y su voz es siempre más subversiva y radical que la de los —por oposición— no subalternos (Grosfoguel, 2008). Igualmente, Byrne (2014: 3-9) en su *Counterheritage*, que podría traducirse por ‘contrarrestando’ o ‘contraatacando’ al patrimonio, afirma que su libro «no va contra el patrimonio, sino contra los vacíos del campo del patrimonio y su falta de reflexión sobre su propia práctica [...] no supone un ataque a la práctica del patrimonio, sino que insiste en la transparencia». El libro aboga por una práctica patrimonial «más democrática». Para Byrne, el patrimonio es solo hegemónico en la medida en que no es suficientemente democrático, transparente o, simplemente, en que no se adapta a las particularidades locales. Por ello, en *Counterheritage* intenta ‘traducir’ el lenguaje del patrimonio al contexto asiático de forma que resulte un discurso y práctica respetuosa con la costumbre y cultura local. Es decir, Byrne no cuestiona la categoría de patrimonio como tal, sino simplemente una visión positivista, antidemocrática y hegemónica del mismo —buscando así modelos alternativos multiculturales que, como el capitalismo postindustrial, se adapten mejor a contextos locales—.

La diferencia entre los estudios positivistas y los críticos, entonces, es que los primeros conciben el patrimonio como algo inherentemente bueno y valioso, y los segundos lo suelen considerar como una categoría neutra pero generalmente negativa, cooptada por el poder, e impidiendo la creatividad social y promoviendo las visiones reaccionarias del pasado. Es decir, ambos parten de una visión fenomenológica del patrimonio, disociada de su *forma patrimonio*, de su carácter de categoría constituyente del capitalismo. Los críticos simplemente consideran que a través de análisis fenomenológicos y transformaciones epistémicas se podría adaptar la categoría de patrimonio a las transformaciones sociales, ponerlo al servicio de las necesidades de las personas y recuperar su ‘valor de uso’, empleándolo así en las luchas a favor de los oprimidos. Es decir, se conciben a sí mismos como mediadores en el contexto de una sociedad civil neoliberal donde resultaría posible llegar a consensos entre los subalternos y el poder, sin plantear una transformación radical de las relaciones sociales.

Esto resulta evidente en las críticas a la relación entre patrimonio y nacionalismo, o a la ‘mercantilización’ del patrimonio. En ellas se percibe que los propios investigadores consideran que la relación entre patrimonio y los conceptos de identidad, memoria y autenticidad son intrínsecos —en lugar del resultado de transformaciones socioeconómicas históricas. Así, la cuestión problemática sería que los usos que se hacen del patrimonio por instituciones globales como la Unesco son ilegítimos. Es decir, se trata de

una crítica *representacional* que ataca a la forma del patrimonio, es decir, su re-presentación o re-aparición en un segundo orden, pero no a la categoría como tal, es decir, su origen y fundación primera. Así se han denunciado las relaciones entre nacionalismo y patrimonio que existen desde el siglo XIX, con el patrimonio aportando la estopa física y simbólica para la construcción de abstracciones que permitían vincular a individuos disociados por las transformaciones capitalistas que rompían con las comunidades más o menos estables del antiguo régimen (Handler, 1985; Meskell, 2002).

Se criticó igualmente la ‘estatuomanía’ y la creación desaforada de museos donde preservar restos materiales de culturas destruidas por la expansión colonial, para educar y civilizar al público occidental con base en criterios evolucionistas e higienistas (Bennett, 2004; Agulhon, 1978). Esta lógica subyace a la formación capitalista moderna occidental fetichista, donde las ideas y las cosas se automatizan de las relaciones sociales: a medida que se destruye la realidad del mundo, se generan representaciones abstractas del mismo que se preservan para mitigar simbólicamente esa desaparición, bien en zoos, narrativas históricas, museos o parques nacionales. Así se potencia una seguridad ontológica individual y colectiva con base en el sentimiento de pertenencia asociado a las categorías temporales del capitalismo, pasado, presente y futuro. La frase de la académica Morisset (citada en Scott, 2016) con motivo del congreso de *Critical Heritage Studies* en Montreal en 2016 resume esta visión ‘crítica’: «El patrimonio crea valor y sentimiento de pertenencia [...] El patrimonio puede ofrecer significados a las personas, porque el patrimonio les dice, ‘Yo estaba aquí antes, estaré aquí después de ti, y tú eres parte de mi futuro». Un buen ejemplo de fetichismo, en el que el patrimonio se personifica y ‘nos dice cosas’.

Como consecuencia de la lógica destructiva de los modernos surgen la Carta de Venecia y la Unesco tras la Segunda Guerra Mundial, intentando generar un consenso de reconocimiento mutuo entre estados y un ‘equivalente general’ de la forma valor reflejado en la categoría del patrimonio. El proyecto Unesco forma parte del paradigma ilustrado positivista, que busca una democratización universal a través de la difusión del arte, el conocimiento y la educación. Žižek (1992) muestra la paradoja de este tipo de iniciativas, ya que todo intento democrático por imponer algún tipo de proyecto planetario o universal basado en la comunidad de la gente como ‘ciudadanos del mundo’, siempre acaba por fracasar: cuanto más se busca lo universal más se refuerzan los valores étnico-nacionalistas y se acaba por vincular el proyecto universal a los intereses de los Estados-nación. La Unesco ha sido criticada y etnografiada hasta la extenuación, siempre vista

como agente que en última instancia se encarga de fomentar las patrimonializaciones e implementar la ley global del patrimonio (De Cesari, 2010; Meskell, 2014). Sin embargo, la Unesco no es más que un ‘complejo transnacional de producción cultural’ (Mato, 2003) que no hace más que reflejar relaciones de poder entre estados a través de un sistema de principios operacionales. Es así una tecnología de gobernanza que coordina, ejecuta y supervisa distintas iniciativas dentro de un marco de relacionalidad similar a nivel global bajo un modelo hilemórfico, es decir, que planifica, describe y categoriza de antemano. Como tecnología, asume un prerrequisito ontológico en su funcionamiento, el de que las cosas están constituidas y gobernadas con base en la transposición de una forma preconcebida en una substancia previa —el patrimonio como algo valioso en sí mismo y equivalente abstracto universal— en lugar de ser co-construidas y ensambladas por distintos actores.

La Unesco se ha convertido así en un representante genérico del equivalente universal de la ley del valor. En la teoría marxista, el concepto de ‘equivalente de valor’ se refiere al potencial de las mercancías de ser intercambiadas con otras mercancías al poseer un valor abstracto similar, medido en horas de trabajo abstracto competitivo o socialmente necesario al nivel de precios y salarios del momento. Todas las actividades de trabajo individuales y colectivas se ecualizan en una misma unidad a través del intercambio de mercancías. Así, una mercancía solo es intercambiable con otra si posee su misma forma con la apariencia de valor realizable en el intercambio —bien material o bien simbólico, como en el caso de la Unesco—.

La Unesco funcionaría como un espejo de la ley del valor capitalista, sancionando como un banco central lo que es intercambiable y equivalente a nivel global en términos de patrimonio. Al igual que el dinero y el capital, se basa en la creencia fetichista — asumida por cada vez más sujetos— en la *realidad* del patrimonio, y se sustenta en conocimientos disciplinarios y epistémicos de expertos, académicos y profesionales. A medida que estos conocimientos se generalizan y difunden (a través de procesos de pedagogía patrimonial, arqueologías públicas y comunitarias, etc.) la categoría de patrimonio se expande y el rol simbólico de la Unesco gana peso. Con el concepto de ‘jerarquía global de valor’, Herzfeld (2004) se acerca a definir este proceso universalizante y abstracto que lleva a una creciente ecualización de los valores, gustos y criterios estéticos, y que implica transferencias de conocimientos entre generaciones y culturas, y jerarquías socioeconómicas que se reproducen a través de mecanismos de diferenciación interna y externa, como el colonialismo. El patrimonio se convierte así en profecía au-

torealizada, ya que países donde aún no ha surgido una relacionalidad fetichista propia del patrimonio a nivel interno, comienzan a adaptarse a los requerimientos turísticos y de agencias multilaterales de países más desarrollados en la sociabilidad capitalista, facilitando la inversión en y a través del patrimonio. Así se reconvierte el capital-patrimonio simbólico acumulado por las elites a través del Estado en la constitución de comunidades nacionales durante los siglos XIX y XX, en algo con lo que obtener un beneficio —realizar un valor, actualizar una potencialidad— gracias a las múltiples temporalidades y relacionalidades que conviven en el mundo global. El endocolonialismo o colonialismo interno de las elites en cada Estado-nación adopta así la colonialidad del poder externa. Las elites locales subalternizadas a nivel global incorporan patrones de comportamiento de los países avanzados que les permiten utilizar la distinción cultural a través de las industrias culturales: saber de patrimonio se convierte así en algo similar a saber de vino, música, o arte contemporáneo en el marco de un capitalismo ‘espectacular’ (Debord, 2002).

Esta perspectiva incorpora a la vez que matiza la teoría de la colonialidad del poder (Quijano, 2007; Castro-Gómez, 2007). ‘Colonial’ se refiere aquí no al proceso de expansión geográfica de colonizadores europeos, sino a ‘colonialidad’, un fenómeno que va mucho más allá. El concepto de la colonialidad del poder describe un proceso de imposición de un patrón de poder que tiende a naturalizar diferencias raciales, étnicas, culturales, epistémicas y territoriales de cara a la reproducción de las relaciones hegemónicas de dominación. La colonialidad del poder garantiza no solo la explotación mundial de seres humanos por el capital, sino también y más profundamente la supresión de formas de alteridad de los subalternos y dominados, sus conocimientos, formas de vida y experiencias. Para ellos, el espacio geopolítico como lugar de enunciación resulta fundamental en el establecimiento de categorías de otredad, y explica el porqué de las tendencias imitadoras del conocimiento y valores de occidente en los países colonizados, especialmente en América Latina. Ciertamente, el concepto de ‘patrimonio’ sirve como un artificio que permite la vinculación al equivalente general universal simbólico de los países latinoamericanos postcoloniales, permitiendo variaciones locales dentro de un marco estructural dado y producido con base en las categorías occidentales de estética y valor surgidas con la Ilustración, y propagadas por el colonialismo de países tanto capitalistas de libre mercado, como capitalistas o comunistas de estado.

El problema de las teorías de la colonialidad del poder es que conciben la modernidad occidental como una impostura epistémica y, quizás con la

excepción de Dussel (2002), como un proceso potencialmente autónomo del desarrollo del capitalismo —un proceso en realidad escasamente ‘epistémico’, sino más bien productor de las epistemes y estéticas como subproducto de la creciente abstracción del pensamiento que requería el intercambio mercantil generalizado y la ley del valor (Bareuther, 2014)—. Incluso en el caso de Dussel, su presupuesto básico es que el capitalismo precisa de una exterioridad por conquistar para continuar su existencia, y que es necesario ‘defender’ estas alteridades situadas más allá de la frontera colonial. Como en las teorías del Imperialismo de Lenin o Rosa Luxemburgo, en lugar de entender el capitalismo como una contradicción en proceso para la que resultó fundamental la acumulación primitiva en sus orígenes, se considera la ley fundamental del capitalismo la acumulación primitiva repetida sucesivamente (Scholz, 2016). Sin embargo, las ‘categorías coloniales’ no se combaten solamente desde la reivindicación de la alteridad de grupos subalternos —indígenas, afrodescendientes, mujeres, campesinos, masas desposeídas en favelas— que, en realidad, no hacen más que incorporarse masivamente a los patrones simbólicos y de consumo de la modernidad occidental— entre los cuales se incluye el patrimonio— precisamente porque este no es un proceso epistémico, sino cuasi automático (Kurz, 2014b). Más importante aún, las reivindicaciones identitarias de los subalternos cada vez tienen menos sentido en un mundo en el que progresivamente más masas sociales quedarán excluidas de la redistribución económica y no incorporadas a ningún sistema de producción e intercambio de mercancías capitalistas, con la contradicción de que *sí habrán sido incorporadas subjetivamente al ámbito simbólico y de relacionalidad capitalista*, no pudiendo satisfacer sus necesidades a través del propio sistema, y viéndose necesitados, en la práctica, de una crítica categorial (no fenomenológica o política, como la crítica de la colonialidad) y de una práctica social transformadora (Kurz, 1993) —dentro de la cual el patrimonio habría de ser abolido como una categoría más—.

La Unesco no ha de ser entonces entendida como una institución que busca ‘expandir’ la frontera colonial. Más bien simplemente refleja la ‘participación relativa’ de cada Estado-nación o grupo social dentro del reparto global de riqueza y valor, es decir, dentro de la equivalencia general global. Así, lógicamente, los países con ‘más patrimonio’ eran originalmente aquellos con más capital y sociabilidad fetichista, europeos y norteamericanos, y gradualmente se expandieron las declaraciones a otras geografías —primero imaginadas colonialmente desde el centro como Egipto o China, después reclamadas por las propias elites de países emergentes—. En la

práctica, sin embargo, la Unesco es una institución falta de financiación y con escasa capacidad de acción en distintos contextos, como el cubano, que he analizado en detalle (Alonso González, 2017). Para los académicos, es un testaferro fácilmente criticable como responsable y sospechoso principal de las patrimonializaciones. Pero esta crítica es escasamente útil en escenarios como el maragato, con patrimonializaciones erráticas y actores dispersos, donde el patrimonio ha de ser investigado con base en conexiones parciales, hibridización y multidimensionalidad. Si el patrimonio para los actores globales encargados de su categorización es un ‘algo’ acabado, para los actores ensamblados en redes difusas para su construcción se trata de una secuencia plagada de obstáculos, ya que son conscientes de la fragilidad y dificultad del constructo patrimonial. Esto es así porque, como veremos más adelante, el patrimonio como relación surge de una ruptura entre sujeto y objeto que depende de transformaciones en las temporalidades, espacialidades y relaciones totales del ser social. Por ello, las patrimonializaciones son impredecibles a nivel social y es absurdo categorizarlas o darlas por hecho: en lugar de preguntarnos sobre qué es patrimonio, deberíamos hablar en terminología deleuziana de potencialidades virtuales que se actualizan o realizan, y otras que no: hay tendencias sociales más fáciles de actualizar que otras, no todo es construido por imposiciones de actores fuertes tipo *deus ex machina*, ni todo son proyecciones en la mente del investigador. Se trata de un entramado.

La Unesco suele ser también criticada como actor fundamental en la mercantilización del patrimonio. La crítica de la mercantilización es simplista, ya que presupone la existencia de un patrimonio ‘auténtico’ preexistente y no mercantilizado. Esto evita criticar la base categorial, es decir, la abstracción que supone el patrimonio en cualquier contexto como reflejo de una relacionalidad fetichista. Así, las teorías simples de la mercantilización suelen llevar a paradojas como la del huevo y la gallina. Para Groote y Haartsen (2008: 18), por ejemplo «para consumir una mercancía, antes debe ser producida. Así resulta lógico que los actores gasten tiempo, dinero y otros recursos en la producción o reproducción de ciertas narrativas históricas, para que sean consumidas como patrimonio». La cuestión es, entonces, si resulta factible aplicar un modelo de causalidad directa y simplista al patrimonio, como si este pudiera ser producido como mercancía fuera del contexto de relacionalidad fetichista en el que el mismo cobra sentido, derivando en una ‘degeneración’ de la autenticidad del patrimonio al convertirlo en mercancía. Desde una perspectiva categorial, investigar partiendo de una objetividad o autenticidad del patrimonio carece de sentido,

ya que esta objetividad está enraizada en nuestro propio domicilio de investigación como sujetos socializados en la modernidad capitalista occidental, siendo evidente que la categoría ‘patrimonio’ no significa nada en otras latitudes y cosmovisiones. Por tanto, tampoco conocer la dimensión subjetiva del patrimonio y sus actores nos permite entender ni la emergencia del patrimonio ni sus elementos constitutivos, resultando absurdo intentar buscar equivalencias al concepto de patrimonio en diferentes culturas: precisamente el patrimonio emerge cuando funciona como equivalente general en una sociedad capitalista, como una abstracción ideal.

Esta investigación considera sujetos y objetos como subproductos del proceso de síntesis social capitalista. Parte en su lugar de la totalidad de relaciones entre sujetos, y entre sujetos y objetos, para dar cuenta de las formas de relacionalidad fetichista que ambos polos generan en sus interacciones, y que a la vez les subsume bajo una forma de dominación abstracta e impersonal. Desde el análisis de la totalidad es posible entender la construcción de los objetos como patrimonio y de los sujetos en relación al mismo a nivel fenomenológico, es decir, aquellos actores formales e informales involucrados en *lo patrimonial* activa o pasivamente. Pero, insisto, objetos y sujetos de forma aislada no juegan ningún papel sin la transformación de las personas en distintas sociedades hacia un modo de pensamiento dominado por la epistemología de la Ilustración (lineal y causal), una transición desde las relaciones de dominación personal a la dominación abstracta (ley del valor) y unas formas de sociabilidad consecuentemente fetichistas (mediante abstracciones que dan un significado a la vida de personas sin relaciones personales: naciones, dioses, subculturas, marcas). Ciertamente, la autenticidad ha sido tradicionalmente asociada a los valores de preservación derivados de las Artes europeas y sus ideas canónicas alrededor de lo tangible, lo monumental y lo estético. Los estudios críticos han deconstruido esta preponderancia de lo occidental (Herzfeld, 2010), pero acaban por vincular la crítica a una reivindicación de otros patrimonios —intangibles, subalternos, dinámicos o populares— que no hacen más que expandir el alcance del fetichismo patrimonial a más y más sujetos (e.g., Andrade Butzonitch, 2009).

Para evitar lidiar directamente con el problema de la definición de los ‘límites’ del patrimonio, varios autores como Holtorf (2001a) han afirmado que el patrimonio es un recurso renovable, y que por lo tanto no debemos temer su destrucción. Esto conlleva plantear, como hace Andrews (2010), que el patrimonio es un proceso presente que no tiene necesariamente nada que ver con el pasado. El problema de esta postura es que reproduce un

marco teórico fetichista: da por hecho precisamente lo que hay que explicar, es decir, el hecho de que el patrimonio se haya convertido en un recurso y, además, renovable en el marco de relacionalidad contemporáneo sin una contraparte real. La posición de Holtorf no es defendible ni siquiera a nivel fenomenológico. Como ha mostrado Suarez-Villa (2009) en su análisis de la generación y apropiación de plusvalía en *Technocapitalism*, existe una contradicción fundamental en el capitalismo postindustrial: la libertad social es necesaria para la innovación y la generación de nuevos conocimientos —abstracciones, como el patrimonio— pero las corporaciones y estados necesitan acotar esa libertad para apropiarse de la creatividad social a través de mecanismos que permitan extraer una plusvalía, sin acabar ahogando la productividad social a través de una opresión excesiva (ver Capítulo 8). Esta contradicción ni siquiera es tenida en cuenta por Holtorf, para quién el patrimonio es algo simplemente ‘renovable’. ¿No es, en realidad, la propia relacionalidad social fetichista y la capacidad social de adscribir significados y abstraer ciertos procesos y segmentarlos de otros, la que lleva a la emergencia del patrimonio?

Hafstein (2004), por su parte, presenta una visión más compleja de la cuestión a partir de un detallado estudio genealógico del folclore, no exento de problemas. Para Hafstein, la cuestión central del patrimonio y, en general, de los elementos de la cultura popular o conocimientos sociales acumulados, gira en torno al problema de la propiedad privada. Los regímenes discursivos de la modernidad habrían llevado a la subordinación de las personas, sus patrimonios y saberes debido al surgimiento de las leyes de autoría y los regímenes de propiedad intelectual. Ante esta apropiación del saber popular éticamente reprochable, Hafstein (2014: 36) opone el folclore:

el folclore es *peer to peer*, colaborativo, y colectivo. El lenguaje del folclore generalmente da cuenta de los procesos creativos y sus productos de forma más precisa que el lenguaje de la autoría [...] Necesitamos una gramática alternativa de la creatividad y una nueva forma de entender cómo circulan las expresiones culturales.

La solución al problema de la propiedad privada según Hafstein (2014: 37) sería que todos nos convirtiésemos en «coleccionistas-editores», a partir del modelo del folclorista como agente creativo, pero expandido a otros ámbitos como el del «rapero, cuentacuentos, cantante, autor, programador, poeta, subidor de vídeos a Youtube, el chistoso en la fiesta del trabajo, o el estudiante escribiendo un estado de Facebook en clase». Una primera crítica a esta visión es que Hafstein se alinea con el modelo neoliberal del emprendedor-capturador (Hanlon, 2014). Hafstein simplemente nos propone una

generalización de las relaciones propietarias, mediante las cuales cada uno de nosotros se convertiría en agente creativo autovalorizable en el mercado y valorizador de patrimonios, disolviendo la propiedad privada en una multitud de propiedades en circulación (Außheben, 2006: 33). En lugar de la posibilidad de construir un espacio autónomo al capital, su propuesta plantea precisamente lo opuesto: que todos nos identifiquemos profundamente con los objetivos y lógicas del fetichismo y que asumamos la cruzada patrimonial nosotros mismos. Comunicándolo, eso sí, a través de un estado de Facebook discursivamente radical para que nuestros colegas «coleccionistas-emprendedores» hagan comentarios. Por ello, Hafstein nos llevaría, en su interpretación más radical, a la lógica de los comunes: todo el patrimonio es un bien común, y simplemente debemos transformar las formas de propiedad y colectivizarlas para acabar con nuestro problema 'ético'. Más profundamente, Hafstein disocia la propiedad privada del sistema que le da forma y sentido: el capitalismo. No es de extrañar entonces que celebre el hecho de que el patrimonio «crea un espacio discursivo en el que los cambios sociales pueden ser discutidos y provee de un lenguaje particular para hacerlo» (Hafstein, 2012: 506). Es decir, un espacio simbólico y abstraído de la realidad con su propio metalenguaje (Ver Capítulo 6).

Sin embargo, como muestra Kurz (1997), resulta imposible desvincular relaciones sociales de producción y de propiedad, ámbitos que entran en dinámicas complejas como veremos en el Capítulo 8. Para Kurz, resulta evidente que la 'propiedad privada' es otro aspecto inextricable del moderno sistema productor de mercancías que no puede superarse de forma aislada sin dar cuenta de la forma valor y de la mediación de las mercancías y el dinero. El hecho de aislar la propiedad privada del resto de categorías constituyentes del capitalismo deriva de una visión ingenua que, desde la Ilustración, la considera como un 'elemento subjetivo' a disposición de los 'poderes dominantes'; en paralelo con la creencia de que el único problema del capitalismo es que la riqueza se distribuye de forma desigual e injusta. Pero la propiedad no es nada 'subjetivo', sino más bien la forma objetivada que toman las relaciones (fetichistas) entre los poseedores de los medios de producción; en este caso, agentes creativos con capacidad de poner en circulación bienes patrimoniales autonomizados de las relaciones sociales. Los males del capitalismo y la fragmentación/apropiación de las culturas populares no son achacables a decisiones subjetivas específicas sobre la propiedad, sino a la propia forma de mediación fetichista carente de sujeto.

El patrimonio no 'es' un recurso, una forma de propiedad privada, un concepto ideal, o un elemento renovable, sino un tipo de relación social

que emerge en contextos específicos, y no en otros. Uno puede intentar construir los petroglifos de Peñafadiel en Maragatería como patrimonio, pero los habitantes de los pueblos vecinos preferirán seguir cuidando de su santo, capillas e iglesias sin ni siquiera considerarlos como patrimonio (Ver Capítulo 7). A su vez, cuando los habitantes más ancianos mueran, la siguiente generación no tendrá tanta estima por su iglesia y sus santos, al no haber sido socializados en un catolicismo estricto. Pero las relaciones de todos ellos no son patrimoniales: no están basadas en una abstracción metacultural sobre el ‘valor universal’ de la iglesia y los santos, sino en relaciones personales de significado y existencia. Como en el caso de los microbios de Pasteur analizados por Latour (1988), el patrimonio no está ‘ahí fuera’ esperando a ser descubierto, ni ‘aquí dentro’ en la mente del investigador: los actores sociales tejen redes de reciprocidad entre ellos, y entre ellos y las cosas, que facilitan la emergencia de nuevos entramados compuestos de discursos, economías, significados, símbolos, materiales, etc. Y este entramado complejo no es renovable o intangible, simplemente deviene con el mundo.

La visión del patrimonio crítico como lucha fenomenológica, empírica y política por la ‘redistribución de reconocimiento’ en la esfera social ha derivado en dos articulaciones teóricas con gran número de adeptos, gracias precisamente a su definición difusa y amplia de cuestiones que significan cosas distintas para cada investigador. La primera es la idea del ‘patrimonio disonante’, elaborado por Tunbridge y Ashworth (1996). Para ellos, el patrimonio equivale a los usos del pasado en el presente y es inherentemente disonante, ya que siempre sirve para reforzar identidades grupales o individuales frente a otros grupos o individuos, permitiendo rechazar o disputar nociones recibidas de identidad y memoria y generar otras nuevas, a las que aporta legitimidad simbólica y material. La teoría del patrimonio disonante es eminentemente fetichista, al considerar que las disputas sociales preexistentes son luchas alrededor del patrimonio, que existiría por sí mismo y no como subproducto de la autonomización de las cosas y las ideas dentro de un marco de relacionalidad fetichista. En este marco, las luchas de poder cobran sentidos metafóricos y simbólicos que acaban por canalizarse mediante luchas metaculturales e ideológicas, por ejemplo, alrededor del patrimonio (ver Capítulo 6). Además, su teoría sigue apelando a la lógica orwelliana según la cual ‘quien controla el presente controla el pasado’, algo fundamental en la legitimación de Estados-nación en su fase de emergencia en el siglo XIX y expansión con los estados del bienestar tras la Segunda Guerra Mundial, pero escasamente útil para comprender las lógicas

capitalistas que subyacen a la constitución de los estados en los albores de la modernidad y que aparecen hoy más al desnudo que nunca. En el capitalismo, lo que resulta fundamental es el control del futuro para moldear la imagen de la temporalidad, y no tanto del pasado o el presente. Como afirma Camatte (1973: 79),

para el capital, la relación con el pasado y el presente se revela menos importante que la relación con el futuro. En efecto el único intercambio revitalizante para él es el que realiza con la fuerza de trabajo; la plusvalía creada, capital potencial, solo puede convertirse en capital efectivo intercambiándose por trabajo futuro [...] Es claro por ello que de entrada el capital debe dominar el futuro, para que haya garantías de cumplimiento del proceso de producción. El sistema de crédito le permite realizar esta conquista. A partir de entonces el capital se ha apropiado del tiempo, el cual modela a su imagen, el tiempo cuantitativo.

No es de extrañar, por tanto, la preocupación de diversos sectores económicos por la sostenibilidad, la ecología y la preservación de los bienes comunes y renovables —entre ellos, el patrimonio—. Es decir, sin futuro no hay posibilidad de valorización del capital. Si anteriormente el futuro y la utopía eran dominio de los revolucionarios —abolir las tinieblas del pasado, avanzar hacia las luces del futuro— el capitalismo es ahora dueño del futuro: incorpora las utopías y las produce y rentabiliza, condicionando el devenir de los seres humanos y sus relaciones. El pasado es así solo un vector más de planificación de un futuro hipotecado en el crédito, y la inversión en patrimonio equivalente a una inversión en crédito: solo se basa en la creencia de su devolución o rentabilidad —económica, simbólica, social— en un futuro.

La segunda teoría preponderante es el ‘discurso patrimonial autorizado’ de Smith (2006), que se ha convertido a su vez en el discurso autorizado dentro de los estudios críticos del patrimonio. Como editora del *International Journal of Heritage Studies* y co-fundadora de la *Association of Critical Heritage Studies*, Smith realiza una tarea fundamental en la domesticación del campo y la definición de los límites de lo ‘crítico’. En un reciente artículo abierto a comentarios online, *Keeping Critical Heritage Studies Critical: Why «Post-Humanism» and the «New Materialism» are not so Critical*, Campbell y Smith (2016) advertían: «Tenemos algunas reservas sobre las fuentes teóricas adoptadas a medida que los estudios críticos del patrimonio se desarrollan, sus usos, y las consecuencias para fomentar un acercamiento crítico a las cuestiones de justicia social que esperamos promover». El núcleo de la teoría de Smith afirma que los expertos e instituciones patrimoniales han desarrollado un discurso patrimonial que

define quiénes son las personas autorizadas para definir el pasado y qué hacer con el mismo. Así, los expertos

definen las agendas o proveen los marcos epistémicos que definen los debates sobre el significado y naturaleza del pasado y su patrimonio [poseyendo estos] un interés personal en mantener su posición privilegiada con base en sus conocimientos dentro de los aparatos del estado y de los debates sociales sobre el significado del pasado. (Smith, 2006: 51)

Smith se basa en la teoría de la gobernabilidad de Foucault (2007), según la cual las burocracias liberales modernas se basan en conocimientos científicos para generar dispositivos que permitan controlar a las poblaciones y generar identidades. Para Smith (2006: 51), el patrimonio se ha convertido en uno de estos dispositivos que dan forma a las poblaciones. Por tanto, resulta fundamental para Smith abandonar la cuestión de «quién posee el pasado» y pasar a estudiar «quién controla el significado y valor del patrimonio [...] para regular y gobernar los reclamos identitarios y dar sentido al presente» (2006: 52). Smith nos anima a investigar la relación entre patrimonio e identidad analizando las diferentes formas según las cuales las construcciones patrimoniales son rechazadas o aceptadas, dentro siempre de un marco de relacionalidad de consenso en el capitalismo neoliberal. Para Smith, además, el patrimonio es un proceso totalmente intangible y desligado de la materialidad, a la que los expertos ‘proyectan’ la categoría patrimonial (Smith y Akagawa, 2009). Esta distinción entre lo tangible y lo intangible que se ha potenciado recientemente —en paralelo con el ascenso de las economías asiáticas y sus patrimonios ‘intangibles’— es simplemente una forma de valorar los aspectos simbólicos de lo cultural, en cuanto folclore, tradiciones, gastronomía, etc., permitiendo de igual modo abstraer ‘intangibles’ de la relacionalidad social, cosificarlos y ponerlos en circulación en el mercado —como evidencia el caso de la declaración Unesco de la *Comida gastronómica de los franceses*—.

El problema de la teoría de Smith es que sigue la corriente académica anglosajona en su apropiación de un Foucault descafeinado, cuya metodología se equipara a la del ‘análisis del discurso’, obviando la profunda crítica a las categorías epistémicas del capitalismo en su trabajo. En contra de Smith, para quien el patrimonio es una mera construcción intangible ‘en nuestras cabezas’, para Foucault la problematización del crimen o la locura no implicaba negar su realidad. Al contrario, Foucault trataba de entender por qué una gran variedad de procesos eran ensamblados, definidos, tratados y analizados como uno solo, como por ejemplo, el patrimonio. La problematización del patrimonio, siguiendo la lógica de Foucault (1985: 115),

debería ser simplemente una reacción a una situación real y que, por tanto, es generadora de mundo. Aun así, los trabajos de Artous (1999) han mostrado los límites de Foucault, con consecuencias importantes para la investigación patrimonial. Ciertamente, a nivel fenomenológico, el patrimonio se ha convertido en un dispositivo de gobernabilidad y una tecnología biopolítica de control —lo que de aquí en adelante denominaré como la *máquina patrimonial*¹—. Pero este es un subproceso de una transformación más amplia de las relaciones sociales en el capitalismo. La gobernabilidad define lo que es de sentido común, legítimo, y posible en un contexto, pero estos patrones están condicionados por un proceso general previo. Este proceso de abstracción, la suplantación de relaciones directas y personales, por relaciones abstractas e individualizadas, simbólicas y metaculturales, y la subyugación o eliminación de los procesos reales, es la característica de la modernidad capitalista: funciona tanto en los movimientos nacionalistas, como en las políticas patrimoniales de clasificación (movimiento temporal-geográfico), como en la invisibilización y/o valorización de ciertas historias y patrimonios, y no de otros.

En síntesis, una gran mayoría de los teóricos críticos consideran que el patrimonio es renovable, mercantilizable e intangible, y que no está necesariamente relacionado con el pasado, al tratarse más bien de los usos del pasado en el presente, tanto oficiales como no oficiales. Para estos investigadores, la relación existente entre cultura material, patrimonio y el pasado se trataría de un sesgo disciplinar, de una construcción subjetiva en la mente del investigador, y no de una realidad objetiva propia de un tipo de relación histórica situada y empíricamente analizable que hemos de problematizar, y que se nos aparece de forma evidente y empírica en el día a día de la sociabilidad capitalista. Estos planteamientos son además esencialistas, al dar por hecho que el patrimonio es una preexistencia, algo dado que se mercantiliza o renueva o, igualmente, al dar por hecho la preexistencia de un pasado ahí fuera que puede ser usado en el presente. Como afirma Winter (2011), estas perspectivas también dejan de lado el papel fundamental que el capital juega en el ámbito del patrimonio y que conlleva la priorización de formas específicas de conocimiento experto, académico y cultural.

A nivel fenomenológico, resulta más útil concebir el patrimonio como un proceso de relación social entre personas y cosas del cual se desprenden

¹ Cabe mencionar que Jeudy (2001) emplea un concepto similar en *La machinerie patrimoniale*, pero sus presupuestos teóricos y el significado del término difieren ampliamente de los aquí planteados.

ciertas construcciones sobre el pasado y significaciones de la cultura material, que se insertan en entramados complejos, tanto ideológicos como de poder, de acuerdo a valores, conocimientos y estéticas cambiantes, y que a su vez generan nuevas materialidades y subjetividades, y relaciones entre ellas. Para usar el pasado en el presente, antes hay que construir una imagen del pasado. Igualmente, la cultura material producida y preservada de sociedades pasadas puede ser concebida como algo preexistente, pero la capacidad social para seleccionar y dar sentido a esos restos no es preexistente a los mismos: surge a través del propio proceso de relación entre las personas y esos restos, debido a la peculiar fascinación de la modernidad occidental con el pasado, lo material y la autenticidad —subproductos a su vez del proceso de expansión/destrucción capitalista—. Desde esta visión constructivista, resulta absurdo considerar el patrimonio como un intangible —más allá de la evidencia de sentido común de que lo categorizado como intangible implica cuerpos, trajes o instrumentos materiales— ya que lo que se analiza es el tipo de relacionalidad en la que se inscribe el proceso, y no los subproductos que derivan del mismo: una nueva división entre tangible e intangible, una declaración patrimonio de la humanidad, una nueva resolución de la Unesco, un nuevo individuo fascinado por el patrimonio... A partir de esta concepción, podemos entender los dos niveles de análisis planteados: la *dominación* a través del patrimonio a nivel fenomenológico mediante un dispositivo de gobernabilidad llamado máquina patrimonial, y la *relación social fetichista* como proceso que sustenta la posibilidad de emergencia del patrimonio. Así, la máquina patrimonial sería la forma en la que se organiza la política económica y las relaciones de poder dentro de un marco de relacionalidad fetichista.

2.2. LA DOMINACIÓN DE LA MÁQUINA PATRIMONIAL: RENOVANDO LA CRÍTICA FENOMENOLÓGICA DEL PATRIMONIO

A partir de lo expuesto previamente, podemos inferir que los estudios críticos del patrimonio se mantienen dentro de los esquemas de la Ilustración modernizante, en una trayectoria que va desde Rousseau hasta el giro lingüístico y el postestructuralismo, pasando por Comte y Durkheim. Siguiendo a White (2013), los axiomas principales de la Ilustración serían tres. Primero, una concepción de la sociedad como una ‘mente colectiva’. Segundo, la noción de que las interacciones sociales en ese espacio cognitivo colectivo se producen a través de prácticas representacionales, es decir,

el tipo de acciones que permiten la circulación de representaciones colectivas. El tercero es un enunciado normativo que dará lugar a la interpretación ética y moralista propia de las ‘teorías de la sospecha’: la idea de que las representaciones generan distorsiones en las mentes con consecuencias negativas para la vida de las personas. Así, según White (2013: 674),

si la sociedad es un espacio de cognición colectiva, entonces las representaciones funcionan como leyes que disciplinan y distorsionan el mundo real. La tarea del crítico es intervenir en las luchas epistémico-políticas contra la violencia de las representaciones en las que los seres vivos están atrapados.

Esta visión ‘representacional’ es la que asumiría igualmente el Marxismo ortodoxo en sus versiones académicas y de estado, al desligar la crítica de la economía política de la teoría del fetichismo de Marx. El Marxismo ortodoxo concebía la ideología o superestructura como una serie de representaciones que ‘alienaban’ al ser humano, siendo la tarea crítica la de ‘desvelar’ esas representaciones y evidenciar su carga hegemónica, en lugar de concebir la alienación como una forma de existencia objetiva dentro de la racionalidad fetichista en el capitalismo (Artous, 2006). Esta visión de la crítica como forma de ‘desvelar’ desigualdades o relaciones de poder es la que asumen la gran mayoría de estudios críticos del patrimonio, equiparando la ‘alienación’ a las relaciones de poder subjetivas sin dar cuenta de la lógica subyacente del fetichismo, carente de sujeto. Los intentos de teorizar el patrimonio de otro modo y más allá de la lógica ‘iluminadora’ de la modernidad han solido recurrir a la teoría del capital simbólico y del ‘campo’ de Bourdieu, como García Canclini o Andrade Butzonitch. Estos autores ven el patrimonio como un capital simbólico que otorgaría el poder de imponer una visión a aquellos que no lo poseen, gracias a la adquisición del respeto y reconocimiento de otras personas de forma no coercitiva; imposición que resultaría más eficaz cuanto mayor sea la correspondencia entre realidad y teoría. Para Andrade Butzonitch (2009: 28),

el patrimonio es, en suma, consecuencia relativa e histórica de las pugnas por establecer criterios de distinción, ineludiblemente ligadas tanto al poder político y económico, como a las instituciones establecidas [...] las obras son distinguidas en campos que esgrimen un capital cultural constituido por razones políticas, sociales, estéticas o antropológicas; y a su vez, estas obras legitiman a quienes las reconocen en sus respectivos campos, políticos, artísticos, académicos.

Estas visiones sobre el patrimonio inspiradas en Bourdieu sufren de dos problemas. A nivel fenomenológico, la sociología pragmatista ha mostrado el reduccionismo de los planteamientos de Bourdieu, en los que los campos

se restringen a formas de relación intersubjetiva entre ciertos actores excluyendo a una gran parte de los mismos (Hennion, 2007). A su vez, estos actores se encuentran atrapados en estructuras explicativas deterministas, marcos teóricos que Bourdieu establece de partida (Teil, 2004). En su crítica a la TAR y al hilemorfismo, Ingold (2013b) considera que no existen procesos en los que los actores tengan un plan al que dan una forma de modo consciente. Más bien, en su quehacer existencial, los actores dan lugar a procesos en una trama de devenir total y difícilmente separable en campos. A nivel categorial, Artous (2006) ha mostrado cómo la teoría de la autonomización de los campos dentro de los cuales compiten fuerzas distintas se basa en categorías como capital o beneficio que Bourdieu no emplea de forma relacional, como Marx, sino de forma esencializada o, en palabras de Durkheim, como ‘prenociones’. Igualmente, la construcción intersubjetiva de significados y relaciones evita lidiar con la cuestión de la mediación de la ley del valor capitalista en estas relaciones, lo que dificulta la explicación por parte de Bourdieu de por qué las personas tienden a actuar bajo lógicas similares por todo el mundo. Es decir, la teoría de Bourdieu no reconoce exterioridad a las luchas dentro del propio capitalismo y sus campos, con sus respectivas estrategias de valorización. Consecuentemente, Bourdieu analiza la circulación y el mercado (el consumo), pero deja de lado la producción. Con ello, se evita analizar la separación de los productores de los medios de producción, es decir, la explotación. La consecuencia inmediata para los estudios de patrimonio es que la teoría de Bourdieu es útil para entender la distribución de capital simbólico y las luchas por el mismo una vez que el campo del patrimonio ya ha sido constituido y se ha autonomizado, pero no antes. Es decir, Bourdieu no nos permite dar cuenta de la emergencia del patrimonio y su expansión como categoría.

Como reacción a la preponderancia de cuestiones representacionales en las ciencias sociales se produce el llamado ‘giro ontológico’ o ‘materialista’ durante los 2000, aplicado por diversos autores al patrimonio (Macdonald, 2009; Webmoor, 2008). El giro ontológico subraya la relevancia de la materialidad y el papel de los no-humanos en la constitución de eventos, colectivos y modos de existencia, con un menor énfasis en cuestiones representacionales, discursivas, subjetivas e identitarias (Holbraad, 2009). Desde la antropología se asoció el giro ontológico al simétrico, que conllevaba una crítica a la escasa correspondencia entre las categorías de los investigadores y de los investigados. Así surgen, según Viveiros de Castro (2003: 7-8), dos imágenes de la investigación social, y del patrimonio. La primera considera la investigación como el resultado de aplicar conceptos

extrínsecos a su objeto de estudio: sabemos de antemano lo que es el patrimonio, los monumentos, los museos, el valor o la política, e intentamos analizar cómo estas realidades se plasman en contextos etnográficos. La segunda adopta la simetría, actitud según la cual los procedimientos de investigación son conceptualmente del mismo tipo que los de los investigados. Esta concepción ha sido escasamente aplicada al patrimonio, donde los investigadores se sitúan generalmente como sujetos alejados de su objeto de estudio, que ‘descubren’ el patrimonio y se lo transmiten a las comunidades. Esto habitualmente resulta en la celebración del patrimonio como un legado generalmente vinculado a elementos materiales y monumentales que es «bueno y necesario» (Anico, 2009: 63), y cuyos valores han de ser ‘enseñados’ a una población que no lo valora, no lo cuida o no lo tiene en cuenta (González Méndez, 1999; Andrews, 2010).

Yo mismo trabajé desde una posición simétrica partiendo de las teorías del entramado de Deleuze y Guattari, y de la metodología de Latour (Alonso González, 2013). Mi objetivo era dar cuenta de las distintas ‘ontologías patrimoniales’ que poblaban Maragatería, donde los actores no compartían representaciones o pensaban cosas distintas u opuestas, sino que habitaban realidades de significado, trayectorias existenciales y cosmovisiones diversas. Para ello desarrollé el concepto de máquina patrimonial, que daba cuenta del modo de gobernanza que permite instaurar el patrimonio como régimen hegemónico de valor, estética y discurso, con consecuencias materiales y económicas (ver Capítulo 12). Debido a los cambios en mi visión teórica y etnográfica del patrimonio, en consonancia con las críticas recientes al giro ontológico (Graeber, 2015; Reynoso, 2015), en este libro hago un uso restringido de la máquina patrimonial para referirme a los procesos patrimoniales a nivel fenomenológico, ya que considero este marco analítico el más adecuado. Sin embargo, la máquina patrimonial como realidad empírica y sociopolítica a través de la cual se expresa el patrimonio y que es posible documentar etnográficamente, no se puede desconectar del tipo de relacionalidad fetichista que permite la emergencia del fenómeno a nivel categorial y que requiere una reflexión teórica, es decir, no se puede separar la forma del patrimonio de su substancia, forma de contenido.

A nivel fenomenológico, planteo la existencia de un maquinismo patrimonial, una perspectiva que reconoce el carácter inestable, no lineal y emergente de los procesos patrimonializadores. Desde una perspectiva deleuzo-bergsoniana sobre la naturaleza del tiempo como un palimpsesto de temporalidades sobrepuestas, resulta irrelevante discutir si el patrimonio

tiene que ver esencialmente con el pasado, el presente o el futuro: en realidad es una relación social en la que se conjugan los tres a través de la existencia cotidiana. Pensar a través de máquinas nos permite aplanar lo social y acabar con las lógicas cartesianas modernas, que separan mente y cuerpo, naturaleza y cultura, humanos y no humanos, para mostrar las interconexiones, líneas y redes complejas en las que se entraman los actantes (DeLanda, 2009). Así resulta posible preguntarse sobre la emergencia del patrimonio, sus ‘causas’. Las teorías que hemos analizado parten del patrimonio como algo ‘dado’, implicando relaciones directas y causales. Pero la emergencia implica una diferencia y una transformación que hace surgir algo nuevo, actualizar un virtual o realizar una potencia, gracias a la capacidad de la creatividad social. Así el patrimonio puede entenderse como una virtualidad, un potencial objetivo que existe pero que no se ha actualizado o realizado subjetivamente en todos los contextos.

Los mecanismos de emergencia que constituyen la máquina patrimonial son las relaciones sociales mediadas por la lógica del valor, es decir, el abandono de la relación real entre personas y cosas y el paso a una relación fetichista. En este sentido, la máquina no tiene una serie de propiedades definibles, sino una capacidad de hacer cosas: de ahí mi interés en procesos de morfogénesis patrimonial, de actualización del potencial del patrimonio en casos concretos en Maragatería. Este funcionamiento del patrimonio se da porque, entre todas las constelaciones posibles de relaciones entre objetos y sujetos, algunos modos de relacionalidad tienen un potencial totalizador —es decir, capturan y recodifican otras relaciones de una forma viral, suplantando otros sujetos en nombre de una totalidad unificadora: estas son las máquinas abstractas descritas por Deleuze y Guattari (2004). De entre todas ellas, la relación establecida por la mercancía es la más abstracta, y por lo tanto la que más fácilmente penetra en la sociedad—.

Según la describe Deleuze (1988b), la máquina conecta materialidades y discursos, permitiendo la emergencia de nuevos entramados productores de subjetividad y representaciones. La máquina es una unidad de producción de un conjunto de flujos que funcionan de acuerdo a la intercomunicación de sus partes. Si desaparecen los flujos entre los objetos parciales, la máquina se desvanece. Al contrario que la noción de ‘estructura’, que implica una repetición de lo mismo, la máquina implica un proceso de repetición con diferencia, lo que lleva a cambios infinitesimales pero constantes en la concepción e implementación del patrimonio. Así, la máquina codifica a nivel fenomenológico las transformaciones a nivel categorial, conectando ambos niveles de análisis. La subjetividad solo surge como un

subproducto de la máquina patrimonial, sin converger completamente en una identidad fija. Es decir,

el sujeto, producido como residuo al lado de la máquina, apéndice o pieza adyacente de la máquina, pasa por todos los estados del círculo y pasa de un círculo a otro. No está en el centro, pues lo ocupa la máquina, sino en la orilla, sin identidad fija, siempre descentrado, *deducido* de los estados por los que pasa. (Deleuze y Guattari, 1985: 28).

Esta perspectiva tiene su origen en la sociología de Tarde, que nos permite salir de los esquemas de investigación social con origen en Durkheim y la racionalidad moderna. Para Tarde (2006[1893]: 32, 96), este tipo de investigación hipotético-deductiva siempre cae en el mismo error,

el de creer que para ver poco a poco cómo aparece la regularidad, el orden, la marcha lógica en los hechos sociales, es necesario salir de su detalle, esencialmente irregular, y remontarse muy alto hasta abarcar una vista panorámica de vastos conjuntos; que el principio y la fuente de toda coordinación social reside en algún hecho general del que desciende por gradación hasta los hechos particulares, atenuándose singularmente, y que, en suma, el hombre se mueve, pero una ley de la evolución lo guía. En parte yo creo lo contrario. [En lugar de explicar] lo *pequeño* por lo *grande* y el *detalle* por el *conjunto*, yo explico las semejanzas de conjunto por la agrupación de pequeñas acciones elementales, lo grande por lo pequeño, lo englobado por lo detallado.

A nivel fenomenológico, esta ciencia de la singularidad permite superar el individualismo metodológico (actores que construyen prácticas intersubjetivamente) y el holismo (la relación social como algo supraindividual), para entender el ser social como una relación que podríamos llamar transindividual, un sistema que emerge en conjunto, y del que el patrimonio es un subproducto. El patrimonio podría ser concebido como un objeto múltiple, siempre en construcción por parte de un colectivo amplio y distribuido, y que nunca termina de delimitar y autonomizar el patrimonio de las relaciones sociales. En contra de la ciencia positivista del patrimonio, que lo considera valioso por sí mismo, y de los estudios críticos, que buscan desvelar la falsedad de representaciones colectivas que hacen del patrimonio algo negativo, estudiar la máquina patrimonial requiere entender su producción dispersa en lo social a partir de evaluaciones y prácticas múltiples. Individualmente, todos los actores poseen distintas ideas sobre el patrimonio, pero a nivel colectivo estas ideas tienden a entrar en sintonía y homogeneizarse con visiones dominantes con las que se puede estar de acuerdo o no, pero que de forma cuasi automática terminan por imponerse a nivel categorial. Pese a todo, siguen siendo importantes los juicios y evaluaciones, percepciones de respeto, autoridad y jerarquía, que se producen

en el ámbito amplio del patrimonio y que condicionan su práctica fenomenológica.

Entender la máquina patrimonial como un dispositivo que conecta cambios categoriales con su expresión fenomenológica nos permite solventar una contradicción inherente a un estudio simétrico del patrimonio. Ciertamente, las relaciones pueden ser simétricas entre los actores que, como los académicos, han sido socializados en modos de relacionalidad fetichista. Pero, ¿quién define lo que nos condiciona a nosotros mismos en nuestras formas de entrar en, y sostener, relaciones con nuestro entorno?, ¿por qué hay relaciones sociales mediadas por el patrimonio y otras que no, y por qué los sujetos tienden gradualmente a asumir la lógica patrimonial como parte de su identidad?, ¿qué ocurre en lugares como Maragatería, donde el nivel de relacionalidad fetichista está solo incipientemente desarrollado, y el patrimonio no es una categoría útil o común entre la mayor parte de la población?, ¿debería mantener mi compromiso con la simetría y abandonar el estudio, o imponer mis categorías externas y transcendentales para realizarlo?

La crítica categorial me permite analizar precisamente por qué el patrimonio no es una categoría relevante, y etnografiar su emergencia en el campo a medida que surge en distintas esferas de sociabilidad. Así, mapear la emergencia del patrimonio como máquina no es el objetivo último, sino que ha de convertirse una herramienta analítica que permita conocer las tendencias generales de transformación del ser social, estudiando los distintos entramados y sus *capacidades* de hacer, actuar, producir o significar, en lugar de sus *propiedades* (DeLanda, 2009). Las preguntas cambian del ser al devenir, de las propiedades a las capacidades, para evitar los esencialismos y delegar las decisiones fenomenológicas sobre la realidad en los propios actores sociales, inmersos a su vez en relaciones fetichistas y abstractas. Pero esta relación abstracta no es una representación que aliene a los actores y que haya que desvelar, sino que la construyen los propios actores en su quehacer. Los actores que implementan la máquina patrimonial no han de ser divididos moralmente entre ‘buenos y malos’, sino considerados como agentes o máscaras de identidad que actúan influenciados por un proceso subyacente (Marx, 1973a: Libro I, sección primera, cap. II, p.48). El ‘no lo saben, pero lo hacen’ de Marx, podría aplicarse perfectamente a las formas de socialización que implementan los actores en el campo a la hora de establecer relaciones fetichistas a través del patrimonio. Ciertamente, dentro de esta relacionalidad existen distintas opciones socio-políticas: los individuos pueden canalizar el patrimonio de modo fascistoide o esquizoide, bien generando nuevas conexiones o reterritorializándose en

identidades estancas, o bien buscando la redistribución económica de los beneficios del patrimonio o la explotación individualista del beneficio (Parr, 2008). Pero estas distintas elecciones políticas se producen dentro de un marco de relaciones metaculturales y abstractas, y por lo tanto mediadas por formas de socialibilidad de tipo capitalista, moderno y occidental.

2.3. OTRAS HISTORIAS: EL PATRIMONIO COMO FETICHISMO Y LA NECESIDAD DE LA CRÍTICA CATEGORIAL

La comprensión empírica, fenomenológica, del patrimonio a través de etnografías no puede disociarse de un análisis que dé cuenta de la emergencia histórica del patrimonio y su carácter de categoría específica del capitalismo. Frente a esta visión genealógica e históricamente situada, habitual en enfoques que parten de una visión antropológica del patrimonio, una significativa mayoría de estudios del patrimonio son transhistóricos, es decir, lo conciben como algo que existió siempre y en todas las sociedades. Estas visiones proyectan al pasado realidades contemporáneas, fundamentalmente la autonomización de las distintas esferas sociales en el capitalismo (economía, política, patrimonio, religión, arte, etc.) cayendo así en el presentismo y el individualismo metodológico. Por poner algunos ejemplos de esta visión, Harvey (2008) considera en su *The history of heritage* que el patrimonio siempre existió como un instrumento en la negociación del poder y la ideología. Para Harvey (2008: 22), el patrimonio «siempre ha estado con nosotros. En todas las épocas las personas han usado las memorias retrospectivas como recursos del pasado para generar un sentido de destino orientado hacia el futuro». Igualmente, según Lowenthal (1986), probablemente el más influyente y citado teórico del patrimonio, los usos del pasado en el presente son una constante a lo largo de la historia, por ejemplo con los Romanos intentando imitar a los Griegos a través de prácticas artísticas y escultóricas. Para Schildgen (2008), las distintas formas de iconoclastia a lo largo de la historia constituirían formas de destrucción de patrimonio. Prueba de esta continuidad serían para Graham y Howard (2008: 22) los usos del pasado clásico en el Renacimiento y el Neoclásico, mientras para Holtorf (2001b: 6.6) las lógicas patrimoniales se retrotraen a la prehistoria, cuando el capital simbólico del pasado podría usarse como ‘memoria prospectiva’ con consecuencias para el presente.

En *Alegoría del patrimonio*, Choay (2007) ofrece una historia del patrimonio detallada y no transhistoricista. Sin embargo, el propio concepto

de ‘alegoría’, como representación en la que las cosas poseen un significado simbólico, ya apunta a la visión de Choay del patrimonio como un símbolo, es decir, como una cuestión epistemológica. El patrimonio no sería por tanto un fetiche, sino una representación activamente generada por los seres humanos, que emerge y acaba por naturalizarse con base en procesos políticos, culturales y artísticos, aparentemente autonomizados del resto de relaciones sociales. Para Choay (2007: 31), en la Edad Media no existía el concepto de patrimonio según lo entendemos hoy debido a la «ausencia de distanciamiento» temporal y espacial entre los seres humanos. Como en las comunidades preindustriales del noroeste español, el tiempo funcionaría cíclicamente con base en el calendario pastoral y de cosechas (ver Capítulo 4). Pero la visión temporal lineal propia de la modernidad, con un pasado y un futuro implícitos, sería para ella un requisito indispensable para el surgimiento del patrimonio. Ciertamente, las élites manejaban conceptos de herencia, linaje y patrimonio, pero en un sentido inmediato y escasamente difundido entre el vulgo.

Las prácticas protocientíficas de catalogación, derivadas de una apreciación del pasado implementadas por coleccionistas y anticuarios, solo surgirán con el Renacimiento, al igual que el uso de los restos del pasado de forma estetizante por parte de entidades protoestatales para su legitimación simbólica. Choay apunta a una cuestión clave del patrimonio a nivel fenomenológico: su función dialéctica en procesos de transformación social y cambio político, cuando se plantean las preguntas de qué preservar del pasado y qué destruir, y qué usos dar a esos restos. Estas cuestiones resultaban esenciales en un momento histórico que Choay considera fundamental en el nacimiento del patrimonio: la Revolución Francesa y su ruptura con el Antiguo Régimen. Así, para Choay (2007: 97), «romper con el pasado no significa abolir su memoria ni destruir sus monumentos, sino conservar unos y otros en un movimiento dialéctico que —simultáneamente— asume y supera su significación histórica original integrándolos en un nuevo estrato semántico». De forma similar, Schildgen (2008) muestra cómo durante la Revolución Francesa la preservación se convierte en algo progresista y positivo por primera vez en la historia, debido al alto grado de destrucción de bienes históricos.

La lectura de Choay deja de lado, sin embargo, la cuestión fundamental del por qué es posible ‘resignificar’ restos del pasado a través de su preservación o de su conversión metacultural en objetos estetizados en museos —donde representan una superación simbólica de un pasado muerto—. Esta posibilidad de abstraer significados y autonomizarlos de las relaciones so-

ciales para convertirlas en otro tipo de procesos, requiere una transformación en las aptitudes de las personas, su sociabilidad, y capacidad de pensamiento abstracto. Es bien sabido que las cosmovisiones de múltiples grupos humanos carecen de nociones autonomizadas del tiempo o el espacio, como la de los Amondawa (Sinha y Bernárdez, 2016), o que no permiten descifrar y comprender fotografías e imágenes en movimiento (Poole, 1997). Igualmente, la comprensión de la abstracción que implica el patrimonio no puede remitirse a un evento histórico — la Revolución Francesa —o a un cambio epistémico— la expansión de concepciones espacio-temporales newtonianas. Más bien, como han intentado mostrar diversos autores, existe una correspondencia entre las propias transformaciones sociales que implican tanto el intercambio generalizado propio del mercantilismo de los siglos XVI, XVII y XVIII, y el surgimiento de una esfera artística relativamente autónoma; y entre la generalización de relaciones abstractas de intercambio y de producción capitalista a partir del siglo XIX, y las transformaciones en la concepción política del ciudadano y de la ciencia (Kurz, 2014a; Ortlieb, 2010; Machado, 2013).

Estas concepciones parten de una intuición teórica de Sohn-Rethel (1979), a saber, que existe una ‘identidad secreta’ o correspondencia entre la ‘forma de mercancía’ y la ‘forma de pensamiento’. El intercambio de mercancías es una abstracción real —cuando se realiza a través del dinero y no del trueque— y constituye un *a priori* social que se refleja y condiciona la posibilidad de realizar abstracciones conceptuales. Esta capacidad de pensamiento abstracto es característica de las sociedades mercantiles —filosofía en la Grecia antigua, o en el Flandes y las repúblicas italianas del Renacimiento— y del capitalismo occidental —ciencia moderna—. También hoy día no es casual que las sociedades con un capitalismo más desarrollado suelen mostrar una preocupación más profunda y generalizada por el patrimonio, como Reino Unido o Francia. Cabe preguntarse entonces si el patrimonio sería una ‘abstracción ideal’ que se *corresponde* con la ley del valor, operando de forma funcional e instrumental en sociedades dominadas por la misma.

Esta perspectiva entronca con la trayectoria de otros críticos del valor que han desvelado no solo el carácter construido, sino históricamente determinado de gran parte de las categorías que rigen el modo de vida capitalista. Así, Bareuther (2014) ha mostrado como los conceptos de las ciencias naturales modernas se basan en la aplicación de abstracciones de cuantificación y mensurabilidad a la naturaleza, que a su vez derivan de y surgen en una sociedad patriarcal donde la cuantificación y mensurabilidad del trabajo y el valor eran a la vez fundamentales y generalizadas. Igual-

mente, las monumentales investigaciones de Bockelman (2004) evidencian cómo el concepto occidental de ‘cadencia’ o ‘ritmo’ basado en la medida del compás emergió en paralelo a la abstracción del valor capitalista. Durante los siglos XVI y XVII, el dinero comienza a poseer un valor abstracto desvinculado de la materialidad del objeto. Del mismo modo, el compás se desvincula de los sonidos para poder ser rellenado por cualquier estructura rítmica o melódica abstracta. A esto se suman tres cambios generales que rompen con la pre-modernidad. Primero, en la pre-modernidad se conocían explicaciones del cosmos que partían de un orden eterno en la naturaleza, pero la ciencia comienza a buscar ‘leyes naturales’ que expliquen la naturaleza. Segundo, el concepto de progreso como algo que ocurre en un tiempo lineal y abstracto, es ajeno a la pre-modernidad. Tercero, el trato práctico-instrumental con la naturaleza en base al análisis experimental con el objetivo de realizar síntesis conceptuales, matemáticas y técnicas no existía en la Edad Media.

Al contrario, sociedades mercantiles como la Grecia y Roma clásicas, o el Flandes y las repúblicas italianas renacentistas, no poseían una idea abstracta del ser humano como ‘individuo’ ni la lógica de la reproducción del valor a través del intercambio de mercancías como objetivo en sí mismo. Tanto en Roma como en Grecia, por ejemplo, existía una relación clara entre original y copia en el arte, que impedía la autonomización de los objetos de las relaciones sociales y su fetichización. En Grecia, los originales de obras de arte eran reservados para prácticas religiosas o como modelos ejemplificadores para prácticas *emuladoras* e *imitadoras*, mientras que eran las copias las que se exhibían en el espacio público y eran socialmente estimadas. El derecho Romano sancionaba la vida en la ciudad, pero no los derechos privados de los individuos, que solo surgirán como tal con el ‘derecho natural’ de Hobbes y Locke —el ser humano (solvente económicamente) como poseedor privado de un patrimonio mediante el cual se relaciona de forma abstracta, impersonal, con otros individuos a través del intercambio—. Pero la teoría del conocimiento de Sohn-Rethel también evidencia el absurdo de pensar que la ciencia moderna y sus categorías están disociadas de la forma de valor en el capitalismo. Como muestra Ortlieb (2010: 20) en su crítica de la matemática como supuesta ‘ciencia exacta’ autonomizada de lo social,

La ilusión que hace aparecer la regularidad producida por el experimento como si fuese una propiedad de la naturaleza, es la misma ilusión por la cual el ciego proceso social de la sociedad mercantil se les presenta a los hombres como un proceso regido por leyes, exterior a ellos mismos, cuando de hecho son ellos quienes lo constituyen a través de su actuación como sujetos burgueses.

En definitiva, una historia del patrimonio como fetichismo que emerge a partir de las categorías constituyentes del capitalismo moderno y de la Ilustración está aún por ser escrita. Esta historia debería dar cuenta de un momento clave en el que se articulan los estados protonacionales, formas de cálculo económico y filosófico abstractas, y colecciones de arte: el Renacimiento. Aunque el capitalismo emerge de la transformación de las relaciones sociales en el campo (Wood, 1999), es en la ciudad donde se produce una autonomización de las esferas culturales, artísticas y de intercambio que lleva a su fetichización como ámbito independiente de la producción. En las ciudades punteras del Renacimiento, en Flandes e Italia, se produce la autonomización del trabajo de los artistas con respecto a los gremios medievales de artesanos, surge su individualidad única e irrepetible como un ‘valor’ —y se producen transformaciones estéticas fundamentales en las artes— adopción de perspectivas geométricas que se orientan en el espacio y en el tiempo, cálculos escultóricos y arquitectónicos, etc. (Baxandall, 1988). Convergen aquí los avances de la ciencia y la estética racionalizada: ya Alberti (1996[1436]) afirmaba que era necesario tomar de los matemáticos todo lo que fuese útil para el artista, especialmente la geometría. Nace así la figura del individuo abstracto, que personifica su trabajo a través de la marca de propiedad que aporta la ‘firma’ en contra del artesano, que simplemente realizaba su obra con base en un saber-hacer, una repetición (Baudrillard, 1981: 102).

El nacimiento incipiente del individualismo y el intercambio como formas de sancionar el valor de las cosas señalaban el origen de una correspondencia entre las formas de pensar y relacionarse, y de realizar intercambios económicos. Esta autonomización fue posible gracias a la acumulación de capital por parte de mercaderes y burgueses (habitantes de las ciudades) que buscaban diferenciarse y transmitir sus principios ideológicos, como los del humanismo, a través del espacio de representación que proporcionaban las artes y el coleccionismo de antigüedades clásicas. Ambas prácticas suponían una disociación del ámbito metaculturalmente seleccionado —obra o reliquia— y su uso para otros fines abstraídos de la relacionalidad social, pasando a poseer un contenido simbólico (Garo, 2013), en una forma de protopatrimonialización. Estas formas protopatrimoniales vinculadas al mercantilismo del Antiguo Régimen se evidencian en las prácticas de monarcas ilustrados como Carlos III, el Rey Arqueólogo, que a la vez que propició una renovación del intercambio entre metrópoli y colonias del Imperio Español, fomentó los estudios arqueológicos y jugó un papel clave en las excavaciones de Pompeya y Herculano (Almagro-Gorbea, 2010).

La relación entre la recepción del clasicismo en sus formas y contenidos en el Renacimiento y el surgimiento de la categoría patrimonial es clave, pero también la ruptura con el propio canon de belleza clásico. Pese a su respeto por Winckelmann, adalid del arte griego y su imitación propia del Renacimiento, el arqueólogo y conservador de los Museos Capitolinos en Roma, Quirino Visconti, advertía de la capacidad superior de *emulación*, que no de imitación, de los escultores o escritores romanos sobre los griegos (Haskell y Penny, 1981: 99-107). También Hobbes (1985: 727) en el *Leviathan* ya afirmaba que nada se debía al mundo antiguo, «ya que, si reverenciamos la Edad, el Presente es lo más Antiguo». Igualmente Schiller afirmaba en una de sus cartas que el arte debía ser consciente de los avances del pasado, pero solo para comprometerse con su propio tiempo y producir algo original a partir de las normas establecidas (Woodmansee, 1993). Estas críticas, que convergieron con la *Querelle des Ancienes* en Francia durante el siglo XVII y que abrirían un debate sobre la recepción de las ideas antiguas en la modernidad, muestran cómo la recepción ideológica del pasado está fuertemente determinada por la lógica burguesa, ilustrada y protodemocrática que surgía en Occidente, y que preconizaba tanto la individualización del artista, como la autonomización del patrimonio.

Pese a la importancia del Renacimiento, es posible afirmar que la autonomización de los distintos campos de actividad (ciencia, arte, artesanía, patrimonio) no se estabiliza hasta el siglo XVIII. Como muestra Kristeller (1952: 44), el Renacimiento implicó la ruptura de varias artes de los gremios artesanales, permitió el establecimiento de comparaciones entre distintas artes como la pintura y la poesía, y generó un interés aficionado en las artes que permitió la creación de un público con un punto de vista externo y autónomo del de los propios artistas. Pero en otros muchos aspectos el Renacimiento siguió apegado a tradiciones clásicas y medievales, al carecer de una teoría estética omniabarcadora y una distinción clara entre ciencias, artes y artesanías. El modelo del *gentil hombre* renacentista implicaba cultivarse en la pintura o la poesía, pero también en montar a caballo, jardinería y aspectos que posteriormente pasarían a ser autonomizados como patrimonio: el coleccionismo de objetos clásicos, medallas, monedas o curiosidades naturales (Kristeller, 1951: 517).

Durante el siglo XVII se producen avances científicos fundamentales que preparan la escisión entre ciencia y arte, y la definitiva instalación del concepto de *progreso humano*. Los debates entre antiguos y modernos de la *Querelle des Ancienes* evidenció que se podían demostrar avances con respecto a los antiguos en un conjunto de actividades humanas que pasa-

rían a denominarse *científicas*, pero en muchas otras el mérito relativo entre antiguos y modernos no era tan claro. Estas pasarían a llamarse actividades *artísticas* (Kristeller, 1951: 525). El concepto de progreso se consolidaría en el siglo XVIII, junto al sistema de las Bellas Artes como hoy lo conocemos, desligado de la ciencia y la artesanía. A ello se suman la consolidación de una visión lineal del tiempo (científica), la incorporación de la estética a los sistemas filosóficos a partir de Kant, y el surgimiento de un público experto que comenzaría a generar un marco comparativo entre las distintas actividades humanas, clasificándolas en ámbitos autónomos. El patrimonio ocuparía ese espacio dejado por las actividades ‘imitativas’ como la poesía, pintura, escultura, música o arquitectura; por las actividades producto del ‘talento’ creador e individualizado de los artistas; y por las actividades ‘acumulativas’ científicas. Es decir, se referiría a toda aquella materialidad *heredada*, no creada en el presente sino producto de la creatividad pasada, auténtica y por tanto inimitable, que evidenciaría el progreso humano, y potencialmente sujeta a taxonomías y clasificaciones cada vez más detalladas.

Este ámbito difuso de definición de lo patrimonial en el siglo XVIII prepararía el terreno para su consolidación en el siglo XIX con el romanticismo. Esta corriente filosófica, estética y sociocultural enarbolaría la defensa de la *autonomía* del campo del arte por el arte en sí mismo. Para los románticos, la lógica ilustrada positivista y su confianza en las «matemáticas, máquina y organización» (Horkheimer y Adorno, 2001: 93-94), escondían una forma de dominación y deshumanización pese a su apariencia neutra. Como reacción al clasicismo, academicismo y materialismo, los románticos enaltecían el individualismo, los excesos, y una subjetividad libre basada en la transgresión estética (Beech y Roberts, 1996: 121). Este enaltecimiento de la subjetividad individual, la autonomía y la autenticidad de raigambre premoderna sería fundamental en la consolidación de las diferentes esferas autónomas propias del capitalismo moderno, como la del patrimonio.

Así, los diferentes procesos disparados por las relaciones sociales capitalistas en el ámbito de lo simbólico producen la ‘borradura’ que implica considerar el campo del patrimonio, la economía o la sociedad como diferenciados, cuando estos no lo estaban en absoluto (Artous, 1999). Como afirma Eagleton (1990: 8-9),

La emergencia de la estética como categoría teórica está estrechamente ligada al proceso material por el cual la producción cultural, en un momento inicial de la sociedad burguesa, llega a ser «autónoma» —esto es, autónoma de las diversas funciones sociales a las que había servido tradicionalmente (Haug, 1989). Una vez que los artefactos se convierten en mercancías en el mercado, no existen para nadie ni para nada

en particular, y consiguientemente pueden ser racionalizados, ideológicamente hablando, como si existieran entera y gloriosamente para sí mismos.

Un ejemplo de esta autonomización de la esfera de lo patrimonial es el derribo durante la Comuna de París en 1871 de la columna Vendôme, vista como un símbolo del Imperio napoleónico y erigida por Napoleón I imitando la columna romana de Trajano (Durán, 2008). El personaje clave en su derribo fue el pintor Courbet, conservador de los museos nacionales, el Louvre y las obras de arte, y presidente de la sociedad de artistas. Un hecho importante es que, ante las críticas por el derribo, Courbet se había defendido afirmando que la Vendôme carecía de valor estético (Gamboni, 1997: 40). Ya antes, en 1792, Dussaulx, un miembro de la Convención Nacional, había clamado contra los símbolos monárquicos, pero apoyado al mismo tiempo la preservación de la puerta de Saint-Denis que, pese a haber sido dedicada a Louis XIV, debería ser salvada por tratarse de una obra maestra (Gamboni, 1997). Del mismo modo, los artistas defendieron la catedral de Notre-Dame durante la Comuna para evitar que los revolucionarios le prendieran fuego, en base a la supuesta universalidad de la ‘cultura’, como algo valioso por sí mismo y autónomo de las relaciones sociales (Raunig, 2007). Es decir, por mucho que deconstruyamos las relaciones de poder que subyacen a los procesos de patrimonialización, no podemos dar cuenta de la constitución de la propia categoría de patrimonio que surge de un proceso de autonomización de las esferas sociales propias del sistema productor de mercancías y la democracia burguesa. En otras palabras, no por estudiar fenomenológicamente la ‘forma-patrimonio’ (la apariencia), podremos dar cuenta de la actividad que la produce como categoría (las relaciones sociales abstractas).

Vinculada a esta invisibilización de los distintos campos se encuentra la voluntad de los nacientes estados de articular simbólicamente a los individuos de filiaciones diversas bajo imaginarios simbólicos colectivos, nacionales o étnicos, debido al feroz proceso de despoblación rural y desarticulación comunitaria que causaba la implementación de relaciones capitalistas de producción en el campo (Hobsbawn, 1998). Este proceso va intrínsecamente vinculado al romanticismo del siglo XIX, que reacciona al excesivo énfasis en abandonar la naturaleza y conocerla científicamente por parte de la razón universal ilustrada. A ello el romanticismo propone un regreso a la ‘autenticidad’ de la naturaleza vinculado a un redescubrimiento de las raíces de la nación. Ambos procesos, romanticismo y nacionalismo, canalizan la categoría de patrimonio como un referente simbólico, un espejo de las relaciones sociales abstractas, que unifica a individuos dispersos, siempre en paralelo a la proliferación de relaciones de producción

e intercambio capitalistas. Es decir, la categoría de patrimonio surge a raíz de esta ruptura, esta desconexión de los humanos de sus contextos de racionalidad social, y que genera la necesidad de otras vinculaciones intersubjetivas basadas en aspectos abstractos y simbólicos.

Estas relaciones serán sancionadas jurídicamente por el derecho moderno ‘natural’. Los filósofos ilustrados consideraban al ser humano recién nacido como un ‘sujeto de derecho’ de forma natural. Pero, como muestra Kurz (2002), este individuo de derecho no es natural, sino más bien una forma social e ideológica que naturaliza las formas sociales del sistema moderno productor de mercancías, el trabajo abstracto y la racionalidad instrumental. El ser humano es concebido como un ente Universal y abstracto, y solamente es reconocido como tal cuando es ‘solvente’, es decir, propietario privado. Así, los derechos humanos incluyen y excluyen: Universal es solamente la pretensión de dominio absoluto de la forma jurídica, pero abstraída de la existencia física, las carencias existenciales, sociales o culturales, reduciendo al ser humano a una unidad de gasto de energía y tiempo para la valorización del dinero en capital a través del trabajo. Esta contradicción tensa la producción de subjetividad entre dos extremos: proceso de individualización por un lado, y vinculación colectiva, abstracta y simbólica, por otro. De ahí la reacción romántica a esta tensión, encapsulada en este fragmento del poeta Hölderlin (1976: 38) en el que Hiperion se lamenta, vinculando de forma clara la ciencia natural con el proceso de individualización de la identidad:

¡Dios mío! ¡Ojalá no hubiera frecuentado jamás vuestras escuelas! La ciencia que seguí por las mil revueltas de sus laberintos, que fui lo bastante loco para esperar con mi juvenil ilusión que confirmara mis alegrías más puras, ha hecho mi desgracia. Así fue como en medio de vosotros me volví razonable, y aprendí cabalmente a diferenciarme de lo que me rodea, a tal punto que me encuentro aislado en medio de las bellezas del mundo, proscrito del jardín de la Naturaleza en el que había crecido y prosperado; y he aquí que ahora me seco al sol de mediodía.

Reconocidos como individuos de derecho siempre que sean propietarios privados solventes, los sujetos han de poseer también un ‘patrimonio colectivo’ que les permita vincularse de forma abstracta, reflejando el abandono de las relaciones personales de dominación del Feudalismo y el Antiguo Régimen y el paso a formas de filiación abstracta reflejo del intercambio de mercancías. En el patrimonio confluye así lo que podríamos llamar una acumulación primitiva de lo simbólico, convirtiéndose en un capital —que es la forma que adopta el patrimonio en el capitalismo desde su nacimiento como categoría— y en un instrumento de hegemonía que fa-

cilita la reproducción del capital gestionado por su garante: el Estado. Así el patrimonio constituye a la vez, «un capital, una herencia y un modelo» (Andrade Butzonitch, 2009: 13). Estos tres ámbitos del patrimonio se irán autonomizando y expandiendo —actualizando o realizando— en la sociedad a medida que las relaciones entre las personas, y entre las personas y las cosas, se vuelven gradualmente más abstractas y fetichistas.

Para lo que resta de libro, resulta fundamental comprender la teoría del fetichismo, clave en la teoría de Marx junto con la de la forma valor, con la que se complementa. La teoría de la forma valor estudia cómo la generalización del intercambio de mercancías estructura las relaciones de producción y transforma la fuerza de trabajo en mercancía. Por su parte, la teoría del fetichismo busca comprender cómo las relaciones sociales en el capitalismo ocultan las nuevas formas de dominación de carácter abstracto que conquistan las mentes de las personas, y cómo estas difieren de las de sociedades no capitalistas. Para Artous (2006), el fetichismo tiene dos caras. Primero, las relaciones sociales entre personas aparecen como relaciones entre cosas. Así, el valor se percibe socialmente como algo ‘natural’ de las mercancías como productos del trabajo —las personas y su trabajo se cosifican—. Segundo, Marx muestra cómo más allá del ideal abstracto de libertad de la jurisprudencia ilustrada que postulaba un individuo trabajador que libremente vende su fuerza de trabajo, lo que se produce es el desplazamiento del ser humano por las máquinas, la conversión del humano en un apéndice. Las cosas, así, se personalizan, y parecería que son las máquinas las que producen valor. Macías Vázquez ilustra el porqué de la necesidad de una crítica categorial debido al fetichismo. Según él, para Marx

las formas de representación intelectual tienen una objetividad social, esto es, que las relaciones sociales no se tienen en pie sin las representaciones que le acompañan, que lo sensible y lo suprasensible se sostienen mutuamente. Es decir, el fetichismo no consiste en una simple ilusión de la conciencia, no remite solamente a la apariencia de las relaciones sociales, sino que traduce el modo de existencia de las relaciones de producción capitalistas, su forma social objetiva. En realidad, en la relación de valor no hay ninguna relación física entre cosas, sino una relación fantasmagórica ya que lo suprasensible en las mercancías es precisamente que las relaciones sociales se convierten en propiedades objetivas, que no se pueden aprehender sensorialmente en las mismas. Lo suprasensible se oculta detrás de lo sensible. Entonces, la dificultad estriba en que lo sobrenatural no se puede captar sin más, mediante la simple observación de las mercancías. De ahí, la necesidad de la crítica categorial.

El fetichismo esconde las relaciones capitalistas de producción, incluyendo su forma novedosa de explotación (la apropiación de plusvalía) y su organización del trabajo y el mercado. De este modo, las relaciones sociales

(2016: 81-82) aparecen como ‘naturales’, proceso amplificado por los discursos e ideologías de aquellos encargados de explicar, justificar y promover el funcionamiento del sistema, como los economistas ortodoxos. Este carácter doble, objetivo y subjetivo, del fetichismo, hace que el patrimonio como relación social no pueda ser percibido a través de un análisis fenomenológico del mismo, que solo nos hablará del patrimonio como producto ya constituido, acabado o externo del trabajo —es decir, de las propias relaciones sociales— y de las articulaciones de poder y sistemas de gobernanza contruidos a su alrededor. Tal visión se correspondería con la teoría de la alienación de Marx, pero no del fetichismo. La confusión entre ambas teorías es importante, ya que, por ejemplo, tanto Latour (2010) como Graeber (2015) se están refiriendo en realidad a la alienación y no al fetichismo en su crítica a Marx. Según la teoría del fetichismo, el patrimonio se nos aparecería, así, como un conjunto de objetos disociados de su contexto de producción y socialización —el ejemplo máximo es el aislamiento en museos— y por lo tanto autónomos y valiosos en sí mismos, como mercancías —cuando en realidad son las personas las que con sus creencias y relaciones les atribuyen importancia—. Es esencial entender que el patrimonio como fetichismo no es una ilusión o representación a ser descifrada o desvelada para encontrar su ‘autenticidad’. Como el propio Marx (1973a: Tomo 1: 38) apuntó, para las personas, «las relaciones sociales que se establecen entre sus trabajos privados aparecen como lo que son: es decir, no como relaciones directamente sociales de las personas en sus trabajos sino como relaciones materiales entre personas y relaciones sociales entre cosas».

El fetichismo no es una distorsión que esté en nuestras cabezas y que nos haga percibir la realidad de forma distorsionada, sino que es una realidad social en sí misma (Rubin, 1985). El patrimonio es por tanto una construcción social, pero esto no implica que a nivel fenomenológico se trate de una distorsión o una farsa, más bien todo lo contrario: se trata de una relación social objetiva entre las personas. Esta visión de Marx difiere de la de muchos marxistas ortodoxos, para los que el fetichismo sería un constructo que aliena al ser humano, y que cumpliría alguna función en el capitalismo, entendido simplemente como una forma de acumulación primitiva que permitiría la apropiación de rentas, visión común en la lectura de Harvey (2010), y en su teorización del ‘capital simbólico’. Igualmente, para González Hernández (2013: 7),

El fetichismo del patrimonio cultural, como el de cualquier mercancía tiene un fin: la renta monopólica [...] Se trata de enaltecer cualidades especiales del patrimonio como su singularidad, originalidad y autenticidad con el fin de obtener una renta adi-

cional o diferencial respecto al resto de los artefactos culturales. Significa que algún bien material o inmaterial cultural pueda ser tan único o tan especial, que no pueda ser calculado monetariamente.

Del mismo modo, para Andrade Butzonitch (2009: 19; ver también Montenegro, 2010), el patrimonio como fetiche se trataría «de un modo peculiar de atribuir valor, legitimar y distinguir (prácticas culturales por antonomasia) caracterizado por una inversión entre objetos y sujetos». Pero estas prácticas son ya propias de un campo constituido de diferenciación en el capitalismo, y no explican la relación patrimonial en sí misma. La fetichización es fundamental para la objetivación de ciertos elementos —a través de la ciencia o la apreciación estética, ciertamente— que se autonomizan y pasan a poder ser usados con otros fines y significar otras cosas con base en distintas ideologías, regímenes de poder y decisiones individuales. Así, elementos patrimoniales una vez contruidos como tales y con una existencia estable, tienden a cosificar relaciones sociales (individuos y grupos que se vinculan de forma fetichista a distintas realidades, bien políticas, raciales, sexuales, de clase o género, etc.), a la vez que los actores personifican a los entes patrimoniales en sus procesos de construcción de los mismos (el patrimonio significa algo, posee valor estético, educativo, científico, o ‘hace cosas’).

La forma de patrimonio es así un subproducto ‘ideal’ de relaciones objetivas entre personas, y no simplemente una epistemología, disciplina, un conocimiento, un valor o una representación desgajada de las relaciones sociales. Al igual que la moneda, la ley del valor o la explotación del trabajo, la categoría de patrimonio, inicialmente ajena a las comunidades y las personas no socializadas en ella, se va imponiendo a través del establecimiento de nuevas relaciones sociales mediante la educación pública y familiar, las propias trayectorias existenciales, los medios de comunicación o el marketing; es decir, aparatos generadores de representaciones ideológicas que a su vez reflejan y estructuran lo social a través del dominio de las disciplinas de conocimiento y el control del deseo, las emociones y los afectos (Haug, 1989).

Sin querer establecer una dicotomía binaria sino una gradiente de transformación, dada la existencia de relaciones no fetichistas incluso a día de hoy en los estados más avanzados del capitalismo, podemos considerar que en sociedades precapitalistas, en una tribu amerindia o en el campesinado maragato, las personas podían, en general, considerar importante o estar personal o colectivamente vinculados, a objetos o lugares, pero carecerían de una ‘forma de patrimonio’ en la que expresar esa relación. Podía haber relaciones afectivas, de regalo, trueque, intercambio o ritual, que articulaban

formas de afecto establecidas alrededor de los objetos y, a su vez, articuladas por estos de manera mutuamente constitutiva (Godelier, 1999). Pero estas relaciones no eran patrimoniales, como aquel fenómeno que involucra una relación abstracta mediada por un elemento que ha sido previamente autonomizado de las relaciones sociales, y que los sujetos consideran algo más allá de sí mismos y que les permite relacionarse con otros sujetos a través de las cosas.

Solo a medida que la lógica fetichista se instala y difunde se llega, gradualmente, al fetichismo que supone a día de hoy hablar cotidianamente de que ‘tal o cual patrimonio es valioso’ o de que esta o aquella ciudad ‘tiene patrimonio’, cuando ningún patrimonio ‘tiene valor’ en sí mismo o puede ‘ser tenido’. También evidencia el universalismo ideológico de la cultura burguesa occidental respecto al patrimonio, que se escandaliza por la pérdida de los Budas gigantes de Bamiyan o las destrucciones de los ISIS en Oriente Próximo: el patrimonio se autonomiza y se le declara neutro e inocente de su convivencia con el poder o las lógicas de explotación propias de cada época. Este fetichismo del patrimonio se retrotrae a la lógica de la Ilustración y se impone definitivamente con las revoluciones burguesas del siglo XIX, como hemos visto con la resistencia de los artistas a derribar la Columna Vendôme durante la Comuna de París. Una defensa fetichista del patrimonio que también se encuentra en la mayoría de programas políticos de la izquierda europea, vinculada a una reivindicación de corte humanista y progresista, y también habitualmente de tinte nacionalista, ligada a la defensa de una supuesta herencia del ‘ser humano universal’, precisamente ese sujeto individual y abstracto de derecho que surge con la modernidad capitalista y es encumbrado políticamente por la Revolución Francesa. Así, resulta evidente que no por desarrollar conceptos más flexibles como los de patrimonio intangible o folclórico se consigue una mayor correspondencia entre realidad y representación: al contrario, simplemente se amplifica la relacionalidad fetichista, convirtiéndose las propias categorizaciones y calificaciones en otro fetiche más.

Es decir, al problema de *correspondencia* entre modos de existencia y la abstracción patrimonial, se opone una huida hacia adelante con mayores niveles de abstracción y complejización de *los patrimonios*, que así supuestamente se adaptan o representan mejor la variabilidad de los modos de existencia humanos. La crítica académica al ‘patrimonio oficial’, la potenciación de patrimonios alternativos, la educación patrimonial y la arqueología o historia pública y de comunidad, no hacen más que acentuar la tendencia a la abstracción. Es decir, las ciencias sociales positivistas y críticas no hacen

más que reproducir unas, y reflejar otras, el estado de cosas de cada momento histórico, y en particular las nuevas dinámicas de valorización del valor. Esto resulta evidente, por ejemplo, en cómo el patrimonio pasó de ser fundamental para la legitimación de los Estados-nación durante la época moderna, a convertirse en un bien de consumo en el post-industrialismo con la decadencia del Estado-nación. Del mismo modo, en paralelo a la profundización de la abstracción producida por la ciencia moderna e ilustrada, y que cada vez sirve para orientar a más personas en el mundo, se produce una proliferación del mito y el pensamiento romántico, en movimientos *New Age*, orientalistas o escapistas, generalmente acríticos y extremadamente complacientes. Esta visión romántica simplemente evade el problema de la dominación abstracta en el capitalismo, planteando un escapismo a un tiempo o geografía que generalmente se vincula a unos patrimonios supuestamente auténticos, lo que en última instancia no produce sino nuevos segmentos de valorización capitalista —la visita al Stonehenge de los druidas en Reino Unido o el Tiwanaku pachamámico en Bolivia—. Procesos que no cuestionan los símbolos de las naciones, sino que los diversifican, multiplican y direccionan hacia nuevos vectores de significado y valorización.

Me detendré ahora en la crítica al concepto de fetichismo por parte de Latour (2010), que de nuevo evidencia la necesidad de una crítica categorial del patrimonio. En ella, Latour apunta al concepto de alienación de Marx y no al de fetichismo, que utiliza como un testaferrero. Como muestra fehacientemente White (2013), para Latour, llamar a algo ‘fetiche’ implica ignorar las complejidades técnicas de su creación y la fragilidad de su existencia, es decir, Marx habría considerado el fetiche una ilusión que no ha sido desenmascarada como lo que realmente sería, es decir, un velo que encubre el poder. Como hemos visto, sin embargo, para Marx el fetichismo no es una ilusión sobrepuesta a las relaciones sociales y a las creencias falsas de las personas. Así, continúa White (2013: 669),

El fetichismo es inherente a los efectos sociales de la forma en la que se organiza la mercancía, como forma, como una plantilla en la que se entranan un conjunto de conexiones entre objetos, actores y actividades. Al describir la mercancía como un elemento de la sociedad capitalista, Marx apunta a los elementos que podrían no ser propios de los objetos en sistemas de intercambio no capitalistas. Estas conexiones entre actores y actividades son inseparablemente históricas y materiales, y tienen la capacidad real (fetichizante) de convertir a la subjetividad en algo periférico a la determinación de la acción material en la sociedad capitalista.

El fetichismo en Marx, de nuevo, no tiene nada que ver con representaciones o proyecciones de la mente, sino con una realidad relacional y ob-

jetiva que constituye a la vez que legitima las relaciones sociales. No nos debe llevar a entender el patrimonio como una representación, signo, ilusión, discurso o superestructura que se nos aparece como ‘natural’ y exterior, que nos aliena, y que debemos ‘desvelar’ mediante un mejor conocimiento de su contexto o condiciones de producción. Lo que nos aliena y lo que debemos investigar son las relaciones sociales fetichistas, *junto con las representaciones o mistificaciones del patrimonio* sin las cuales tales relaciones no se sostendrían. Por ello, no es que el patrimonio sea un fetiche con un valor inherente, lo que es fetichista es el carácter de las relaciones sociales: debemos analizar el patrimonio como parte de una relación social total. No por deshacernos de la ilusión o fantasía del patrimonio, o creer que este es una construcción social, va a desaparecer, se trata de una *categoría real*. Del mismo modo que si dejamos de trabajar o de ser competitivos al considerar la ley del valor una abstracción, nos moriremos de hambre, porque la ley del valor, el dinero y la mercancía son categorías reales, objetivas.

Debemos por tanto mostrar cómo se llega a naturalizar el fetichismo que la categoría de patrimonio conlleva, y su conversión en algo legítimo, positivo y necesario. Que el patrimonio está históricamente determinado implica también que hay personas, sociedades e instituciones que encarnan sus valores, y otras que no, lo cual genera unas distinciones que han de ser analizadas. Esto nos permite también pensar en las características de objetos en sociedades no fetichistas, como veremos en los tipos de relacionalidad que he llamado a-patrimonial y pre-patrimonial (Ver Capítulos 5 y 10). Así podemos entender cómo el análisis categorial tampoco implica suprimir las condiciones materiales del análisis, más bien al contrario, ilustra cómo el propio fetichismo desmaterializa las condiciones de riqueza material a la vez que promueve una proliferación de la intersubjetividad y las construcciones simbólicas y narrativas. El problema del fetichismo patrimonial no es que acabe con alguna supuesta autenticidad del ser humano o el patrimonio (siempre históricamente situados), sino más bien que lleva a una estructura de sociabilidad cuya consecuencia es la desconexión de los sujetos de sus propias producciones. Esta desconexión entre individuo y sociedad, entre elementos patrimoniales y las redes de subjetividad que les dan sentido, caracterizan al fetichismo patrimonial. Así, el problema de una crítica del patrimonio restringida a lo fenomenológico es que, como a Latour, nos impide ver el mundo de relaciones entre personas y objetos en su modo históricamente determinado en el capitalismo, en el que las mercancías separadas de sus productores vinculan las actividades de los humanos de forma

no-subjetiva, es decir, automática o abstracta. De ahí, siguiendo a White (2013: 669), la necesidad de la crítica categorial:

No por mucho investigar las mediaciones de designios subjetivos se podrán desvelar los canales formales mediante los que las mercancías separan a los sujetos de las condiciones materiales de su intersubjetividad. Entender esto requeriría estudiar cómo la forma de mercancía, *como forma*, dispone a los sujetos y a los objetos en un tipo históricamente específico de relación — la que la teoría crítica denomina como capital, o fetichismo de la mercancía.

Esta separación entre sujetos y sus producciones materiales, característica de la ‘fractura’ que produce el patrimonio (Sánchez-Carretero, 2013), permite a la vez la autonomización y abstracción del patrimonio como forma de relación entre las personas, y también su explotación y la organización de campos de dominio, apropiación de rentas y generación de beneficio económico. El patrimonio pasa así a ser una de las categorías que lleva a la subsunción del ser humano bajo el capital. El proceso de subsunción se refiere a la subordinación de las formas de relación particulares y específicas bajo un universal abstracto, y tiene dos fases. Primero se produce la subsunción formal, característica de los regímenes mercantilistas del Antiguo Régimen, por el cual las antigüedades, obras de arte, reliquias o monumentos se constituyen como un *patrimonio formal* de las élites, subordinados a sus intereses y a su proceso de autovvalorización, constituyendo así un capital, una herencia simbólica y un modelo social que se impone desde arriba a los súbditos (Endnotes, 2010b).

En un segundo momento, se produce la subsunción real, por el cual el proceso de producción patrimonial se rehace en la propia imagen del valor y el capital. Esta fase es característica de los regímenes liberales con un derecho natural individualista, según el cual todos los ciudadanos, en principio, son poseedores y herederos de un patrimonio que es abstraído en la idea de nación. El propio ciudadano internaliza la lógica de relacionalidad fetichista patrimonial, y se convierte en productor, defensor y difusor de patrimonio. Aquí el patrimonio no es una imposición, sino un ‘valor’ positivo, construido desde abajo e interiorizado por los ciudadanos, que crean asociaciones cívicas de defensa y educación del patrimonio, construyendo y reensamblando sus identidades de forma abstracta como subproducto del proceso. Así, desde una perspectiva categorial, carece de sentido limitar la crítica a la fenomenología de la ‘mercantilización’ del patrimonio, ya que este es producto de un sistema social cuya propia organización abstracta tiende a la producción de patrimonio como subproducto de las relaciones

sociales objetivas de intercambio y de la ley del valor. Otra cuestión es que en el periodo de crisis del capitalismo industrial de la que emerge el neoliberalismo a partir de los ochenta, se busque la obtención de renta y beneficio a partir de la comercialización y venta de productos generados por las industrias culturales en forma de patrimonio, y que surja consecuentemente una clase de expertos y académicos especializados en su explotación con base en un supuesto ‘valor’ (fetichista) del patrimonio. Una posición antipatrimonial categorial —no solamente ‘crítica del patrimonio’— ha de ser, por tanto, antifetichista y anticapitalista.

2.4. EL ‘VALOR’ DEL PATRIMONIO

Este libro trata entonces de analizar el patrimonio como forma social, su determinación formal. El punto de partida no es la materialidad del producto del trabajo, sino el patrimonio como forma social de relación, determinada por un sistema de producción históricamente específico. En él se rearticulan valor de uso (un elemento que puede satisfacer una necesidad orgánica con base en la riqueza material) y el valor de cambio (valor abstracto que puede ser intercambiable en proporciones determinadas con otros valores a través de la mediación de instituciones estatales, favoreciendo el establecimiento de equivalencias ‘universales’, como la Unesco). Según Artous (2006), el Marxismo ortodoxo y las teorías críticas postestructuralistas confunden el concepto de valor de Marx como un intento de *medir* el valor. La originalidad de Marx consiste en que se pregunta por el *origen y fundamento* del valor, y por la razón por la que los productos del trabajo toman la forma de mercancías objetivadas socialmente y dotadas de un valor. La respuesta de Marx a estas preguntas, que podrían transponerse al patrimonio, es simple: el valor, que *parece* una cualidad natural e inherente al producto del trabajo, no es más que una representación objetivada del trabajo abstracto, es decir, de la forma que asume el trabajo social en el capitalismo. Dicho de otro modo, en el valor cristalizan las relaciones sociales que surgen en el proceso de trabajo capitalista. El patrimonio no tiene entonces ningún ‘valor’, ni tampoco tiene que ver con el trabajo concreto de las personas ‘en sí’, sino que es una categoría fetichizada que simplemente expresa las relaciones entre las personas dentro del capitalismo cuando se vinculan a elementos asociados al pasado y a alguna forma de materialidad.

Esta concepción del valor va en contra de la asumida por la mayoría de estudiosos del patrimonio. La visión liberal del patrimonio, ejemplificada

por autores como Throsby (2001), predica una autonomización absoluta de los campos de la economía y la cultura: los ‘valores económicos’ se construyen en el mercado, pero los ‘valores culturales’ se generan en la esfera social y sus relaciones. Visión que nos lleva a esencializar los supuestos ‘valores’ del patrimonio y enumerarlos: estéticos, científicos, espirituales, históricos, etc. Por su parte, en la mayoría de conceptualizaciones críticas (fenomenológicas) del patrimonio, este es valioso por sí mismo, lo que existen son alternativas éticas en su gestión, mercantilización o uso social; o, en el caso del Marxismo ortodoxo, alternativas en lo que respecta a la redistribución de los beneficios que produce el patrimonio. Por ejemplo, en su historia del patrimonio, Choay (2007) considera que el ‘valor’ del patrimonio nace con la Revolución Francesa, cuando los bienes de los estamentos del Antiguo Régimen pasan a estar bajo control estatal. Choay entiende el surgimiento del patrimonio como un evento político, fenomenológico, que simplemente se actualiza cuando el ‘estado de ciudadanos’ libres e iguales se hace con bienes que pasan a ser ‘de todos’, desalienándolos de la propiedad de unos estamentos privilegiados. Precisamente el hecho de que estos bienes dejen de ser *propiedad* de unos pocos y a la vez *patrimonio* de todos, no es más que el reflejo de la existencia de unas categorías previas que permitían entender este fenómeno de relacionalidad social entre ciudadanos, abstracto y simbólico, y que venía desarrollándose al menos desde el Renacimiento en Flandes e Italia, y posteriormente en Inglaterra y la propia Francia.

La concepción fetichista del valor del patrimonio llega a ser predominante incluso en círculos supuestamente progresistas, que ven en el patrimonio una forma de salvar de la falta de financiación y apoyo institucional a disciplinas sociales y humanísticas. La teorización sobre el papel económico del patrimonio surgida desde la *University College London* es reveladora en este sentido. En el foro sobre arqueología pública organizado por varios de sus miembros, y un número especial de *Public Archaeology* sobre arqueología y desarrollo económico (Gould y Burtenshaw, 2014), proponen la puesta en uso del patrimonio ‘como mercancía’ con un valor en sí mismo. Para, Moshenska (2010: 46), «las mercancías arqueológicas —cosas que poseen valor— existen en varias formas, pero estas pueden ser agrupadas en un pequeño número de tipos distintos». Igualmente, Moshenska y Burtenshaw (2011), en un artículo cuyo título resulta revelador, *Commodity forms and levels of value*, muestran cómo los bienes patrimoniales serían mercantilizables a diversos grados al poseer distintos ‘niveles de valor’: monetario, cultural, intelectual, social y emocional. Moshenska

y Burtenshaw (2011: 83-84) consideran importante asumir «una perspectiva ética en lo económico» y adoptar «visiones alternativas al valor en el patrimonio arqueológico, específicamente las dimensiones estratégicas y éticas de argumentos basados en valores inherentes en lugar de valores instrumentales».

Sin entrar en detalle, las distintas contribuciones en el ámbito de la economía y el patrimonio hacen usos similares del concepto de valor, que resultan extremadamente problemáticos. Primero, siguiendo a Weber (1978), el problema de la mercantilización del patrimonio sería el uso ‘instrumental’ del mismo en un contexto de desencantamiento del mundo, y no su mera existencia como fetiche y categoría del capital —es decir, se trataría de una cuestión ética—. Segundo, el patrimonio y el valor aparecen como conceptos variables, subjetivos, sobre los cuales pueden existir distintos posicionamientos y perspectivas éticas. Esta visión de origen ilustrado actúa como si la ley del valor capitalista no fuera una realidad objetiva e impuesta, sino una percepción subjetiva de los individuos, que se alienan a sí mismos a través de sus representaciones falsas. Esto lleva a posicionamientos críticos —pero éticos, no categoriales— dentro de la propia tradición filosófica ilustrada, bien en su versión positiva —Descartes o Rousseau— o en su anverso negativo —Nietzsche o Derrida y sus críticas de los valores—. Así, se considera el valor abstracto capitalista como uno más de los valores, que se encontraría íntimamente relacionado a los procesos de adscripción de importancia: interés, cariño, vinculación afectiva, etc. Estos procesos tienden a fetichizarse y a considerarse que las personas ‘valoran el patrimonio’. Tercero, en relación con esta visión, existiría entonces un ‘patrimonio auténtico’ antes de su mercantilización. Por ello, en el debate de *Public Archaeology*, algunos autores reclamaban el *valor de uso* —auténtico— sobre el *valor de cambio* —mercantilizado— del patrimonio.

El *valor de uso* del patrimonio satisfaría entonces una necesidad del ser humano. Pero, ¿cuál? Si distinguimos las necesidades humanas entre orgánicas, fundamentales para la reproducción de su existencia, y otras relacionadas con la necesidad de conocer y la curiosidad, podríamos incluir al patrimonio en la segunda categoría. El problema es que el capitalismo revoluciona constantemente las necesidades del ser humano para generar nuevos vectores de valorización, por lo que resulta imposible hablar de unas ‘necesidades verdaderas’ (Haug, 1989). Para Marx, los sistemas económicos precapitalistas eran producciones de valor de uso y de apropiación de una plusvalía de valores de uso (Endnotes, 2010a). Sin embargo, el valor de uso en el capitalismo no es equivalente al valor de uso en sociedades

precapitalistas, ya que se encuentra supeditado a la necesidad de reproducir el valor a través del intercambio, y no a la satisfacción de necesidades humanas a través de la producción de más valores de uso. Es decir, el valor de uso es una categoría más derivada de las propias dinámicas de creación de necesidades en el capitalismo. De forma similar, el patrimonio, *per se*, no satisface ninguna necesidad humana, sino que es más bien una categoría del capitalismo que *genera* otra necesidad más mediante la cual los seres humanos se vinculan a vectores de valorización y se supeditan a formas simbólicas de dominación y control. No es casualidad que el patrimonio haya que insistentemente difundirlo, protegerlo y ‘valorizarlo’ a través de la así llamada educación patrimonial, en un proceso que Elías (1994) describiría como de regulación de la conducta y la emoción que permitiría la generalización de la estima por el patrimonio *como algo socialmente necesario* y potencialmente mercantilizable. Pero no debemos caer en el malentendido en el ámbito de los estudios críticos del patrimonio de considerar el patrimonio y su producción (valor de uso) como algo ‘positivo’ en sí mismo, siendo solo criticada su ‘mercantilización’, su puesta en circulación en el mercado capitalista (valor de cambio), como si el capitalismo fuese simplemente un ‘libre mercado’.

Estos mismos autores proponen, curiosamente, concebir el patrimonio como bien común desde la perspectiva de la economía clásica (Gould y Burtenshaw, 2014). La noción del patrimonio como bien común, que desarrollé en otro lugar (Alonso González, 2014b), puede tomar dos acepciones. La perspectiva asumida por estos autores, siguiendo a Ostrom (1990), busca el *mejor modelo de gestión*, el más sostenible, para el patrimonio, considerando que este sería un modelo que lo conciba como bien común. Es decir, el objetivo no es transformar las relaciones de poder alrededor del patrimonio, sino garantizar que este se convierta en un recurso mercantilizable y explotable *ad infinitum*, es decir, en un *recurso sostenible*. Mi perspectiva es bien diferente. Desde la teoría del Marxismo operario y el humanismo, consideraba el patrimonio como un bien común, pero no de la Humanidad (del ser humano abstracto preconizado por la Unesco), sino un bien común cognitivo restringido a las comunidades en sus relaciones inmediatas con el propio patrimonio. Tampoco como un bien común tradicional y material —agua, tierra, aire— sino como un elemento cognitivo y renovable. Así, lo concebía como el producto del trabajo de los seres humanos en relación con su entorno en una dinámica histórica. La materialidad y formas de vida que resultaban de esta dinámica —la herencia como tal— eran apropiados por sujetos ‘externos’, conocedores de las jerarquías globales de valor, que por tanto aplicaban ca-

tegorías trascendentes en su gestión, apropiación y mercantilización —estado, emprendedores, académicos, etc.—.

Así, planteaba que era necesaria una redistribución económica de los beneficios generados por el patrimonio, a partir de una gestión colectiva del mismo como recurso —es decir, consideraba que al ser generado a partir de relaciones sociales, el patrimonio debía ser devuelto a la sociedad o personas que vivían en relación con ese mismo patrimonio, pero que en ocasiones no conocían las formas de relacionalidad abstracta fetichista necesarias para gestionarlo provechosamente en el capitalismo— por ejemplo, comunidades campesinas o indígenas con patrimonio arqueológico o natural explotado por empresarios foráneos o el Estado. Consideraba que, a nivel fenomenológico, cuanto más se mercantilizaba el patrimonio como bien común, más se destruía precisamente el aura de autenticidad que lo hacía atractivo para el turista, lo que evidenciaba la necesidad de una gestión colectiva y enraizada localmente del patrimonio.

Pero gradualmente fui abandonando esa visión para someter a la perspectiva del patrimonio como bien común a tres importantes críticas. La primera crítica afecta al mundo del procomún y el ciberactivismo digital, y tiene que ver con su teorización del común como una cuestión jurídica (lo que es propiedad de todos) o sentimental/subjetiva (lo que nos afecta a todos). Resulta cada vez más habitual escuchar en círculos políticos y académicos alternativos que el patrimonio es un bien común, definiéndolo tautológicamente como algo que es de todos. Esta visión expande al infinito tanto el concepto de patrimonio como el de común, con escasos avances teórico-prácticos en su comprensión (e.g., Benesch y Holmberg, 2015). Se olvida así que la autonomización de los campos en el capitalismo es una realidad objetiva, no una mera ilusión: el patrimonio no *es todo*, sino que se restringe a ciertos ámbitos que los actores definen en el campo en base a sus relaciones sociales, actualmente vinculado de forma general a la herencia, a una materialidad y al pasado. Igualmente, al decir que el patrimonio es un valor común retornamos al fetichismo: las relaciones sociales en el capitalismo generan la estima en el patrimonio como una esfera autónoma, y precisamente esto hace que sea posible obtener beneficio a partir de la mercancía-patrimonio; pero esto no quiere decir que sea *valioso* o *generar valor* (Harribey, 2011).

Así, una visión del patrimonio como bien común sin profundidad teórica nos lleva al *esencialismo*: si no comprendemos el patrimonio como construcción social, producto de una relación social, afirmamos que es algo ‘dado’, ‘de todos’, cayendo en la lógica positivista. Esta visión esencialista

del patrimonio como bien común deriva de la *naturalización* de lo común, equiparándolo al agua o el aire, que supuestamente no serían socialmente contruidos sino naturales. Pero, en el contexto de degradación socioecológica en que vivimos, ¿qué sucede con los acuíferos convertidos en reservas, el clima protegido o no del cambio climático, el agua purificada o filtrada, el aire protegido de ser contaminado? ¿Se trata de bienes públicos al ser contruidos socialmente, o comunes? Si planteamos, de forma alternativa, que el patrimonio es común porque es ‘lo que nos afecta a todos’, hemos de preguntarnos qué transformaciones sociales se han producido para que el patrimonio haya llegado a *afectarnos a todos*, y también si es cierto que nos *afecta a todos* o más bien esta afirmación implica etnocentrismo occidental dado que no todas las sociedades se preocupan por la esfera autónoma del patrimonio.

Esta perspectiva bebe de la visión de Ostrom (1990) del capitalismo como una simple sistema propietario y de gestión de las necesidades humanas, y de una concepción esencialista y naturalizadora de los comunes que son, en realidad, construcciones sociales (Harribey, 2011). A la vez, esta visión critica el hecho de que los regímenes propietarios (copyrights y patentes) atentan contra la productividad en el capitalismo, la correcta asignación de recursos por el mercado y la difusión de conocimientos, subrayando el carácter social de la producción y el carácter privado de la apropiación del beneficio. La crítica a este estado de cosas suele consistir en oponer la alternativa jurídica de los comunes a la propiedad privada, como si estuviera mejor adaptada a este tipo de ‘capitalismo cognitivo’ que la propiedad privada, olvidando así que los comunes no vienen ‘dados’ sino que son construcciones sociales que implican relaciones políticas y de poder específicas. La simple reivindicación del software libre o regímenes de producción patrimonial ‘abiertos’ como el folclore (e.g., Hafstein, 2014) es por tanto una crítica ética que no tiene nada de ‘anticapitalista’ (Garo, 2013: 245-50). Además, promueve formas de socialización colectiva del conocimiento de los que resulta relativamente fácil obtener beneficio para el capital, desde las apropiaciones de software libre por parte de multinacionales, hasta el uso del patrimonio cultural como capital simbólico que promueve y dinamiza la extracción de rentas económicas vinculadas a territorios, recursos naturales, barrios o conocimientos (Alonso González, 2014b).

La segunda crítica tiene que ver con una lectura escasamente fiel a la obra de Marx, a la que puede dar lugar tanto la obra de Harvey (2010), como la teoría obrerista de Hardt y Negri (2009). Si para Marx el capitalismo depende de la estructuración de nuevas relaciones de propiedad ba-

sadas en la expropiación de la fuerza de trabajo alienada y la concentración de los medios productivos en la clase capitalista, la lectura obrerista plantea una visión basada en la teoría de la acumulación primitiva y ‘externalista’, que no da cuenta de las relaciones sociales *de producción* que sostienen esa apropiación en la *esfera del intercambio*, como vimos en el caso de las teorías decoloniales. Así, el capitalismo implicaría simplemente la generación de condiciones propicias para su propia expansión y de la apropiación privada de la riqueza, que existiría como algo ‘externo’ que sería usurpado a través de la llamada ‘acumulación por desposesión’. Ese algo externo sería el ‘común’, un área de la vida que permanece ajena y potencialmente independiente del capital, pero amenazado por el potencial capitalista de cercarlo. Lectura que deriva de la descripción de Marx del proceso de cercamiento de tierras comunales durante la revolución industrial inglesa. Esta perspectiva solo daría cuenta del ámbito superficial, fenomenológico, o si se quiere representacional, del patrimonio como bien común: se trataría de algo que ya está ‘ahí fuera’ y que sufre un proceso de cercamiento. Esta perspectiva supone que el patrimonio no es el producto de una relación social, sino un elemento separado y autonomizado de la sociedad; es decir, da por hecho la existencia de la categoría de patrimonio como algo transhistórico y *natural*, cayendo de nuevo en un esencialismo.

La tercera crítica se vincula a los reclamos propios del Marxismo ortodoxo del movimiento obrero (Postone, 2004). Esta corriente solo acusa al capitalismo de privar a la clase obrera de la plusvalía producida por ella misma, que los capitalistas se apropiaban gracias al trabajo de los obreros. Sin embargo, esta visión ontologiza el trabajo abstracto y el valor como categorías ‘naturales’ del ser humano, transhistóricas; cuando en realidad el trabajo es una categoría más del capitalismo, y la clase obrera un subproducto del mismo. Desde esta perspectiva, lo único necesario para construir una sociedad capitalista —y en el caso del patrimonio, realizar una gestión no solo ética sino políticamente justa— sería mantener el trabajo y el valor como categorías fundamentales, pero planeadas desde un Estado central productor de mercancías. Esto fue así en los países socialistas que colapsaron en 1990, en los que se produce simplemente un giro retórico e ideológico en el marco de las relaciones globales de producción e intercambio capitalista, y un marco de redistribución del beneficio a todas las capas de la sociedad. Una estrategia que, al no abolir las categorías fundamentales del capitalismo, no llevó más que a un deseo generalizado de consumo exacerbado de productos occidentales, como se evidencia en la Cuba contemporánea, por ejemplo. Es decir, al no cuestionar las categorías

fundamentales del capitalismo y solo plantear una redistribución distinta del beneficio, solo se promovía un sistema de relacionalidad fetichista en el cual se enmarca el patrimonio. No es de extrañar que los países postsozialistas hayan vivido un furor patrimonialista, de construcción de museos y monumentos, durante la década del noventa y el dos mil. Por tanto, abolir la plusvalía que produce la categoría de patrimonio —como herencia, capital y modelo— no puede realizarse simplemente a través de su apropiación por parte de unos actores alternativos o subalternos mediante un posicionamiento ético alternativo, o una mejor gestión y redistribución ‘justa’ del beneficio de forma centralizada. Más bien, la categoría de patrimonio debe ser suprimida junto con valor y el fetichismo.

3. RAZA, ETNIA Y NACIONALISMO EN ESPAÑA: LA CONSTRUCCIÓN DE LA DIFERENCIA MARAGATA²

Este capítulo da cuenta del proceso histórico por el cual los maragatos pasaron a ser considerados como *otros*, es decir, de la construcción de una representación abstracta de su diferencia como ‘otro interno’ o ‘pueblo maldito’ a lo largo de varios siglos. La construcción de diferencia y la supresión de alteridad —en este caso integración de los maragatos dentro del Estado-nación español— constituyen el anverso y el reverso del proceso de modernización estatal capitalista occidental: a la vez que los estados abstraen e incorporan *diferencias* a sus repertorios simbólicos imaginados, cosifican y acaban con modos de vida alternativos bajo la lógica del valor abstracto. Este capítulo histórico-genealógico da cuenta de la construcción de diferencia, mientras el siguiente es etnográfico-interpretativo y analiza la supresión de la alteridad maragata. Pero ambos se preguntan sobre el proceso de abstracción capitalista y el surgimiento de relaciones abstractas a partir de la creación de la idea de nación en el Estado español. Parto de la hipótesis de que la continuidad histórica de grupos históricos diferenciados no es un ‘hecho’ sino una construcción cultural y política, y que estas construcciones tienen consecuencias intencionales y no intencionales en el presente que han de ser consideradas (Gnecco, 2005). Así por ejemplo, la construcción de la ‘diferencia’ maragata en el pasado dispara hoy procesos de patrimonialización en la región.

² Fragmentos de este capítulo han sido publicados por el autor en: «Race and ethnicity in the construction of the nation in Spain: the case of the maragatos», 2015, *Ethnic and Racial Studies*, 39 (4): 614-633.

La construcción de la diferencia maragata discurre en paralelo con el controvertido y lento desarrollo del Estado-nación español. Las naciones son abstracciones con consecuencias reales, que pueden ser entendidas como fetichismos colectivos: a medida que se fragmentan las relaciones interpersonales y de dominación, y entre personas y naturaleza, que caracterizaban las sociedades precapitalistas, surgen modos de relacionalidad abstracta entre individuos desarraigados, que venden su fuerza de trabajo pero que no dependen personalmente de nadie, y que no se conocen; es decir, comunidades imaginadas (Anderson, 2006), pero también objetivas y practicadas, constituidas a través de relaciones sociales. No es difícil entender cómo esta constitución va asociada a un incremento de las relaciones fetichistas: ciertos elementos pasan a ser referentes comunes de estas comunidades abstractas —que empiezan a considerarlos como un ‘patrimonio común’ con base en imposiciones estatales y a la propia percepción social, debido al incremento generalizado de los intercambios mercantiles, culturales y sociales dentro del Estado—.

La construcción simbólica, política e ideológica de las naciones unifica un territorio, un Estado y un pueblo, requiriendo de un proceso de uniformización cultural para su constitución exitosa: la congruencia cultural (Conversi, 2012; Alonso, 1994; Mandelbaum, 2013). En este proceso surgen narrativas y construcciones raciales y étnicas que definen la pertenencia a estas comunidades a partir de criterios culturales (historia, territorio, habla, costumbres) o raciales (sangre compartida) (Wade, 2007). Parte constituyente del nacionalismo es la definición de la identidad de forma dialéctica frente a ‘otros externos’ —otras naciones o sociedades colonizadas— y ‘otros internos’ —grupos que se desvían o rechazan su incorporación al patrón dominante—. Los procesos de patrimonialización suelen ir vinculados a procesos de etnización-racialización, que han llevado a la visibilización o invisibilización de ciertos grupos en detrimento de otros (Rodríguez, 2011). Un enfoque genealógico de este proceso permite observar la existencia de un trasvase constante entre nociones de etnia y raza, con base en transformaciones disciplinares, percepciones sociales cambiantes, discursos intelectuales y políticas de Estado.

3.1. PUREZA DE SANGRE Y COMUNIDAD RELIGIOSA: NACIONALISMO Y CONGRUENCIA BIOPOLÍTICA EN ESPAÑA

Para entender el surgimiento de la diferencia maragata debemos primero comprender las particularidades del nacionalismo español y sus fundamen-

tos étnico-raciales. Según Rae, (2002), el catolicismo forma parte de la construcción identitaria española al menos desde el siglo XVI, cuando la Inquisición era la única institución que operaba en todo el territorio dada la falta de integración territorial y cultural. Como en otras naciones europeas, un sentimiento protonacionalista surgía en oposición a aquellos considerados extranjeros: judíos y moriscos. Tras la expulsión de España de ambos grupos, la Inquisición se centró en la represión de los ‘conversos’ al catolicismo, e incluso de cristianos viejos, en un clima de creciente ortodoxia frente a la Reforma Protestante. España se convirtió en un caso único en Europa, al surgir una doctrina biopolítica basada en la ‘pureza de sangre’ que buscaba preservar los privilegios de los cristianos viejos frente a los conversos. Para Grosfoguel y Mielants (2006), la Controversia de Valladolid y el debate entre Las Casas y Sepúlveda sobre la condición de los aborígenes americanos sentó las bases de las políticas de subalternización de los siguientes cinco siglos. Las Casas anticipaba el racismo cultural al considerar que los aborígenes tenían alma y, por tanto, podían ser cristianizados. Para Sepúlveda, los aborígenes carecían de alma y podían ser explotados —anticipándose así al racismo biológico—. Fundamental para comprender la diferenciación de los maragatos es que a partir de ese momento, «la jerarquía religiosa global cristianocéntrica se combinó con las jerarquías de clase/étnica eurocéntricas, y se fue erosionando la distinción entre practicar una religión no-cristiana y ser considerado un ser humano inferior racializado» (Grosfoguel y Mielants, 2006: 4).

Durante el siglo XVIII, las reformas ilustradas buscaron construir un Estado-nación moderno, homogéneo y centralizado, que pusiera fin a la atomización histórica del país (Bel i Queralt, 2012: 34). Los intelectuales ilustrados consideraban fundamental para la homogenización cultural de la nación la incorporación de diferentes gentes y lenguas en el marco de una nación unificada, lo que se consiguió parcialmente gracias a la mejora de las redes de comunicación, los mercados internos, la educación en Castellano, y la creación de una burocracia civil (Moreno, 2001: 48). Este proceso imitaba los modelos de ‘anglización’ y ‘galificación’ ingleses y franceses, pero fracasaba en España parcialmente debido al carácter ‘débil’ de la estatalización española tradicionalmente descrito por la literatura. Esto se debería a la competencia entre diversos proyectos políticos, la imposibilidad de unificación lingüística y estatal, la continuidad de identidades locales y regionales y el surgimiento de nacionalismos periféricos.

Aunque la teoría de la nacionalización débil ha sido cuestionada (Archilés y Carrión, 2013), la conflictividad del siglo XIX español sin duda re-

percutió en la generación de modelos nacionalistas opuestos. El ‘modelo cívico’, inspirado en la República Francesa, concebía la nación como una comunidad de destino basado en el ideal del ciudadano igual ante la ley que comparte derechos, instituciones y territorio. El ‘modelo cultural’ —étnico en Fichte, racial en Hegel— emerge del caso alemán y subraya la importancia de factores ancestrales, religiosos, lingüísticos, folclóricos y culturales. Según Muro y Quiroga (2005), España combina ambos modelos desde el siglo XIX. La idea ‘cívica’ de España surgió con el liberalismo durante las Guerras Peninsulares contra Napoleón. España era vista como una comunidad católica unida por un parlamento constitucional que respetaba las autonomías locales. Los liberales moderados incorporaban aspectos fundamentales de la cultura y la historia de España en su definición, asumiendo la correspondencia entre catolicismo y nación, prácticamente naturalizando el catolicismo como marcador étnico. La visión ‘étnica’ asociada a la perspectiva tradicionalista y conservadora de España consideraba las Guerras Peninsulares como una cruzada contra el ateísmo para restaurar el Antiguo Régimen y la edad de oro española, surgiendo aquí la idea de que el liberalismo y el ateísmo eran ‘anti-españoles’. Los intentos liberales de modernización estatal chocaban así con los intereses de absolutistas y carlistas; en un proceso gradual por el cual se incorporaban gradualmente elementos étnicos y raciales al imaginario colectivo.

A nivel social, los procesos de racialización y etnicización se daban en un contexto de decadencia de las clases aristocráticas y de ascenso de la burguesía en España, lo que a su vez generaba un conflicto entre los valores de sangre, honor y comercio (Callahan, 1972). Existía un clima de sospecha —enfaticado por la Contrarreforma— frente a actividades consideradas anti-españolas, tales como el ánimo de lucro y el instrumentalismo, en ocasiones asociado a estrategias de parentesco endogámicas. Como Goode (2009) ha mostrado, los proyectos nacionales liberales y conservadores tendieron a asumir la idea de fusión racial en lugar de la de pureza de sangre. Sin embargo, durante el siglo XIX perduró socialmente la asociación entre ideas de ‘pureza’ y ‘honor’, y entre ‘riqueza’ y ‘vergüenza’, al igual que el antisemitismo. Estas prácticas se asociaban a ‘grupos diferenciales’, inicialmente moriscos y judíos, después protestantes, y finalmente los llamados ‘pueblos malditos’, cagots en Francia, o vaqueiros d’alzada, chuetas, quinquis, agotes, pasiegos y maragatos en España (Michel, 1847; Miner Otamendi, 1978). Así, la exclusión de ciertos ‘otros’ fue, en palabras de Appadurai (2006: 50), «un requisito que, a través de las dinámicas del estereotipo y el contraste identitario, sirvió para marcar las fronteras y las di-

námicas del nosotros». Y, en última instancia, para promover un proceso de endocolonialismo cultural que acabó por homogenizar a estos grupos.

3.2. DE LA CRÍTICA ILUSTRADA A LA CIENCIA RACIAL: EL NACIMIENTO DE LA DIFERENCIA MARAGATA

A diferencia de las familias campesinas o tejedoras con las que cohabitaban en varios pueblos, los maragatos combinaban habitualmente la agricultura de subsistencia con la arriería de larga distancia. Esta actividad les permitió acumular grandes capitales y el uso de la moneda, algo inalcanzable por sus vecinos. Para preservar sus capitales dentro del grupo, generaron estrategias familiares endogámicas e incluso consanguíneas, a la vez que códigos de honor y comportamiento social, arquitectura y vestido propios. Alta movilidad, ánimo de lucro y endogamia eran comportamientos que los maragatos compartían con otros pueblos malditos, y que les hacían extraños y envidiados en sus sociedades de origen. Así, según Freeman (2011), las analogías establecidas entre maragatos y judíos derivan de sus ocupaciones y no tienen ninguna base histórica. La visión de Freeman, sin embargo, olvida que el antisemitismo podría perfectamente existir sin judíos. Como explica Bonefeld (1997: 61), el antisemitismo no puede desvincularse de la emergencia del estado capitalista y formas de relacionalidad abstractas. El antisemitismo encubriría un antirracionalismo profundo que veía en el pensamiento instrumental, en la diferencia social y en la acumulación de valor, enemigos acérrimos de la tradición y la comunidad. Así, la construcción de la diferencia —en este caso del grupo social maragato— no puede considerarse como un proceso meramente simbólico o representacional, sino como resultado de relaciones sociales y materiales.

Tampoco debe entenderse esta construcción de diferencia como un proceso de arriba a abajo, impuesto por el Estado o unas élites, sino que también existía una percepción popular de la diferencia. De hecho, al conectar la principal ruta arriera Galicia con Madrid, los maragatos comenzaron a ser vistos como personas demasiado extrañas como para ser españolas en la capital. Inspirado por la extrañeza que suscitaban los maragatos, Fray Martín Sarmiento (1787) escribió su *Discurso crítico sobre el origen de los maragatos*, donde describía sus rasgos diferenciales. Sarmiento (1787: 180) daba por hecho la no españolidad de los maragatos, considerándoles descendientes de tribus bereberes o grupos semitas africanos, reforzando de

nuevo la analogía entre ‘otros internos’ y grupos no católicos —judíos, musulmanes o conversos—:

Dicese, y se cree, que los maragatos son unos descendientes de una porción de moros, que los christianos cautivaron en una victoria, y que el Rey los trasplantó a las montañas de la Maragateria, para que la habitasen, poblasen y cultivasen.

Por su parte, los ideales liberales eran representados por intelectuales ilustrados. La Ilustración contribuyó de un modo profundo a imponer la lógica del valor y la autodisciplina de los sujetos en las poblaciones, a partir de su énfasis en la necesidad de la eliminación de trabas al comercio y el desarrollo de la propiedad privada, valores sobre los que se fundamentarían las ideas de igualdad y libertad que predominan hasta hoy. Los ilustrados

consideraban que la resistencia de los distintos grupos sociales a la incorporación en el mercado era símbolo de su incivilización, y que por lo tanto era necesario homogeneizarlos para que pasaran a formar parte del emergente Estado-nación centralista español. Así por ejemplo, Gaspar de Jovellanos (1981[1782], 1858) escribía críticamente sobre vaqueiros d’alzada y maragatos, comparando ambos grupos y especulando sobre sus orígenes y relaciones de parentesco endogámicas.

Muchos viajeros europeos contribuían a la construcción de la diferencia maragata durante los siglos XVIII y XIX (Casado, 1983; Casado y Carreira Vérez, 1985; Ford,



Imagen 5. ‘Mauregata’ retratada por William Dalrymple en 1777. Fuente: Dalrymple (1777).

1906). En *The Bible in Spain*, Borrow (1869: Capítulo 23) dedicaba un capítulo a los maragatos:

Los maragatos son probablemente la casta más singular entre las variadas poblaciones de España. Su nombre da pistas sobre su origen, ya que significa ‘Moros Godos’, y a día de hoy su traje difiere escasamente del de los Moros de la Berbería.

Igualmente, el ruso Botkin (2012[1847]: 125) definía a los maragatos como «una tribu independiente con sus propias costumbres, usos y carácter [...] Es magnífico que sus especialidades no emanan de motivos religiosos: simplemente viven en estrecha comunidad, manteniéndose al margen de lo que no sea maragato». Esta visión del ‘enigma maragato’ alcanzaría posteriormente Sudamérica, donde el *Dicionário histórico-biográfico brasileiro* los definía como una sociedad «cuyos habitantes levaban vida pouco recomendable, assaltando e roubando os viajantes» (de Abreu, 2001[1930]: «Maragato»), mientras otros los veían como ascendientes de los gauchos (de Ornellas, 1976).

La segunda mitad del siglo XIX presenció un incremento generalizado de descripciones sobre los maragatos, predominantemente de tipo folclórico, centrándose en sus orígenes, cultura material y ritos, incluyendo a Dozy (1859), P. Alba, E. Saavedra y Matías Rodríguez (ver Rodríguez, 1909: 671-73), Olivera Martins (1894), Sáez de Melgar (1881), Ciria y Vincent (1909), Menéndez Pidal (1962[1906]), o Blanco Cela y Padre Probanza (ver Rodríguez Pérez, 2008). Los escritores especulaban sobre los orígenes etimológicos del término ‘maragato’, proponiéndose *maragota*, *mericator*, *mauricapti*, *maurigothi*, *mercatus*, *mas-bracata*, o *marc’hekaat*, entre otros. También especulaban sobre su origen histórico, moro, cartaginés, celta, aborígen prerromano, judío o germánico —es decir, españoles y católicos ‘impuros’—. El énfasis en los maragatos en ese periodo pudo tener que ver con su importante papel en algunas esferas del gobierno en Madrid, y en las desamortizaciones de Mendizábal, que les llevó a un agrio conflicto con la Iglesia católica que amenazó a algunos de ellos con la excomunión. La folclorización de los maragatos culminaría en el que para muchos es el mejor retrato de Maragatería: la novela *La esfinge maragata* de Concha Espina (1920). Pese a que Gómez Moreno (1979[1906-1908]) ya advertía de que la diferencia maragata no era más que pura especulación intelectual en 1906, su etnización y racialización continuaría hasta nuestros días.

Esta tendencia se acentuaría durante la Restauración (1874-1923), dado el incremento de inventarios y estudios de cultura popular que generaron imágenes folclóricas de ciertas regiones estereotipadas como Andalucía o

el Mediterráneo (Archilés y Carrión, 2013). Estas incipientes políticas promovidas por el Estado anticipaban el regionalismo folclórico promovido por el régimen franquista. A la vez, la pérdida de las últimas colonias españolas en 1898 llevó a una reacción ‘regeneracionista’ entre intelectuales y científicos. El regeneracionismo estuvo influenciado por la asociación de valores de sangre, ciudadanía y derechos del liberalismo cívico anterior, y de la ola de darwinismo social y biológico que recorría Europa. Se concebía la nación como un organismo en progreso evolutivo, dentro del cual era necesario explicar los orígenes y las diferencias de sus partes. Así surge la otra gran corriente de construcción de diferencia en paralelo a la cultural-étnica: la biológica-racial. Las primeras teorías raciales naturalizarán la diferencia maragata, estudiada ahora como un hecho objetivo en el marco de una construcción nacional científica y racional (Ortiz García, 1996).

Ciertamente, las varias escuelas de antropología surgidas tras 1870 tenían una visión similar acerca de la hibridez racial española, y buscaban prioritariamente entender cómo ocurrió la mezcla racial (Goode, 2009). Sin embargo, el intento científico de los antropólogos de arrojar luz sobre el proceso de miscegenación española utilizó como punto de partida nociones pre-existentes de diferencia étnica y cultural presentes tanto en el discurso ilustrado e intelectual, como en el imaginario popular. Situación que evidencia no solo el carácter socialmente construido de las disciplinas científicas, sino también su potencial para la construcción hegemónica del aparato estatal. Así por ejemplo, Aragón y Escacena (1902) en su *Breve estudio antropológico acerca del pueblo maragato*, realizó una caracterización física y biológica de ochenta maragatos, estudiando las dimensiones de narices y cráneos, color de ojos y estatura. Como no podía ser de otra manera, Aragón y Escacena confirmó su hipótesis de que las similitudes entre maragatos y bereberes eran tan evidentes que ambos deberían ser considerados una misma raza. Su investigación estaba condicionada no solo por prejuicios sobre los maragatos, sino también por su tutor Manuel Antón, que preconizaba la existencia de una raza libio-ibérica en la península.

Aunque el discurso folclórico siempre preponderaría a lo largo del siglo xx en la construcción de la diferencia maragata en términos de número de publicaciones y personas involucradas, (García Escudero, 1953; Carro y Carro, 1934, 1955; Alonso Luengo, 1981; Caro Baroja, 2003; Ballester, 2002), Aragón y Escacena abrió una línea de trabajos que racializaban a los maragatos con base en la seroantropología (Hors, 1951), biodemografía (Bernis, 1975), antropometría (Caro Dobón, 1986), estudios dermopapilares dactilares (Méndez Diego, 1982) y finalmente genética (Larruga *et al.*,

2001). Una línea de investigación racializante que ya algunos eruditos deconstruían a inicios del siglo xx, como Alonso Garrote (1909: 18):

Los maragatos forman al parecer un pueblo de procedencia bereber, bien determinada en gran número de individuos sometidos al examen antropológico y antropométrico por el señor Aragón Escacena [...] el maragato es un tipo casi puro de la raza denominada *libio-ibérica* por el señor Antón y Ferrándiz, y opina que la población actual es un resto de inmigración verificada en época remota, acaso de una tribu berberisca hecha prisionera en África por los romanos y conducida al país de los Astures para dedicarla a la explotación de las minas de oro [...] Creía yo (creíamos muchos, debiera decir) que los maragatos y aldeanos alledaños con Astorga no sabían castellano, que lo destrozaban sin piedad, que su fonética y su morfología y su sintaxis eran imperfectas y aún bárbaras. Andando el tiempo, tal cual rayo de luz emanado de mis modestas lecturas, y una mediana reflexión, fueron descorriendo el velo, que con el estudio del señor Menéndez Pidal ha caído por completo.

No es casual que la construcción de la diferencia maragata durante el siglo xix y principios del xx discurriera en paralelo con la homogenización de su identidad y su desaparición como grupo social diferencial, debido al fin de la arriería con la llegada del tren —elemento clave en la homogenización cultural de zonas rurales (Weber, 1976)— y la emigración generalizada de maragatos a Madrid, Galicia y Latinoamérica. La Maragatería sin maragatos se convertía en una región pobre y agrícola, que solo preservaba el gentilicio y rasgos folclóricos del grupo social que le dio nombre.

3.3. LA FOLCLORIZACIÓN DE LA DIFERENCIA MARAGATA DURANTE EL FRANQUISMO (1939-1975)

En el régimen franquista convergían varios proyectos nacionalistas que se combinaron de formas distintas en su dilatada trayectoria. Una constante fue, sin embargo, la reconstrucción simbólica de la imagen del país bajo una política que podemos denominar de ‘regionalismo folclórico’ (Viejo-Rose, 2011). Su objetivo era reinventar la tradición para generar una idea de nación unificada mediante el establecimiento de vínculos simbólicos entre imágenes folclóricas estetizadas y estereotipadas de ciertos grupos étnicos enraizados al territorio al que se adscribían. La idea es que estos grupos representasen la autenticidad y la pureza del ‘espíritu nacional’. Así, a la vez que el desarrollismo franquista llevaba a la despoblación masiva del campo español, el régimen promovía una visión idílica de lo rural como espina dorsal de la nación, símbolo de estabilidad, tradición y catolicismo.

El control del folclore estaba en manos de *Coros y Danzas*, una organización corporativa dentro de la *Sección Femenina* cuyo objetivo era la transformación de las diversas culturas populares en imágenes folclóricas ‘auténticamente’ españolas (Ortiz García, 1999, 2012). La derrota nazi y el consiguiente abandono de discursos racistas por parte del régimen favorecieron la preponderancia del folclorismo cultural. Sin embargo, hacer una diferenciación dicotómica entre el ámbito étnico y racial resultaría engañoso. Como afirma Porqueres i Gené (2002: 48),

sangre y tierra, lejos de oponerse, aparecen como variantes sobre un mismo tema, el de la presencia de los ancestros en la definición de la nación. La tierra se convierte así en un mediador más entre aquéllos que existieron en el pasado y aquéllos que viven actualmente sobre ella.

Así, pese a que las referencias a la diferencia natural o biológica dejaron de ser públicamente aceptables como criterios de inclusión etnonacional, la cultura se naturalizó a través de nociones de historia y tierra: de ahí el énfasis en conectar culturas esencializadas con un territorio.

En este contexto, los maragatos se convirtieron en uno de los grupos preferidos por el régimen en la promoción del regionalismo folclórico. Su supuesto aislamiento, tradicionalismo, fervor católico y enraizamiento en la tierra se convirtieron en representaciones de una comunidad auténtica y autóctona que ejemplificaba los valores de la nación. Paradójicamente, el franquismo construía una imagen de los maragatos opuesta a la que tradicionalmente les había convertido en un grupo diferencial: su falta de fervor religioso, desenraizamiento, falta de ‘españolidad’, etc. Ciertamente, las prácticas culturales maragatas había sido previamente objeto de folclorización en el marco del Estado-nación español, realizando actuaciones y bailes en la boda de Alfonso XII en 1877, en la visita de Alfonso XIII a León en 1902, en Sevilla en 1908 o en Londres en 1914. Sin embargo, el franquismo estandarizó el repertorio folclórico maragato de forma sistemática³.

Durante la celebración del Día Regional de la Victoria en León en 1939 por las tropas franquistas, el grupo folclórico maragato fue el protagonista del desfile, haciéndose con los premios tanto individual como colectivo entre el resto de grupos. Los maragatos llegaron a convertirse en los representantes folclóricos de la Región Leonesa, ganando el concurso nacional de Coros y Danzas en 1943, albergando la celebración del 2º Día de los Pueblos de la Provincia de León en 1962, y viajando por varios países latinoamericanos

³ Véase NODO 45 del 8 de Noviembre de 1943: <http://www.rtve.es/filmoteca/no-do/not-45/1467539/>



Imágenes 6 y 7. Maragatos en la despedida a la Legión Cóndor en León, 1939, donde ganaron el primer premio individual y colectivo por su exhibición. Fuente: José Manuel Sutil Pérez (1997).

como representantes del Estado. Los estudios histórico-culturales sobre los maragatos se multiplicaron, incluyendo, entre otros, investigaciones arqueológicas comparativas (Luengo Martínez, 1990) y análisis históricos de su cultura, economía y sociedad (Martín Galindo, 1956; Peña Sanz, 1962; Quintana Prieto, 1978). Aparecían también profusamente en los estudios folclóricos de Caro Baroja (Caro Baroja, 1973) y en los fotolibros que marcaban los cánones folclóricos del momento (Ortiz-Echagüe, 1943).

A su vez, se produjo la llegada de antropólogos norteamericanos y los inicios de la antropología social en España. Según Brandes (2011: 33), esta se originó durante el periodo franquista bajo una importante influencia de antropólogos estadounidenses que, a la vez, compartían de forma inconsciente los principios y objetos de estudio de la dictadura. Así, los antropólogos estadounidenses asumieron la conexión intrínseca entre identidad y lugar de nacimiento, tierra y cultura promovida por el franquismo, que permitía al régimen encubrir diferencias sociales y de clase, a la vez que promover la competencia entre pueblos y regiones. El giro hacia el estudio del campesi-

nado en sus países de origen llevó a los antropólogos anglo-americanos a desembarcar en España con muchos prejuicios sobre los pueblos españoles, lo que les llevó igualmente a enfocarse al estudio de ‘pueblos malditos’. Como afirma Brandes (2011: 24) grupos marginales como los maragatos, vinculados a territorios supuestamente delimitados, fueron los primeros objetos estudio en España, ya que equivalían en su momento a los grupos indígenas de los EE. UU., es decir, marginales, pobres, discriminados y con características culturales diferenciales del resto de las culturas peninsulares. La visión de Brandes es criticable, al sobreestimar la importancia de la antropología americana sobre la influyente antropología inglesa, por ejemplo, en las figuras de Pitt-Rivers o Evans-Pritchard. Brandes ha sido igualmente criticado por asumir de forma generalizada la connivencia de la antropología con el franquismo, obviando las diferentes corrientes de resistencia en la disciplina (Moreno, 2012; ver Gay y Blasco, 2016). Sin embargo, resulta evidente que la antropología —al menos la estadounidense— reprodujo gran parte de los prejuicios sobre los ‘pueblos malditos’, como lo demuestra la propia elección de los mismos como objeto de estudio.



Imagen 8. Celebración del II Día de las Comarcas en Castrillo de los Polvazares, 1 de septiembre de 1962. Fuente: Tierras de León, vol. III, 1962, pp. 94-96.

Imagen 9. Rey Juan Carlos I con grupo maragato antes de su coronación, década de los setenta u ochenta. Fotografía cedida por David Fernández.

3.4. MARAGATERÍA, MARCA REGISTRADA: ANTROPOLOGÍA SOCIAL, GENÉTICA, REGIONALISMO Y PATRIMONIALIZACIÓN (1975-2015)

El fin de la dictadura franquista llevó al desmantelamiento del aparato folclórico oficial que había jugado un papel fundamental en la construcción de la diferencia maragata. Solo a partir de 1990 se produciría un renacer y reinención del folclore maragato en un contexto de turistificación postindustrial. Sin embargo, otros procesos han continuado la construcción de la diferencia maragata por otras vías desde la llegada de la democracia: la antropología social (española), la racialización de la etnicidad, la emergencia de ideologías regionalistas, y la patrimonialización de lo maragato. Procesos que reflejan una transición generalizada desde las metanarrativas modernas de identidad nacional, a una era supermoderna caracterizada por la generalización de relaciones abstractas entre sujetos altamente individualizados. Ahora, las representaciones sobre la diferencia maragata heredadas de épocas previas y los misterios alrededor de su origen no hacen más que favorecer la patrimonialización de lo maragato, ya que, como afirma Herzfeld (2009: 121), la «tradición, ahora disponible en todo el mundo, a menudo se legitima solo en la oscuridad de sus propios orígenes».

La antropología social española se expandió durante la década de los setenta y especialmente tras el restablecimiento de la democracia en 1975. Si bien no era el único, el paradigma dominante en la investigación antropológica mantuvo una estrecha asociación entre territorio y etnia tanto en el trabajo de campo como en el análisis. No es casualidad que las primeras investigaciones doctorales promovidas por Carmelo Lisón Tolosana en el nuevo Departamento de Antropología Social de la Universidad Complutense se centraran en los ‘pueblos malditos’ (Ortiz García, 2003). En una forma de neo-romanticismo o ‘primitivismo ecológico’, los antropólogos de zonas más prósperas buscaban culturas autóctonas y tradicionales en pueblos subdesarrollados (Prat Carós, 1992: 96) —algunos efectivamente endocolonizados por el Estado-nación español—. Estos podían ser en cierto modo equiparables a los grupos colonizados y exóticos que estudiaban los antropólogos en otras latitudes (Capel Sáez, 2009). Como resume Ortiz García (2003: 17),

la elección de estos grupos pequeños y aislados (supuestamente) estaba mediatizada por un concepto de la antropología hecha en medios coloniales, trasladado al terreno más cercano. En otras palabras, el etnógrafo no podía realizar un gran viaje físico hacia el exotismo, se acercaba el exotismo a su propio territorio.

Maragatería era un lugar ideal para la investigación, ya que, como argumentaba el antropólogo Gutiérrez González (1983: 291), los aspectos folclóricos de la España rural se «manifiestan aquí con una idiosincrasia y tradicionalismo únicos». Gutiérrez González abrió sus *Notas para una antropología cultural de la Maragatería* citando a Lisón Tolosana, doctorando de Evans-Pritchard y director de la tesis sobre la Maragatería de Ana Melis Maynar. Para Lisón Tolosana (1980: 39-40):

Como hipótesis de investigación antropológica, podemos equiparar cada comarca o modo de vida similar con un área sub-cultural [...] El siguiente paso metodológico consiste en asumir que los modos de vida modelan o condicionan la cultura —más exactamente, subcultura— del grupo.

Los maragatos fueron estudiados bajo estas premisas por Melis Maynar (1976, 1987, 1988) y Martínez Veiga (1981), que establecieron marcos comparativos con otros pueblos malditos como los pasiegos o los vaqueiros d'alzada. La idea de una conexión esencial entre territorio y cultura en estas investigaciones resultaba evidente, al igual que un escaso interés en desbancar los mitos alrededor de los pueblos malditos que sí llevaron a cabo aficionados e historiadores (Rovalo Cilleros, 1994; Rubio Pérez, 2003). Como muestra Narotzky (2002), esta visión comparativa y conservadora de la antropología derivó en gran parte del poder de Lisón Tolosana y su capacidad de invisibilizar corrientes de antropología marxista que venían formándose desde el periodo de la dictadura. Así, todavía en 1994, un manual de antropología afirmaba sobre los maragatos que «según el estereotipo tradicional, tenían una estructura familiar matriarcal y su origen era incierto: moros, egipcios y godos podían ser sus antecesores» (Kottak y Lisón Arcal, 1994: 188).

Las investigaciones antropológicas sobre Maragatería buscan las que son consideradas más 'auténticas' representaciones de su cultura, es decir, festividades y elementos folclóricos. Como afirma Ramos (2005) en el caso de las comunidades indígenas sudamericanas, parecería que cuanto más exóticos son los sujetos estudiados para 'nosotros', más se buscan los elementos extraordinarios en lugar de la vida cotidiana, pareciendo así que los indígenas tienen más mitos que sentido común, justo al contrario que nosotros. De modo similar se busca lo exótico entre los maragatos sin ver lo que es familiar entre ellos. Así, Melis Maynar (1988) estudia en detalle dos fiestas maragatas en Luyego, sin mencionar siquiera que las fiestas son posibles por la existencia de una Junta Vecinal que las

coordina y hace posible. Perspectiva que neutraliza y despolitiza a la comunidad investigada, en este caso la maragata, cuyas Juntas Vecinales se hallaban en una lucha social durísima contra la instalación del Campo de Tiro Militar del Teleno en su territorio desde los años ochenta; una lucha ignorada por la antropología española.

Por su parte, los acercamientos racializantes a los maragatos continuaron con los trabajos de Bernis desde 1975, que analizó huellas dactilares, sangre y genética maragata en perspectiva comparada con Marruecos (1990, 1975), hasta que finalmente la antropóloga biológica y ecologista humana decidió ‘dar voz’ a los sujetos estudiados al final de cada capítulo de su último libro (2014). Por su parte, un grupo de investigación español financiado tanto por el Ministerio de Ciencia como el de Salud, realizó estudios sobre el ADN mitocondrial maragato. Su investigación parte de que los maragatos son «uno de los grupos culturales aislados más interesantes de la Península Ibérica» y confirma que son «un grupo humano genéticamente aislado» (Larruga *et al.*, 2001: 708). Afirma igualmente que «sus peculiaridades culturales poseen parecidos con Beberes norafricanos y culturas semíticas, lo que les ha diferenciado de las poblaciones vecinas desde entonces» (2001: 708). Visto en perspectiva de larga duración, resulta evidente que estas afirmaciones forman parte de una genealogía que comienza con la Inquisición, continúa con la antropología física y biológica, y culmina con la genética. Es decir, la investigación genética sobre los maragatos elabora sus preguntas de investigación e hipótesis con base en prejuicios religiosos del siglo XVI y nociones esencializadas de diferencia cultural —recibiendo más de sesenta citas en Google Scholar hasta 2016 y consiguiendo financiación pública para ello, mientras la antropología española carece de fondos y visibilidad—.

Aunque su investigación genética usa el término aparentemente neutral de ‘población’ para referirse a los maragatos, el concepto es equiparable a ‘raza’ o ‘etnia’, ya que se basa en la vinculación a una región y se discute en relación a unos supuestos ‘orígenes’ (Fujimura y Rajagopalan, 2011: 10). Al igual que las investigaciones de antropología física un siglo atrás, la lógica subyacente a la selección de las ‘poblaciones’ deriva de la percepción de los maragatos como social y culturalmente aislados, lo que les convierte supuestamente en fuentes interesantes para el estudio de la variabilidad genética. Así, el estudio «asume una correspondencia entre diferencia genética y cultural desde sus inicios» (Nash, 2013: 195), en lugar de emplear otras estrategias de muestreo neutras, como por ejemplo mallas

geográficas que seleccionasen muestras cada ciertos kilómetros (Reardon, 2009: 77). Como ha mostrado M'charek (2005), las 'poblaciones' no son naturales ni lingüísticas, sino que sus diferencias se construyen mediante prácticas disciplinarias y en laboratorios, por lo que las categorizaciones humanas han de ser entendidas como resultado de relaciones de poder y políticas. No debemos olvidar, además, que la mayoría del grupo social maragato —supuestamente aislado— emigró de Maragatería a finales del siglo XIX, lo que evidencia cómo la investigación genética no solo presupone, sino que construye una conexión espacio-temporal entre genética, territorio y diferencia étnica.

Otros procesos que están contribuyendo a la construcción de la diferencia maragata son transversales a este libro y aparecerán en otros capítulos. Destaca el papel del surgimiento de la ideología y agenda política regionalista leonesa. La creación de las CCAA españolas en 1978 reavivó reclamos regionalistas basados en diferencias culturales entre distintas áreas del país. Maragatería está situada en la provincia de León, donde surgió un movimiento regionalista en contra del dominio de Castilla en la nueva CA de Castilla y León. Para reforzar una identidad diferencial frente a Castilla, el leonesismo ha desarrollado una narrativa de continuidad histórica que parte de los aborígenes prerromanos —los *astures*— continúa con el Reino de León durante el Medievo, y desemboca en la Región Leonesa. Esto supone una novedad relativa en la construcción diferencial maragata, ya que investigaciones histórico-culturales y folclóricas ya vinculaban el lenguaje y algunas de sus tradiciones —como arar la nieve o la covada— con los aborígenes prerromanos (Caro Baroja, 1973; Ballester, 2002). Caro Baroja llegó a afirmar que la cultura maragata era un remanente de una 'unidad social' astur profundamente conservadora, que después sería influenciada por las formas de vida de los moros (Caro Baroja, 1976). Igualmente, las formas de propiedad comunal fueron históricamente asociadas a un supuesto 'comunismo primitivo' derivado de los aborígenes (Flórez de Quiñones y Tomé, 1924; Jovellanos, 1981[1782]). Así, en líneas generales, el discurso leonésista busca crear un 'nosotros' difuso que permita oponerse a la identidad del 'otro' castellano.

Como veremos en el Capítulo 8, esta narrativa fue asumida y propagada por distintos actores y pseudocientíficos con gran éxito. Es, además, una estrategia política habitual en otras regiones históricas del noroeste español como Galicia, Asturias o Cantabria (Alonso González y González Álvarez, 2013; Marín Suárez *et al.*, 2013). En resumen, el discurso implícitamente afirma que las comunidades prerromanas y sus identida-

des de algún modo resistieron a la conquista romana y se mantuvieron ‘latentes’ a lo largo de la historia. Así, las comunidades preindustriales y campesinas supuestamente más atrasadas que habitan en León son herederas y descendientes directas de esa tradición. Consecuentemente, grupos étnicos como los maragatos, arraigados en la tierra y la tradición, son percibidos como ‘auténticos ancestros’, y más puramente leoneses. De este modo, la ideología leonesista asume la cosificación de la relación entre territorio y cultura promovida por el regionalismo folclórico franquista, solo que ahora bajo una retórica regionalista en lugar de centralista. Estos discursos llevan a una recodificación de la diferencia maragata, y a su disolución dentro de la construcción identitaria diferencial leonesa.

El proceso quizás más significativo de reinención folclórica es la patrimonialización generalizada de la identidad maragata, entendida como «la dialéctica que conecta la incorporación de la identidad a la mercantilización de la diferencia» (Comaroff y Comaroff, 2009: 138). Como afirma Meskell (2012: 2), en este contexto, «las identidades constitutivas de los pueblos, sus ‘razas’ e historias que en su momento llevaron a su persecución y subordinación, pueden ser ahora convertidas en capital». Este fenómeno, transversal al libro de aquí en adelante, es impulsado por el establecimiento de un régimen de gobernanza neoliberal tecnocrática en la región con base en fondos europeos LEADER, gestionados por el Grupo de Desarrollo Rural *Montañas del Teleno*. El LEADER promueve la patrimonialización de la comarca a través de la creación de una ‘identidad territorial’ que sustituya a la tradicional, suplantando a las instituciones públicas mediante el fomento del etno-emprendedor turístico. Fenómeno que converge con la llegada de urbanitas en busca de un refugio en el campo y segundas residencias y el turismo de fin de semana en busca del Cocido maragato en la ‘museumificada’ Castrillo de los Polvazares. Así, lo que una vez fue una representación de diferencia maragata, es utilizado hoy para recrear un ideal de autenticidad y restaurar, reconstruir e inventar casas, danzas y gastronomías que reproducen y realinean diferencias de clase y poder en los pueblos maragatos. Asimismo, en el proceso de abstracción moderno capitalista, las representaciones de diferencia maragata han subsistido más que los referentes reales de esa diferencia, dispersos los maragatos por la geografía nacional y latinoamericana.

3.5. LA DIFERENCIA COMO FETICHE

Las diferentes articulaciones del nacionalismo, prácticas de conocimiento y poder, y construcciones étnicas y raciales de los maragatos muestran la transformación de un pueblo maldito, marginado y subalterno, en una representación cultural folclorizada y patrimonializable. La creación de representaciones de diferencia y la supresión de la alteridad son características del capitalismo moderno, que imponen formas de dominación abstracta fetichistas a la vez que subsumen a las poblaciones en la práctica. Ante esta homogenización real y la desaparición de formas de alteridad, la reacción supermoderna consiste en buscar la distinción y el sentido existencial a través de la vinculación simbólica con representaciones abstractas de diferencia —que pueden o no ponerse en circulación como mercancías—.

Estas representaciones de diferencia se basan en narrativas cambiantes que naturalizan o etnicizan grupos sociales con base en aspectos físicos y culturales, generalmente imbricados y difícilmente diferenciables. En el estudio de la alteridad del ontológicamente *otro*, participan las epistemologías de las ciencias sociales y naturales, siempre bajo un doble paradigma de explicación y supresión de la otredad. La genealogía aquí trazada muestra cómo la distinción entre nacionalismos cívicos y étnicos —al igual que entre raza y etnia— es útil en términos analíticos pero carente de base real en el caso español, en el que resulta fundamental deconstruir la dicotomía entre identidades cívicas basadas en decisiones racionales, e identidades étnicas y culturales basadas en la emoción y el sentimentalismo. Los científicos ‘encargados de la naturaleza’ habitualmente basan sus discursos en prejuicios étnicos y culturales, mientras los científicos ‘encargados de la cultura’ se retroalimentan de esa ‘objetividad diferencial’ para buscar elementos exóticos y tradicionales que llevan a la construcción de una ‘subjetividad diferencial’ en los grupos estudiados. Finalmente, los Estados-nación producen representaciones de diferencia de otros grupos a los que intentan identificar mediante esas mismas ciencias ‘objetivas’ y ‘subjetivas’. Paradojas que apuntan a la inexistencia de un plan orquestado en la creación de comunidades nacionales, sino más bien de una interacción constante y dinámica entre nociones de ciudadanía, etnia, cultura y raza, supeditados a un marco de relacionalidad social crecientemente abstracto y fetichista. Esto se evidencia en la relación intrínseca entre la expansión capitalista y sus representaciones simbólicas de nación y Estado español, la construcción de nuevos pasados y

sus apropiaciones contemporáneas, y la emergencia del patrimonio como categoría. Esta categoría permitió generar una abstracción de ciertos grupos contruidos como diferentes, y una vinculación simbólica entre los individuos con base en esos ideales abstractos, fetichistas. Proceso que, como veremos en los siguientes capítulos, ha condicionado el devenir histórico del territorio maragato y sus gentes. En particular, la construcción de diferencia maragata ha discurrido en paralelo con la subalternización socioeconómica de las personas a las que se adscriben esas representaciones de diferencia, y la supresión de su alteridad históricamente específica.

4. DE LA DIFERENCIA A LA ALTERIDAD: LA CONSTRUCCIÓN DEL PAISANO CAMPESINO COMO SUBALTERNO EN MARAGATERÍA

Este capítulo entra en relación con un conjunto de personas que vive, en términos generales, en el noroeste de la península ibérica, incluyendo León, Asturias, Galicia y el norte del Portugal, y cuyos modos de existencia y sentido común difieren de los patrones dominantes de la modernidad occidental europea. Considero necesario hablar de la alteridad de estos grupos porque no por dejar de hablar de ella va a ‘desaparecer’: es decir, su alteridad no es una ‘esencia’, sino una realidad históricamente específica que fue constituida como tal por procesos socioeconómicos y de dominación a lo largo de los siglos. Estos rasgos diferenciales derivan de su localización geopolítica en territorios periféricos y rurales de la península Ibérica donde las formas de vida, pensamiento, producción y organización preindustriales perduraron por más tiempo. Por ello, estos grupos sociales han vivido la transición de un mundo preindustrial al post-industrialismo en solo unas décadas. Tanto la alteridad de estos grupos en sí, como las implicaciones de los cambios que han vivido en tiempos recientes, han sido escasamente estudiados en España. Una cuestión candente sobre todo si tenemos en cuenta que están condenados a la desaparición en un futuro próximo, cuando muera la última generación de personas socializadas en un mundo preindustrial. Así, aunque algunos rasgos culturales puedan sobrevivir como ritos que testifican la vitalidad de una cosmovisión previa ya extinta (Cerezo Galán, 1997), los modos de vida están condenados a desaparecer, ya

que la alteridad del ‘paisano’⁴ no está vinculada a una construcción de diferencia racial o étnica, sino que es simplemente entendida por los modernos como ‘subdesarrollo’.

Esta construcción de alteridad del paisano campesino como subdesarrollado a extinguir deriva de un proceso doble. Primero, como vimos en el capítulo anterior, las transformaciones sociales de la modernización y su episteme generan abstracciones, representaciones de la diferencia de grupos sociales percibidos como ‘otros’. Estas representaciones cobran distintos significados según el periodo histórico a medida que se transforman las lógicas de dominación, culminando en la generalización del fetichismo que implica la categoría de patrimonio. Segundo, se suprime la alteridad de estos grupos a través de la homogenización sociocultural por los aparatos pedagógico-educativos, incorporación al mercado capitalista y apertura de territorios a la explotación de recursos, a la vez que se subraya su carácter retrógrado, atrasado e ignorante. Con la transición al post-industrialismo, las representaciones de diferencia construidas durante el periodo modernizador industrialista se convierten en recursos comercializables que pueden servir para establecer nuevas economías bajo un régimen de gobernanza que he llamado máquina patrimonial. Como resultado, se produce la contradicción de que el campesino como elemento folclórico es central en la lógica social, los procesos de valorización y los imaginarios colectivos, pero es marginado como sujeto de las disciplinas y de la toma de decisiones: su alteridad, su ontología y epistemología diferencial no es reconocida en términos sociopolíticos, solo la representación abstracta que se hace del campesino como categoría.

Las apropiaciones y usos del concepto de campesino sirven para legitimar prácticas y discursos de modos diversos. Previamente, estas construcciones de la diferencia del paisano o campesino estaban limitadas a lo institucional y académico, pero en el mundo postindustrial se han generalizado. Por ejemplo, en el canal provincial de televisión de León existe un programa titulado *Paisanos* cuyo anuncio publicitario sintetiza la lógica de esta construcción social: «Cada uno con una vida, cada uno con una historia, y todos con un mismo punto de partida: León. Descubre las auténticas raíces de nuestra tierra en *Paisanos*. Somos quienes somos porque ellos son quienes son». Desde una perspectiva urbanita y cercana al nacionalismo, los paisanos representan una supuesta pureza, tradición y autenticidad perdida con la modernidad, que además encarna la raíz de la identidad leonesa. El contenido del programa

⁴ Usaré el término ‘paisano’ para referirme a los ‘así llamados paisanos’, es decir, de modo funcional y no esencialista.

está a medio camino entre la curiosidad ingenua y la sátira y desprecio a los modos de vida diferenciales de las personas que se muestran, siempre vinculados a supuestas realidades y objetos arcaicos. A otro nivel distinto, los proyectos LEADER de gobernanza neoliberal también contribuyen a la construcción del paisano como sujeto subalterno. En el caso de *Montañas del Teleno*,



Imagen 10. Parte del equipo de rodaje del programa Paisanos de La 8 León, con dos 'paisanos'. Fuente: página Facebook del programa, <https://goo.gl/6mtX6u>, accedida el 10/12/2012.

una primera estrategia implica la construcción positiva del paisano como 'recurso territorial' en las publicaciones oficiales y panfletos turísticos. Así, el paisano rural se construye como 'otro' diferente al turista urbano, y se le vincula a las artesanías, tradiciones, gastronomías, patrimonios, ferias, fiestas y ritos que hacen de Maragatería un lugar visitable para el turista. Una segunda estrategia implica que este 'recurso territorial' que es el paisano y sus producciones, no es considerado como sujeto de derecho para la recepción de fondos económicos: las Juntas Vecinales como colectivos no pueden recibir financiación, ni tampoco artesanos, tamboriteros o grupos de danza. La financiación del LEADER se dirige a fomentar la transición al postproductivismo que supuestamente realizan los individuos 'emprendedores', hoteleros y restauradores, que son los que 'generan valor' a través de la explotación de esa representación abstracta que es el paisano como recurso territorial.

Si dejar de hablar de 'razas' no abole el racismo (Briones, 1998), no dar cuenta del modo de existencia diferencial de estas personas etiquetadas como campesinas y su alteridad no evita que sigan enfrentando su subalternización cotidiana. Este capítulo busca hacer converger los discursos abstractos sobre la diferencia del paisano con un mapeo inmanente de su alteridad, siguiendo los trabajos pioneros realizados en Portugal por Pina-Cabral (1986). Esto implica reflexionar sobre formas de producción de conocimiento que no reproduzcan las lógicas identitarias de la similitud y la diferencia que objetualizan a las personas que habitan estos territorios como

paisanos o campesinos. Alejarnos de las representaciones culturales de la diferencia para abrazar la afirmación del estatuto ontológico de alteridad de estas personas, hace posible reclamar su capacidad de acción y representatividad; no en términos de políticas de la identidad (somos *esto* y por tanto tenemos derecho a *esto*) sino según las políticas ontológicas (Mol, 1999), es decir, una lógica basada en la reproducción de los modos de existencia de forma inmanente. Este giro pretende dar legitimidad a las Juntas Vecinales en sus luchas contra la desposesión de sus bienes comunales y su desarticulación como entes de organización colectiva y política.

Este tipo de comportamiento estatal no se produciría con instituciones como ayuntamientos, considerados modernos, lo que refleja la previa deslegitimación sociocultural de las Juntas Vecinales como subalternas. La subalternización siempre funciona por pares dicotómicos, tanto temporales —el campesino como ‘atrasado’ ante el progreso— como espaciales —el paisano rural ante el mundo urbano—. Así se naturaliza también la oposición entre tradición y modernidad, y el campo se opone a lo urbano como lo tradicional a lo moderno (Kearney, 1996: 43). Para salir de este *impasse* de saber-poder, antropólogos seguidores de Gramsci desarrollaron teorías para el estudio simétrico de los modos de existencia subalternos. Para Cirese (1980: 51), los elementos que definen las culturas populares deberían basarse en las prácticas y los usos, en lugar de en sus orígenes o autenticidad, y considerarlos por lo tanto «como hecho y no como esencia, como posición relacional y no como sustancia». Desde esta perspectiva, la otredad aparece como una relación de diferencia y contraste con otros hechos culturales, en tensión con la cultura dominante (Hall, 1981).

La complejidad del estudio del campesino en la antropología viene dada porque los campesinos no son la antítesis de la modernidad como podrían ser los indígenas, sino sujetos situados en los márgenes históricos, geográficos y económicos, a medio camino entre el primitivismo y la modernidad (Kearney, 1996: 5). La invención del campesino desde la antropología acabó con muchas oposiciones metafísicas modernas ya que estos son, por definición, realidades híbridas y ambiguas lejos de la pureza de las clasificaciones absolutas de los modernos (Latour, 1993). Además, la desaparición gradual de los ‘primitivos puros’ convirtió al campesino en un objeto de estudio prioritario para los antropólogos, como un ‘otro’ atrasado y condenado a desaparecer cultural y materialmente mediante las políticas de desarrollo y homogenización cultural.

Como muestra Wolf (1987), las culturas campesinas suelen poseer visiones instrumentalistas y funcionalistas del campo y la producción. Sin embargo, sus relaciones, y las relaciones entre ellos y las cosas, están ba-

sadas en contactos directos que generalmente escapan a la dominación abstracta del capitalismo. Así, en contra de la afirmación de Weber de que el capitalismo es fundamentalmente instrumentalismo con una lógica individualista, intentaré mostrar cómo las relaciones fetichistas de las que habitualmente surge el patrimonio no existen en estos grupos, precisamente porque la ley del valor, conceptos lineales de progreso y abstracciones científicas modernas no se han generalizado entre ellos. Esto no quiere decir que las comunidades campesinas fueran nodos aislados: como muestra Pérez-Díaz (1991), los pueblos españoles poseen una larga historia de comunicación con centros urbanos, el Estado, el mercado y la Iglesia. El campesinado vive en un mundo donde el intercambio comercial es habitual, desde el pago de la renta o el diezmo a la sobreproducción para acumular y garantizar la supervivencia, pero lo que está ausente es la lógica del valor abstracto, es decir, la que implica un cálculo temporal en la producción de mercancías para un consumidor desconocido y que, por tanto, reemplaza la relación personal por una lógica abstracta. En otras palabras, en las sociedades precapitalistas las relaciones de dependencia aparecen como relaciones entre personas ordenadas en base a un orden cósmico-religioso, mientras que en el capitalismo se manifiestan a través de abstracciones, es decir, expresiones teóricas de las relaciones materiales que suponen una dominación *real* de las personas. Así, resulta lógico comprender cómo el patrimonio es una categoría inexistente entre el paisanaje, que puede considerar ciertas realidades, costumbres u objetos como importantes, pero no fetichizarlas o instrumentalizarlas para establecer nuevas relaciones de poder.

4.1. LA MODERNIZACIÓN DEL CAMPO

Para Wood (2012), el capitalismo no nació en la ciudad sino en el campo, a partir de la transformación de las relaciones sociales y la estructura de propiedad de la tierra. Esto llevó a la desestructuración de las comunidades campesinas y a la implementación del modelo descrito por Foucault (2007) como gobernabilidad, según el cual la modernización occidental guiada por la epistemología de la Ilustración buscó reemplazar las creencias y la religión por la racionalidad, imponer la cultura sobre la naturaleza, y separar las ideas humanas del mundo ‘ahí fuera’. La expansión de la gobernabilidad moderna desarticuló los lazos sociales de grupos previamente autónomos, transformando a los miembros de comunidades en ‘sujetos individuales’ (Cruikshank, 2006: 184). Este proceso se produjo durante el

siglo XVIII y el XIX en el norte europeo, pero solo se generalizaría en el sur de Europa durante el siglo XX. Esta cita de Lyson (2006: 293) describiendo una situación de hace dos siglos en el campo noreuropeo sería aplicable en Maragatería hasta hace unas décadas: «la casa, la comunidad y la economía estaban estrechamente vinculadas. La economía local no era algo que podía aislarse de la sociedad. Al contrario, la economía estaba incrustada en las relaciones sociales de la casa y la comunidad rural»

Antes de la ruptura de este tipo de socialización preindustrial, Maragatería compartía muchos rasgos característicos con la región leonesa en su conjunto. León no encajaba en las caracterizaciones etnográficas tradicionales creadas por Caro Baroja (2003) o Pitt-Rivers y Abou Zeid (1977) sobre los pueblos españoles. En este modelo esquemático, el País Vasco solía representar la sociedad estereotipada del ‘norte’ y Andalucía del ‘sur’ y del Mediterráneo. Sin embargo, la sociedad leonesa es estructuralmente diferente de la vasca y la castellana, y comparte muchos rasgos con la gallega y la asturiana, sobre todo por las formas de propiedad común de la tierra y la toma de decisión colectiva. En cualquier caso, estas formas ‘tradicionales’ de sociabilidad descritas por etnógrafos y folcloristas (con escasa devoción en el caso leonés dada la escasa intelectualidad y vitalidad académica de la región), se dismantelaron progresivamente a partir de los sesenta con el proceso de modernización franquista (Freeman, 1965: 144).

El desarrollismo franquista buscaba la industrialización y modernización de España, culminando la tarea proyectada por los intelectuales ilustrados del XVIII. En este periodo se acaba la autarquía económica que caracterizó la posguerra y que había llevado a un retorno de las prácticas de agricultura de subsistencia en gran parte del noroeste español. Desde el Plan de Estabilización de 1958, múltiples informes económicos nacionales e internacionales organizaban la planificación del desarrollo y subrayaban la necesidad de reducir la población rural española (Foessa, 1966). Los campesinos debían reubicarse en ciudades como fuerza de trabajo barata, o emigrar y enviar remesas en divisa extranjera (Aceves, 1978). Según el Banco Internacional de Reconstrucción y Desarrollo (IBRD, 1963: 307), «otra tarea fundamental es la de facilitar por todos los medios posibles la colocación del exceso de la población agrícola en empleos más remuneradores en otros sitios de España y del extranjero». Aunque la relación causal entre desarrollo y emigración en el franquismo no queda clara, ciertamente la emigración se produjo y llevó a la desarticulación de muchas comunidades rurales, lo que condujo al abandono definitivo en Maragatería de pueblos como Prada de la Sierra, Manjarín, Foncebadón, Labor de Rey, Poibueno, Fonfría, Andiñuela o Matavenero. Proceso que discurría en pa-

ralelo con el fin del campesinado precapitalista en otras zonas del estado español (Terrades, 1973).

El campo siguió viéndose como un espacio productivo carente de servicios, pero a la vez como un repositorio simbólico de valores de naturaleza y paz para muchos urbanitas e intelectuales, desde la Generación del 98 a Hemingway, Ortega y Gasset o Unamuno. Como parte del proceso intrínseco de modernización capitalista, se generaba así una representación abstracta del campo a la vez que se obliteraba su alteridad. Este proceso también llevó a una idea generalizada en el campo de que la vida en la ciudad era ‘mejor’, algo de lo que se encargaban tanto los emigrantes de retorno como los propios medios de comunicación y el Estado. En Maragatería, la percepción de la ciudad como un espacio ‘distinto’ y ‘mejor’ surge a partir de la relacionalidad social derivada de la movilidad hacia centros urbanos y países noreuropeos. Los emigrados a las ciudades comenzaban a concebir sus pueblos como lugares de ocio y disfrute, subrayando la superioridad de los valores urbanos al productivismo y pobreza propios del campo. Así mudaba rápidamente la lógica de lo que era una ‘buena vida’ y posición social, y se perdían gradualmente los valores tradicionales que asociaban el poder, la seguridad, el éxito y el honor a la propiedad de la tierra, una residencia estable y un buen matrimonio. Quedarse en el pueblo pasó a ser un sinónimo de fracaso, y la generalización de estereotipos del campesino rural como ignorante en los medios de comunicación no hizo sino intensificar la subalternización del campo a la ciudad.

4.2. ¿PAISANOS? AYER Y HOY

La raíz etimológica de la palabra *paisano* deriva del latín en las lenguas romances —paesano, pagés, paysan— y en particular de las formas *pagense* y *ager pagense*, relacionadas con el *ager*, es decir, el campo que rodeaba al *pago*, la villa (Izquierdo Vallina, 2008: 81). El término gradualmente adquirió significados de ‘vecino’ y ‘compatriota’, derivando en *país* y *paisaje*, es decir, la tierra que se puede ver desde un lugar. El término *paisano* prevaleció sobre *pagano*, el habitante del *pagus* resistente al cambio y a la imposición de las creencias y tradiciones cristianas. El *país* es el lugar, el *pagus* es donde el *pagano* construyó sus paisajes agrícolas. Esta etimología y la relación paisano-pagano nos apunta a un potencial de resiliencia y rechazo a las imposiciones externas. No es casualidad que la cosmovisión de muchos habitantes del campo en el noroeste ibérico no coincida con la impuesta por la Iglesia católica ni por la ciencia moderna. Esta resiliencia ex-

plica la invención y construcción del paisano-campesino como un ‘otro’: la iglesia construye la diferencia en términos de paganismo (el otro no creyente, ajeno a la explicación holística de la religión); la modernidad construye la diferencia en términos de tradición (el otro no moderno, ajeno al progreso y el desarrollo en términos temporales). Estas construcciones de diferencia con base en categorías puras y totales no reconocen la alteridad real de estos sujetos, es decir, los conciben en un estado previo o infantil que acabará por constituirse como ‘creyente’ o ‘moderno’.

Sin embargo, la resiliencia de las comunidades rurales maragatas llevó a la prevalencia de formas de vida similares a las que han sido descritas tradicionalmente en la literatura como precapitalistas, preindustriales o tradicionales, hasta por lo menos los años sesenta. Algunos de estos rasgos incluyen una escasa productividad económica u orientación al beneficio y la acumulación, limitada división del trabajo y diferencias de clase, dominio del trabajo agropecuario y artesano, poca movilidad, y un conocimiento profundo del espacio (Crone, 1989). Las reformas liberales del siglo XIX superpusieron la burocracia estatal a través de los ayuntamientos públicos sobre las Juntas Vecinales comunales, pero su implantación fue escasa. Esto produjo una tensión constante entre personalismo autoritario en la forma de caciques y lazos comunales fuertes. El analfabetismo fue generalizado hasta tiempos recientes dada la falta de instituciones educativas, que solo se expandieron durante la República. Los jóvenes solían abandonar la escuela tempranamente para ayudar a sus familias con los trabajos agropecuarios o artesanales, ya que se consideraba más importante aprender un oficio que una cultura letrada. Maragatería constituía una sociedad preliterate dentro de una sociedad letrada, en la que se encargaba a los miembros alfabetizados de la comunidad de leer la prensa y las cartas en público. Las reglas de la vida en colectividad dictadas por la costumbre y la organización del concejo implicaban, entre otras cosas, la participación en las festividades estacionales y las tareas agrícolas, facenderas (trabajos comunales), y la ayuda mutua en la construcción de casas o la organización colectiva del pastoreo, la caza y la pesca.

Las memorias de los ancianos en Maragatería están dominadas por dos eventos: ‘el hambre’ y, entre los hombres, ‘la mili’ —el servicio militar obligatorio—. El periodo conocido como el hambre se extendió desde el final de la Guerra Civil hasta el fin de la autarquía, entre 1939 y 1960, llevando a muchas familias a la pobreza y a prácticas de subsistencia y *estraperlo* —comercio ilegal— para alimentar a sus familias. La llegada de ‘modernidad’ en la forma de carreteras, agua corriente o electricidad después de los sesenta es interpretada de una forma ambigua en Maragatería.

Por un lado, la gente mayor reconoce la pobreza de su juventud y agradece de una forma cercana al fetichismo la llegada del ‘progreso’. Aquel pasado premoderno se designa habitualmente como ‘lo de antes’ y se vincula a un periodo de felicidad e ingenuidad. Por otro lado, en oposición a lo de antes, ‘lo de ahora’ se percibe como un periodo de división y desarticulación de los lazos comunales pese a las mejores condiciones materiales de vida. Por ejemplo, una pastora de setenta años de Santa Colomba me contaba que

antes, estaba todo más repartido, hasta la pobreza [pero] ahora, todo el mundo anda con envidias, y sospechas, nadie se fía del vecino. Y cuando vienen de la ciudad de vacaciones, pues nos damos cuenta que somos todos más pobres en comparación. Pero da lo mismo. La gente es envidiosa. (entrevista 1, julio 2009)

Igualmente, un ganadero en Prada recordaba que «antes aquí se trabajaba más, era más duro. Pero yo creo que la gente era más feliz» (entrevista 31a, julio 2009). Para los paisanos, por tanto, existe una clara ruptura que no se corresponde ni con la evolución política del país, ni con las narrativas dominantes a nivel historiográfico o antropológico.

4.3. DEL ‘OTRO’ *MORO* A LA ALTERIDAD DEL PAISANO: LA RUPTURA CON EL AFUERA

En Maragatería podemos dividir las formas de animismo como ‘interno’, restringido al interior de los pueblos, y ‘externo’, fuera de las zonas de hábitat y relacionado con el territorio circundante. Respecto al primero, subsiste la creencia en brujas o meigas, duendes, hadas y demonios. En Lagunas de Somoza hay una ‘casa enduendada’ sobre la que varias personas afirmaban en nuestras entrevistas haber oído balidos de cordero, o ver gallinas sin cabeza y monedas de oro caer del techo. En Maragatería se teme el ‘mal de ojo’ de las brujas, y abundan los remedios protectores como escapularios y cédulas benditas con escamas de pescado. También se teme a los diablos, reñuberos o ñublaos, de los que se dice que atacan principalmente al ganado. Por ello, se protegían los establos con losetas de piedra con grabados de cuatro o seis pétalos a la entrada, que imitaban las estelas funerarias grabadas por los romanos en sus lápidas. También eran habituales los pagos a hadas en las fuentes de los caminos, como el Camino Gallego y el de Santiago.

Más nos interesa aquí el animismo ‘externo’ relacionado con el territorio y su interpretación. Tradicionalmente, los científicos sociales han subrayado

la relación intrínseca entre comunidades campesinas y sus territorios (Wolf, 1966; Weber, 1976). El espacio prevalecía sobre la temporalidad en la construcción de significados y la vida de estas comunidades. Según Hernando Gonzalo (2002), el espacio era fundamental para ordenar narrativas, normas, recuerdos y sueños en las sociedades preindustriales. El espacio estaba cargado de significados y la topografía de los alrededores de los pueblos se encuentra intensamente diferenciada y explorada por las comunidades rurales. En los pueblos donde se produjo la reparcelación del suelo como en Val de San Lorenzo, estos mapas cognitivos se comenzaron a desarticular, junto con la microtoponimia y las historias vinculadas a los espacios. Pero las consecuencias de la desarticulación del territorio van más allá. A nivel simbólico, las personas en el Val empiezan a dudar de la veracidad de aquellas historias vinculadas a un espacio, con lo que se cuestiona finalmente la totalidad de la cosmovisión preindustrial.

La prevalencia del espacio sobre el tiempo, y, por tanto, de una ruptura entre pasado presente, identidad y alteridad, conlleva la ausencia de una categoría abstracta como la de patrimonio. Esto no es casual, ya que el patrimonio es importante solo en sociedades en las que el tiempo se cuantitativiza y se considera una abstracción. Para Benjamin (2003), en economías de subsistencia las historias individuales y colectivas estaban incrustadas en el medio natural y cultural a través de las narrativas, leyendas y cuentos tradicionales. En el Alto Minho, de Pina Cabral (1989) divide los esquemas temporales usados por los campesinos en dos fases. La primera se refiere a 'lo actual', equiparado a la contemporaneidad y a 'la gente'. De forma similar a Maragatería, la segunda es 'lo de antes', que corresponde con un pasado transmitido a través de testimonios orales y que es asociado a los 'ancianos', y que se generaliza en el uso de un pasado difuso donde vivían los 'antiguos'. En sus investigaciones en Asturias, González Álvarez (2011) equipara estos 'antiguos' con los *mouros* o *moros*, que también aparecen en las narrativas campesinas en Maragatería. Para Ayán Vila y Gago Mariño (2012: 60), que realizaron investigaciones similares en Galicia, sería errado entender las historias campesinas sobre seres fantásticos que habitan el campo mediante una oposición entre lo tradicional y lo moderno. En realidad, estas leyendas serían a la vez antiguas y contemporáneas, o, bajo el prisma de Hobsbawm y Ranger (2002), costumbres constantemente reelaboradas en las relaciones cotidianas de las personas con el espacio.

Los *mouros* o *moros*, presentes en las cosmovisiones campesinas del noroeste ibérico, son seres fantásticos que viven generalmente cerca de ríos y sitios arqueológicos. Son seres masculinos y femeninos que vivían en el territorio, pero cuya memoria se ha perdido en un tiempo mítico que ni los

ancianos recuerdan. Existe una ruptura temporal entre los moros y las comunidades, ya que los campesinos no les consideran como sus ancestros. En Maragatería, la presencia de moros se atribuye a restos arqueológicos que se consideran ‘otros’, como explotaciones mineras romanas o castros de la Edad del Hierro. Sin embargo, despoblados o barrios medievales, cementerios o ermitas en ruinas, son considerados parte de los ancestros de la comunidad. Algo que se percibe fácilmente en el rechazo a las excavaciones arqueológicas de estos espacios en la comunidad, mientras las investigaciones en castros no molestan a nadie. En contra de la obsesión de los modernos con la búsqueda de ancestros y sus identidades (Whitley, 2002), las comunidades preindustriales no veían en aquellos una forma de legitimar sus actitudes presentes.

Los moros presentan rasgos no humanos, viven en ríos o bajo tierra, y pueden poseer poderes mágicos o un atractivo sublime. Comparten lugar en el imaginario mítico campesino con ánimas y hadas, que viven en fuentes, pozos y bosques. Los moros se vinculan habitualmente a cuentos de tesoros escondidos y acumulaciones de oro que se esconden bajo sitios arqueológicos, minas o cuevas, pudiendo recibir distintos nombres, como ‘carro dorado’, ‘caballo de oro’ o ‘serpiente de oro’. Esta percepción del moro asociada a riquezas llevaba a los paisanos a realizar excavaciones en su búsqueda, como ocurrió de forma recurrente en el castro de Pedredo. Pero los moros también realizan actividades cotidianas, y pueden ser, en el caso femenino, atractivas, hermosas o peligrosas. En Morales, una anciana me aseguraba que, en una ocasión, «la mora bajó aquí a lavar la ropa» (entrevista 2, noviembre 2008), apuntando a un reguero en las inmediaciones del pueblo.

Las historias sobre moros se entremezclan con narrativas cristianas, que intentaron desde sus inicios recodificar la materialidad y discursividad pagana en términos de la mitología bíblica. Este proceso pudo haberse iniciado con la primera expansión del cristianismo con el Imperio Romano (Fernández Conde, 2000: 498-99), y con una posible revitalización del paganismo —y la lucha contra él— en tiempos medievales y modernos (Marín Suárez, 2005: 100). En toda Europa, la asociación del paganismo con ritos no cristianos e idolatría sirvió a la Iglesia como retórica legitimadora para combatir estas creencias (Gurevich, 1988). El punto álgido de estas estrategias represivas se produjo con la Inquisición en España, especialmente durante la Contrarreforma. Estrategias que pudieron ser exportadas en la colonización americana. En este sentido, es necesario mencionar que la extirpación de idolatrías, la caza de brujas, y la constitución de la ciencia natural moderna y el capitalismo patriarcal van de la mano (Fede-

rici, 2010). Así, las comunidades premodernas veían la naturaleza como algo animado, lo que se consideraba una aberración propia de ignorantes y primitivos por parte de los científicos e ilustrados de la modernidad, como Boyle o Bacon (Keller, 1985). El proceso de constitución de la naturaleza por parte de la ciencia natural como algo inerte, objetivo e inanimado, a la vez que demoniaco, emergió en paralelo a la subalternización de aquellas mujeres con conocimientos naturales como las parteras (Bareuther, 2014). El proceso de extirpación de idolatrías y persecución del animismo ha de entenderse en este complejo contexto histórico.

La estrategia de la Iglesia consistía fundamentalmente en la construcción de capillas y ermitas sobre los lugares de culto pagano, y en la elaboración de narrativas que explicaban la existencia de restos materiales del pasado a partir de la acción de personajes mitológicos cristianos como Santiago Matamoros. La Iglesia pretendía así desvincular la espacialidad pagana de sus significados, imponiendo una visión cristiana del territorio. Por ello, a día de hoy las historias de moros se hibridan con las narrativas cristianas. Por ejemplo, un anciano que me dio a conocer una media luna grabada en una piedra semienterrada al pie del castro del Val de San Lorenzo, afirmaba que se trataba de la pisada del caballo de Santiago. Los moros son también confundidos con los ‘moros contemporáneos’, lo que probablemente derive del importante papel simbólico jugado por las tropas moras en el ejército golpista liderado por Franco durante la Guerra Civil (Ayán Vila y Gago Mariño, 2012). Una hipótesis factible dado el importante papel que juega la Guerra Civil en el recuerdo de los más ancianos en Maragatería. Lo cual no quiere decir que existiese una definición o nombre auténtico para los moros, ya que estos podrían haber sustituido a otras denominaciones previas como *gentiles*, *antiguos*, *galigriegos*, *griegos* o *gigantes* (Álvarez Peña, 2007: 225-26; González Reboledo, 1971: 19-25).

Las escasas interpretaciones del significado y papel de los moros en el noroeste ibérico suelen ofrecer visiones ilustradas y dialécticas. Así, consideran que el moro funcionaría como el ‘no campesino’, en oposición al campesino, un símbolo de asimetría en la que el campesino está en una situación desventajosa. Para González Reboledo (2004: 20-21), los moros cumplirían la función social de recordar a la comunidad campesina que existen sujetos más ricos y poderosos que ellos. González Álvarez (2011) considera que los moros reforzarían la identidad campesina al funcionar como un ‘otro’, y les permitiría dar sentido a elementos de otra forma inexplicables de su entorno, como la existencia de ruinas. Esta función identitaria de los moros también es un mecanismo de refuerzo de su seguridad existencial. Siguiendo

a Hernando Gonzalo (2006: 226), considera que la expansión del mercado y el Estado en España han dado la vuelta a los valores tradicionales, y así ahora el cambio se ha convertido en algo positivo en contra del inmovilismo pre-industrial, que garantizaba el mantenimiento y estabilidad de las comunidades. Una vez producidos estos cambios, la utilidad y función del mito pierde su sentido y pasa a inscribirse en una lógica temporal como algo ‘de lo de antes’. En mi etnografía pude constatar cómo las generaciones más jóvenes, emigrantes de retorno, o urbanitas, explicaban a los paisanos que las historias de moros eran solo leyendas, a lo que aquellos solían simplemente responder: ‘es lo que decían los viejos antes’.

Mi discrepancia con las interpretaciones previas es que generalmente conciben la construcción identitaria en sociedades campesinas de forma idealista y moderna, dialéctica. El mito es una forma de estructuración de la realidad que no implica una autoreflexión subjetiva sobre la constitución del individuo y su identidad como ‘otro’: la adquisición de conciencia interna temporal y espacial de forma reflexiva es característica de la modernidad occidental (Grossberg, 1996). Así, afirmar que los moros sirven a los campesinos como ‘otros’ ante los que construir sus identidades individuales y colectivas resulta una proyección de episteme moderna al campesino: ¿para qué necesitarían ‘otros’ en su construcción identitaria si los lazos comunitarios estaban inmanentemente plasmados en relaciones personales directas entre sujetos no individualizados? Como muestra Castro-Gómez (2007), la característica de la episteme moderna e ilustrada —como de cualquier ideología con perspectiva totalizadora— es la lógica binarista y de alterización. La idea de totalidad social no solo no niega la heterogeneidad social, sino que la afirma: es decir, requiere la idea de un ‘otro’ en toda explicación, no necesariamente desigual o inferior, pero siempre ‘otro’ a la que una visión post-ilustrada debe oponer un análisis de la producción histórica de diferencia, dando cuenta de las identidades heterogéneas, parciales y cambiantes que pueblan el mundo vivo y animado.

Los ‘otros’ en los pueblos maragatos eran habitualmente ‘otros humanos’ y no sobrehumanos: generalmente los emigrantes forasteros —gallegos de paso por el Camino Gallego a trasegar a Castilla— y sobre todo habitantes de otros pueblos cercanos. Esta no es una identidad generada de forma simbólica o psicológica por oposición, sino que emergía relacionamente a partir de juicios y valores en contexto de conflicto, colaboración e intercambio por objetos y entidades reales. Las fronteras entre pueblos funcionan como zonas de contacto en las que se suelen negociar estas identidades opuestas, generalmente en relación a conflictos por lindes de tierras o pastos, desvíos de riegos, rituales religiosos, o matrimonios, es decir, de-

rivados de una escasez de recursos económicos disponibles y en precario balance entre producción y consumo. El propio refranero maragato refleja estas oposiciones identitarias, que se fijaban en el imaginario local y se transmitían a las nuevas generaciones en los filandones y en la socialización en el propio pueblo. Así, surgían motes denigrantes para los pueblos: ‘Para putas y mal pan, Boisán’ o ‘Andiñuela está en un teso, Villaciervos n’un fondal, mataburros en Turienzo, porretos en Rabanal’. Los proverbios eran más insidiosos con los pueblos río arriba y río abajo, como el caso de Val de San Lorenzo con Val de San Román.

Pensar los moros como producto de una diferencia históricamente construida requiere una investigación más profunda sobre las estrategias empleadas por la Iglesia en la despaganización de las creencias y la extirpación de idolatrías desde el Medievo. En el caso de Atacama, Ayala Rocabado (2008: 85-86) muestra cómo *gentiles* y *abuelos* existían en el imaginario indígena, y cómo la Iglesia buscaba eliminar estas creencias y asociarlas a elementos negativos, peligrosos o de *cholos* que habitarían en las *pukaras* (sitios arqueológicos prehispánicos), desvinculando así a las comunidades de sus ancestros y desarticulando sus memorias. Lo mismo sucede en Bolivia con las *chullpas*, que pasaron de ser cementerios donde se veneraba a los ancestros, a lugares habitados por moros y gentiles, peligrosos y abandonados. ¿Cabría preguntarse si la creencia en los moros no es sino el resultado de una ruptura con los ancestros enterrados en antiguos poblados y cementerios realizada por las prácticas hegemónicas de la Iglesia en su extirpación de idolatrías, nunca consumada completamente?

Pero las comunidades hoy desconocen esta genealogía. Por ello desde una perspectiva simétrica cabe concebir a los moros como seres híbridos, sobrehumanos con comportamientos y formas humanas, que forman parte del animismo de la comunidad y su percepción encantada de la naturaleza. Para Latour (2007a: 29), «al dedicarse a pensar los híbridos [los premodernos] impidieron su proliferación». Los moros serían así seres híbridos, pero en realidad bien delimitados, que permiten establecer una conexión con el afuera, creencias immanentes que permiten a las comunidades reforzar los lazos entre ellos al poseer explicaciones similares sobre el entorno sin recurrir a elementos trascendentes. Los moros facilitan la reproducción de la comunidad y su resiliencia, evitando la imposición de los regímenes de verdad asociados a sistemas de dominación foráneos de la Iglesia, el Estado o la ciencia moderna. Como tales, los moros más bien reflejan las preocupaciones y relaciones sociales de la propia comunidad campesina, y en particular las que les resultan más preocupantes o conflictivas (Linares García, 1990: 21). Como argumenta Ingold (2013a) en relación con la mitología

de los dragones en la Edad Media, la cuestión no es si los dragones existían o no, sino que, de hecho, servían para expresar símbolos, miedos y relaciones sociales que eran reales.

Lo específico de la cosmovisión campesina en Maragatería deriva entonces de su afirmación en una creencia en el afuera, en una naturaleza animada, que las explicaciones cosmológicas y científicas intentaban erradicar. Esto es lo que Viveiros de Castro (2009) define como una transición de un mundo en el que coexistían múltiples naturalezas, a un mundo moderno en el que conviven varias culturas en una única naturaleza cognoscible científicamente. Cuando la modernidad ocupa el espacio de la ‘naturaleza’ con una representación ‘objetiva’ de la misma, se rompe la conexión de la comunidad con el afuera y los moros dejan de tener sentido. Al cobrar los sujetos conciencia reflexiva de sí mismos y de su espacio, y a estructurar su pensamiento de forma temporal, surge el pasado como subcategoría del tiempo, y así, un lugar en el que situar a los moros como productos de una determinada situación histórica. Esta nueva visión temporal y abstracta abre las puertas a la generalización de relaciones sociales fetichistas propias de la modernidad capitalista, y que no estaban presentes en las comunidades campesinas preindustriales. Solo la imposición del cristianismo permitía ciertos tipos de relaciones abstractas —como el culto a los santos como materializaciones de la abstracción divina o de enseñanzas morales—. Pero estos fetiches estaban lejos de ser generalizados en toda la sociedad, y compartían espacio y tiempo con una generalidad de relaciones personales no basadas en símbolos abstractos.

4.4. ¿UN IMPULSO CONSERVADOR?

Esta concepción del mundo campesino como un entramado de relationalidad inmanente y resiliente nos permite comprender mejor uno de los rasgos que se atribuye habitualmente a estos grupos y que se ha convertido en un esencialismo: su ‘carácter conservador’. Este conservadurismo aparece en investigaciones genéricas sobre el campesinado y sociedades preindustriales (Shanin, 1979) y en distintas fuentes en España, desde los autores de la Ilustración, a los sociólogos franquistas, hasta los agentes de desarrollo rural contemporáneos. Los maragatos no escaparon a esta crítica, siendo considerados conservadores desde el siglo XVIII hasta hoy día en distintas investigaciones. Los campesinos han sido históricamente descritos como tercos, estrechos de mente y conservadores, personas que rechazaban sistemáticamente innovaciones sociales y técnicas que el Estado y otros acto-

res pretendían implementar supuestamente para su propio beneficio. Se culpaba así del fracaso de muchos planes desarrollistas a la adhesión campesina a la tradición y la costumbre. Sin embargo, los habitantes del campo suelen asumir sin problemas innovaciones técnicas e implementar políticas siempre que vean sus beneficios inmediatos, como en el caso de la reparcelación agrícola. Autores como el novelista Delibes (1964) han mostrado igualmente la creatividad e innovación de las comunidades rurales, que para Aceves (1978: 334) representarían un conjunto de gente «cauta, prudente y más bien inquieta».

En realidad, el ‘conservadurismo’ al que se refieren los distintos autores que tratan con las comunidades campesinas es en realidad una forma de resiliencia que refleja la inmanencia de las comunidades y sus formas de vida, que difieren de las nuestras. Como dice González Álvarez (2011: 146), «ven y viven en paisajes simbólicos muy distintos a los nuestros». González-Ruibal (2003: 417) ha establecido tres categorías que relacionan patrones de comportamiento asociados a la cultura material con fases históricas distintas. Lo que denomina ‘actitud conservativa’ sería característica del Antiguo Régimen o del mundo premoderno. En este marco, casi cualquier elemento de cultura material no perecedero es conservado y acumulado: cristal, metal o cerámica, acumulados en las cocinas viejas, patios y bodegas de Maragatería. El comportamiento no-conservativo del mundo moderno tiende a desechar la mayor parte de las cosas sin mostrar ningún vínculo emocional o personal con los objetos —la vinculación social no se produce a través de relaciones directas, sino de relaciones fetichistas abstractas— a la vez que a rechazar la cultura material preindustrial como un símbolo de un pasado pobre y atrasado. Por su parte, la actitud conservadora describe una postura ideológica mediante la cual se establece una relación simbólica entre las personas y los objetos, más allá de factores utilitarios o económicos, que González-Ruibal considera característica de la era supermoderna.

La materialidad de las cerca de 5700 casas y el espacio construido en Maragatería, que analicé en detalle en otro texto (Alonso González, 2014a), también es tanto reflejo de la estructura social comunitaria, como estructurante de sus prácticas. Las casas tradicionales tendían a ser homogéneas en materiales, altura, estilo y tamaño, carentes de detalles ornamentales o símbolos distintivos. La transición a la modernidad llevó implícita una racionalización e individualización de la construcción de la casa, que ya implicaba una cierta tendencia a la diferenciación a través del uso de materiales foráneos, trazados lineales y geométricos, división de los espacios por funciones, etc. Con la llegada de la supermodernidad, como veremos en los siguientes capítulos, las casas pasaron a convertirse en símbolos que

representaban la identidad de la familia y sus dueños, lo que tiene que ver con la actitud conservadora descrita por González-Ruibal, según la cual los individuos supermodernos se apropian simbólicamente de un pasado que consideran a la vez atrasado y superado, y que por tanto es digno de preservación como medio de diferenciación. Ante estas actitudes diferenciadoras, la tendencia del campesinado local es a adaptar materiales modernos a medida que se los pueden permitir y entran dentro de su lógica funcionalista de la casa y el trabajo, pero generalmente sus concepciones arquitectónicas difieren tanto de los urbanitas como de las élites locales y sus intentos de modernización.

Además de en la cultura material, la actitud conservativa puede encontrarse también en muchas prácticas sociales y discursos. Por ejemplo, un dicho común en mi etnografía entre varios ancianos era el ‘en tiempos de Franco se estaba mejor’. Para generaciones jóvenes educadas en democracia o socializadas en un mundo moderno con una separación clara entre ideología y existencia, esto se interpreta como una aserción política, como si los paisanos estuvieran afirmando que la democracia es un peor régimen que la dictadura, o que Franco ‘era bueno’. Aunque esto puede ser cierto en algunas ocasiones, un análisis etnográfico profundo muestra lo contradictorio de esta interpretación y revela que la concepción de la política entre los campesinos diverge de la moderna-occidental, y tiende a basarse en evaluaciones inmanentes y pragmáticas. Primero, los campesinos maragatos suelen desconfiar de cualquier forma de poder, tanto estatal, como social por parte de urbanitas o científicos, como de los ayuntamientos e instituciones públicas locales, una actitud que ya existía antes de Franco (Aceves, 2011). Segundo, la política y los eventos históricos no se vinculan directa o intrínsecamente a elecciones ideológicas en un ámbito liberal de igualdad y toma de decisión libre. Algo que no cambió radicalmente con la llegada de la democracia y que explica la prevalencia generalizada del caciquismo político. Tercero, sus juicios políticos sobre la realidad son inseparables de evaluaciones inmanentes sobre sus capacidades de acción, es decir, en el sentido de la ética spinoziana descrita por Deleuze (2001) y basada en lo que las personas, de hecho, pueden hacer en su entorno: caminar, actuar, moverse, controlar situaciones sin inferencias externas, etc.

Y para muchos en Maragatería, ciertamente, en tiempos de Franco, podían ‘hacer más cosas’. En una de mis entrevistas, un vendedor de huevos jubilado del Val me explicaba durante una hora y media las diferentes formas en las que él sentía que había perdido capacidad de hacer cosas. Para él, en tiempos de Franco, «podía hacer de todo», pero ahora «no podía hacer nada» (entrevista 3, enero 2009). Podía conducir con su coche en cualquier

sitio, pescar y cazar, caminar tranquilamente por caminos y montañas sin verjas y cierres, etc. Se quejaba especialmente del papel del Estado y sus agentes en la fatídica gestión de bosques y ríos, que antes estaban en manos comunales, y de que ahora necesita «licencias y papeles para todo» (entrevista 3, enero 2009), mientras para los foráneos es fácil venir a su pueblo y llevarse las setas, pescar o cazar en tierras comunales y comercializar sus productos. Ciertamente, la JCyL impone cuotas y regulaciones sobre todos estos asuntos de forma que se favorece la explotación de los cotos de caza o pesca locales en contra del pueblo. Estas cotas se imponen con base en criterios de sostenibilidad que supuestamente la comunidad no cumple. Sin embargo, ¿por qué la gente mantuvo los recursos de forma sostenible en los pueblos maragatos durante siglos? ¿Por qué en el Val una persona no cazaba veinte conejos, agotando los recursos, sino uno o dos? El huevero explica:

Porque no tenía sentido cazar tanto. Nadie cazaría, por ejemplo, para vender en el mercado de Astorga o donde sea, como hacen ahora. Y si yo cazaba diez en vez de dos, la gente se quedaba sin caza y se enfadaba conmigo, se notaba malestar en el pueblo. (entrevista 3, enero 2009)

Los bosques y sus animales eran comunales, por lo que una lógica instrumentalista y de búsqueda de beneficio no tenían cabida. La propiedad comunal no era ‘propiedad de nadie’ como ha afirmado Hardin (1994), sino un espacio densamente regulado, repleto de normas y preceptos que permitían su mantenimiento. Este conjunto de obligaciones y normas, que desde la visión estatal y foránea eran consideradas como barreras a la liberalización y al progreso, localmente eran asociadas a lo que hoy la gente llama ‘libertad’ —lejos de la ‘libertad’ liberal por la cual se pueden establecer contratos entre individuos propietarios a cambio de un dinero—.

El sentido común local supuestamente conservador también es gradualmente desarticulado por las nuevas tecnologías y las lógicas urbanas. Por ejemplo, en una conversación con un grupo de ancianos en Santiago Millas, se quejaban amargamente sobre el creciente número de urbanitas en su pueblo, y de que la mayoría de las veces «ni siquiera saludan cuando pasan por delante de uno». También se quejaban de que instalaban calefacción eléctrica y garaje, no porque tuvieran envidia o rechazaran las nuevas tecnologías sino porque así no podían saber si esas personas estaban en casa o no al ver el coche aparcado en la puerta o el humo saliendo por la chimenea. Para los ancianos, este tipo de estrategias sirven para sentirse más seguros y generar confianza, ya que pueden comprobar que los vecinos están bien, sobre todo los ancianos que viven solos. Se cuida de estos no por alguna

razón simbólica, sino instrumental, ya que algún día uno mismo puede ser un anciano que vive solo. Las comunidades maragatas evidencian así la contradicción y ambigüedad de las comunidades rurales: el precio de la solidaridad y seguridad implica una ausencia de intimidad, a la vez que la comunidad prevalece sobre el individuo. El caciquismo generalizado en los pueblos deriva no tanto de un conservadurismo inherente, sino de la creencia de que, a nivel local, 'lo que importa más es la persona o la familia, no el partido'.

El refranero y los proverbios permitían la transmisión de estos valores de solidaridad y seguridad en los pueblos a las generaciones jóvenes. En Maragatería tenían un papel fundamental los *filandones*, reuniones nocturnas en las que las mujeres, generalmente rodeadas de los niños, se reunían a tejer e hilar y contar historias que después se repetían en el pueblo, la casa y las labores agrícolas. Los proverbios censuraban actitudes como la hipocresía o deshonestidad que podían poner en riesgo la vida comunal, a la vez que subrayaban la peligrosidad de sujetos individualistas o que no querían participar en actividades grupales: 'Guárdate del hombre que no habla y del perro que no ladra'. La regulación de las actividades grupales afectaba a la institución fundamental del casamiento, vinculando introversión con negatividad: 'Hombre cobarde se casa mal y tarde'; y fomentando la endogamia: 'El que lejos va a casar, va engañado o va a engañar'. Para los que cuestionaban las formas de reproducción del orden social había también refranes. A los que trabajaban lentamente o no asistían a las facenderas o trabajos comunales, se les decía: 'Come y bebe y ponte gordo, y cuando te llamen hazte el sordo'. El refranero no refleja el 'conservadurismo' de esta sociedad, sino la incertidumbre e imprevisibilidad de un mundo donde un cambio natural o una enfermedad de un miembro de la familia podían arruinar a una familia de forma inmediata. Por ello, todos los elementos, desde la ley común, al calendario festivo y los casamientos se enfocaban a prevenir el cambio y evitar la fragmentación de la comunidad, maximizando la predictibilidad de los eventos.

La escasa segmentación entre aspectos cotidianos, rituales o económicos, el simbolismo y la materialidad, refuerzan las lógicas de resiliencia de estas comunidades. Incluso la religión, supuestamente el aspecto más transcendental y ajeno a la comunidad, no escapa a esta tendencia. Una interpretación superficial de la vinculación intrínseca de las comunidades maragatas y, en general, las preindustriales del noroeste ibérico, con la iglesia local y el sistema de creencias católico, podría llevarnos a considerar que se trata de un factor más que apunta a su conservadurismo. Ciertamente, aún hoy la iglesia local mantiene un gran control tanto en propiedades pri-

vadas y tierras, como en la regulación del tiempo a través de las campanas. El marcador identitario más fuerte de los pueblos maragatos es su iglesia, asociada a su santo, en un claro modelo de replicación estructural de la abstracción que supone la religión y el fetichismo asociado a la materialidad de los santos en todo el mundo católico. Los maragatos están orgullosos de su iglesia y santo, y siempre invitan a los turistas a visitarlas. Así, la relación con la religión es ambigua ya que representa a la vez el elemento más foráneo y más local de los pueblos, que los conecta a la vez que los diferencia con otros de su alrededor. Los proverbios confirman esta dualidad, ya que normalmente se refieren a Dios, por un lado, como una entidad trascendente de la que emana la justicia y lo bueno, y la Iglesia por otro, como una estructura mundana conformada por seres humanos.

La Iglesia católica es la propietaria de la iglesia y las ermitas, y la que paga los salarios de los curas. Sin embargo, la separación entre cívico y religioso se difumina en lo local, ya que las Juntas Vecinales y los vecinos siempre contribuyen a la reparación de la iglesia y a mantenerla limpia, promover sus eventos, etc. Igualmente, los concejos vecinales se realizaban los domingos a la salida de misa en el patio de la iglesia, mientras los elementos simbólicos del poder local (el pendón, el ramo y el bastón) se exhiben siempre en conjunción con los símbolos religiosos en fiestas, ceremonias y procesiones. La misma materialidad de la iglesia local, y la función clave de las campanas en la estructuración del tiempo y la vida, reflejan el estatuto ambiguo de lo religioso y la imposibilidad de segmentar aspectos rituales y cívicos. Muchas iglesias en Maragatería presentan escaleras externas anexas a sus muros que dan acceso al campanario desde el exterior. El proceso de anexión de escaleras externas, que según la documentación comenzó durante el siglo XVIII, implicaba que el pueblo tenía el control de la iglesia como parte intrínseca de la comunidad, ya que no era necesario el permiso o las llaves del cura para acceder al campanario. Las razones por las que se hicieron las escaleras siguen vivas en la tradición oral. El campanero y enterrador de Rabanal del Camino, Ublines, me contaba que las escaleras externas eran fundamentales cuando había «un cura malo», y entonces «había que subir al campanario de algún modo» (entrevista 4, agosto 2010). El hecho de que las Juntas Vecinales pagasen a una persona para ser la encargada de las campanas de la iglesia es ya de por sí relevante, evidenciando los usos no religiosos de la misma.

En resumen, la iglesia, el campanario, el santo, e incluso el cura, son considerados parte intrínseca del pueblo y sus relaciones, y son considerados parte de sus derechos —como muestran las manifestaciones a favor del reemplazo de un cura por otro en varios pueblos, o las violentas re-

acciones a las restauraciones patrimoniales o excavaciones arqueológicas en iglesias y sus alrededores—. Desde esta perspectiva inmanente se disipa el supuesto conservadurismo de las comunidades preindustriales, y en particular de las maragatas, que más bien debería ser considerado como una forma de resiliencia y autonomía. Sobre esta realidad actuará la relacionabilidad social del patrimonio y sus formas fetichistas y transcendentales que analizaremos en los siguientes capítulos.

4.5. LA ALTERIDAD QUE NO HABLA Y NO SE EXPLICA

En su famosa interpelación, Spivak (1988) se cuestionaba si los subalternos pueden hablar o expresarse en sus propios términos. Su respuesta era que la expresión del subalterno no era posible sin una traducción al lenguaje dominante. En el caso del paisano o campesino como construcción sociohistórica, sería posible desde una perspectiva multicultural ‘dar voz’ o ‘representar’ sus cosmovisiones y narrativas diferenciales, incluyéndolas en museos y otros dispositivos representacionales. Habitualmente, esta perspectiva va unida a una concepción esencialista y nostálgica de la comunidad —especialmente la campesina— como algo auténtico, tradicional y carente de conflictos sociales o dinamismo interno. Ciertamente, el reconocimiento de que los puntos de vista de otras personas deben ser escuchados y sus identidades representadas es un paso adelante con respecto a las políticas tradicionales de opresión y negación del mundo rural campesino por el Estado y los intelectuales. Sin embargo, una política basada en la identidad siempre queda recluida en el paradigma moderno, al referir la narrativa de los otros de vuelta a la centralidad hegemónica del ‘punto-cero’ abstracto de la razón e identidad moderna (Castro-Gómez, 2003). Desde esta posición hegemónica se decide cuándo, dónde y cómo se abre la posibilidad a la representación de los otros.

Por ejemplo, la inclusión de narrativas sobre *moros* en la interpretación de sitios arqueológicos como los Petroglifos de Peñafadiel sería un paso adelante con respecto a la invisibilización de esta realidad (ver Capítulo 7). Pero esta inclusión representacional no modificaría las condiciones existenciales de los ‘campesinos’ —su alteridad— ni el carácter impuesto de la producción de conocimiento asociada a un entramado de saber-poder. Aunque más legítima, sigue siendo una estrategia moderna basada en la creación de representaciones abstractas de diferencia, que habitualmente discurre en paralelo con la supresión de la alteridad a través de la expansión capitalista.

La búsqueda de formas más legítimas de representar a los otros en el ámbito patrimonial podría hacernos caer en la trampa de considerar nuestra

meta académica la persecución de la ‘cruzada patrimonial’ (Lowenthal, 1996), denunciando nostálgicamente la desaparición de distintas formas de patrimonio asociadas a una supuesta forma de vida campesina que debería ser preservada. Una visión que, en última instancia, cosifica y esencializa al campesino, segmentando su producción económica de su producción simbólica —artesanía, danzas, ritos— e imposibilitando el reconocimiento de su alteridad. Esta ruptura puede entenderse como una forma de producción de *alocronía* siguiendo a Fabian (2002). A medida en que el pasado campesino deja de ser un objeto de estudio por explorar, y pasa a representar el propio pasado de la humanidad, se produce una ruptura y un distanciamiento temporal con ese grupo. Es decir, pese a compartir espacio y tiempo con nosotros, el paisano deja de ser considerado como un contemporáneo, y pasa a ser un representante del pasado del propio observador —lo que implica por tanto una idea de superación del pasado—.

El objetivo de este capítulo ha sido superar lo que Koselleck (1993) define como la experiencia de ‘simultaneidad del no contemporáneo’ campesino para transitar otras latitudes, buscando reconciliar la representación de unas personas que solo parcialmente considero ‘otras’ por mi trayectoria vital, con el reconocimiento de su realidad dinámica y en transformación. La cuestión es entonces afirmar la continuidad inmanente de las formas de vida estudiadas, sin cosificarlas bajo la lógica del valor ni subsumirlas en lógicas identitarias (Narotzky, 2016). Acercarse a la alteridad implica entablar una relación con ella en la práctica existencial, ya que cualquier aproximación a la misma desde una supuesta ‘adquisición de conocimiento’ resulta exclusivista. Según Haber (2009), algunas realidades han pasado a representar la alteridad para la epistemología moderna, entre otras el espíritu de las cosas, el misticismo, la sacralidad del mundo y la unicidad entre naturaleza y cultura. En su búsqueda de conocerlo y explicarlo todo, los modernos han proyectado su propia episteme a todo lo que resultaba ajena a la misma, como los moros. En palabras de Haber (2011a: 28),

la antropología es consustancial a la colonialidad porque es un ejercicio de traducción de la exterioridad a los términos y al lenguaje de Occidente, lo que hace posible enunciar, administrar, intervenir y colonizar la exterioridad, es decir, expandir la frontera colonial.

Por ello, quizás resulte mejor renunciar a explicar, traducir y representar a los moros, y dejarlos ir con la forma de existencia en cuya relacionalidad habitaban y cobraban vida, y que poco a poco se difumina, ante el avance imparable de la sociabilidad fetichista en Maragatería.

5. ENTRE LA INMANENCIA SOCIAL Y LA ABSTRACCIÓN PATRIMONIAL: LA RELACIONALIDAD PRE-PATRIMONIAL DE JUNTAS VECINALES Y TAMBORITEROS

Las reflexiones que llevaron a la escritura de este capítulo se produjeron en un momento de transición en Maragatería, ya que el Gobierno español anunció en 2012 la supresión de las instituciones menores, entre las que se incluyen las Juntas Vecinales (JV), ya que, según el ministro de interior Cristóbal Montoro éstas eran «opacas y obsoletas» (citado en Cachafeiro, 14/07/2012). Las JV leonesas se organizaron y han presentado una dura batalla ante el gobierno, todavía irresuelta en 2016. Para ello han contado con escaso apoyo en las instituciones regionales y provinciales, que excluyen a las JV de cada vez más tipos de partidas presupuestarias: de desarrollo local, Europeo LEADER, y ahora también cultural (C.J.D., 16/04/2016). Cerca del 40% de las instituciones locales menores, en la mayor parte de los casos con cerca de un milenio de antigüedad, están en León. Su desaparición y la apropiación de los bienes comunales que gestionan por el Estado no solo acabarían con la economía de los pueblos, sino con las prácticas culturales incrustadas en sus propias dinámicas.

Para Harrison (2010), los estudios del patrimonio deberían analizar la interacción entre procesos patrimoniales oficiales de ‘arriba abajo’, y lo que la gente valora en sus propios contextos de ‘abajo a arriba’. Sin embargo, este punto de vista deja de lado dos cuestiones fundamentales. Primero, que no todos los grupos sociales son ‘productores de patrimonio’, es decir, que no se trata de una cuestión simplemente de relaciones de poder, sino de formas distintas de relacionalidad y existencia que coexisten en lo

social. Segundo, que esta visión deja de lado la formación y emergencia del patrimonio como construcción social y, por lo tanto, margina otras formas de existencia no basadas en el patrimonio —pero potencialmente transformables en patrimonio por procesos de abstracción fetichistas— que también requieren la atención del investigador, precisamente para garantizar la heterogeneidad de los distintos modos de existencia.

Por ello este capítulo pretende analizar una realidad con gran potencial patrimonializable, las JV, y en particular un elemento estudiado recurrentemente por curiosos e investigadores: las fiestas. De acuerdo con la legislación patrimonial internacional, las JV serían fácilmente declarables como patrimonio mundial por la conjunción de características diferenciales e históricas que presentan. Sin embargo, debido a la baja intensidad del aparato patrimonial autorizado en la zona, y la relativamente escasa penetración de formas de relacionalidad fetichista, esto no ha sucedido. Aun así, la máquina patrimonial funciona en Maragatería desde hace cerca de una década y ha comenzado a influenciar el funcionamiento de las JV. Así, existe una tendencia a extraer las prácticas culturales de la socioeconomía de los pueblos, para convertirlas en ‘tradiciones’ o ‘patrimonio’, sin tener en cuenta el ensamblaje complejo que genera las condiciones de posibilidad para la reproducción de las comunidades y sus prácticas ‘culturales’.

Este capítulo pretende reivindicar la supervivencia de las JV desde la inmanencia de las prácticas y la demostración del ataque constante y tenaz que han sufrido por distintas instancias del poder. No asume así una postura nostálgica que oculte las desigualdades y relaciones de poder que en ellas proliferaban, o las que las mitifique como entidades sociales alternativas cercanas a alguna forma de ‘comunismo primitivo’. La pregunta que se plantea, entonces, es si la patrimonialización de las JV puede ayudar a su supervivencia, o si se trata de una forma de abstraer a las comunidades locales de sus formas de vida inmanentes. En última instancia, se pone en cuestión la capacidad de las declaraciones patrimoniales, y del propio concepto de patrimonio, para dar cuenta del dinamismo del mundo y de sus múltiples expresiones. ¿Son suficientes conceptos como patrimonio inmaterial, intangible o folclórico, para dar cuenta de la complejidad de las relaciones sociales? ¿Es posible patrimonializar sin cosificar? Para responder a estas preguntas analizaremos las fiestas organizadas por las JV y el rol de los tamboriteros dentro de las mismas. La hipótesis de partida, dentro de la lógica común a todo el libro, es que, en sus intentos de dar cuenta o entrar en relación con la inmanencia de las comunidades locales maragatas, los sujetos, las disciplinas y las políticas modernas segmentan inextricablemente la existencia de las mismas en ámbitos que le son desconocidos. Esto

implica una forma de hegemonía propia de la modernidad capitalista: el incremento de una relacionalidad fetichista y la subsunción socioeconómica de los grupos ajenos a esa lógica.

Para intentar dar cuenta de esa ‘lógica otra’ de las comunidades, desarrollo el concepto de *meshworks* acuñado por DeLanda (1996), que se traduciría como ‘mallas’ pero prefiero adaptar como ‘entramados’, y enfatizar que se trata de ‘entramados inmanentes’. Los entramados sirven para dar una alternativa al patrimonio en la definición de estos conjuntos de relaciones basados en relaciones de carácter personal, inmanente, y no segmentada en esferas desincrustadas. La inmanencia, desde el punto de vista de Deleuze (1971), supone evitar el recurso a esquemas hilemórficos, externos y transcendentales, y enfatiza la autoorganización de los entramados y las relaciones de los sujetos. El objetivo es otorgar un estatus ontológico a realidades como las JV y su entrelazamiento con las comunidades maragatas, para poder referirnos a ellas sin generar representaciones metaculturales de las mismas o segmentarlas en apartados, traduciéndolas así «a nuestra propia tradición» (Bauman, 1992). Los entramados inmanentes son tejidos de relaciones sociales con capacidad de autoorganizarse, y que escapan a los dualismos modernos de naturaleza-cultura, cultura-economía, y que permiten la reproducción de la vida social con base en la costumbre sin poseer ningún esquema organizativo hilemórfico de antemano.

En esto funcionan de forma opuesta a empresas y Estado, que operan con base en modelos y planes que tienden a homogenizar lo social y lo cultural para hacerlo estable y controlable. Los entramados no son por ello revolucionarios o más deseables *per se*: están enredados en relaciones de poder y desigualdades locales. Pese a ello, permiten el mantenimiento de la heterogeneidad y la estabilidad de lo social sin depender de entes organizativos externos. Los entramados funcionan como anti-mercados, porque requieren prácticas artesanas que escapan a la replicación característica de las industrias (DeLanda, 1996). Así, los tambores, los vestidos, los aperos de labranza, las flautas, requieren un conocimiento profundo del paisaje y sus recursos, y una política económica local que ha evolucionado consuetudinariamente durante siglos dentro de la cual esos objetos cobren sentido. Por el contrario, formas externas de organización basadas en el patrimonio tienden a recodificar los entramados y dar a cambio subsidios a *prácticas específicas* que interesan a *actores externos al entramado* que en realidad buscan *representaciones de otra cosa*: artesanos o grupos folclóricos que representan autenticidad, tradición, valores ideológicos nacionalistas, un atractivo turístico, etc. Pero al segmentar elementos específicos de la totalidad de relaciones, esos elementos no solo dejan de cobrar sentido a nivel

local, sino que dejan de ser lo que son —cambian de estatuto ontológico. Ya no son entramados, sino cualquier otra cosa: política, cultura, patrimonio, economía, etc.—.

Esta cuestión ha sido tratada por autores como García Canclini (1993: xiii) o Briones (1998), que hablan de diferentes formas de producción cultural embebidos en distintos entornos socioeconómicos, y que en general tienden a la «reducción de lo étnico a lo típico». Para dar cuenta del dinamismo de las comunidades preindustriales, Hobsbawm y Ranger (2002: 8-9) establecían una división entre costumbre y tradición:

El objetivo y las características de las «tradiciones», incluyendo las inventadas, es la invariabilidad. El pasado, real o inventado, al cual se refieren, impone prácticas fijas —(normalmente formalizadas), como la repetición—. La «costumbre» en las sociedades tradicionales tiene la función doble de motor y de engranaje. No descarta la innovación y el cambio en un momento determinado [...] Lo que aporta es proporcionar a cualquier cambio deseado (o resistencia a la innovación) la sanción de lo precedente, de la continuidad social y la ley natural tal y como se expresan en la historia [...] La «costumbre» no puede alcanzar la invariabilidad, porque incluso en las sociedades «tradicionales» la vida no es así. El derecho consuetudinario o la ley común muestran todavía la combinación de flexibilidad sustancial y adhesión formal a lo precedente. La diferencia entre «tradición» y «costumbre» en este sentido se ilustra bien en este caso. La «costumbre» es lo que hacen los jueces, la «tradición» (en este caso inventada) es la peluca, la toga y otra parafernalia formal y prácticas ritualizadas que rodean esta acción sustancial. El declive de la «costumbre» transforma invariablemente la «tradición» con la que habitualmente está relacionada.

Cabe añadir que un rasgo característico de la máquina patrimonial es mantener la ‘tradición’ como una representación cultural abstracta, mientras deja morir la ‘costumbre’ al ser una lógica alternativa que no puede ser subsumida o incorporada. Y, como apunta García Gual (1997), el declive de la costumbre y de la triada comunidad-visión mitológica-ritual, no puede sino transformar esa tradición inventada, que en ocasiones puede incorporarse a la vida de la comunidad como una simple tradición de una forma desencantada. Cabe preguntarse entonces cómo es posible que las JV y los bienes comunales perduraran durante siglos con base en la costumbre y pese a sufrir constantes ataques por otros actores sociales. Dar respuesta a esa pregunta lleva inmediatamente a una segunda cuestión: ¿podría un cambio epistemológico en la forma en la que damos cuenta de realidades ‘no patrimoniales’ influenciar las políticas patrimoniales oficiales, dando cuenta así de entramados immanentes donde lo fundamental es el empoderamiento de la comunidad y no su segmentación en esferas compartimentadas?

5.1. LAS INSTITUCIONES COMUNES, EL ATAQUE LIBERAL Y EL FRANQUISMO

Del democrático régimen administrativo de los comunes, como se encuentra en los campos de Villalar la sepultura de sus libertades políticas; es muy cierto que aquel sistema [...] era el producto de una larguísima elaboración histórica y aun prehistórica, puesto que muchas de las prácticas y costumbres que regían la vida de los pueblos tienen sus raíces en los remotos tiempos de la organización tribal y gentilicia; y cierto también que todos observan con pena la extinción de aquellas, sin encontrar en el horizonte social y político algo que las sustituya en la memoria, en el sentimiento y en la dirección de la vida concejil, especialmente en lo que se refiere a la llamada población rural; pero si todo esto es cierto, no lo es que en todas partes sea el régimen antiguo un mero recuerdo [...] En la provincia de León, aunque huérfanas de protección legal, y en muchos casos en lucha abierta con la ley, viven aún vida bastante vigorosa par que, si se tratara de destruir pasados errores y de hacer desaparecer la enfadosa y estéril uniformidad en que se ha encerrado la actividad de los pueblos, pudieran estos continuar, sin conmociones sociales nacidas de la impresión de la novedad, su natural desenvolvimiento evolutivo. (López Morán, 1900: 36)

En Maragatería, la primera referencia a un *concejo* data del 920 d.C. en Lagunas de Somoza, mientras que en 1027 aparecen ya varios concejos estables en el área. Varios autores apuntan al Fuero de León (1017) y los Fueros de Benavente (1164) como las jurisdicciones que dieron un marco legal a los concejos y su ley común (Rubio Pérez, 2009). Otros ven su origen en el Fuero Juzgo (1241), una traducción de la compilación jurídica Visigoda en el *Liber Iudiciorum* del 654 (Flórez de Quiñones y Tomé, 1924: 259). El gobierno de los pueblos residía en el *concilium vecinorum*, las reuniones vecinales en las que se aplicaba la legislación consuetudinaria y que se realizaban en el patio de la iglesia tras la misa del domingo —como aún hoy es costumbre en algunos pueblos maragatos—.

La historia de los concejos está dominada por una constante de ataques a su integridad y propiedades (Cabana Iglesia *et al.*, 2011; Sabio Alcutén, 2002; de Molina y Santos, 2000). Rubio Pérez (1995) ha mostrado cómo tanto las élites religiosas como seculares intentaron apropiarse de tierras comunales en Maragatería, especialmente en época medieval. Mientras las órdenes religiosas consiguieron adquirir algunas propiedades de los pueblos, el Marqués de Astorga no lo consiguió a pesar del apoyo de la Monarquía, que se intensificó en época de Felipe II. Los suelos pobres de Maragatería y el régimen estricto de propiedad comunal obligaban a mucha gente a buscar formas alternativas de ingresos para prevenir las crisis económicas y demográficas que alteraban el balance de los recursos. Esto explicaría la dedicación a la arriería de lo que se convertiría en la elite maragata, que se monetizó mientras el pueblo vivía con base en el trueque y al intercambio de vino. Al contrario de lo que podría esperarse, la elite maragata tendió a reforzar los vínculos comunales y el gobierno vecinal,

como se demuestra en los múltiples dichos y proverbios maragatos enfatizando la necesidad de establecer buenas relaciones con la comunidad no-arriera y de participar en el gobierno (Botas San Martín, 1993).

A principios del siglo xx, López Morán describía en su *Derecho consuetudinario y economía popular en la Provincia de León* (1900) las múltiples potestades de las comunidades locales, el extenso conjunto de leyes y principios que guiaban la vida en ellas, los tipos de propiedad comunal y su gestión. El concejo o JV es responsable de gestionar los comunes de acuerdo a la ley consuetudinaria (Barreiro Mallón, 1996). Posee capacidades legislativas, ejecutivas y judiciales, y su objetivo es la preservación de las costumbres de la comunidad basados en la solidaridad y en el cumplimiento de las leyes por los vecinos (Serrano Álvarez, 2005). Normalmente, el ‘vecino’ era un representante de una unidad familiar —una ‘casa abierta’ o ‘casa con humo’— generalmente un hombre casado, que tenía la responsabilidad de ayudar a las tareas comunales y participar en la toma de decisiones (Flórez de Quiñones y Tomé, 1924: 158; Behar, 1986: 125). Existían leyes para evitar la llegada de extranjeros al pueblo para mantener un equilibrio entre consumo y recursos, ya que solo los vecinos tenían acceso a los recursos comunales de la villa.

Cuando se produjo el ataque liberal a las formas de propiedad comunal en el siglo xix a través del proceso desamortizador, la mayor parte de los pueblos ya habían puesto por escrito su legislación y sus tierras en prevención de posibles expropiaciones, ya que los señores aprovechaban tradicionalmente la transmisión oral de las propiedades para hacerse con ellas (de Molina y Santos, 2000). Esto habla de la vitalidad de las comunidades y sus formas de gestión en el siglo xix. El naciente Estado liberal español buscaba reformar el medio rural para romper las relaciones entre las comunidades campesinas y sus tierras, como había sucedido antes en Gran Bretaña (Kearney, 1996: 115). Durante las Desamortizaciones de 1855 y 1881, una parte de las tierras comunales se nacionalizó y vendió a precios de mercado, mientras los bosques comunales fueron intervenidos por la administración estatal. Nacía por aquel entonces la idea de la ‘propiedad pública’ diferenciada de la ‘privada’ y la ‘común’. Así, aunque propiedad común y pública no tengan nada que ver, se ha promovido la confusión entre ambas para favorecer los intereses del Estado (Chamoux y Contreras, 1996).

Desde el punto de vista liberal, que preconizaba los valores del individualismo capitalista, las capacidades individuales de innovar y mejorar las condiciones productivas se veían limitadas por los lazos comunales que paralizaban el uso de los recursos. Los autores liberales desarrollaron una retórica muy elaborada para justificar la confiscación de los bienes

comunales, aduciendo además que se hacía en favor de la población rural (Pedregal y Canedo, 1884). En su trabajo *Fomento de la población rural*, Caballero (1864) afirmaba:

Es un hecho no desmentido por pensador alguno, desde Jovellanos hasta hoy, que la mancomunidad, lejos de ser un verdadero beneficio para el pueblo, es el mayor mal de la agricultura [...] En efecto, los bienes comunes son la escuela de la holgazanería y malas artes [...] Por eso los hombres de mayor autoridad en la materia, y que más profundamente han estudiado la cuestión sobre el terreno mismo y en presencia de los hechos, condenaron y condenan el sistema de aprovechamiento común, como maña infantil de sociedades inmaduras. (citado en López Morán, 1900: 135)

Ya en 1900, López Morán (1900) mostraba que la desamortización había tenido un efecto limitado en León, ya que la mayoría de comunales escaparon a las confiscaciones debido a su íntima relación con la vida de los pueblos, las redes de solidaridad que fomentaban, y su capacidad para reducir de forma significativa los niveles de pobreza. Las JV también siguieron gestionando sus bosques con sus propios guardas (Serrano Álvarez, 2005: 454). Incluso las elites locales se unieron a las JV y el campesinado en su lucha, ya que estaban en una posición privilegiada para obtener plusvalías de su trabajo y reforzar sus redes clientelares. Según López Morán (1900: 114), la gestión de los comunes siguió siendo fundamental en zonas como Maragatería, debido a la escasez de recursos. En paralelo a las expropiaciones, el Estado creó instituciones públicas que se solapaban con las JV y las hacían ilegítimas como entes de derecho: los ayuntamientos. Sin embargo, la presencia real, el poder y los recursos económicos de los ayuntamientos en León fue generalmente escaso hasta la llegada de la democracia en 1975 —cuando recibieron por primera vez fondos públicos significativos que sirvieron para alimentar las redes clientelares (Cazorla Pérez, 1992) —.

Después de un nuevo intento de abolir las JV durante la dictadura de Primo de Rivera, el periodo republicano favoreció su revitalización a través sobre todo de la Ley de Reforma Agraria de 1932, que en su tercer párrafo de la base 20 permitía a las JV recuperar sus tierras comunales previamente expropiadas. Esto reforzó la memoria y práctica de los comunes, y muchos pueblos pusieron en marcha procesos para reclamar sus tierras (Serrano Álvarez, 2005). La imposición de la dictadura franquista paralizó estos reclamos. Sin embargo, el franquismo fue relativamente tolerante con los comunes y el derecho consuetudinario. La Ley de Régimen Local (Gobierno de España, 1958), en su artículo 107, garantizaba a las JV amplias capacidades de gestión de propiedades o justicia. Aunque en teoría las JV estaban subordinadas a los ayuntamientos, estos siguieron sin tener una

fuerte implantación social dada su escasa capacidad económica (Fernández Criado, 1985).

A pesar de la intensa desestructuración socioeconómica y despoblación de Maragatería con el franquismo, casi todos los pueblos poseían JV funcionando normalmente en 1975. La movilización contra la creación del Campo de Tiro del Teleno durante la década de los ochenta demostró la vitalidad de estas instituciones, y desprestigió de nuevo a los ayuntamientos en los pueblos. Sin embargo, la nueva oleada modernizadora llegada con la democracia parecía de nuevo condenar a las JV a la desaparición. Según Fernández Criado (1985: 28), en 1985 el 27% de la tierra en la provincia de León estaba en manos de JV, mientras 1200 de 1500 pueblos eran gobernados por Concejo Abierto, concentrando León el 35% de las instituciones locales menores del país. Esto trajo de nuevo consigo decenas de anomalías y problemas legales sobre propiedad, potestades y atribuciones con la nueva administración de las CCAA, que todavía en 1985 seguían sin aclarar el estado jurídico de las JV. Además, estas planteaban un difícil problema de inclusión en el aparato estatal por su falta de presupuestos cuantificados, rendimiento de cuentas o responsabilidad financiera. La Ley de Régimen Local (Gobierno de España, 1986) finalmente estableció que los gobiernos regionales legislaran sobre el asunto. A la vez que reconocía las JV, la legislación las sentenciaba de muerte al politizarlas forzando su incorporación al sistema electoral basado en los partidos y no en la designación vecinal.

La JCyL no reguló su funcionamiento hasta 1998 (Castilla y León, 1998), cuando se reconoció a las JV la propiedad comunal, gestión de bosques y el derecho a realizar concejo abierto. La ley simplemente sancionaba un proceso social que ya existía, aunque de forma limitante, por lo que fue vista como una amenaza y rechazada por la mayoría de JV con el apoyo del partido leonesista *Unión del Pueblo Leonés*, que busca constituir una Comunidad Autónoma independiente de Castilla en la Región Leonesa (León, Zamora y Salamanca). Desde entonces, la JCyL promueve legislación y actuaciones en contra de las JV de forma esporádica, como la obligación de contratar abogados para llevar las cuentas, o la Ley de Montes, que tasa a las JV con un impuesto del 20% sobre sus beneficios (Castilla y León, 2009). Mi etnografía evidencia el rechazo generalizado a estas medidas, y en especial a la legislación de montes, con las que las comunidades tienen una relación especial. Por ejemplo, el responsable del coto de caza común de Val de San Lorenzo se quejaba amargamente de la Ley de Montes:

Si queremos que nuestro coto dé beneficios debemos cuidar los bosques. Tenemos que cultivar algo de centeno para dar de comer a los bichos y todo. Y limpiar los

rastrojos para evitar el fuego. ¿Dónde está la Junta cuando hacemos todo esto? Les importa una mierda, solo vienen a por la pasta. (entrevista 8, septiembre 2011)

La ausencia de estudios académicos de cualquier tipo sobre las JV en León desde el trabajo de Fernández Criado (1985), muestra el escaso interés público y académico sobre la cuestión, y la falta de voz de las JV en la esfera pública. La desatención a estas instituciones parece ser común con el resto de España (Marcos Arévalo y Sánchez Marcos, 2011). La situación en León tiene que ver con la organización de las CC. AA. En Castilla y León, la JCyL intenta generar una identidad homogénea de dos regiones históricas distintas —León y Castilla— con una evidente marginación de lo leonés en el imaginario colectivo de la región. Las JV, siendo un rasgo característico de León, son así marginadas también a nivel simbólico. Sin embargo, los partidarios del leonesismo regionalista tanto cultural como político que surgieron como reacción a las imposiciones de Valladolid, solo recurren a las JV cuando pueden usarlas en sus diatribas contra la JCyL o cuando pueden abstraerlas y apropiárselas como símbolos de la ‘identidad leonesa’, eso sí, fijándose exclusivamente en sus expresiones folclóricas: música tradicional, arquitectura, danzas o gastronomía.

5.2. TAMBORITEROS, BAILES Y FIESTAS EN SUS ENTRAMADOS INMANENTES

La existencia de las JV está íntimamente ligada a las fiestas locales, donde se refleja de una forma más abierta que de costumbre la constitución social de la comunidad y algunas de sus relaciones. Las fiestas no son entonces eventos aislados donde se expresan de forma performativa algunos elementos de la comunidad, como la identidad, el ritual, la religión o la cultura, sino partes integrantes de la existencia comunitaria íntimamente vinculadas a una concepción del tiempo marcada por calendarios religiosos y agrícolas. Resulta imposible desde un inicio desincrustar lo económico de lo religioso o lo cultural en las fiestas, ya que su rol era fundamental en la reproducción general de la comunidad: estrechaban los lazos comunitarios entre familias y generaciones, y permitían que mozos y mozas —protagonistas de las fiestas, danzas y ceremonias— se conocieran. La religión no era un elemento externo ni a la fiesta ni a la comunidad, sino que se ensamblaba de forma inmanente con ellas. Se dividía, eso sí, entre la idea de Dios y la Iglesia como institución, y, por otro lado, la iglesia local, el santo y las campanas, consideradas parte de los bienes locales. Las regulaciones locales obligaban a los vecinos a ir a misa y a organizar las fiestas, a las que todos los vecinos debían contribuir.

En las fiestas convergen una gran cantidad de prácticas y formas de relación interpersonal, que hoy se nos aparecen como un conjunto estable de representaciones folclóricas, pero que son el resultado de siglos de transformaciones y adaptaciones de costumbres previas. La presencia del *tamborilero* o *tamboritero* es, sin embargo, una constante. Existe ya una referencia al tamboritero Francisco Martínez ‘el viejo’ en Santiago Millas en 1569, mencionado como «el tamboritero del lugar» (Sutil Pérez, 2005 [1980]). La tradición tamboritera llegó viva al siglo xx, representando a los maragatos y León en general en murales de Joaquín Sorolla como *Castilla: la fiesta del pan*. El folclorismo regionalista franquista encumbró la figura del tamboritero como protagonista de las representaciones folclóricas maragatas. Con el declive del régimen folclórico franquista, decayeron también los grupos folclóricos maragatos y los tamboriteros.



Imagen 11. Tamboriteros en Buenos Aires y Val de San Lorenzo a principios del siglo xx. Normalmente aparecen en el centro de la imagen, como el alma de los grupos folclóricos y de las fiestas. Fuente: Revista del Centro Val de San Lorenzo en Buenos Aires, 2 y 4, (1927, 1929).

Hoy, los tamboriteros recuerdan el periodo de 1970-1980 como de decadencia, al empezar pueblos y ayuntamientos a traer orquestas y grupos modernos de pop-rock. Para un joven tamboritero, David Andrés, esto se

debió en parte al autorechazo del pasado y la vida rural en los pueblos, que la propia gente consideraba miserable. Aquella decadencia se refleja en las edades de los tamboriteros que quedan en Maragatería: hay una generación de entre 15 y 30 años, y otra de mayores de 60, con un vacío en el medio. Esto provocó una ruptura en la forma de transmitir los ritmos de percusión, las canciones y la construcción de instrumentos. Los mayores habían aprendido mientras pastoreaban en el campo. Eduardo, tamboritero de Viforcós, dedicó quince minutos de nuestra entrevista para describir los pasos necesarios para hacer una flauta duradera a partir de las maderas del territorio circundante. Como recuerda Antonio *el Jamonero*, «cuando teníamos diez años había que subir a la montaña. Aquello era la vida real. ¿Y qué iba a hacer uno allí arriba tanto tiempo? Tocar la flauta y mirar al cielo» (entrevista 9, abril 2010). Igualmente, Maxi Arce recordaba: «Yo aprendí con las ovejas y las vacas. De aquellas uno podía oír las flautas de un valle a otro [...] El único modo de aprender era escuchar y repetir lo de los otros [...] Pero cuando me fui a Astorga no volví a tocar hasta que me jubilé» (entrevista 10a, agosto 2009). Ante este aprendizaje improvisado, critican que los tamboriteros jóvenes —‘estos de ahora’— tienen conocimientos musicales formales, graban las canciones y van a clases.

Los tamboriteros jóvenes como Javier García de Cabo (Val), David Andrés (Piedralba), Adrián Alonso (Luyego), Julián Martínez, (Astorga), o Spas Radkov (Filiel), suelen combinar la enseñanza musical formal con el aprendizaje ‘a la vieja usanza’. Tienen uno o dos maestros entre los tamboriteros ancianos, que les adoptan como discípulos, y combinan sus estudios o trabajos con su dedicación como tamboriteros los fines de semana. El caso de Spas, un inmigrante búlgaro de 14 años, despierta sorpresa y admiración en Maragatería. Llegó con su familia de inmigrantes a Filiel y, mientras cuida el ganado, aprende a tocar la flauta y el tamboril, ‘a la vieja usanza’. Como él dice, «me volví loco con la cultura maragata» (entrevista 11, julio 2010). Esto muestra la poca cabida que hay en la ‘costumbre’ para la fijación y esencialización de las prácticas: un niño gitano e inmigrante, de extracción social baja, es contratado por distintos pueblos como tamboritero sin problema alguno: esto sucede porque para ser tamboritero no hay que cumplir unas características fijas, ni siquiera tener un vestido maragato, sino establecer un movimiento que se coordina con la gente de los pueblos mediante melodías y ritmos.

Para los tamboriteros jóvenes, un evento fundamental es la primera vez que les contratan para tocar y les pagan. El hecho ‘de que te paguen’ es una prueba para ellos de su madurez y reconocimiento social alcanzado, un rito de paso. Ninguno espera ganarse la vida como tamboritero —cobran entre

50 y 200€ por dos días de festividades— pero para ellos es importante la remuneración. Esto tiene que ver con la mentalidad funcionalista y utilitarista que predomina en los pueblos, donde la mayoría de cuestiones se dirimen en términos económicos y funcionales y no tanto simbólicos. Por ello, la abstracción metacultural del discurso del patrimonio no tiene cabida en las formas de pensamiento local, al igual que la necesidad de invertir en ‘cultura’. Por supuesto, esto no quiere decir que no existan formas de diferenciación cultural dentro de las comunidades, pero estas tienen más que ver con el reconocimiento social de la experiencia, las habilidades y el saber hacer acumulado por las personas, en el marco de juicios de valor propios del artesanado (Sennett, 2008).

La revitalización de las fiestas maragatas a partir de los años ochenta, y su re-folclorización a partir de la década del noventa, tiene que ver con distintas cuestiones. Tras el fin de la dictadura franquista y su represión moral y social, hubo un estallido de festividades y celebraciones en España (Ariño Villarroya y García Pilán, 2006). Además, la mejora económica de las clases medias españolas permitió a la gente volver a los pueblos los fines de semana o jubilarse en ellos, y dedicar más tiempo a actividades culturales y de ocio. Hay que tener en cuenta además la intensa vinculación de las personas a sus pueblos, y cómo la memoria y el afecto se entrelazan en las razones para recuperar las costumbres maragatas. De hecho, gran parte de los miembros de grupos folclóricos son emigrantes de retorno de Suiza, Bélgica, Francia o Argentina. Una danzadora de 82 años del grupo folclórico del *Jamonero* vincula de forma directa el recuerdo de su infancia con su vinculación a ‘lo maragato’:

Quando era una niña entré en la Sección Femenina con Coros y Danzas. Así que llevo estas danzas y sonidos dentro de mí... Así que cuando me tuve que ir a Suiza a ganarme la vida, y cuando volví estaba encantada de entrar en este grupo [...] solo con ponerme el vestido, me hace sentir una felicidad tremenda, me pone los pelos de punta. Me da la ilusión de vivir esos momentos de cuando eras niño. (entrevista 14, julio 2010)

Es importante aquí tener en cuenta cómo la estandarización del folclore durante el franquismo constituyó un elemento fundamental en la socialización y percepción de la ‘cultura local’ para una generación entera. Y sin embargo, no consiguió estandarizar definitivamente el repertorio de tamboriteros y grupos folclóricos. Esto evidencia como la costumbre, en oposición a la tradición, funciona de una forma no-lineal, reinterpretando expresiones musicales y artísticas previas y adaptándolas a nuevos contextos sin perder la conexión con la comunidad. Así, para la danzadora, volver a ‘la costumbre maragata’ era como si hubiera ‘vuelto a casa’ de forma de-

finitiva, aunque los bailes y canciones fueran distintos. Del mismo modo, otra danzadora emigrante de 65 años, explicaba:

En Argentina hay muchas cosas como esta [bailes regionales] en la Casa de León, Casa de Galicia, y así [...] Yo tenía mi traje maragato en Argentina, me lo llevé de aquí cuando me fui. Tiene doscientos años... Y cuando volví...sabes, es solo oír el sonido del tambor y las castañuelas y es que te sale de dentro. Es lo que había aquí, no había orquestas ni nada, estos bailes eran el único quehacer. (entrevista 15, julio 2010).

Sus memorias combinaban experiencias pasadas con cuestiones identitarias, sentimientos, emociones y sensación de pertenencia. Las fiestas no solo están íntimamente ligadas a la totalidad de las relaciones del pueblo, sino que sirven como ‘zonas de contacto’ fluidas, que permiten integrar subjetividades diversas, emigrantes e inmigrantes, dentro de una narrativa y un conjunto relacional donde se entrelazan memorias, economía y la creatividad de individuos y comunidad para adaptarse a las novedades.

La vitalidad y dinamismo de los repertorios de baile y tambor en las fiestas maragatas se evidencia si analizamos sus actuaciones. Cada grupo y cada tamboritero, según el pueblo, toca diferentes canciones en distinto orden, y ninguno de ellos intenta fijar su repertorio o se refiere a una ‘tradición auténtica’. Así, la *Danza de Cintas* y la *Danza de Paloteo*, habituales en el siglo XVI, se han perdido. Igualmente, como David Andrés me explicó (entrevista 16, junio 2012), algunos bailes y canciones que parecerían específicamente de la ‘tradición maragata’ eran desconocidas hace un siglo, y viceversa. Este es el caso de la *Jota*, que hoy es percibida como típicamente maragata por la gente. Sin embargo, el más famoso tamboritero Aquilino Pastor recordaba: «Cuando yo tenía 10 años [1899], cuando empecé a tocar, a la gente no le gustaba la *jota*, eso vino después; primaba más el *corrido* y para acabar la *entradilla* con la *zapateta*» (citado en Fernández, 21/03/2011). La heterogeneidad entre pueblos obliga a los tamboriteros a adaptarse, mezclando ritmos y bailes. Como dice Maxi Arce, «en la Somoza hay 32 pueblos, y en cada uno la gente baila distinto, saltan más o menos, no hay un ‘baile maragato’, aunque haya ciertos parecidos» (entrevista 10a, agosto 2009). Esto muestra la vitalidad del tejido inmanente que se genera entre tamboriteros y comunidades, capaces de adaptarse y co-evolucionar sin reclamar una tradición o mostrar nostalgia por las pérdidas: la desaparición de una práctica o su reemplazo por otra se asume sin preocupación; no es un hecho relevante. Lo que cuenta es la preservación de la costumbre, de lo que Gilroy (1994) llamó el *changing same*, lo mismo que se transforma, pero que hoy ya no consigue adaptarse y se desvanece.

Sin embargo, como enfatizan los tamboriteros David Andrés y David Martínez, la supervivencia de la música y fiestas maragatas solo es posible si la gente quiere seguir teniendo tamboriteros y bailes. Y, sobre todo, si la gente no sigue viendo los bailes como un espectáculo, sino como un espacio donde *se baile* y se interactúe con el tamboritero. Esto evita la creación de segmentaciones propias de la modernidad entre ‘actuación artística’ y ‘público’, manteniendo la inmanencia entre público y tamboritero. Para ellos, esta inmanencia explica por qué las festividades maragatas están más vivas que en otras zonas de España (Fernández y Martínez, 15/06/2011[2007]).

5.3. ABSTRAYENDO LAS FIESTAS

La antropología social en España comenzó a estudiar las fiestas como parte de la cultura popular durante los setenta (Valdés del Toro, 1976; Mira, 1976). Sin embargo, las investigaciones se multiplicaron durante los años ochenta junto con el propio incremento de las fiestas y la expansión de los departamentos de antropología y la financiación científica (Caro Baroja, 1984; Colomer, 1987; de Velázquez y Esteban, 1988; Galván Tudela, 1987; González Casarrubios, 1985; Velasco, 1982; Soler i Amigó, 1988). Como afirma Prat Carós (1989), la fiesta se percibía como un sinónimo de libertad y espontaneidad, como momentos de *communitas*, en oposición a las ‘estructuras’ en la terminología de Turner (1977). Este fenómeno tenía que ver con el post-franquismo, cuando muchos ayuntamientos, barrios y pueblos buscaron reforzar el papel de las fiestas en la búsqueda de una nueva sociabilidad —con el caso extremo de la *movida madrileña*—. Sin embargo, el estudio antropológico de la fiesta, al menos en Maragatería, ha ignorado el tejido inmanente y la historicidad de las fiestas en contexto. Las fiestas se reinterpretan y adaptan en las comunidades sin separaciones claras entre las esferas en las que la modernidad segmenta las relaciones: naturaleza, cultura, economía o ritual. Los tamboriteros, los bailes, el santo local, el fondo económico común, y la costumbre colectiva de organización, son todos parte del tejido inmanente del que la fiesta es una expresión más.

En Maragatería, además de otros supuestos ritos como la *covada*, la *fiesta del arado* o la *boda maragata* (Caro Baroja, 2003; Rodríguez Pérez, 2008; Sutil Pérez, 1983), las fiestas en general despertaban el interés de los curiosos y antropólogos. Melis Maynar estudió dos fiestas durante los años ochenta, en particular las más vistosas y concurridas en el pueblo de Luyego. Siguiendo a Geertz y Durkheim, concebía la fiesta como «un tránsito temporal del orden normal-profano de la existencia humana a un orden

anormal y sagrado» que servía para reproducir las significaciones generales de la vida individual y comunitaria. que «perpetuaban las significaciones generales» de la fiesta (Melis Maynar, 1988: 94). Tras una detallada descripción etnográfica de los eventos, establecía una dicotomía entre la fiesta-feria de primavera, y la fiesta-romería del verano, que poseerían una serie de características dialécticamente opuestas (1988: 97). Uno de estos pares dicotómicos proyecta un presentismo transhistórico sobre la sociedad maragata: «Una agricultura atendida por mujeres, unida a la estabilidad y la permanencia, y una actividad comercial suplementaria unida a la idea de cambio y movilidad vinculada a los hombres» (1988: 106). Esta descripción dicotómica, que podría ser quizás aplicable a la Maragatería del siglo XIX previamente a la extinción de la arriería, es escasamente realista a finales del siglo XX. Del mismo modo, las fiestas serían fundamentales sobre todo para reforzar la *identidad del grupo*, y la *identificación de los individuos* —«claro elemento de identificación psicológica y social frente a otros grupos y marcan las diferencias que existen entre los individuos» (1988: 97) —. Esto sería gracias al carácter sagrado de la fiesta, en el que se unen tradiciones, historias, leyendas, mitos de origen y la historia de la comarca con su emigración a otras tierras. Así, «la identidad del grupo como tal se reafirma en una fiesta local y ante una santa ‘en exclusiva’, no compartida por otras comunidades» (1988: 97).

Su detallada descripción de la fiesta —en la que menciona la convivencia entre orquestas y tamboriteros— refleja algunas cuestiones que hablan más de la antropología del momento que de la Maragatería en sí. La elección de Luyego es forzada, ya que sus fiestas son las únicas que reúnen a toda la comarca, y poseen, por tanto, un carácter totalmente diferente. Por otro lado, el modelo dialéctico de construcción de la identidad ‘por oposiciones’ no parece demasiado adecuado para explicar cómo se relacionan las comunidades con las cosas y los dioses: no representan sus identidades *frente* a su santo/a, ni tampoco frente a otras comunidades o entre ellos. No hay que olvidar que se trata de fiestas para celebrar eventos del calendario agrícola, y que, de realizar una segmentación de la fiesta en ámbitos distintos —algo que no es analíticamente correcto ni se corresponde ontológicamente con la realidad, como vengo enfatizando— la economía sería prioritaria sobre la cultura.

Además, más que establecer dicotomías identitarias, la fiesta servía por el contrario para estrechar lazos con comunidades cercanas con las que de por sí había conflictos bien materiales y escasamente identitarios, por tierras, pastos, lazos familiares, etc. Eran tanto espacios fundamentales en la búsqueda de parejas para los mozos, como para dirimir estos conflictos

entre pueblos; algo que probablemente venga sucediendo desde la Edad Media tanto en Asturias como en León (Fernández Mier, 2006). En síntesis, resulta complicado extraer los ‘aspectos rituales’ o ‘sagrados’ de la fiesta sin caer en una visión asimétrica de la comunidad rural: los ‘otros’ poseen ‘rituales’ y ‘mitos’; ‘nosotros’ ante todo sentido común y vida cotidiana. Esta división reproduciría la distinción de Tönnies (1963) entre *gemeinschaft* y *gesellschaft*: mientras los primeros poseen rituales y su persistencia se ve como un arcaísmo, los segundos poseen espectáculos y museos (Herzfeld, 2001: 256-7).

No hay que olvidar que esto nos lleva de nuevo a enfatizar el carácter ‘tradicional’ de la comunidad, expresado en unas fiestas estables. En realidad, las fiestas incorporan elementos de modernidad, y se readaptan, cambian de fecha cuando ya no dependen del calendario agrícola y facilitan la llegada de emigrantes en verano para mantener la sociabilidad. Esta adaptabilidad a la hora de perpetuar las costumbres es también una forma de disipar los rasgos más tradicionales por la propia afluencia de más individuos ajenos a la comunidad, sobre todo con la concentración de fiestas en los veranos. Esto lleva a otras formas de abstracción del entramado inmanente, sobre todo por parte de los urbanitas con segundas residencias, o emigrantes que regresan con sus familias de entornos urbanos, y que comienzan a ver las fiestas como *espectáculos* o representaciones folclóricas en las que no se participa, sino que *se observa y se compara*. En el marco de relacionalidad fetichista, esto forma parte de los juegos —esta vez sí, identitarios— que permiten la diferenciación social a través del consumo cultural, como veremos de forma detallada en el caso de Santiago Millas.

Otra forma de abstracción de las fiestas ajena a su entramado inmanente es el nacionalismo y/o regionalismo, en este caso el leonesista. El leonesismo cultural intenta recodificar la gran heterogeneidad de expresiones culturales de la Región Leonesa y sus diferentes comarcas bajo el paraguas de una supuesta ‘tradición leonesa’ común. El leonesismo es particularmente fuerte en la capital, León, y cuando partidos regionalistas entran en el gobierno refuerzan instituciones culturales como la ‘Escuela de Música Tradicional’, donde algunos tamboriteros maragatos han aprendido e impartido clases. La visión leonesista de la ‘cultura’ es una peculiar combinación de un romanticismo folclórico con un supuesto enfoque científico del positivismo histórico-cultural. Por ejemplo, el dirigente leonesista de la UPL y teniente-alcalde en Astorga, Enrique Soto, enumeraba las siguientes tareas como fundamentales para salvar la identidad leonesa en su artículo *Ninguna fiesta sin tamboritero*:

- Hacer el inventario de los músicos tradicionales leoneses.
- Confeccionar la guía de músicos tradicionales disponibles para fiestas, celebraciones y otros eventos.
- Proporcionar medios de formación para poder realizar la tarea de recogida, recopilación de temas, canciones, etc. con garantías científicas.
- Confeccionar una web que sirva de escaparate de la música y cultura tradicional de León.
- Y, lo más importante, educar al pueblo, empezando por los políticos, para que no permitan que en ningún pueblo leonés se celebre una fiesta sin la presencia del tamboritero o del gaitero. (Soto, 24/09/2001)

Su enfoque revela lo que Andrews (2010) ha definido como una presunción de carencia de patrimonio en las comunidades, además del paternalismo de las elites culturales leonesistas con respecto a los leoneses. Por un lado, estos necesitan ser ‘educados’ sobre cómo hacer sus fiestas, lo que presupone una trampa epistemológica: ‘no saben lo que quiere decir ser leonés’; o peor, ontológica: ‘no son leoneses, y por tanto necesitan ser transformados en ellos’. Por otro lado, los tamboriteros y gaiteros han de ser ordenados jerárquicamente bajo esquemas burocráticos y estudiados ‘científicamente’. Lo que cuenta es la ‘cultura’ abstraída de su contexto, ignorando los complejos entramados inmanentes que hacen posible su reproducción social en un contexto con sentido tanto para las comunidades como para los propios músicos. En otras palabras, lo importante no es la continuidad de la costumbre festiva, sino el mantenimiento de una tradición cosificada. Paradójicamente, para la continuidad de la ‘tradición’ que interesa a los actores externos, sería fundamental una política ontológica que empoderase a las comunidades, lo cual permitiría la reproducción de sus lógicas. Pero esto es peligroso, ya que las comunidades pueden o no ‘ser leonesistas’, mientras que las tradiciones abstraídas y cosificadas definitivamente lo son —al ser apropiadas y construidas como tales—. Finalmente, el nuevo gobierno de derechas del PP en 2011 mostró su intención de cerrar la Escuela de Música Tradicional, expulsando a la mitad de los profesores en 2012, y que solo resurgió desde 2015 como Escuela de Folclore de León.

5.4. LAS FIESTAS MARAGATAS Y SU DESARTICULACIÓN

A día de hoy, las fiestas maragatas afrontan la despoblación, la desarticulación de los bienes comunales, y la consecuente disminución de ingresos. Una solución ha sido trasladar las fiestas al verano, cuando más vecinos que viven en ciudades regresan, aunque esto causa conflictos entre la forma comunal de organización y las *comisiones de fiestas*. Pese a los cambios

evidentes en las fiestas, los ancianos consideran que la estructura y contenido de las mismas no ha cambiado demasiado, incluso con base en lo que les contaban sus abuelos. Sin entrar en detalle a la descripción etnográfica de las fiestas, que puede encontrarse en otros escritos (Alonso González, 2009), analizaré los eventos más significativos para mi argumento.

El *Corpus Christi* abre el calendario festivo, sesenta días después del Domingo de Pascua. Tradicionalmente se realizaban Danzas de Paloteo y de Cintas, pero han sido abandonadas. A partir de ahí, cada fin de semana de julio y agosto, uno o varios pueblos celebran sus fiestas patronales, dedicadas al santo o santa local. Las celebraciones duran de viernes a domingo. El viernes generalmente se dedica a tareas comunales de limpieza, decoración de calles e iglesia, y organización de la fiesta. Los sábados y domingos, los tamboriteros lideran la mayoría de los actos, acompañados de grupos folclóricos en los bailes —antes del franquismo simplemente habían bailes no amenizados por grupos específicos—. El sábado ha tomado una dimensión festiva ‘moderna’ debido a la influencia de los inmigrantes de retorno y los jóvenes provenientes de la ciudad. Se combinan así bailes maragatos con orquestas, comidas populares con botellones, bolos maragatos con torneos de fútbol. Los domingos comienzan con la *alborada*, un desfile al amanecer también llamado ‘acompañamiento del cetro’, un palo con un santo o cruz en la punta que simboliza el poder de la JV. El presidente de la JV porta el cetro hasta la iglesia. Antes de la misa se celebra el *sorteo del cetro*, en el que se anuncian públicamente candidatos a ser *mayordomos*, y el cura pasa un bolso para la colecta económica. Finalmente, después de la misa, se sacan el ramo y el santo a pasear. Resulta evidente, por tanto, la imposible separación entre elementos rituales, religiosos y cívicos en el entramado festivo.

El mayordomo es la persona que suele asumir la totalidad o buena parte del coste de la fiesta. La razón para ser mayordomo suele relacionarse con algún momento señalado en su vida: un futuro hijo, matrimonio o casa. El patrocinio de las fiestas está íntimamente ligado a eventos propios del lugar y sus temporalidades, funcionando como un rito de paso a nivel colectivo. Además, cuando el mayordomo del año siguiente se propone a sí mismo en frente de toda la comunidad, puede revelar o no, murmurar, o decir a alguien, las razones de su patrocinio futuro, un misterio que generalmente dispara el cotilleo y la curiosidad en el pueblo. Cuando no hay mayordomo que patrocine la fiesta, las JV asumen los costes y, en cualquier caso, las organizan. Cuando no hay suficientes recursos se sigue la vía tradicional: cada vecino paga una cierta cantidad ‘a tocateja’. Si no lo hacen y después se unen a la fiesta, nada ocurre de forma explícita, pero las redes de cotilleo

y vigilancia mutua —bien descritas por Brandes (1978)— llevan a la denigración y marginalización de la familia en cuestión. La JV en concejo abierto decide, entre otras cosas, los grupos folclóricos y tamboriteros invitados a la fiesta. Cuando no hay fondos suficientes, o el peso de los advenedizos es superior, se organizan comisiones de fiestas que tienden a reemplazar a las instituciones locales y organizar otro tipo de eventos: rara vez se contratan tamboriteros o grupos maragatos, sino discotecas móviles y orquestas; lo que transforma completamente el ambiente de la fiesta. Así se rompe la vinculación intergeneracional que se producía en un espacio y un tiempo: el de los bailes maragatos de mañana y tarde, como en los filandones nocturnos donde se narraban historias y cantaban canciones. Estos cambios desapoderan y desmoralizan a las comunidades, evidenciando no solo su falta de recursos sino el ‘arcaísmo’ de sus celebraciones, reemplazadas por eventos modernos pagados por advenedizos con capacidad económica.

Pese al declive socioeconómico de los pueblos maragatos a lo largo del siglo xx, la mayor parte de elementos constitutivos siguen vivos, aunque en proceso de desarticulación. Los autores que afirman que la revitalización del folclore maragato desde la llegada de la democracia se debe a una imposición externa y a la adopción de estereotipos modernos mercantilizados para atraer turismo se alejan bastante de la realidad (Rubio Pérez, 2003; Martínez Veiga, 1981). Primero, porque la presencia de turistas en las fiestas es anecdótica, y segundo, porque la revitalización se explica por una gran variedad de factores como el regreso de emigrantes, la llegada de buscadores de segunda residencia, o el establecimiento de ayudas PAC con la entrada en la UE que cobran las JV. Estos factores han permitido la reproducción del entramado inmanente hasta el presente sin necesidad de recurrir a fondos externos institucionales. Sin embargo, la crisis económica también ha afectado a las JV, que ven aumentar la presión fiscal y disminuir los ingresos por alquileres de tierras, cotos de caza y venta de madera. Sobre todo, el anuncio por parte del gobierno del PP de que las JV deberían desaparecer generó un temor por su supervivencia. La frase del ministro Montoro afirmando que deben desaparecer porque son entidades ‘obsoletas y opacas’ refleja la incapacidad del Estado moderno para lidiar con ‘otros internos’ y sus lógicas diferenciales, por no hablar de entenderlos o aprender de ellos.

Montoro enlaza con una larga tradición que pretende construir una representación abstracta de las JV como subalternas y arcaicas al desplazarlas temporalmente al pasado (tradición) y geográficamente (a lo rural). Sin embargo, como muestra Herzfeld (2001: 14), lo que «desde la perspectiva del discurso dominante aparece como tradicionalismo irracional resulta ser,

visto de cerca, una lógica alternativa». Lejos de ‘obsoletas y opacas’, las JV son ‘vigentes y transparentes’ para quienes las habitan de forma inmanente. Además de haberse creado varias plataformas en contra de la voluntad de los partidos dominantes —PP y PSOE, que pretenden usar las JV como satélites de sus redes clientelares— los pueblos mantienen una lucha pragmática basada en la praxis. En este sentido, «el uso cotidiano continuamente subvierte el código oficial, desplegando sus elementos constitutivos para alcanzar significados locales e inmediatos, en lugar de nacionales y eternos» (Herzfeld, 1989: 133).

La crisis en la que están sumidas las JV desde 2011 ha llevado a la realización de fiestas con cada vez menos presupuesto, lo que ha hecho que muchos pueblos se queden sin tamboritero. En nuestras entrevistas, los tamboriteros se quejan amargamente de esta situación. Admiten ser invitados a las fiestas sin remuneración alguna, invitaciones que ellos rechazan abiertamente. La Diputación de León les ofrece integrarse en las ‘listas de artistas’ a nivel provincial, con lo que la Diputación cargaría con la mitad de los gastos. Sin embargo, los tamboriteros también rechazan esta opción: no se consideran artistas como las orquestas o grupos de rock. En una conversación con David Andrés, le pregunté si estaría dispuesto a apoyar un sistema de subvenciones estable por parte de las instituciones para tamboriteros y grupos folclóricos, mediante su declaración como patrimonio etnográfico o inmaterial por la JCyL. Después de un breve silencio, me respondió simplemente: «no, no... tiene que ser como ahora. Si se hace eso que dices, ya no tiene sentido. Una vez que se mete gente de fuera ya olvídate» (entrevista 18, junio 2012). Es decir, una vez rota la inmanencia de las prácticas y su sentido comunitario, no vale la pena seguir actuando porque sí.

Los tamboriteros ven acercarse el final de la *cosa maragata*, el conjunto de relaciones que les permitía seguir tocando en los pueblos dentro de un contexto lógico: es decir, con una remuneración económica que evidencia su valor social para pueblo. Pese a ello, no consideran que exista una autenticidad o un repertorio maragato que haya que fijar: no valoran un conjunto de elementos estáticos que se replican de un cierto modo —una tradición— ni una actuación frente a un público —un espectáculo—. Les interesa la preservación de una forma de estructuración de las relaciones entre individuos y con el pueblo, un entramado difícilmente expresable mediante textos legales, declaraciones patrimoniales o inventarios. Una forma de relación, digámoslo así, no fetichista, donde las relaciones no se segmentan en ámbitos, y las personas se relacionan con las personas no a través de las cosas, sino de un entramado relacional en constante transformación, imbuido de ritmos, danzas, dioses, narraciones, encuentros...

5.5. ¿LUCHAR POR LAS RELACIONES O ABSTRAER LAS TRADICIONES COMO PATRIMONIO?

La construcción social de las entidades locales menores como patrimonio no es común en España. Sin embargo, Marcos Arévalo y Sánchez Marcos (2011) han ofrecido algunas razones justificando por qué patrimonializarlas sería legítimo y necesario. Marcos Arévalo y Sánchez Marcos (2011: 83) consideran el derecho consuetudinario parte de la identidad colectiva desarrollada por pueblos y sociedades durante siglos, y por lo tanto podría caber en las definiciones patrimoniales de la Unesco:

Las manifestaciones y prácticas de derecho consuetudinario representan la expresión de una particular identidad cultural, reflejo de formas de vida que tienen que ver con el patrimonio y los bienes culturales de una comunidad. Están vinculadas indudablemente a escalas de valores compartidos colectivamente. Y requieren de un consenso para aprobarse, mantenerse y aplicarse. Son estas características las que nos sugieren tratar al derecho consuetudinario como patrimonio cultural, en concreto, como patrimonio cultural inmaterial o bienes intangibles.

La perspectiva de los autores evidencia cómo la práctica antropológica puede acabar reproduciendo las lógicas de la máquina patrimonial. Se multiplican los ‘valores del patrimonio’, y se incluyen cada vez más cosas y modos de existencia en el repertorio infinito de lo patrimonializable —es decir, de aquello que puede desaparecer *en realidad* pero de lo que nosotros, los modernos, podemos construir representaciones culturales—. ¿Para qué, entonces reconstruir como metacultura lo que funciona en la realidad?, ¿si las personas entienden el derecho común de una forma relacional e inmanente, por qué romper la simetría y abstraer esa relacionalidad de su marco para categorizarlo como patrimonio?, ¿por qué convertir la costumbre en tradición? Esta visión esencialista del patrimonio y que implica la abstracción de una relacionalidad inmanente está íntimamente asociada con concepciones modernas del tiempo, el pasado, y la tradición. Así por ejemplo, uno de los autores explica su visión de la tradición, por otra parte bastante extendida en las ciencias sociales y humanas: «Lo tradicional, en general, es propio —aunque no en exclusiva— de las clases y sectores sociales rurales (clases bajas, especialmente agrícolas o campesinas) y de los obreros en el medio urbano» (Arévalo, 2004: 926). Una vez que se concibe la tradición como algo fijo y de ciertos ‘otros’, dar el salto al patrimonio como esencialismo es el siguiente paso en la cadena de abstracciones.

Hemos visto, sin embargo, que los propios actores involucrados en las fiestas y en las JV carecen de tradición alguna, y tienden más bien a readaptar y transformar la costumbre previa. Desde una perspectiva simétrica,

entonces, debemos incrustar las fiestas en sus entramados inmanentes en lugar de aplicar los criterios taxonómicos y metaculturales propios del patrimonio, que tiende a aplicar a lo social los instrumentos de la museología moderna (Kirshenblatt-Gimblett, 2004a). La distinción entre el patrimonio y el entramado es clara: mientras el patrimonio tiende a crear jerarquías y estructuras «con base en elementos organizados en rangos homogéneos, el último articula elementos heterogéneos como tales, sin homogenización» (DeLanda, 1996: para. 23). Esta distinción nos permite mantener un estatuto ontológico para lo que no es patrimonio, pero que está sujeto a la acción de la máquina patrimonial *en potencia*, ya que el patrimonio constituye lo que en terminología de la complejidad se denominaría como un atractor poderoso, una cuasi-causa existente que hace que la gente tienda hacia ese potencial aún no realizado que es la abstracción patrimonial.

Clarificar esta distinción permite equiparnos mejor para trabajar en contextos como Maragatería, donde equiparar costumbres y tradiciones locales con un ‘patrimonio’ no haría más que hacernos cómplices de la tarea de abstracción en la que participan otros tantos actores sociales de la modernidad capitalista. Este posicionamiento ha de tener consecuencias prácticas. De ahí mi rechazo a participar, y abierta oposición, al intento de declaración de las JV como Patrimonio Mundial Unesco por varias asociaciones, partidos, fundaciones y grupos Unesco, tanto en León como en otras zonas del Estado (A fondo, 04/05/2013). Primero, existe una lucha *real* por parte de las JV y sus plataformas por cuestiones funcionales a su inmanencia: querellas por gestión de suelos, montes, propiedades, servicios y capacidades jurídicas. Segundo, las diferentes categorías que a nivel internacional y nacional se han creado para solventar el problema de lidiar con patrimonialización de la dinámica de la vida social, como patrimonio intangible o inmaterial, no hacen más que reforzar el abismo moderno entre humanos y no humanos. A la vez, una declaración patrimonial negaría la posibilidad de denunciar las desigualdades económicas y distribuciones asimétricas de saber-poder que permiten la subordinación de las JV. Tercero, crear una representación cultural como patrimonio de una entidad que vive y funciona en el mundo real parece innecesario, ya que solo se suele ‘meter en el museo’ lo que está muerto en la vida real (Kirshenblatt-Gimblett, 2004b). Es además contraproducente, ya que precisamente legitimaría el discurso de que las JV son ‘obsoletas’.

En general, entonces, la transición al ámbito metacultural y de las políticas identitarias implica la adopción de una ‘actitud de esclavos’ en terminología de Nietzsche (2003), ya que requiere reclamar un estatuto patrimonial para afirmar la propia identidad a un agente externo —el

Señor— que está en la posición para ‘juzgar’ y decidir qué ‘identidades’ o ‘culturas’ han de ser preservadas. Es decir, patrimonializar es sancionar lo diferente con base en el nivel máximo de transcendencia por parte de la ‘mirada divina’ abstracta que juzga y distribuye reconocimientos con base en la jerarquía global de valor. Una vez que la inmanencia de los entramados se desarticula, la máquina patrimonial comienza a despedazar la existencia social en compartimentos estancos: objetos como patrimonio tangible, expresiones creativas y derecho consuetudinario como patrimonio intangible, el espacio construido como Bien de Interés Cultural, la comunidad como identidad cultural, lo maragato como leonés.

En este capítulo he intentado desarrollar el concepto de entramados inmanentes para dar un giro epistemológico en nuestros modos de conocer al otro evitando dicotomías modernas y respetando la alteridad sin construir diferencias. Así podemos adoptar una ‘política ontológica’ (Mol, 1999), una posición involucrada como investigadores que no necesariamente pasa por seguir inflando el globo del patrimonio, luchando así por la ‘defensa del patrimonio’ o su ‘puesta en valor’, como reclaman muchos grupos e investigadores supuestamente progresistas. Pasa más bien por preguntarse sobre el porqué del desapoderamiento de las comunidades y el fin de sus costumbres, y el papel que la propia transición hacia formas de relación abstracta está jugando en este proceso. De lo contrario, contribuiremos simplemente a expandir la abstracción patrimonial hacia sociedades y territorios que la desconocían, desapoderándolos y desarticulando sus formas de vida heterogéneas. Debemos preguntarnos entonces si queremos conservar el cetro concejil, el tambor y el traje maragato en el museo como tradición, o a las JV readaptando la ley consuetudinaria a los nuevos tiempos, según costumbre. Abstracción patrimonial que genera una esfera metacultural y discursiva en la que los grupos subalternos carecen de representación y voz, como veremos en el siguiente capítulo.

6. DE LUCHAS REALES A LUCHAS METACULTURALES: EL CAMPO DE TIRO MILITAR DE EL TELENO Y LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DEL PATRIMONIO CULTURAL⁵

El Campo de Tiro Militar de El Teleno (CMT) ha condicionado la vida de los maragatos durante seis décadas con sus obuses, explosiones y trajín militar. De hecho, el CMT es el único campo militar de fuego cruzado en España y Europa, lo que significa que los obuses pueden pasar por encima de las poblaciones. Sin embargo, este hecho empírico, simple y contundente se vuelve indiferente en la vida cotidiana de la zona y más aún en la esfera pública y mediática. ¿Quién ha oído hablar, especialmente entre las nuevas generaciones españolas, del CMT y sus devastadoras consecuencias? La indiferencia llega también a los medios académicos, donde es difícil encontrar bibliografía sobre campos militares (Prat, 2008).

El Teleno ha sido históricamente un símbolo para el territorio, ya venerado como un Dios por culturas prerromanas y romanas —el Dios Tilenus—. Además, el Teleno alberga la más importante área minera aurífera del Imperio Romano, materializada en una compleja obra de ingeniería que incluye labores de extracción, canalizaciones de agua y depósitos. Lejos de estar inventariados, estudiados y puestos en valor, estos restos están siendo bombardeados por los regimientos de artillería que realizan sus maniobras militares en el CMT, usando el monte como ‘área de caída de proyectiles’. Así las cosas,

⁵ Fragmentos de este capítulo han sido publicados por el autor y Alfredo Macías Vázquez en: «Bombardeando patrimonio en el Campo Militar de Tiro del Teleno (León): de la sublimación de la naturaleza a la construcción social del patrimonio cultural», 2013, *Arbor*, 190 (766): 1-10.

desde los años ochenta la Maragatería se ha convertido en uno de los lugares simbólicos en la lucha por la ‘desmilitarización’ del territorio (Prat, 2008).

En este contexto, distintas posiciones tienen cabida y confluyen en un ámbito discursivo donde se entremezcla lo ideológico, lo económico, socio-político y la protección de la naturaleza. Algunos actores sociales denuncian la destrucción de la naturaleza y analizan en detalle las consecuencias del CMT para la fauna, o la contaminación que provoca en el agua y el aire (Martínez, 2000). También se hace referencia a las consecuencias a largo plazo del CMT, ya que el acceso al área que ocupa, con sus recursos y remanentes patrimoniales, se verá impedido por la abundancia de proyectiles sin detonar. Otros apuntan al ámbito de las potencialidades virtuales del área que el CMT impide. Muchos afirman que Maragatería podría ser una zona prioritaria de desarrollo turístico. Campesinos y granjeros argumentan que el estrés causado por las bombas está detrás de los innumerables abortos entre sus animales y la reducción de su productividad lechera. Solo unos pocos recuerdan la existencia de un proyecto de 1920 para construir una presa en Chana de Somoza que nunca fue implementado y que hubiese permitido el desarrollo agrícola, y culpan al CMT de impedir su realización en las últimas cinco décadas. Solamente los más viejos recuerdan con tristeza la expropiación de sus bienes comunales por el Ministerio de Defensa, estableciendo en la mayoría de los casos una conexión directa entre ese acontecimiento y el fin de sus vidas productivas. El CMT genera ‘otra’ Maragatería, una Maragatería virtual que existe en la mente de las personas, que imaginan otro pasado y otro futuro para su territorio. La imaginación, sin embargo, no impide que los proyectiles continúen cayendo en el Teleno.

Este capítulo aborda los diferentes aspectos que conectan Maragatería con el CMT, es decir, los diferentes discursos, actos, prácticas y respuestas que el CMT ha suscitado y los subproductos que se han derivado de ellos. Uno de estos subproductos es el intento de construir el Teleno como patrimonio cultural ‘oficial’ por parte de diferentes actores sociales, de modo que su bombardeo por parte del ejército resulte ilegítimo. Mientras tanto, las instituciones implementan estrategias de contención con el objetivo de salvaguardar la separación entre naturaleza y cultura tanto como sea posible, para evitar que se establezca una asociación entre patrimonio cultural, vida humana y el Teleno. Es decir, este capítulo analiza una cuestión clave en la constitución moderna: la reproducción de la división naturaleza/cultura más allá de los distintos posicionamientos ideológicos a nivel fenomenológico. También entronca con el análisis de la relación entre avance de relaciones sociales fetichistas, nuevas formas de dominación, y el discurso patrimonial, mostrando cómo todos los actores —de nuevo independientemente de posicionamientos ideológicos—

tienden a establecer su relacionalidad en términos cada vez más fetichistas en los que el patrimonio sirve como mediación.

Otro aspecto constituyente del capitalismo moderno es la destrucción. Para González Ruibal (2008: 247-48), junto con el consumo y la producción, la destrucción (y su subsecuente olvido) es el rasgo definitorio de la modernidad:

este olvido de lo reciente no solo es causado por la naturaleza peculiar de la supermodernidad, o la falta de profundidad temporal. Paradójicamente, el hecho de que tenemos una memoria viva del pasado reciente y que estamos involucrados personalmente en él, ha condenado a la supermodernidad al olvido. Parece que no podemos estudiar lo que nosotros —nuestros familiares— directa o indirectamente hemos experimentado. Los acontecimientos de la supermodernidad a menudo se viven como un trauma personal y colectivo en el presente en parte debido a su naturaleza destructiva. No es fácil por tanto hablar sobre ellos, mientras que los episodios históricos más remotos —tales como la revolución de 1848 o la Guerra Franco-Prusiana por lo general han perdido el poder de afectarnos de manera tan conmovedora—.

6.1. EL CAMPO DE TIRO MILITAR DE EL TELENO: LA LUCHA (REAL) POR EL TERRITORIO

Los orígenes del CMT y su uso se retrotraen a la República (1931-1939). Después de la Guerra Civil, todavía se encontraba en uso informalmente. En 1963, se legalizó a través de un convenio entre el Ejército y los pueblos afectados representados por la Oficina Estatal de Preservación Forestal (Luengo Ugidos, 1994). A principios de los años ochenta, el Ejército buscó ampliar el CMT en el marco de las negociaciones de España para unirse a la OTAN. La expropiación se anunció en el BOE el 23 de febrero de 1981. Afectó a una importante extensión de tierras de producción ganadera y agrícola (61 Km² de los aproximadamente 550 Km² de Maragatería). Las Juntas Vecinales crearon una plataforma para luchar contra la expropiación, aunque nunca fue reconocida por el gobierno de la UCD. Como señala Fernández Fernández (en Gobierno de España, 12/06/1981), la medida representó una sentencia de muerte para los pueblos afectados, al jugar las propiedades comunales un papel económico fundamental en el aprovechamiento ganadero. Para Miguel, un hombre de 95 años de Valdespino, la cuestión era clara: «aquí, en el pueblo, nos quitaron las mejores tierras. Las tierras comunales eran las mejores que teníamos, y fueron expropiadas» (entrevista 20, julio 2010).

La evolución del proceso a nivel local puede trazarse en publicaciones diarias sobre el mismo en el periódico astorgano 'El Faro' durante los pri-

meros años de la década de los ochenta. En ellos, resulta evidente cómo algunos actores apoyaron la expropiación argumentando que traería beneficios para la zona, como empresarios y el alcalde de Astorga. Asumían así la posición oficial que consideraba la Maragatería un erial y las condiciones de vida de sus gentes como primitivas y subdesarrolladas (Álvarez, 16/08/1981). Algo que ahondaría los recelos de los pueblos maragatos con respecto a la ciudad cabeza de comarca, Astorga.

El mayor impacto a nivel nacional vino de mano de una devastadora serie de artículos contra el CMT por parte del antropólogo de la Universidad Autónoma de Madrid, Tomás Pollán García. La serie, publicada en *El Faro Astorgano*, se titulaba *Allanamiento de Morada* y constaba de cinco capítulos: 1. *La cuestión de fondo*; 2. *La falacia de los beneficios económicos*; 3. *Las trampas del procedimiento en curso y la actitud de los partidos políticos*; 4 y 5. *Perspectivas y acciones I y II*. Pollán García comparaba críticamente la vehemencia mostrada por muchas personas en la exaltación del folclore maragato, especialmente en Astorga, con su escasa participación en las luchas contra la expropiación —es decir, el interés por las representaciones abstractas de lo maragato y el desinterés por su realidad social y política—. Pollán García (27/08/1981) también buscó desviar la atención de temas económicos para centrarse en cuestiones éticas y de dignidad, resaltando la imposibilidad de fijar un precio a «lo que está más allá de ser comprado o vendido: la tradición de un pueblo, sus tierras, la solidaridad, las creencias íntimas, la autonomía y la dignidad de los pueblos libres».

Los escritos de Pollán García provocaron una dura reacción del Ejército, sobre todo de Ángel García del Vello, gobernador de la provincia de León y que había llegado a hablar públicamente de Maragatería como un «pedregal» carente de valor (María Merino, 27/04/1982). Él mismo promovió un proceso legal contra Pollán García (Núñez, 17/02/1982), que le convirtió en la primera persona condenada por razones políticas en la democracia por presuntas calumnias al estamento militar. El escrito de la condena parecía más una obra de hermenéutica interpretativa que un texto legal:

el derecho de crítica, legítimamente ejercido, nunca debe confundirse con las manifestaciones reveladoras del propósito de producir descrédito, deshonra o menosprecio, aunque otra cosa se diga o se proclame al hacerlo. Y en este caso las frases transcritas, y el mismo título de los artículos, evidencian el propósito de vilipendiar a los Ejércitos españoles y a determinadas clases de su estamento, ya que cuantos lo leen no pueden por menos de sentir animadversión, sonrojo y desprecio. (ABC, 04/12/1983: 50)

La condena de Pollán García provocó la reacción pública a nivel nacional de varios colectivos e intelectuales (Zofio, 12/03/1982; María Merino,

27/04/1982), lo que no pudo impedir su procesamiento y condena a un año de cárcel y un millón de pesetas de multa. Las palabras del médico Agustín Fernández (26/09/1981: 3) resumían la visión paternalista y urbanita sobre el proceso en Maragatería, apoyando la implantación del campo mediante la exaltación de los valores humanos de los maragatos en contraposición a su pobreza material:

El 99 por ciento de las gentes que visitan esos maravillosos pueblos, es para pasar un par de horas y decir, que qué bonito es todo esto, qué bien se come, qué a gusto se vive aquí, no hay ruidos, no hay contaminación, pero en el momento que pueden, escapan despavoridos; y no hay quien viva en esos pueblos, porque hasta hace poco no tenían agua, ni luz, y ahora, están casi todos sin teléfono, la mayoría sin cura, ni médico, y sin nada atrayente. Hoy día solo queda atrayente en Maragatería, esas gentes maravillosas, trabajadoras, encantadoras y fieles que no hay nadie en el mundo con su categoría personal, ni con mayores cualidades, pero nada más.

Discurso que evidentemente buscaba legitimar el proceso de expropiación, siendo el rol del Ejército el de traer la ‘modernidad’ al área. Siguiendo a Williams (1989), el Estado y los actores que apoyaban el CMT pusieron en marcha un modo de comunicación paternalista, que asume un rol educador y benefactor para sus súbditos-ciudadanos, a los que trata como niños e ignorantes que desconocen qué es lo mejor para ellos. En esta estrategia retórica, se elogiaba a los maragatos como gentes valiosas cuyas condiciones de vida estarían muy por debajo de lo que en realidad merecían, y que supuestamente el Ejército, como redentor, les podía ofrecer.



Imagen 12. Manifestación contra el CMT en Astorga. Fuente: *El Faro*, 01/09/1981, pp. 5.

Pese a ello, la resistencia continuó. Distintos autores destacaron los importantes activos económico-patrimoniales de la Maragatería, las Juntas Vecinales del área dimitieron en masa y se llegó a celebrar en Astorga la

primera y última manifestación que reunió a 2000 maragatos. El antropólogo Martínez Veiga (1981: 24) consideró la manifestación como un símbolo de afirmación del carácter étnico del colectivo maragato frente a los designios de Madrid —equiparando su protesta con los nacionalismos Vasco y Catalán—. Para él, la continuidad de la cultura maragata respecto al pasado debería buscarse en su logro de un equilibrio simbiótico con la naturaleza basada en diferentes tipos de movilidades, y no en su representación folclórica. Sin embargo, Martínez Veiga enfatizaba excesivamente el nivel de conciencia del pueblo maragato acerca de su identidad colectiva. Como hemos visto, la identidad maragata —tras la desestructuración del grupo social elitista maragato a finales del siglo XIX— se ha construido socialmente desde el exterior y sus filiaciones sociales no difirieron mucho de la de otros grupos sociales provenientes de la España preindustrial: un fuerte apego a la tierra y la concepción del ‘otro’ como un elemento extraño.

La ampliación del CMT llevó a un dramático incremento de la intensidad de los bombardeos artilleros contra el Teleno y su duración —de 14 en 1950 a 105 días al año en 1981—. Dada la localización de los puntos de tiro, los proyectiles comenzaron a volar por encima de los pueblos, las áreas de cultivo y de ganadería y de las infraestructuras. José, anciano de Boisán, recordaba que

hubo ahí algunos años que daba miedo, aquí no había quien estuviera [...] la metralla caía por todos laos (sic), estabas ahí con la ganadería que aquí había mucha, y daba miedo... ‘Va a haber que marchar de aquí, va a haber que marchar de aquí’, decía mucha gente. (entrevista 23, julio de 2009)

Incidentes de toda clase han sido habituales desde 1981, incluyendo dos fallecidos y varios lisiados. Antes de esa fecha hubo también muertos —el famoso tamboritero Ti Cardan murió atropellado por un convoy militar—. En este contexto, continuaron las actividades de los municipios y Juntas Vecinales para evitar los nuevos intentos de ampliación del CMT, como su extensión a bombardeos aéreos en 1996. Solo en 1999 se aprobaron algunas medidas de seguridad básicas como minimizar el paso de convoyes militares, evitar bombardeos nocturnos, con mal clima y en verano, o la limpieza de cortafuegos, mientras que el paso de proyectiles por encima de pueblos habitados se prohibió en 2005. Diferentes grupos han elaborado listas detalladas de todos los daños ocurridos como consecuencia de la presencia del CMT, con un particular énfasis en la multitud de incendios ocurridos. Sin embargo, mi etnografía revela que cada pueblo tiene su propia ‘historia personal’ de desencuentros con el CMT.

6.2. NATURALEZA VS. CULTURA: CONTENCIÓN VS. RESISTENCIA

Finalmente, tanto la ciudad de Astorga como el resto de instituciones y partidos políticos dejaron solos a los pueblos maragatos en su causa, y el CMT se convirtió en una realidad cotidiana. Desde entonces, distintas administraciones emplearían ‘estrategias de contención’ para gestionar el descontento de los maragatos. Según Kearney (1996: 64), la contención no funciona mediante la transmisión de ideología falsa, sino por medio de la afirmación y la construcción de otros regímenes de verdad. Una estrategia de contención fue la creación de planes de desarrollo basados en la retórica de la sostenibilidad y el crecimiento endógeno: primero la Oficina de Promoción Regional en la década de los ochenta, y ya en los noventa el Grupo de Acción Local *Montañas del Teleno*. Ambos afirmaban trabajar para promover el desarrollo del turismo rural en la comarca maragata y el turismo a los vestigios arqueológicos en el interior del CMT. Esto, con el apoyo del Ministerio de Defensa para «combinar los usos turísticos y militares del Campo» (Almanza, 11/03/2011). Una combinación explosiva, diría uno. De hecho, ambos proyectos parecían pasar por alto los evidentes efectos disuasorios del CMT para el turista.

Sin embargo, esta estrategia de contención se acoplaba a la agenda que seguiría más adelante el Ministerio de Defensa: la construcción social de los Campos Militares como reservas naturales, en línea con la tendencia general en España a patrimonializar la naturaleza en forma de reservas y parques (Santamarina Campos et al., 2014; Roigé y Frigolé, 2010). Este proceso revela la transición a modelos de gobernabilidad neoliberal sobre los que descansa la retórica del ‘giro ambientalista’ o ‘ecológico’ adoptado por el Ministerio de Defensa. Se enfatizan así los valores naturales evitando referencias al precio pagado por las comunidades humanas. Defensa no solo buscó certificaciones ambientales como la ISO14001, sino que promueve en su discurso oficial una retórica de los Campos como refugios naturales, fomentando y financiando una producción académica que legitime el discurso. En el libro *La Sierra de El Teleno: El campo militar de adiestramiento de El Teleno y sus condiciones ambientales* (Tornero Gómez, 2005), se describe una prístina, bucólica e indemne zona llena de tradiciones, inventariando una riquísima fauna y flora que —gracias al CMT— se reproduce pacíficamente. En la publicación *Espacios naturales del Ministerio de Defensa* (Varillas et al., 2006) se denomina a los CMT ‘espacios protegidos’. Múltiples expertos de la élite de la investigación española —prologados por Felipe VI— participaron en el volumen, aduciendo —entre otras cosas— que «los ecosistemas de los campos de entrenamiento y ma-



Imagen 13. Restos de entrenamientos militares cerca de Luyego: mina antipersona en noviembre de 2012. Fuente: A. Domingo, Diario de León (29/11/2012).

niobra son escasamente agredidos y en ellos las especies animales y vegetales encuentran mejores condiciones de supervivencia que en otros lugares» (Varillas *et al.*, 2006). O, según el expresidente del CSIC Carlos Martínez, «algo deben de tener los campos militares cuando los naturalistas

los rondamos tanto» y es que «donde se construía un campo de tiro o de maniobras, no se han construido autopistas, ni bloques de apartamentos, ni centros comerciales» (citado en Prádanos, 04/07/2006). Así, concluía la presentación del libro el conservacionista Joaquín Araujo, «La seguridad, hoy, supone conservar los espacios de la vida» (citado en Prádanos, 04/07/2006). Estas afirmaciones esconden que los Campos se encuentran, en casos como el maragato, en zonas humanizadas y escasamente ‘naturales’.

Las reservas naturales son los representantes máximos de la moderna separación epistémica y ontológica entre naturaleza y cultura, ya que son espacios designados para ser ‘naturaleza’ por el hombre. Más aún los campos militares, espacios que sirven para depurar las tecnologías de exterminio de otros seres humanos. Al igual que en la guerra se emplea hoy la retórica del ‘mantenimiento de la paz’, con la preparación de la guerra, se habla de la ‘preservación de la naturaleza’ con su aislamiento del hombre. En última instancia, la paradoja de esta estrategia de contención deviene en una sublimación ideológica: la posibilidad de la preservación (natural) viene dada por la reproducción necesaria de la destrucción (humana). Para ello es necesario que, como plantea Freud (2005[1930]), se produzca una sublimación, es decir, la transformación consciente de impulsos o prácticas socialmente inaceptables en aceptables.

Por su parte, las estrategias de resistencia al CMT han adoptado diferentes formas. Algunas han seguido la epistemología de la crítica moderna, al estilo de Chomsky y que alcanza su culmen con la deconstrucción derrideana (Žižek, 2004). Esta concepción considera que desafiar a las narrativas oficiales implica oponerse a ellas con todo tipo de datos disponibles y produciendo narrativas alternativas más completas. Pacifistas y ecologistas han

seguido esta estrategia durante décadas. La más activa organización contra el CMT en este sentido ha sido AEDENAT y su Plataforma por el Desmantelamiento del Campo de Tiro del Teleno. En 1985, crearon la Casa por la Paz en el centro neurálgico del CMT, Quintanilla de Somoza, desde donde organizan distintas actividades pacifistas. También han impulsado la constitución de cooperativas de miel y frutas del bosque para buscar soluciones económicas alternativas y demostrar la viabilidad del territorio. Igualmente, han denunciado judicialmente y en distintos medios de comunicación, realizado charlas, caminatas por el campo, recolecciones de materiales militares, estimaciones de daños ecológicos, culturales y económicos, análisis de contenidos venenosos en proyectiles e impacto del ruido en la población, entre otras muchas acciones (ver *Ecologistas en Acción*, 2007). Todas ellas articulaban de formas diversas el discurso crítico contra el CMT.

Por otro lado, Foucault, y especialmente Deleuze, proporcionan otra estrategia sobre la verdad que no descansa necesariamente en la crítica dialéctica negativa, sino en la construcción positiva de narrativas no necesariamente basadas en datos científicos. Algunos intelectuales, a los que se han unido ecologistas y pacifistas, han seguido este enfoque, que implica la construcción social del Teleno como patrimonio cultural. Domergue y Hérail (1978) ya subrayaban hace décadas la relevancia de los restos arqueológicos en Maragatería y el Teleno, advirtiendo que allí se encuentra el área minera romana más grande a nivel mundial conocida hasta la fecha. Esta estrategia es complementaria a la anterior, y presenta un carácter positivo y constructivo que permite flanquear la retórica discursiva empleada por el Ministerio de Defensa, que pretende erigirse como ‘defensor de la naturaleza’ como si este fuese el punto en cuestión. Esta estrategia gana apoyos en la sociedad y medios de comunicación locales ante la ausencia de discursos patrimoniales autorizados por parte de instituciones públicas —Diputación de León y Junta de Castilla y León— y entidades semipúblicas de gobernanza técnica neoliberal —proyecto LEADER— que simplemente miran hacia otro lado. Finalmente, es funcional porque socava la estrategia de sublimación del CMT como ‘paraíso natural’, mostrando la fuerte presencia humana previa en la zona. También porque se encuentra más en línea con el devenir social contemporáneo, donde la preservación patrimonial fetichista es más importante que la vida humana —como se ha evidenciado durante la guerra en Siria desde 2011—. En la práctica, ambas estrategias se mezclan y se combinan con todos los argumentos posibles contra el CMT.

En síntesis, el intento de construcción social del Teleno como patrimonio cultural oficial busca su clasificación, inventario y reconocimiento legal,

lo que implicaría una serie de obligaciones morales y legales que socavarían la legitimidad del CMT. Diversas iniciativas se pusieron en marcha en esta dirección. En ellas podemos incluir iniciativas políticas que buscaban reconocimientos oficiales para el patrimonio arqueológico de la Maragatería, en especial los castros de la Edad del Hierro y Romanos, y con más fuerza intentos académicos por evidenciar, a partir de estudios empíricos, el potencial del Teleno como zona arqueológica de explotación aurífera romana. Ya en 1993, AEDENAT pidió la declaración del Teleno como Monumento Nacional, posteriormente se tramitó en cortes de Castilla y León la declaración del castro de la Corona de Quintanilla como BIC, pero esta no ha sido aprobada desde 1981. Tras un informe de daños de los bombardeos al patrimonio Romano (Ecologistas en Acción, 2007), la comisión de patrimonio de León intentó realizar una declaración BIC para todos los restos Romanos conocidos del Teleno, incluyendo 29 sitios —también denegada—. A la vez, investigadores realizaban estudios variados sobre la arqueología del área que gozaron de amplia difusión pública por la celebración de un congreso sobre minería aurífera romana en Astorga en 2006 con gran repercusión mediática (Matías Rodríguez, 2006). También se han creado varias cooperativas que luchan contra la existencia del CMT. Un cooperativista de Luyego, Manolo, considera que

Maragatería tiene muchos recursos, no solo agrícolas, sino ganaderos, vegetales y faunísticos, una arqueología riquísima en patrimonio minero romano, arquitectura popular y folclore, las tradiciones de la comarca [...] todo esto podría ser promovido, pero es imposible con el campo aquí (entrevista 22, julio 2008).

No obstante, las múltiples iniciativas en esta dirección han fracasado. El desagravio es evidente cuando se compara con regiones cercanas, como Las Médulas, cuyas minas romanas fueron declaradas Patrimonio de la Humanidad en 1997, en parte gracias a su promoción dentro de un proyecto de investigación del CSIC. Dentro de la idea de bien ‘universal’, Las Médulas resultan aporoblemáticas: son estéticamente agradables y su valorización no plantea problemas políticos. Pese a que, desde un punto de vista científico, el complejo minero del Teleno es de similar interés a Las Médulas, con el que se encuentra físicamente conectado, su declaración ni siquiera se plantea o se saca a colación durante el proceso de declaración. Así, el patrimonio sirve como instrumento de gobernabilidad que permite enmascarar cuestiones problemáticas.

Con estos precedentes, el Teleno y Maragatería se están convirtiendo gradualmente en futuros lugares de ‘patrimonio negativo’, depósitos de memoria negativa en el imaginario colectivo (Mesnell, 2002: 558). Sin embargo, para

los lugareños, el CMT y sus daños asociados están lejos de ser lugares de memoria, siendo más bien una realidad a enfrentar diariamente. Lamentablemente, la incorporación del CMT en el paisaje imaginado de las comunidades locales y el potencial de movilización de los recuerdos negativos de la zona para fines didácticos positivos resultan complicados. Si «el patrimonio es algo que puede ser transmitido de una generación a la próxima» (Harrison, 2010: 13), el CMT será una herencia negativa: aunque fuese desmantelado, los residuos de los proyectiles y metales y la contaminación ambiental permanecerán como evidencia material de la destrucción. Así, con el CMT, la lógica patrimonial se invierte. Normalmente, muchas cosas se clasifican como patrimonio ante el riesgo de perderlas (Harrison, 2010: 17). Por el contrario, la ausencia racional y premeditada de un discurso patrimonial autorizado funciona como soporte a una estrategia de contención que busca construir el CMT como un espacio natural que protege y fomenta la vida.

En todo caso, cabe resaltar que las metanarrativas retóricas patrimoniales y ecologistas se han convertido en el pilar fundamental alrededor del cual se organizan las luchas simbólicas entre instituciones y activistas, lo que representa un cambio fundamental: al referirse prioritariamente a entes culturales y naturales, ambas partes están dejando fuera a las personas. Sorprendentemente, las muertes humanas o las expropiaciones de propiedades comunales pasan a un segundo plano respecto a aves y minas romanas. La cultura es entonces concebida más de forma limitada como metacultura que como una definición antropológica amplia que incluiría la vida humana en sus diversos aspectos (Geertz, 1992). Así, al enmarcar la cuestión en términos simbólicos de patrimonio y naturaleza no solo se abandona la lucha real por la simbólica —fetichista—, sino que se reproducen binarismos epistemológicos modernos: tanto la estrategia de contención como la de resistencia construyen naturaleza y la cultura en el Teleno como discursos metaculturales desconectados de las personas en Maragatería.

6.3. LOS BOSQUES SON NATURALEZA: TABUYO DEL MONTE Y EL INCENDIO DE 1998

El pinar es muy bonito
la mitad se nos quemó
por tirar contra el Teleno
el ejército español
Cuando ese ejército vino
al campamento a tirar
se levantó un aire grande

y olé
y no tenían que tirar
Se pusieron a tirar
y el monte empezó a arder
Y en vez de ir a apagarlo
Marcharon para el cuartel

[deja de cantar], marcharon para el cuartel en vez de ir a apagarlo los mismos que le prendieron [...] tenían que haber ido corriendo [...] pero ellos cogieron miedo y marcharon para el cuartel [...] y ya no quisieron ir. (Tomasa, mujer de Tabuyo de 102 años cantando y charlando sobre el incendio de 1998; entrevista 25, julio 2010).

Los incendios forestales han sido un problema creciente en España desde 1970, sujeto a debates e investigaciones constantes en un país que gasta tanto como los Estados Unidos en extinción de incendios —700 millones de euros anuales (Seijo, 06/08/2012)—. Resulta evidente, sin embargo, que es un problema reciente e inexistente antes de 1960, y relacionado con la desarticulación de los espacios forestales y la ruptura del equilibrio en la gestión del paisaje. Menos estudiados son los fuertes lazos entre las comunidades preindustriales y sus bosques, que eran total o parcialmente de propiedad comunal (Serrano Álvarez, 2005), y necesarios para su sustento económico. En el caso de Tabuyo, esta relación era más intensa debido al rentable sistema comunal de extracción de resina en funcionamiento desde finales del siglo XIX. Desde los ochenta, la actividad económica giró en torno a la producción forestal al decaer el negocio de la resina (Sandín Pérez, 2008).

En septiembre de 1998, dos misiles estallaron en el bosque de Tabuyo provocando un incendio que arrasó 4000 hectáreas. El fuego redujo al mínimo los recursos comunales (setas, caza, madera, resina) para las siguientes cuatro décadas, al menos. Tuvo una especial significación por el valor económico del bosque —del que el pueblo dependía desde hacía dos siglos— pero también por el apego emocional de la comunidad con el mismo, y por las consecuencias políticas que implicó. Entre las entrevistas realizadas, destaca la mantenida con cinco personas que participaron en los trabajos de extinción. Al preguntarles por los sentimientos de la gente del pueblo ante lo ocurrido se evidencia que los recuerdos afectivos de estas comunidades se encuentran en relación inmanente con el valor funcional y económico que perciben en su medio. Los entrevistados no culpaban solamente al ejército, sino fundamentalmente al marco regulatorio que encuadra las relaciones entre el pueblo y sus bosques. Comparaban cómo son hoy las

cosas con el pasado, destacando los peligros que acarrearán las modernas técnicas de extinción y la gestión tecnificada del bosque desconectada de la comunidad.

Se ponía de manifiesto que las comunidades locales están lejos de ser ignorantes y retrógradas como la administración pretende dar a entender. En realidad, poseen un conocimiento profundo del bosque, de las modernas técnicas de prevención y explotación forestal. Su visión funcional del bosque no excluye la generación de sólidos lazos emocionales con él. Al contrario, los vínculos se crean inmanentemente sin separar naturaleza y cultura, ni cultura y economía: para ellos la relación con el bosque no es abstracta y metacultural o articulada en términos de patrimonio, sino que forma parte inmanente de su existencia. Preguntado sobre los sentimientos del pueblo tras el incendio, uno de los cinco entrevistados que participaron en las labores de extinción respondía, tras un largo silencio: «A la gente se le caía el alma al suelo... imagínate que se te quema el monte, que es lo nuestro... y no poder hacer nada» (entrevista 26, agosto 2009).

Mientras la racionalidad moderna se impone sobre la gestión de los bosques y el control científico de los incendios conduce a un gradual incremento de los gastos en extinción, la perspectiva de las comunidades aborda la cuestión fundamental de cómo relacionarse con la naturaleza, concibiendo las tareas de prevención como algo que debe ser realizado por ellos mismos. La ruptura de las relaciones inmanentes entre la comunidad y el bosque por parte de los técnicos del Estado es el resultado de la construcción moderna de la naturaleza como un reino independiente de la vida humana. Con el dinero público que se gasta en extinción, las comunidades rurales tendrían recursos suficientes para reproducir sus costumbres tradicionales y sus modos de vida, lo que posiblemente sería más efectivo para impedir la difusión del fuego —es decir, prevención—.

Tras el incendio, nada ha cambiado sustancialmente. Astorga continúa apoyando el CMT porque se considera que de ello depende el mantenimiento de los cuarteles en la ciudad, mientras los pueblos de Maragatería siguen rechazándolo. Pese a que disminuyó la intensidad de los bombardeos ante la evidencia de la magnitud de la catástrofe, la aproximación institucional al tema tampoco cambió siguiendo en sintonía con lo que Cazorla Pérez (1994) llamó el universalismo en protección forestal. En el *Seminario de restauración de áreas afectadas por grandes incendios: el caso de El Teleno*, promovido por la JCyL, un grupo de expertos se reunió para debatir sobre incendios (Rey van den Bercken y Ruiz Pérez, 2005). Sin embargo, el debate giró exclusivamente en torno a los aspectos técnicos y científicos desde la perspectiva disciplinaria de la biología y

la ecología. Todas las contribuciones daban cuenta del incendio como un ‘fallo técnico’, al que se referían como ‘desafortunado evento destructivo del 98’, construyéndolo socialmente como una consecuencia de causas naturales —el viento— sin siquiera mencionar lo que todos saben: que fue causado por proyectiles del CMT. Se justificaron las medidas técnicas tomadas en las tareas de extinción. Considerando el incendio y sus consecuencias devastadoras como un acontecimiento desafortunado. Claramente, «los expertos científicos continúan viendo la naturaleza como superior a la cultura, las alteraciones humanas como inferior al fundamento prístino previo» (Lowenthal, 2005: 87).

El discurso subyacente forma parte de la estrategia de contención: al tratarse del ámbito de la naturaleza podemos aplicar dispositivos científicos para reconstruirla. En esta lógica, el pueblo de Tabuyo debe sentirse afortunado ya que su bosque está sometido a los últimos experimentos en tecnologías avanzadas de reforestación. ¿Por qué molestarse en repensar los problemas estructurales que afectan a la zona y la gestión forestal? Al enmarcar el debate sobre la restauración del bosque como una cuestión científico-técnica propia de expertos, se excluye a la comunidad local (considerada ignorante) y se encubre el progresivo fortalecimiento de los intereses corporativos de las industrias forestales y de extinción en los entornos rurales, en un entramado de conocimiento/poder que viene estructurándose desde época franquista (Seijo, 06/08/2012).

Tampoco se menciona la ‘otra’ restauración, la del apego emocional que conecta a la comunidad con el bosque. No solo la ‘pérdida’, tanto colectiva como individual, es un proceso complejo de consecuencias imprevisibles, sino que la reconstrucción física no implica la mental y la cultural. Nadie se interesa en lo que el bosque significa para el pueblo, ni por la relación existente entre el pueblo y el CMT. ¿Por qué? Porque tanto el CMT como el bosque son contruidos por el discurso hegemónico del ensamblaje de poder-conocimiento —Estado y expertos— como ‘naturaleza’. Consecuentemente, la comunidad local —legítima propietaria del bosque común— tiene un escaso papel en cuestiones de gestión al carecer de los medios científico-técnicos de los expertos. Este lamentable asalto a la dignidad, los derechos y la inteligencia de la población local se ve reforzada por la combinación de discursos académicos, cívicos y militares. Una vez más se reproduce la secular conceptualización del ‘campesino rural’ por parte del Estado español y los profesionales urbanos como sujeto incompetente, atrasado e ignorante (Aceves, 1978). Y todo sigue igual, con otro incendio en 2012 arrasando 10.000 hectáreas y afectando a Tabuyo.

6.4. FETICHISMO, RESISTENCIA Y CONTENCIÓN

Los ámbitos de la cultura y la naturaleza son percibidos separadamente y asociados a formas de actuación distintas desde la modernidad. Sin embargo, estas categorías y su conceptualización son variables, especialmente en comunidades rurales íntimamente ligadas a su entorno. Pese a la creciente tendencia internacional a la integración de cultura y naturaleza en el ámbito de patrimonio (Rössler, 2003) los estados, en este caso el español, parecen reacios a dar un paso que reduciría su margen de actuación.

La cuestión del CMT puede ser entendida como una lucha por la imposición de un determinado ‘régimen de verdad’ (Foucault y Gordon, 1980). El Ministerio de Defensa ha pasado de una posición arrogante y agresiva a otra más abierta caracterizada por una presunta voluntad de establecer relaciones constructivas y dialogantes con otros actores. Para ello, emplea la retórica de la ‘preservación de la naturaleza’ para justificar el mantenimiento de los campos militares en España. Esta estrategia de contención es efectiva cuando, como en el CMT y en el bosque de Tabuyo, «es capaz de constituir los tipos que esencializa» (Kearney, 1996: 64). A través de múltiples vectores (publicaciones, medios, apoyos académicos e institucionales, discursos oficiales y legislación), se separa la naturaleza de la cultura y se transmite la idea de que los campos militares son positivos para la vida natural, mientras las comunidades son ignorantes y peligrosas para la naturaleza y el patrimonio. Así se invierte la lógica del sentido común y se construye socialmente a los campos militares como reductos donde la naturaleza es protegida de la destrucción provocada por la civilización.

Esta estrategia está orientada a la ocultación y deslegitimación de las estrategias de resistencia: ante la opinión pública, tanto activistas como comunidades ya no luchan contra la militarización sino contra la ‘ética ecologista’ encarnada por el Ministerio de Defensa. En esta línea, la incorporación de científicos y académicos de alto rango en sus discursos es parte de lo que Latour (2007b, 1999) llama estrategias de ‘rectificación e institucionalización’ y de ‘*blackboxing*’, mediante las cuales se impone subrepticamente un discurso científico y se familiariza a la gente gradualmente con un estado de cosas hegemónico, un régimen de verdad.

Las estrategias de resistencia de comunidades locales y activistas en cambio funcionan como un sub-texto cuya memoria es preservada a través de la transmisión oral y que rara vez alcanza la esfera pública o es capaz de construir un régimen público de verdad. En contraste con el cercano sitio de Las Médulas —similar en importancia con el complejo patrimonial del Teleno— los maragatos han tenido que presenciar cómo sus activos cultu-

rales son menospreciados y su destrucción oficialmente sancionada y tolerada. Pese a la supuesta tarea de la Unesco de proteger los lugares y monumentos de significación universal, sus designaciones de facto se basan en las tradiciones patrimoniales nacionales, reproduciendo, ampliando y expandiendo sus lógicas e infraestructuras (Kojan y Angelo, 2005). Más aún, si desde una perspectiva empírica y fenomenológica la Unesco puede entenderse como una institución subsumida en relaciones de poder entre Estados-nación (Meskell, 2014), desde la crítica categorial aquella es mejor interpretada como un ‘equivalente general’, un reflejo de la ley del valor fetichista allá donde se inscribe en la relacionalidad del ser social. No se trata de discutir si las inscripciones se realizan ‘de arriba abajo’ o ‘abajo arriba’, o de una utópica ‘despatrimonialización’ —irrealizable sin la transformación de la totalidad de las relaciones sociales— sino de entender cómo la Unesco proporciona un espacio y un tiempo para medir y equiparar a nivel universal las representaciones de naciones, regiones, grupos sociales o culturas, simbólicamente abstraídas de sus contextos de inmanencia y ‘reflejadas’ en un ‘punto cero’ de la episteme occidental (Castro-Gómez, 2003). Este fetiche vacío supuestamente ‘universal’ reside en la creencia de que una institución puede otorgar reconocimiento a las demandas de las personas, cuando en realidad son las personas las que establecen la importancia de las cosas en sus relaciones.

Aunque la lógica de la construcción patrimonial se haya invertido en el Teleno, con activistas construyendo patrimonio y el Estado impidiéndolo, continúa la imposición fundamental de una forma de dominación abstracta que rompe la relación inmanente de las comunidades locales y su entorno. Así, por encima de la dicotomía moderna entre naturaleza y cultura, tanto las estrategias de contención como de resistencia han impuesto una forma de relacionalidad fetichista basada en una relación metacultural entre los actores: estos ya no entablan luchas directas por ‘cuestiones de interés’, sino que negocian sus conflictos en términos de construcciones abstractas como patrimonio, preservación, etc. Ya no importa que hayan muerto personas, que los pueblos hayan perdido sus recursos comunales, o que el potencial para el desarrollo alternativo en la zona se haya visto reducido. Lo que se discute ahora es si Maragatería y el Teleno son patrimonio o no, son buenos para la preservación animal o no, y su potencial como recursos económicos. Mientras tanto, el drenaje demográfico y económico continúa, y los habitantes de Maragatería siguen siendo menospreciados, ignorados y apartados de las decisiones fundamentales para su futuro.

7. CRÍTICA DE LA EPISTEMOLOGÍA DEL PATRIMONIO: CONSTRUCCIÓN SOCIAL DEL PATRIMONIO Y PSEUDOARQUEOLOGÍA⁶

El descubrimiento de unos petroglifos prehistóricos en 2008 por un arqueólogo amateur despertó una ola de interés público por la arqueología sin precedentes en Maragatería. Los *Petroglifos de Peñafadiel* pasaron a ser el foco de atención de instituciones, periodistas, académicos y aficionados, y llevaron a la aparición de narrativas arqueológicas alternativas —o pseudo-arqueológicas— que se difundieron como la pólvora entre el público. A medida que aparecían más sitios prehistóricos por la región y más gente se involucraba en los descubrimientos, quedó patente que la producción y difusión de patrimonio se había ido de las manos de instituciones públicas y academia. Este capítulo estudia cómo los arqueólogos profesionales y no profesionales desarrollan estrategias para imponer su autoridad epistémica mediante la producción y difusión de conocimientos sobre objetos arqueológicos. Esto implica analizar las formas de ‘trabajo fronterizo’ entre los actores y sus conocimientos, y las relaciones de estos con la historia, la identidad y el pasado. A partir de esta exploración, el capítulo se pregunta si la construcción de la autoridad epistémica en arqueología e, igualmente, de la construcción social del patrimonio, depende más de la generación de certidumbre —el reclamo de la objetividad— o de la generación de confianza —es decir, de la creación de redes de confiabilidad en un colectivo—. Esta

⁶ Fragmentos de este capítulo han sido publicados por el autor en: «Between Certainty and Trust: Boundary-Work and the Construction of Archaeological Epistemic Authority», 2016, *Cultural Sociology*. doi: 10.1177/1749975516640569.

investigación se vincula a una crítica profunda a la pseudociencia, y la hipótesis de que la crítica ética y moralista a pseudoarqueólogos y amateurs por parte de academia e instituciones puede facilitar la proliferación de la pseudoarqueología precisamente al intentar combatirla.

El capítulo se divide en dos partes. La primera analiza la construcción de los petroglifos como patrimonio por parte de amateurs e instituciones y la segunda se centra en la pseudoarqueología. Una serie de cuestiones son transversales a ambas secciones. Primero, la problematización de las formas de entender e interpretar la construcción del patrimonio en la literatura crítica del patrimonio, tanto el concepto de ‘patrimonialización’ como en el de ‘mercantilización’ —marcados por modelos transhistóricos e hilemórficos subyacentes— y proponiendo un modelo alternativo de interpretación basado en las ideas de Latour. Segundo, el análisis del ‘afuera’ del patrimonio, que pretende dar cuenta de otras formas de vida en las que el patrimonio no existe como concepto y forma de relacionarse con el mundo, evidenciando así que es un concepto históricamente situado que acaba por subordinar esas otras formas de existencia. Tercero, en un contexto global de creciente desafección por la ciencia e incertidumbre epistémica, resulta fundamental analizar la relación entre conocimiento, fetichismo e incremento de la pseudoarqueología. El postmodernismo y su rechazo a las definiciones ‘duras’ de procesos ha llevado al incremento de la inseguridad epistémica, y esto a la propagación de pseudonarrativas, relaciones sociales y formas de conocimiento crecientemente fetichistas: si en la modernidad la ciencia jugó un papel fundamental en la imposición del raciocinio instrumentalista, en la supermodernidad este marco Weberiano de explicación del capitalismo no puede dar cuenta de nuevos fenómenos como el creacionismo o el *New Age*, que desafían al instrumentalismo y raciocinio modernos y recuperan visiones mitológicas y románticas de la realidad extremadamente fetichistas.

7.1. TRABAJO DE FRONTERA, CONSTRUCCIÓN EPISTÉMICA Y DOMINACIÓN

La construcción de restos prehistóricos como patrimonio en Maragatería es un ámbito idóneo para estudiar las fronteras culturales de la ciencia y las diferencias entre profesionales y no profesionales (Gieryn, 1999). La arqueología no puede esquivar la tendencia global a repensar la ciencia en su relación con el público en unos tiempos de incertidumbre epistémica, ocupando un espacio más abierto basado en *agoras* o foros híbridos (Nowotny et al., 2007; Callon et al., 2009). Los sujetos contemporáneos tienen dis-

tintas experiencias, opiniones y formas de entender el pasado que son válidas para ellos «independientemente de lo que los arqueólogos o cualquier otro opinen de ello» (Kojan, 2008: 75). El intento de distintos actores de reforzar su autoridad epistémica frecuentemente implica la exclusión de otros actores de esa autoridad, en una de las formas típicas mediante las cuales los científicos intentan acabar con los híbridos que confunden las fronteras entre ciencia y creencia (Latour, 1993).

El problema, entonces, es que no todos los actores reconocen la autoridad epistémica de la ciencia: la constitución de esta autoridad es un proceso relativo y no absoluto, condicionado por las percepciones socioculturales de la ciencia entre el público. La interpretación de las raíces de la autoridad científica desde la perspectiva del constructivismo social subraya esta cuestión, mostrando como los procesos que subyacen a la legitimidad y autoridad de la ciencia son socialmente mediados y altamente contextuales (Latour, 2013). El reconocimiento social de las fuentes de la autoridad epistémica y la adquisición de conocimiento, por tanto, dependen de juicios y evaluaciones sobre las competencias de ciertos actores para ofrecer certidumbres, y en la creación de confianza en la propia ciencia como institución para aumentar la legitimidad ‘subjética’ de la certidumbre ‘objetiva’ producida por la ciencia. Así, para que la gente se someta a la autoridad científica, necesita evidencias de su utilidad y validez que tengan un significado en su marco cultural de interpretación de la realidad (Origgi, 2005). Es decir, no basta con que la ciencia produzca conocimiento objetivo y datos duros positivistas —partiendo de la base de que el lenguaje puede ofrecer una representación certera de la realidad, o funcionar como el espejo de hechos objetivos (Rorty, 1980)— sino que también debe de tomarse en serio las cuestiones de difusión científica e involucración del público.

Desde una perspectiva constructivista, entonces, la afirmación de la autoridad epistémica reside en una multiplicidad de circunstancias contingentes que tienen tanto que ver con la creación de certezas como de confianza (Meyer, 2008: 38). Pero la relación entre la generación de certeza y de confianza, y la constitución de autoridad científica, no son lineales ni directas. Al contrario, entender cómo se articulan estas relaciones en cada campo científico implica investigar en contextos empíricos en el marco de cada disciplina científica. Esto permite entender cómo se generan ‘realidades’ y ‘verdades’ y cómo estas ganan estatuto ontológico, es decir, comienzan a existir tanto materialmente como en las mentes de las personas. Siguiendo a Latour, una defensa de la objetividad de la arqueología —una objetividad multisituada y construida— debería sustentarse fundamentalmente en la generación de redes de confianza en la Arqueología como ins-

titución científica, y no en las ‘representaciones de verdad’ que genera. En otras palabras, Latour cree que en la lucha contra la pseudociencia, es fundamental hacer un «llamamiento a la Confianza» por encima de un «llamamiento a la Certeza» (2013: 5). Para entender cómo esto se produce, es necesario, según Latour (2013: 46), entender las maquinarias, materiales y condicionantes con base en los que la ciencia produce afirmaciones y conocimiento, y cómo otros actores rechazan o producen otras verdades.

Converge Latour con la insistencia de Gieryn (1999) de analizar momentos de ‘trabajo de frontera’ mediante los que los actores sociales demarcan ciertas actividades como no-ciencia, y atribuyen ciertas características a la institución de la ciencia, incluyendo sus verdades, discursos, valores y prácticas legítimas. El trabajo de frontera juega un papel fundamental en la legitimación de la ciencia dentro de un campo más amplio de producción de conocimiento, fundamentalmente a través de tres estrategias: expulsión, protección y expansión. Mediante la expulsión, «la ciencia real se desmarca de varias categorías de impostores: pseudo-ciencia, ciencia amateur», mientras la expansión sucede «cuando dos a más autoridades epistémicas rivales luchan por [...] el control de un territorio ontológico disputado» (1999: 16). Igualmente, los científicos «protegen su autoridad profesional» mediante la creación de «barreras interpretativas» especialmente si fuerzas exteriores intentan «explotar esa autoridad en modos que pongan en peligro los recursos materiales y simbólicos al interior de la ciencia» (1999: 17).

Maragatería es un lugar perfecto para estudiar estas cuestiones en el ámbito de la arqueología. Dentro del campo científico de la arqueología, considero a aquellos dentro del marco institucional y académico como ‘arqueólogos profesionales’, sustentando y produciendo lo que Bourdieu (1984) define como el orden dominante dentro de un campo cultural específico. Los profesionales son trabajadores que viven de la arqueología, incluyendo cuatro profesores e investigadores en la Universidad de León, el Arqueólogo Provincial de León, el director del Museo de León y dos pequeñas empresas de arqueología comercial. El capítulo se centra sin embargo en los ‘no-profesionales’, incluyendo amateurs y pseudoarqueólogos, que diferencio por cuestiones analíticas. En general, los no-profesionales habitualmente carecen de títulos académicos en arqueología y la entienden como pasatiempo y no viven de ella —aunque pueden ganar dinero con ella mediante publicaciones o mercadotecnia—. Lo que les diferencia de otra gente no es su conocimiento sobre arqueología sino su aprecio e interés práctico por la misma. Los ‘amateurs’ son no-profesionales que tienden a establecer relaciones con el marco institucional y académico y a sustentar la autoridad epistémica de la arqueología como ciencia. Por pseudoarqueó-

logos entiendo un grupo relativamente estable pero fluido de no-profesionales que tienden a deconstruir las ‘verdades’ oficiales del entramado institucional-académico y a desafiar la autoridad de la arqueología, a la vez que consumen y producen ‘verdades’ alternativas sobre el pasado con base en discursos esotéricos, religiosos, mitológicos, ideológicos o de sentido común. Al partir de estas categorías, asumo mi papel en la construcción tanto del ‘amateur’ como del ‘pseudoarqueólogo’ —en Maragatería son todos hombres— como categorías definidas por sus prácticas. Abandono así la multivocalidad liberal tan predicada en la arqueología postprocesual reciente, cuya validez analítica y política ha sido cuestionada (González-Ruibal, 2007; Rodríguez, 2016).

7.2. CONSTRUYENDO CONFIANZA EN LA ARQUEOLOGÍA ESPAÑOLA: LA FIEBRE DE LAS PIEDRAS Y EL AMATEUR

Aunque este blog nace con la pretensión de divulgar las posibilidades arqueológicas de Astorga y sus comarcas, no se espere nadie una exposición digna de un erudito, pues no lo soy. Solo soy un aprendiz de todo lo que desconozco, que es casi todo. (Campos, 03/02/2008).

Como otras ciencias modernas, el desarrollo histórico de la arqueología científica se basó en las iniciativas de los amateurs. Estos dedicaban buena parte de su tiempo a presentar sus descubrimientos en público para concienciarlo sobre la intrínseca relación entre arqueología, pasado, identidad y ciencia. A pesar de este papel fundamental, las historias de la arqueología tradicionalmente presentan un modelo evolucionista según el cual los amateurs son gradualmente reemplazados por profesionales, convirtiéndose los anticuarios en arqueólogos, y dando por hecho que los amateurs han desaparecido (Trigger, 1989). Sin embargo, la arqueología amateur debería concebirse como parte fundamental en la construcción de la legitimidad del arqueólogo, ya que «no puede haber amateurs que se definan a sí mismos como tales, hasta que puedan ser reconocidos por profesionales que se definen como tales» (Taylor, 1995: 502).

Desde los inicios del siglo xx, la arqueología ha jugado un papel fundamental en la construcción de la identidad nacional española, mientras a la vez el nacionalismo ha sido esencial en la constitución de la disciplina como tal y en el desarrollo de su imagen pública (Díaz-Andreu, 1995). Ambos procesos, sin embargo, han convergido y se están transformando desde la década de los ochenta, debido a un incremento del interés popular por la arqueología y el surgimiento de nuevas identidades en busca de le-

gitimación en el pasado, lo que está poniendo en duda el rol del marco institucional-académico como el único productor de conocimiento autorizado (Marín Suárez et al., 2013). La división del Estado en 17 CCAA con un alto grado de autonomía, ha llevado al resurgimiento de identidades regionales y nacionales y a la búsqueda de construcción de discursos sobre el pasado para satisfacer necesidades presentes. La avidez del público por nuevos discursos sobre el pasado que conectasen ideologías nacionalistas con las nuevas reivindicaciones políticas ha sido la estopa para el fuego del nacionalismo; hecho que a su vez ha abierto la veda para la propagación de discursos pseudoarqueológicos y la investigación amateur.

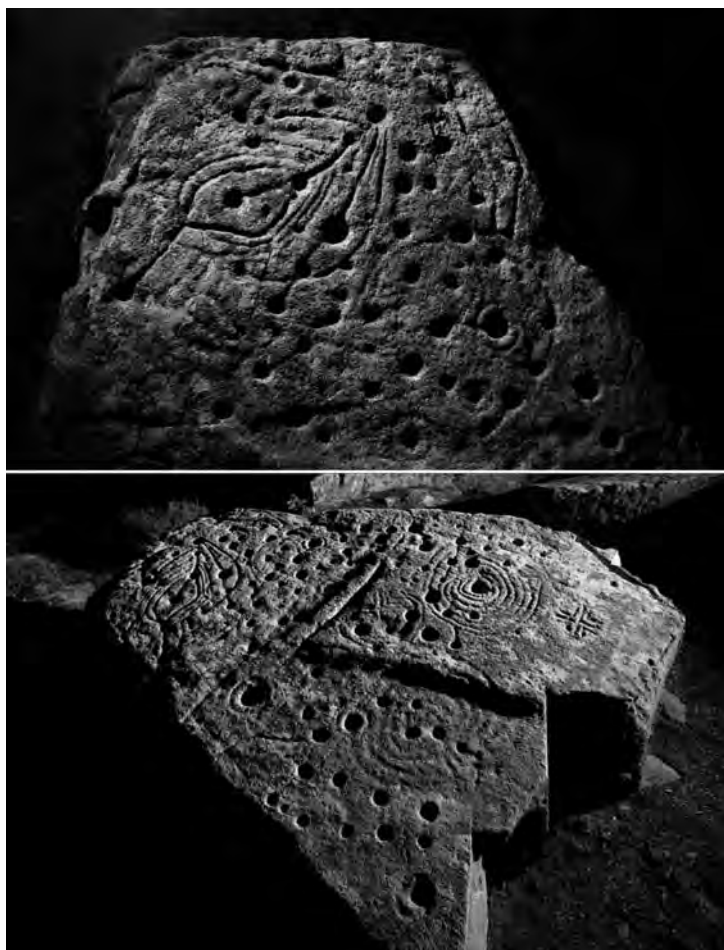


Imagen 14. Petroglifos de Peñañadiel de noche. Fotografía cedida por Juan Carlos Campos.

Juan Carlos Campos es un arqueólogo amateur que acostumbraba a visitar zonas mineras romanas y castros de la Edad del Hierro por Maragatería, usando la fotografía aérea y el conocimiento local para explorar nuevos yacimientos. Gracias a su trabajo en fontanería y pozos, se mueve mucho por los pueblos y es alguien conocido, querido y respetado. En sus búsquedas a través de fotografía aérea, llamó su atención la presencia de dos líneas paralelas de puntos blancos de cincuenta metros de longitud. Campos fue a comprobar de qué se trataba al área de Peñafadiel, entre Lucillo y Filiel, donde se encontró con los petroglifos en 2008. Aquí comenzó lo que él llama ‘fiebre de las piedras’, la difusión de conocimiento e interés sobre restos prehistóricos en Maragatería. Los petroglifos se sitúan en un afloramiento de diabasa, en dos piedras separadas con grabados de distintas formas y cronologías, probablemente desde el Neolítico a la contemporaneidad.

Antes del descubrimiento, el conocimiento de la prehistoria en el área era escaso, aparte de los castros de la Edad del Hierro. Esto se debe a la escasez de prospecciones y estudios arqueológicos, como consecuencia de la práctica inexistencia de investigación académica e inversión en arqueología y patrimonio en la provincia de León —especialmente en comparación con otras regiones como Asturias o Galicia—. El marco experto académico-institucional que habitualmente ejerce el control sobre el patrimonio y genera las narrativas autorizadas está prácticamente ausente a nivel provincial, y más aún en Maragatería.

Después del ‘descubrimiento’, Campos publicó las imágenes de los petroglifos en Internet sin desvelar su localización. De forma significativa, lo hizo en una página de arqueología amateur muy popular y controvertida que ha sido clausurada y reabierto en varias ocasiones, Celtiberia.net (ver Celtiberia.net, 16/02/2008b). Aunque Campos intentó contactar con los arqueólogos académicos e institucionales poco después, estos mostraron escaso interés por sus hallazgos inicialmente. Esto ilustra una de las estrategias de trabajo fronterizo de los profesionales: no tomarse en serio las opiniones y visiones que no sean de sus pares profesionales. Ante esta situación, la estrategia de Campos fue intentar convencer a otros sobre la ‘verdad’ de sus enunciados de conocimiento, para lo que desveló su localización y contactó con los medios de comunicación. El descubrimiento rápidamente ganó interés nacional e internacional, con curiosos e investigadores llegando desde diversas partes del mundo.

Aunque ahora tiene relaciones amistosas y constantes con ellos, Campos, como la mayoría de amateurs y personas ajenas al entramado académico-institucional que entrevisté, consideraba a los expertos como seres inalcanzables ocultos en sus oficinas y departamentos. Este imaginario al-

rededor de los profesionales y la falta de canales de comunicación con el público explican parcialmente la falta de difusión de conocimiento arqueológico. De hecho, la gente prefiere contactar con los medios de comunicación o integrarse en foros y comunidades en Internet, donde procesos de exclusión son menos frecuentes.

Después del descubrimiento de Campos, comenzaron a aparecer otros muchos restos prehistóricos de menor importancia por toda Maragatería. Estos solían ser grabados en piedras similares de diabasa, normalmente en posición secundaria dentro de los pueblos, en bancos, fuentes y casas, pero también en los alrededores de los mismos. Curiosamente, los nuevos descubrimientos los realizaban habitantes locales —no aficionados— que veían aparecer las fotos de Campos y los petroglifos en los medios y se daban cuenta de que tenían objetos similares en sus pueblos. Es importante entonces entender que la aparición de nuevos vestigios derivó de un mayor nivel general de conciencia social sobre el valor de los restos arqueológicos gracias a la difusión por parte del amateur, y no por una investigación jerárquicamente organizada de arriba a abajo por profesionales. Así la autoridad epistémica del amateur se constituyó inicialmente con base en la creación de redes de cooperación intersubjetiva, que permitían al público participar en ‘la arqueología’ de algún modo.

Otro fenómeno remarcable fue el redescubrimiento de sitios arqueológicos. La gente local buscaba y descubría yacimientos arqueológicos, los documentaba, y los hacía públicos en internet y en los medios de comunicación para reclamar la autoría del descubrimiento, cuando los yacimientos ya habían sido previamente documentados en prospecciones arqueológicas e inventariados en las cartas arqueológicas provinciales, que se guardan en la sede de la JCyL en León. Por ejemplo, miembros de la asociación cultural *Carrubueis* anunciaron el descubrimiento de unos petroglifos en Andiñuela en la sección de cultura del mayor periódico provincial, el *Diario de León* (Gancedo, 05/03/2008). Sin embargo, el sitio ya había sido documentado y publicado durante las prospecciones arqueológicas de los ochenta en la zona. (VV. AA., 1990). Lo mismo ocurrió en Quintanilla, donde se anunciaron más descubrimientos de petroglifos previamente publicados (Luengo Martínez, 1990).

Es también significativo que, en todos los casos de anuncios de descubrimientos, nadie siguió los procedimientos oficiales, es decir, contactar con las instituciones públicas provinciales o académicos. La gente contactaba con Campos, que se convirtió en un catalizador y mediador de conocimiento entre la gente y las instituciones. Las redes de confianza en Campos han sustituido al marco institucional que define en teoría lo que

debería hacerse con el patrimonio, ignorando las metodologías científicas y realizando enunciados de verdad y descubrimientos sin mediación científica. De hecho, la confianza de la gente en Campos se basa en su cordialidad, experiencia y afabilidad, mientras que se percibe a los expertos como individuos paternalistas simplemente preocupados por ‘la verdad’.

Lo que defino como ‘políticas del descubrimiento’ tienen que ver con estas percepciones sociales de instituciones y expertos, pero también con las situaciones que se producen en relación con los restos arqueológicos, el anuncio de su descubrimiento en público, y las consecuencias de ello. Una vez que la gente en Maragatería ha adquirido un mayor nivel de concienciación respecto al arte rupestre, no solo importa ya el patrimonio, sino las consecuencias que podrían derivar de su reconocimiento público e institucional. La gente en Maragatería —como en otras zonas rurales— tiende a temer y sobreestimar la capacidad de acción de las instituciones, y para muchos encontrar vestigios arqueológicos es sinónimo de problemas: expropiaciones de suelos, rendimiento de cuentas y controles, señalización de sitios y la llegada de público a sus propiedades, etc. Esto es así, como dice Campos, «incluso cuando las instituciones no han hecho nada ni siquiera en los petroglifos más importantes en Filiel [...] Imagínate si van a hacer algo en otros sitios» (entrevista 36b, julio 2009).

Las políticas del descubrimiento están directamente vinculadas a decisiones éticas que pueden disminuir o incrementar la generación de confianza. Yo mismo estuve y sigo estando implicado en el proceso, ya que la gente me sigue enviando fotografías de sus descubrimientos. En 2011, una persona me llamó para ir a ver ‘un descubrimiento’ en su pueblo. Allí, su madre, pastora de ovejas, recordaba haber visto piedras similares a las que aparecían en los periódicos. Los dos me llevaron allí, y antes de poder decirles que necesitaríamos un permiso para excavar, desbrozaron una zona —donde ya habían removido previamente la tierra— y apareció otro conjunto de petroglifos circulares. Después, me pidieron que no dijese nada sobre su localización. Preguntados sobre el porqué del secretismo, la mujer me respondió: «La gente aquí es muy bestia. Si piensan que hay algo aquí, vendrán y se lo cargarán» (entrevista 37, noviembre 2011). Igualmente, Campos me contó la historia de un hombre que le llevó a una zona con arte rupestre que estaba en sus propiedades donde tenía panales de abejas, pero antes le hizo prometer que no revelaría la localización del sitio, ya que, según Campos, tenía miedo de que alguna institución «llegaría allí con un bulldócer a excavar o vallar aquello, o cualquier cosa» (entrevista 36a, junio 2012). Esto es así, según Campos, cuando precisamente el problema es el contrario: que las instituciones no suelen hacer nada con el patrimonio. Aun

así, Campos mantuvo el acuerdo y ni siquiera mencionó los nuevos petroglifos en su blog ya que, según él, ya se están descubriendo demasiados y añadir uno nuevo no aportaría nada, y solo le causaría problemas al hombre que se los mostró.

Este juicio ético y contextual de cada situación específica refuerza las redes locales de confianza que Campos ha tejido con el tiempo, y que le han convertido en el mediador en la gestión patrimonial y co-constructor del propio patrimonio como tal. En otro caso significativo, Mark, un belga que se quedó a vivir en Maragatería después de hacer el Camino de Santiago, descubrió un menhir con grabados siguiendo las indicaciones de un pastor. No llamó a los expertos ni a los periódicos, sino a Campos, quién le convenció para no desvelar su ubicación y esperar para consultar a los profesionales:

Aunque su intención era dar a conocer los grabados lo más pronto posible, pactamos esperar unas semanas, pues los estudios sobre los petroglifos maragatos parecían inminentes y lo más lógico parecía esperar a los expertos. Sin embargo, después del paso de los meses y la falta de noticias ha decidido no esperar más y por este motivo estáis viendo estas fotos. (11/06/2008)

Estas situaciones muestran, primero, que los amateurs están dispuestos a colaborar con los arqueólogos profesionales e instituciones y, segundo, que la confianza prevalece sobre la certidumbre en la expansión del conocimiento sobre el patrimonio. Esto sucede porque la confianza se basa en el reconocimiento de que la otra persona será suficientemente razonable para tomar decisiones éticas y políticas basadas en contextos locales en lugar de en evaluaciones abstractas basadas en procedimientos institucionales sustentados en certidumbres científicas. Estos ejemplos evidencian cómo el conocimiento experto no consigue involucrar al público en sus enunciados de verdad. De forma opuesta, también muestran cómo la gente no ve a los académicos y a las instituciones como fuentes de conocimiento o de autoridad epistémica.

De hecho, todos los miembros de la asociación *Carrubueis* que redescubrieron yacimientos —y siguen haciéndolo— poseían títulos de posgrado y conocían bien el territorio. Sin embargo, reconocían en nuestras conversaciones su total desconocimiento sobre la existencia de publicaciones al respecto o de una carta arqueológica de la provincia. Esta situación se puede explicar en parte por el hecho de que la carta arqueológica funciona como un mecanismo de exclusión: no es fácilmente accesible al público, no está digitalizada, y está en el edificio de la JCyL en León, donde hacen falta permisos para consultarla. Los procedimientos legales son un instrumento

clave para el trabajo de frontera por parte de instituciones y profesionales, a la vez que una situación antidemocrática en términos de falta de visibilidad y apertura, ya que las prospecciones para completar la carta se pagan con dinero público. ¿Para qué realizarlas si después se oculta su existencia? Esta situación va en contra del avance del conocimiento, ya que indirectamente lleva a la gente a dirigir su curiosidad hacia ámbitos ya conocidos previamente. Así, aunque la arqueología ha podido ser una ciencia visible desde el siglo XIX en lo que al proceso de excavación respecta (Moshenska, 2013: 212), también oculta al público otras prácticas científicas clave de la disciplina, como el inventario, el trabajo de laboratorio o las cartas arqueológicas, como cualquier otra ciencia (Shapin y Schaffer, 1989).

En síntesis, las políticas del descubrimiento prevalecen sobre el paradigma de certidumbre y los procedimientos burocráticos, ya que nadie está dispuesto a que otros anuncien sus descubrimientos primero. A medida que el número de aficionados y asociaciones involucradas en la búsqueda de sitios arqueológicos ha aumentado, Campos ha dudado en varias ocasiones sobre cómo proceder con sus descubrimientos. Le preocupaba que al anunciarlos se pusiera en peligro su preservación. A la vez, tampoco quería que otros anunciaran el descubrimiento antes que él y perder, por tanto, reconocimiento social y su capacidad de involucrar a más actores en sus enunciados de conocimiento. Las políticas del descubrimiento muestran la importancia del argumento de Latour (2013) sobre la necesidad de tomar la confianza y no la certidumbre como la vara con la que medir la autoridad epistémica: la población local está a la vez orgullosa de su nuevo estatus como arqueólogos aficionados, pero también desconfía unos de otros, de las instituciones, y de los profesionales.

7.3. LA BÚSQUEDA DE CERTEZA: INSTITUCIONES Y ACADÉMICOS

En varias entrevistas y en su blog, Campos expresaba su preocupación sobre la falta de interés académico e institucional por los descubrimientos prehistóricos y en especial por los petroglifos de Peñafadiel. En 2009, un año después de su descubrimiento, la JCyL tomó medidas para su conservación y estudio tras las presiones del partido leonesista en el congreso regional. La construcción social de los petroglifos como objetos patrimoniales se materializó en la implementación de dos paneles metálicos de información, no solo endebles, sino temáticamente erróneos.

Esta situación ilustra la percepción de las instituciones provinciales, regionales y nacionales respecto al patrimonio a nivel local. El alcalde de Lu-

cillo, por ejemplo, estaba desconcertado con la forma en la que se instalaron los paneles. Según él, dos trabajadores llegaron al ayuntamiento preguntando por la localización exacta de los petroglifos. Vitorino, habitante de Lucillo, les acompañó al sitio, donde hicieron unos agujeros cerca de los petroglifos, fijaron los paneles con cemento, y se marcharon apresuradamente. Trabajaban para una compañía de señalética subcontratada por la JCyL, no tenían experiencia arqueológica, ni supervisión arqueológica de la obra. El hecho de que excavar en zonas arqueológicas sin permisos y control arqueológico es ilegal según la legislación regional no importaba, porque la propia comisión de la obra venía del gobierno regional —cuyos representantes de patrimonio rechazaron cualquier entrevista conmigo. No importaba, tampoco, porque nadie en la zona —incluido Campos— sabía qué estaba pasando. Solo tres años después se instalaron unos nuevos paneles informativos con diseño y contenidos mejorados. Estos objetos expanden la frontera del dominio institucional al establecer el discurso oficial sobre un cierto ámbito patrimonial. Este tipo de trabajo de frontera ignora las visiones de la población local y otros actores, a los que excluye del proceso patrimonializador.

Para tomar decisiones políticas que expandan su trabajo de frontera, las instituciones en teoría se basan en la certidumbre de la que les provee la ciencia positivista. En este caso, la JCyL destinó 18.000 € de forma directa para el estudio de los petroglifos a arqueólogos académicos de la Universidad de León en 2009, que presentaron sus resultados preliminares en una conferencia (Bernaldo de Quirós Guidotti *et al.*, 2011). Esto sucedía ya tres años después del descubrimiento, para la desesperación de Campos (30/11/2012), que, como hemos visto, estaba esperando a estos resultados para aconsejar a aficionados como Mark sobre qué hacer con sus propios descubrimientos. Los ritmos de publicación académica y la difusión son la cara y la cruz de la autoridad epistémica profesional. Por un lado, la tardanza en la producción de resultados es necesaria para garantizar la creación de certidumbre con base en los procedimientos de revisión por pares y principios de falsabilidad que legitiman la ‘objetividad’ científica. Pero esta tardanza dificulta a los académicos la posibilidad de satisfacer las necesidades inmediatas de resultados y conocimiento sobre el pasado por parte del público.

Además, el formato, lenguaje, y las dificultades de acceso a las publicaciones científicas incrementan la distancia con el público —especialmente si lo comparamos con la mayor capacidad de generar confianza de las relaciones cara a cara establecidas por Campos—. Como muestra Jasanoff (2013b), este es uno de los dilemas fundamentales para la autoridad

epistémica de la ciencia: esta puede perder confianza social tanto si es muy restrictiva en la interpretación de los datos y el establecimiento de procedimientos de falsificación que garantizan la certeza; pero también si es demasiado abierta y la gente deja de reconocer a la ciencia como una actividad diferente que produce un tipo distinto y autoritativo de conocimiento.

Hemos visto cómo las instituciones basaban sus decisiones y autoridad epistémica en la certeza creada por los arqueólogos profesionales. Para estos, a su vez, esta certeza se conseguía mediante la creación de representaciones objetivas de objetos arqueológicos, lo que a su vez consideran fuente fundamental de autoridad epistémica. El estudio académico de los petroglifos se llevó a cabo sin tener en cuenta la población local, y equiparaba conservación con una representación precisa de los petroglifos. Esto se evidenciaba en el artículo científico que publicaron, centrado en distintas técnicas de documentación de petroglifos: fotografía convencional y nocturna, dibujo planimétrico, calco digital sobre grabado pigmentado, escáner láser, *frotage*, fotogrametría, dibujo, seguidos por trabajo de laboratorio y conservación directa (Bernaldo de Quirós Guidotti et al., 2011). En términos de Gieryn (1999), este podría ser considerado un trabajo de frontera de protección-expulsión, ya que no lidiaba con la ‘vida social’ de los petroglifos ni proveía interpretaciones históricas.

Otro tipo de trabajo de frontera tiene que ver con el contenido de las representaciones que aparecen en los paneles, que pueden entenderse como ‘muros interpretativos’ que protegen la autoridad de los profesionales. En terminología latouriana, los paneles ‘purificaban’ los petroglifos de sus componentes híbridos, aislando aquellos elementos percibidos como auténticos —es decir, prehistóricos— y dejando de lado otros que no interesaban, como los grabados de pastores en época histórica y sub-contemporánea. Esta situación es problemática por dos razones. Primero, cuestiona el ideal de objetividad que proyecta la ciencia y el significado del concepto ‘descubrimiento’: no solo los pastores, sino diversos actores conocían los petroglifos antes de su ‘descubrimiento’ por Campos y los arqueólogos profesionales. Simplemente carecían del conocimiento abstracto necesario para transformar los petroglifos en un ‘objeto de interés’: en patrimonio. Varios de mis entrevistados en Maragatería son ahora bien conscientes de que los enunciados ‘objetivos’ científicos no son tanto el resultado de ‘descubrimientos’ sino de prácticas y discursos contruidos. Segundo, la patrimonialización de los petroglifos evita lidiar con la cuestión de los usos de los sitios arqueológicos a largo plazo y de las percepciones sociales cambiantes a su alrededor.

La gente local queda así fuera del estudio y el discurso museológico, siendo considerada una amenaza para el sitio, o sujetos que deben ser edu-

cados sobre la ‘realidad’ del pasado. Esta situación es aún más problemática ya que las cosmovisiones de muchas personas en Maragatería difieren de los estándares modernos occidentales en los que se basa la ciencia. Así, las visiones mitológicas en las que aparecen seres animistas como los mouros y la comprensión espacial del territorio, dominan sobre explicaciones abstractas que presuponen una temporalidad lineal y no recurrente, lo que complica la comprensión de un concepto como ‘prehistoria’. No solo eso, sino que el trabajo de frontera de académicos e instituciones ni siquiera plantea este problema y les excluye tanto de la representación —firmas de pastores, con las que se identifican— como de la explicación— incluir sus interpretaciones en los paneles de los petroglifos. Las dos ontologías —mítica y científica— chocaban de forma evidente en una conversación entre Campos y varios ancianos en Chana, alrededor de la *Piedra de la Medida*, un sitio arqueológico prehistórico:

- (Persona 1): Sí, hacíamos bastantes cazoletas en las piedras, ya ves, para no pasar el día mirando para las ovejas.
- (Campos): Y claro, hacíais las cazoletas justo igual que los gallegos y los otros de Europa claro [...] en vez de poner las iniciales de la novia hacíais cazoletas.
- (P.2.): ¿La caldera de la mora no la encontraste? Ahora está bueno para entrar, está el monte limpio.
- (Campos): Las herraduras del patrón Santiago de la fuente es una cosa, pero esta piedra es otra cosa con cincuenta herraduras o más [...] Una cosa es lo del pastor, pueblo de Chana [...] se veía bien la firma [...] pero se ve bien lo que hacíais los pastores hace unos años, de lo que se hacía hace miles de años. Nadie graba un circulito con un punto en el medio. Eso igual fue un pastor, pero hace cuatro mil años. Igual era nuestro ancestro.
- (Todos ríen): ¡Sí claro! ¡Venga hombre! Que no que no [...]
- (Campos): Entonces cómo explicáis que venga gente y no vea la iglesia y vea las piedras.
- (P.4): Bueno, si no son creyentes pues normal que no vengan a la iglesia.
- (Campos): Y la piedra de la medida [...] ¿eso quien lo hizo?
- (P.4): No claro eso un pastor... Dicen que ahí la mora es donde lavaba [...] no sé.
- (P.3): Sí, eso es el lavadero la mora.
- (Campos): Sí claro la mora [...] seguro que bajó la mora [...]



*Imagen 15. Juan Carlos Campos, hablando con un grupo de ancianos en Chana.
Fotograma extraído del documental Maragatería: una cor(e)grafía.*

El diálogo es revelador, ya que evidencia cómo el marco epistemológico moderno y científico tiende a subsumir las visiones míticas y a considerarlas como producto de la ‘falta de conocimiento’ o certeza. Esto sucede incluso de una forma simétrica y con la mejor de las intenciones, como en el caso de Campos, que en este caso también realizaba su trabajo de frontera como amateur. La situación evidencia que los amateurs son también parte constituyente del discurso modernizador al identificar y luchar contra el pensamiento mitológico, que suele ser asociado a la creencia. Así, Campos de nuevo jugó el papel del amateur involucrado con actores profesionales e institucionales, llevando a cabo el trabajo del arqueólogo público, traduciendo contenidos científicos a sentidos locales, dando charlas y concienciando a diferentes actores locales, desde alcaldes a campesinos —lo que no evitó daños a los petroglifos infligidos por humanos—. Como un amateur que publicó el primer libro sobre los petroglifos (Campos, 2011), Campos realizaba una constante transición y traducción del conocimiento implícito y el sentido común de la gente local, a cuerpos formales de conocimiento y disciplinas académicas, es decir, pasaba del *savoir* a la *connaissance* en el sentido de Foucault (2002).

7.4. HILEMORFISMO CONTRA RELACIONALIDAD: ¿CÓMO SE CONSTRUYE EL PATRIMONIO?

Cabe entonces preguntarse cómo se produce el proceso a través del cual surge el patrimonio como una nueva realidad en el mundo, una ontología. Esto implica pensar la construcción del patrimonio de un modo distinto al habitual que domina en los estudios del patrimonio positivistas, la legislación, y en gran parte de los estudios del patrimonio críticos, es decir, un modelo hilemórfico. Según Ingold (2013b), el hilemorfismo es una teoría de origen Aristotélica que predomina de forma absoluta en nuestra comprensión de la realidad. El hilemorfismo plantea que existen unas materias primigenias a las que se les da una ‘forma’ a partir de un pensamiento preconcebido. En el patrimonio, esto implica que una materia cualquiera adopta la ‘forma’ de patrimonio por un mero acto: declaración jurídica, puesta en valor, descubrimiento académico, discurso patrimonial autorizado o experto. Una forma de entender la patrimonialización escasamente dinámica y realista, y que puede equipararse con lo que Latour (2013) denomina en otros contextos como ‘salto mortal’, ‘teletransporte’, o modalidad ‘doble click’ de creación de objetos existentes en el mundo. Este modelo puede ser sustituido por otro que se corresponde de forma más cercana a la realidad, según el cual los objetos se construyen como patrimonio de forma lenta y gradual, históricamente determinada —es decir, no transhistóricamente, ya que el patrimonio puede también dejar de serlo—.

Este último modelo es similar a cómo Campos entiende la conversión de lo que para muchos vecinos de Maragatería siguen siendo solo ‘piedras’, en patrimonio. Para él, poco a poco, «la gente empieza a mirar a las piedras desde otra perspectiva. Empiezan a pensar de forma diferente sobre ellas, sabes. Primero decían que las habían hecho los moros, pero ahora saben que pueden aparecer en las noticias y causar revuelo» (entrevista 36a, junio 2012). Como apunta Campos, la gente empezó a asociar ciertos objetos y discursos con eventos específicos, actitudes y reacciones, es decir, con la contraparte de un pensamiento abstracto en la materialidad del mundo. Los Petroglifos no eran solo entonces un lugar construido de forma epistemológica por académicos y expertos, un espacio desterritorializado del paisaje local. Más importante, los Petroglifos se fueron paulatinamente vinculando a una serie de cadenas de experiencias empíricas. Campos recuerda como Franco, un habitante de Lucillo, le había dicho lo siguiente sobre los Petroglifos: «El otro día hice como dijiste, fui allí en la puesta de sol, e intenté mirarlas con tus ojos, y sí, me parecieron bonitas» (entrevista 36b, julio 2009). Más adelante, entrevisté a Franco y me contó una historia similar,

añadiendo que él y algunos amigos solían hacer concursos para ver quién conseguía rellenar más cazoletas orinando, mientras sacaban a pastar el ganado del pueblo en tarea comunal (entrevista 38, agosto 2011).

En la construcción del patrimonio interviene una transformación de la mirada: una nueva forma de ver implica una nueva relación con el objeto, y a la vez, una separación entre sujeto y objeto que conlleva una relación abstracta entre ambos —en el sentido en que se encuentra mediada por conocimientos, estéticas y juicios de valor—. A medida que la gente comenzó a mirar a las piedras no solo en términos funcionales, sino estéticos y simbólicos, comenzaron a ganar un estatus diferencial como ‘entes distintos’: como objetos, ontología. Así surge el conocimiento sobre el patrimonio y, de forma extensa, el patrimonio como tal, pero, como diría Latour (2007b: 89),

Solo al final de un proceso que se orienta como un vector, que ha de ser continuo, que ha de disparar una cadena de experiencias, y que genera como resultado una cosa conocida, y una representación precisa de la cosa, pero solo de forma retroactiva. El argumento de James [...] es que el conocimiento no debe entenderse como aquello que relaciona la idea de un perro y el perro real a través de alguna forma de teletransporte sino como una cadena de experiencias tejida en el entramado de la vida de tal modo que cuando se tiene en cuenta el factor tiempo y no hay interrupción en la cadena, entonces uno puede ofrecer, a) una explicación retrospectiva de lo que disparó la situación; b) un sujeto conocedor [...] y finalmente c) un objeto conocido.

A partir de aquí surge la cuestión de qué ‘representación de la cosa’ surge, y cuál es impuesta sobre los otros dominando la esfera social. Aquí podríamos hablar de distintos discursos y actores poblando lo social y compitiendo por la supremacía: académicos, pseudoarqueólogos, aficionados, discursos mitológicos, e híbridos de todos ellos. Cada actor ensambla los objetos que encuentra con distintas cadenas de experiencias que llevan a la producción de distintos discursos. Esto resulta especialmente evidente en territorios menores como Maragatería, donde explicaciones hilemórficas tienen poca cabida. La utilidad de estas explicaciones en el ámbito del patrimonio es que nos evitan tener que lidiar con la complejidad que rodea al ensamblaje relacional que hace posible el patrimonio, es decir, a la totalidad de las relaciones sociales: en este caso, una población crecientemente educada e interesada en cuestiones culturales, la desincrustación social en esferas (política, económica, cultural), la individualización de los sujetos, la generalización de la relacionalidad abstracta, la propagación de las jerarquías globales de valor a cada vez más áreas del globo, etc. Si partimos de la ‘totalidad de las relaciones’, el patrimonio se nos aparece como un sub-producto, en lugar de como algo dado por anticipado y de forma transhistórica, como en los típicos enunciados positivistas argu-

yendo que el patrimonio ‘es valioso’ por esto o aquello, o ‘poseedor’ de tal o cual cualidad.

El redescubrimiento de sitios arqueológicos demuestra esta cuestión, ya que el caldo de cultivo para la relacionalidad fetichista patrimonial no estaba todavía suficientemente desarrollado para que el conocimiento social generase cadenas de experiencias que construyeran el patrimonio en lo social en la década de los ochenta. En aquel momento, ‘el patrimonio’ solo existía en documentos oficiales y publicaciones académicas. Así, el objeto (el elemento que podría ser considerado patrimonio *en potencia*) y el sujeto (la causa transcendental que sanciona lo que es patrimonio *en acto*),

no son los puntos de partida adecuados para ninguna discusión sobre la adquisición de conocimiento [...] sino que son generados como subproductos [...] de las formas de producción del conocimiento en sí mismos. Objeto y sujeto no son ingredientes del mundo, sino estaciones sucesivas en los caminos a través de los cuales el conocimiento se rectifica. (Latour, 2007b: 89)

El evento o encuentro entre Campos y los Petroglifos, por ejemplo, generó un sujeto conocedor y un objeto conocido como subproductos. La gente sabía que existían piedras grabadas, pero no podían vincularlas con discursos arqueológicos o patrimoniales, ni con un pasado abstracto, es decir, con una dimensión temporal lineal y direccional desencajada del presente que produce el conocimiento moderno. Sin ese encuentro, Campos no habría sido famoso, publicado un libro, creado un blog, o prospectado Maragatería y Cepeda con tal detalle. La historia es más compleja, ya que Campos no dio por descontado desde el inicio que los Petroglifos eran tales, objetos antiguos y valiosos, sino que buscó apoyo en otros para corroborar sus intuiciones y rectificar sus conocimientos, que él después procuró comunicar a otras personas por toda la comarca. Y lo hizo no solo con vecinos locales, sino con expertos y académicos. Construía así ‘conocimiento patrimonial’, de una forma que Fleck (1986: 132-33), en *La génesis y el desarrollo de un hecho científico*, elegantemente describe como una forma de sintonizar los pensamientos:

Está claro que Wassermann supo oír en estos tonos confusos la melodía que existía en el interior de ellos, pero que era inaudible para los no participantes. Él y sus colaboradores «dieron vueltas y más vueltas» a sus aparatos hasta que estos se hicieron selectivos y la melodía se hizo audible también para los no participantes.

Para Latour (2007b: 94-96), la originalidad de Fleck está «en romper con la metáfora visual (siempre asociada con la versión de cruzar-el-puente) y reemplazarla con una transformación progresiva de un movimiento des-

coordinado a uno coordinado». Igualmente, Campos ha efectuado un amplio proceso de coordinación que sintoniza las visiones de diferentes actores en un modo similar de entender los Petroglifos. Ahora podemos entender que Campos no ‘hizo un descubrimiento’ (modelo hilemórfico) sino que puso en marcha una coordinación entre cadenas de experiencias, actores y discursos. Una cuestión evidente y que es habitualmente ignorada en la literatura académica concierne al estatuto de los Petroglifos antes de su construcción como patrimonio, es decir, su momento ‘pre-patrimonial’. Esta es una problemática que solo surge desde una visión positivista, ya que desde una visión dinámica, históricamente determinada y relacional la cuestión es simple. Los Petroglifos no estuvieron siempre allí, esperando a ‘ser conocidos’ por un sujeto de conocimiento, pero tampoco surgieron el día que fueron conocidos y designados como tales. Los Petroglifos simplemente entraron en distintas cadenas de experiencias en cada momento, afectando y siendo afectados por distintos sujetos.

Cuando pasan a ser construidos como patrimonio, los Petroglifos no son ‘mercantilizados’, ‘descubiertos’ ni ‘puestos en valor’, solo entraron en la totalidad de relaciones fetichistas propias del capitalismo y la ciencia moderna. Cuando se usaron en el neolítico y durante el periodo histórico, o como receptáculos de orín en competiciones entre pastores, los Petroglifos se incrustaban en una inmanencia social, que solo se rompe con su abstracción como ‘algo distinto’. Lo cual no quiere decir que ‘posean un valor’, sino que pueden llegar a significarse y entrar en circulación si las condiciones son adecuadas y resulta posible extraer un beneficio económico de ellos —creando un museo, cobrando por guías o entradas, etc.—. Más importante que la mercantilización, a la que los estudios del patrimonio dedican gran atención, sería desde mi perspectiva la entrada del patrimonio en el mundo del fetichismo; condición *sine qua non* para su potencial mercantilización y difusión como ‘conocimiento abstracto’.

Esta abstracción se produce gradualmente, a través de un proceso de traducción o traslación. Por ejemplo, Campos traduce el conocimiento vernáculo en pistas potenciales para descubrir nuevos sitios arqueológicos. Cuando los pastores hablan de piedras, de moros o pisadas del caballo de Santiago, Campos alinea estos discursos y les da sentido en el marco de referencia científico: conecta cadenas de experiencia con conocimientos y objetos, transforma piedras en patrimonio. Su forma de construir patrimonio va asociada a su percepción de la disciplina arqueológica. Cuando supo que se habían destinado 18.000 € al estudio de los Petroglifos, le parecía bien, pero creía que con ese dinero «habría sido suficiente para hacer una pequeña excavación en el área, ya que la roca madre está cerca de la superficie» (en-

trevista 27a, junio 2012). Sus ideas iban en la línea de la arqueología pública más avanzada, ya que consideraba que «sería bueno involucrar a los locales interesados, especialmente a los niños, trabajando bajo la supervisión de un arqueólogo [...] si los niños aprenden a valorar lo que tienen aquí, la conservación de los restos estará garantizada» (entrevista 27a, junio 2012).

Así, Campos consideraba que era el propio proceso de hacer arqueología lo que importaba a la gente, y lo que les hacía ‘coger cariño’ a los restos. A esto se opone el trabajo de frontera de los expertos y académicos, para quienes lo fundamental es la generación de certezas sustentadas en analogías entre la realidad del pasado y su representación realizadas a través de un conjunto de tecnologías complejas que supuestamente nos ofrecen un puente hacia un pasado objetivo. Estos mecanismos representacionales forman parte de las competiciones de credibilidad donde la ciencia debe involucrarse para reproducir su autoridad epistémica, y desmarcarse de los no-científicos. En Maragatería, las prácticas de instituciones y profesionales generan estrategias de expulsión y protección ante amateurs y pseudoarqueólogos, tanto de forma intencionada como no intencionada. Aún así, sus enunciados de verdad, representaciones y ‘objetivos’, no satisfacen el deseo social por interpretaciones significativas del pasado. Un vacío discursivo que los pseudoarqueólogos están dispuestos a colmar.

7.5. LA PSEUDOARQUEOLOGÍA

El incremento de la pseudoarqueología y de su difusión pública en España es un hecho, como lo demuestra la popularidad de exhibiciones públicas o programas de televisión y radio como *Cuarto Milenio* o *La Rosa de los Vientos* (Canosa Betés, 2015; Domínguez Solera, 2010). Pese a ello, ha sido generalmente ignorada por académicos y profesionales, que generalmente consideran la pseudoarqueología como una creencia irracional sin analizar su funcionamiento e impacto social, y en última instancia las consecuencias que esto conlleva para la autoridad epistémica de la arqueología. La literatura arqueológica noreuropea y norteamericana ha sido más crítica con la pseudoarqueología, definiéndola como arqueología fantástica, alternativa, cutre o marginal (Derricourt, 2012; Harrold y Eve, 1987). Estos autores están de acuerdo en que la pseudoarqueología se caracteriza por la creación de discursos sobre el pasado más allá de la comunidad científica arqueológica, a partir de la adopción parcial de métodos, teorías e instrumentos analíticos de la arqueología. Estos se combinan con argumentos insustanciales que buscan conectar culturas y civilizaciones —históricas o alienígenas— con base en

evidencias empíricas falsas o interpretadas de forma romántica (Fagan, 2006a). La pseudoarqueología ha estado históricamente conectada con movimientos nacionalistas y religiosos, como la Alemania Nazi o el culto a la Diosa Madre de los grupos *New Age* (Arnold, 2006).

En sus críticas a la pseudoarqueología, los arqueólogos refuerzan la división moderna entre una ciencia racional y unas creencias irracionales. Más aún cuando deconstruyen la autoridad epistémica de la pseudoarqueología por su falta de rigor o precisión representacional en relación con un pasado ‘claro’, ‘distinto’ y ‘real’ que solo la arqueología puede representar de forma fiel (Renfrew, 2006; Kristiansen, 2008). Así, como afirma Latour, el sujeto moderno define a los otros como *creyentes* que deben ser desengañados, a la vez que, paradójicamente, *cree* que la ‘creencia’ será gradualmente reemplazada por la ‘razón’ (2013: 170-71). En este sentido, los arqueólogos no difieren de otros científicos en sus críticas de las fallas epistémicas, empíricas y metodológicas de las pseudociencias (Harambam y Aupers, 2014), generalmente sustentados en los criterios de falsación de Popper (2013 [1945]: 306-08). Ante el reto ‘pseudo’, los arqueólogos normalmente refuerzan sus fronteras disciplinares, subrayando el carácter científico de la metodología arqueológica y la existencia de un pasado ‘ahí fuera’ que puede ser descubierto de forma objetiva: «Nos merecemos un pasado creíble, un pasado real construido a partir de la geología, la paleontología, la arqueología, y la historia, tejido en el telar de la ciencia» (Feder, 1990: 201). Para Fagan (2006b: 25), al contrario que la pseudoarqueología, en la investigación arqueológica «las nuevas evidencias y argumentos han de ser escrutados a fondo para asegurar su validez».

Holtorf (2005) es más condescendiente hacia las arqueologías no-profesionales, arguyendo que algunas de sus herramientas interpretativas están siendo adoptadas por arqueólogos profesionales, como la arqueoastronomía. Para él, la actitud paternalista de los profesionales daña la imagen pública de la disciplina, ya que el patrimonio arqueológico es importante para permitir a la gente experimentar el pasado como cultura popular en el presente, y no solo como un discurso experto sobre ese pasado. Como cultura popular, la pseudoarqueología merece un tratamiento serio por parte de los arqueólogos, sobre todo porque, como sucede en Maragatería, los no-profesionales son generalmente más exitosos a la hora de transmitir sus interpretaciones del pasado al público. Para Holtorf, en la práctica arqueológica, la analogía entre cultura material y las representaciones creadas por la ciencia arqueológica en busca de certeza es deseable, pero no la única cuestión relevante a tener en cuenta.

Holtorf ha sido duramente criticado por Kristiansen. Para este, la visión de Holtorf «supone un intento peligroso de deconstruir la arqueología como

disciplina histórica para permitir a las fuerzas de mercado modernas tomar control del patrimonio arqueológico y permitir el consumo del pasado como cultura popular» (Kristiansen, 2008: 488). Holtorf estaría promoviendo «un mundo de libre mercado y consumo del pasado», al que Kristiansen (2008: 488) opone «un marco democrático-político de legislación y academia» dedicado a la investigación del «pasado real». La visión de Kristiansen equipara la objetividad de la ciencia arqueológica (certeza) con la confianza en un supuesto marco democrático académico-burocrático provisto por la administración pública (confianza). La visión de Kristiansen supone un trabajo de frontera que excluye a otros del ‘pasado real’, al que solo podrían acceder los arqueólogos profesionales gracias a la confianza —de él mismo y de otros— en un marco democrático. Sin embargo, ¿qué ocurre en países con administraciones públicas prácticamente inexistentes, corruptas o ineficaces, o en las zonas como Maragatería donde su radio de acción es muy limitado? ¿y qué ocurre en países escasamente democráticos? Kristiansen además olvida que, como los estudios de Ciencia y Tecnología han mostrado hasta la saciedad, el ‘pasado real’ no está ‘ahí fuera’, sino que es el resultado de un proceso de producción de objetividad y construcción de autoridad epistémica de la arqueología, como sucede con cualquier otra ciencia (Latour, 2008). Mi análisis del caso maragato intenta abrir el abanico de posibilidades para la arqueología en su lucha contra la pseudoarqueología, no basadas en el paradigma de certeza o en el multiculturalismo multivocal propugnado por la arqueología postprocesual (Gnecco, 1999; Rodríguez, 2016), sino en la generación de confianza mediante una arqueología pública autorreflexiva.

7.6. DE LA FIEBRE DE LAS PIEDRAS A LOS LÍMITES DE LO DESCONOCIDO

Maragatería ha sido un lugar de estudio privilegiado por todos los amantes de la especulación por sus supuestos misterios, misterios que he procurado deconstruir a lo largo del libro. Curiosamente, un ámbito que había sido ignorado por la especulación de aficionados y académicos era la arqueología. Hasta 2008. Mientras solo un artículo científico ha sido publicado, al menos cuatro libros, varios blogs y artículos han sido publicados por no-profesionales. Foros en Internet están repletos de debates sobre Maragatería, que aparece recurrentemente en programas radiotelevisivos sobre pseudociencia como *Cuarto Milenio* o *La Rosa de los Vientos*. El discurso arqueológico *pseudo* ha permeado incluso los discursos oficiales del ayuntamiento de Astorga. En su *Saludo del Alcalde*, la alcaldesa dejó en todos

los buzones de la ciudad un panfleto animando a sus ciudadanos a celebrar el carnaval de 2012 «danzando hasta el amanecer, buscando la liberación y el encuentro con la música y la rebeldía [...] como hacían nuestros ancestros ante *Carna*, la diosa Celta de las alubias y el tocino». La veracidad de estas supuestas diosas celtas del tocino no importa, lo que cuenta ahora es hacer referencias supuestamente arqueológicas al pasado. Mis investigaciones también mostraron cómo neorrurales de Matavenero se reúnen y pasan noches alrededor de los petroglifos.

Aunque inicialmente Campos flirteó con la pseudoarqueología y foros pseudoarqueológicos en Internet, rápidamente buscó el consejo de expertos nacionales e internacionales, con los que discutía su visión del arte rupestre. De hecho, su libro ofrece descripciones empíricas e interpretaciones con base científica sin aventurarse a lanzar conexiones entre los petroglifos y discursos políticos o mitológicos (Campos, 2011). Un académico firma el prólogo, y fue presentado en público junto con los académicos de la Universidad de León. Sin embargo, remontándonos a 2008, la publicación inicial de sus descubrimientos y el misterio alrededor de las ‘dos líneas paralelas de puntos blancos’ que le llevaron a Peñafadiel desataron una fiebre de interés. Inicialmente, Campos fue acusado por varias personas —que después constituirían el núcleo duro de la pseudoarqueología maragata— de haberse adelantado a otros que habían realizado el descubrimiento antes. La figura central de estas denuncias alrededor de la ‘política del descubrimiento’ era García Montes, doctor y profesor de literatura, que ha buscado desde entonces legitimar una línea interpretativa de los Petroglifos con un gran seguimiento mediático. En su descripción de los Petroglifos, considera que

El perímetro del recinto está delimitado por una serie de 15 puntos visibles desde el aire que hacen pensar en referencias de tipo cósmico (culto al sol) o religioso (¿al monte sagrado? ¿Al dios Teleno?) [...] los petroglifos, que serían una especie de altares para ofrendas o sacrificios. (citado en Gancedo, 19/02/2008)

En un rasgo característico de la pseudoarqueología, discursos cósmicos se combinan con el rechazo de la autoridad y la crítica a los actores institucionales —es decir, un trabajo de frontera en contra de los representantes de la arqueología profesional—. García Montes y otros enviaron una carta al Museo de León reclamando la autoría del descubrimiento de los Petroglifos, cuya delimitación, para ellos, debía incluir los misteriosos puntos blancos que se podían ver desde la imagen satélite. En los foros online, García Montes afirmaba que no había revelado la localización de los Petroglifos porque las instituciones «suelen ser bastante torpes como han demostrado en otras ocasiones (los restos romanos tras el incendio de Tabuyo

‘no eran de interés’ para julio Vidal [...] [arqueólogo provincial de León]» (García Montes, 16/02/2008). El director del Museo replicó la agresiva carta diciendo que sus ideas no tenían sentido, ya que los supuestos puntos blancos no eran más que agujeros de catas mineras realizadas por una empresa de cantería. Después de esa respuesta, y en contraste con Campos, García Montes y sus colaboradores rechazaron cualquier tipo de contacto con académicos o expertos. Como en otras partes del mundo, los pseudoarqueólogos necesitan de la existencia de ‘otros’ que representan la oficialidad para construir sus propias identidades, autoridad espistémica, y enunciados de verdad alternativos (Harambam y Aupers, 2014). Poco después, García Montes publicaba un artículo sobre los Petroglifos sin mencionar a Campos, algo que también hizo en una charla que impartió en Luyego en agosto de 2012, titulada *Historia de la actualidad a los límites de lo desconocido*.

La polémica de los ‘puntos blancos’ puede servirnos para caracterizar algunos rasgos de la pseudoarqueología, como el presentismo, la falta de contrastación empírica, o la conexión intercultural frenética. Durante febrero de 2008, el sitio de arqueología aficionada Celtiberia.net se encendió con la publicación de Campos del descubrimiento de los Petroglifos, con más de 400 comentarios que se centraban sobre todo en los puntos blancos (Celtiberia.net, 16/02/2008a). El comentario #61 de *lucusaugusti* relacionaba los puntos blancos con los pueblos maragatos de Piedras Albas y Lucillo por su relación etimológica con significados de ‘luz’ y ‘brillo’. Esta intuición fue apoyada rotundamente por *belisana* en el comentario #66, ya que «¡Hablamos de la Maragatería!», es decir, un lugar misterioso donde todo es posible. El comentario #88 de *lucusaugusti* estableció la conexión necesaria con el Dios Tilenus. Argumentaba que «los puntos blancos se relacionaban con la luz, y los topónimos, y son varios, están haciendo referencia a este lugar, un lugar blanco, de luz, Telenus es el dios de la tormenta y el trueno, supongo que también del rayo: luz blanca». La conexión de esta divinidad con lugares míticos como Teleña o Taranis resultaba altamente posible para *belisana* en varios comentarios. Finalmente, la conexión con el ‘mito maragato’ no podía faltar. La realizó *alevín* en el comentario #80, a través de la teoría del XVIII de Fray Sarmiento sobre el origen Cartaginés de los maragatos. Según *alevín*, sería posible vincular el origen de los maragatos con la existencia de tumbas fenicias en Santa Colomba. Cuando finalmente el director del Museo de León desveló el misterio de los puntos blancos, los debates pseudo siguieron explorando otros enigmas.

Esta amplia comunidad online tiene su contraparte en los pseudoarqueólogos trabajando en el campo. Estos pueden diferenciarse por sus metodologías: la reinterpretación libre de sitios arqueológicos, métodos zahories

y de radioestesia, arqueoastronomía y péndulos. González González, por ejemplo, combina datos empíricos arqueoastronómicos con teoría antropológica, discursos mítico-literarios, e ideología leonesista. En su blog, muestra el misterio que suponen los Petroglifos de Peña Fadiel:

El significado y función de los petroglifos, aún más enigmáticos por la poderosa proximidad del Teleno, el monte sagrado de los astures, se antojan indescifrables. ¿Por qué y cuándo fueron grabadas estas piedras y no lo fueron otras? ¿Entretenimiento ancestral de pastores? ¿Lugares sagrados de antiguo y desconocido culto? (González González, 2011)

Para responder a estas preguntas, conecta los Petroglifos con el culto al Dios Marte, leyendas orientales, celtas y escandinavas. Toda su agenda de investigación presupone la existencia de una región histórica llamada *Asturia*, que comprendería los territorios contemporáneos de Asturias y León. La denominación de *Asturia* deriva de los escritos imperialistas de los autores romanos que, siglos después de la conquista, escribían sobre estos territorios describiendo los grupos étnicos que habitaban en ellos, en este caso distintas tribus dentro de una supuesta gran sub-tribu, los *astures*. Pese a que este tipo de denominaciones ha sido ampliamente criticado y deconstruido desde la academia, siguen siendo ampliamente utilizados por el público y por buena parte de la academia positivista (González-Ruibal, 2006).

El conocimiento académico crítico no llega al público, que reproduce estas narrativas esencialistas que, a su vez, conectan con agendas políticas nacionalistas. Los nacionalismos del noroeste español, y en este caso el leonés, buscan conectar grupos étnicos prerromanos como los *astures* con una supuesta identidad pura leonesa que habría sobrevivido a la conquista Romana y engazaría con el Reino de León en el Medievo, para preservarse en sus rasgos más puros en



Imagen 16. Asturia según Miguel González González.
Fuente: <http://asturiense.blogspot.com.es/>.

los pueblos más tradicionales y atrasados —como los maragatos—. Este discurso presentista permite conectar pasado y presente a través de una identidad ficticia supuestamente auténtica: no es casualidad que el presentismo sea uno de los rasgos más característicos de la pseudoarqueología (Arnold, 2006). Tampoco que además de un blog sobre arqueoastronomía, González González gestione otros dos sobre historia y cultura leonesas de rasgo nacionalista: *El Reino Olvidado* (2006) e *Historia de León* (2005). La introducción online a su libro *Teleno, señor del laberinto, del rayo y de la muerte* plantea su objetivo abiertamente:

A partir de los restos materiales, mitológicos y tradicionales que han llegado a nuestros días, profundizaremos en la religiosidad y cosmovisión de sus antiguos habitantes que los romanos reconocerían siglos después como los astures y que constituyen el sustrato histórico y cultural de los actuales leoneses. (González González, 2011).

Más allá del nacionalismo implícito en su discurso, resulta evidente el presentismo: González González mete todas las sociedades previas a la llegada de los Romanos en el mismo saco de la cultura *astur*; independientemente de cronología y localización. A diferencia de lo que ocurre en contextos donde el nacionalismo busca excluir a grupos sociales de la ciudadanía, como ocurre con diversas comunidades indígenas en América del Sur (Rodríguez, 2013: 75; Verdesio, 1996), la arqueología sirve aquí como un dispositivo que enfatiza las continuidades históricas y las incorpora a una narrativa nacional más amplia, en lugar de las rupturas.

Otra metodología de González González es la reinterpretación libre de sitios y objetos arqueológicos. Esto suele implicar un trabajo de frontera contra la arqueología profesional, como en el caso de la placa romana de Quintanilla, sobre la cual González González deconstruye todas las interpretaciones arqueológicas previas, específicamente de una de sus subdisciplinas más antiguas y consolidadas como la epigrafía (e.g., Gricourt y Hollard, 1997; Almagro-Gorbea, 1956). Aunque estos autores siempre han considerado la placa como romana, González González lo cuestiona e intenta subrayar la influencia de las tradiciones prerromanas, que son potencialmente vinculables a una identidad leonesa transhistórica que habría resistido al opresor foráneo: es decir, lo único que importa es mostrar la autenticidad de ‘los ancestros’ (Whitley, 2002). González González es presentado en los medios de comunicación y en las muchas charlas de investigación que ofrece como un ‘investigador’, y siempre ofrece respuestas sólidas —aunque sin base científica o empírica— a las complejas preguntas que le hacen periodistas y público.

Otra corriente pseudoarqueológica cada vez más extendida es la radioestesia. En Maragatería, un grupo de radioestesistas afirman haber documentado una red de canales romanos de 21km en las cercanías de Astorga (Marcos Llamas *et al.*, 2011). Pese a que su visión contradice la de la arqueóloga municipal de Astorga, y carecer de pruebas empíricas, sus afirmaciones aparecen en la prensa y se hacen presentaciones oficiales de su libro en Astorga y otros lugares. Varios radioestesistas usan sus técnicas para descubrir sitios arqueológicos. Uno de los colaboradores de García Montes me llevó en Lucillo a la *Piedra de la Medida*, que afirmaba haber descubierto él mismo gracias a que las varillas de cobre que usa para descubrir entrecruzamientos de corrientes hidráulicas y de energía se habían atravesado en ese punto. Me pidió que no revelase la localización del sitio —pese a que todo el pueblo lo conoce en Lucillo— y criticó a Campos en varios momentos, haciéndome ver que él era firme en su ética de no desvelar la localización de los vestigios arqueológicos, mientras Campos lo hacía constantemente (entrevista 40, julio 2009).

El radioestesista, junto con otras tres personas, formaba parte del auto-denominado ‘grupo de investigación’ que dijo haber descubierto el ‘Stonehenge español’, por lo que aparecieron en *Cuarto Milenio* y la *Rosa de los Vientos*, con gran repercusión en los medios regionales⁷. Junto con el radioestesista estaba el núcleo duro ‘pseudo’: el arqueoastrónomo González González, García Montes, y Emilio Gancedo, el editor de la sección de cultura del periódico leonés con más tirada: *Diario de León*. El ‘grupo de investigación’ mostraba sus diversas técnicas ante la cámara —péndulos, varillas, calendarios astrales, brújulas de móvil— a la vez que subrayaban lo misterioso del asunto: un círculo sin hierba de más o menos el mismo diámetro de Stonehenge —que probablemente se trate de un cierre de ganado de altura abandonado—. Pero eso no importa: la correspondencia entre la realidad y las representaciones que generan no es lo que buscan los pseudoarqueólogos, sino la multiplicación de significados y la creación de emociones con base en el misterio y la vinculación con discursos conocidos por el público.

⁷ Recomendando ver el episodio ‘El Círculo del Teleno’ en *Cuarto Milenio*: http://www.cuarto.com/cuarto-milenio/programas/temporada-07t07xp38/circulo-monte-Teleno_2_1421730002.html



Imagen 17. El Stonehenge maragato. Uno de los miembros del 'grupo de investigación' sobre misterios arqueológicos apunta a un círculo en el Teleno.

Fuente: <http://tabuyodelmonte.wordpress.com/2012/08/30/circulos-del-teleno-iii/>.

7.7. LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DEL PATRIMONIO Y LA CRÍTICA CATEGORIAL A LA PSEUDOARQUEOLOGÍA

Concuerdo con Fagan y Feder (2006: 721) que criticar a la pseudoarqueología es una estrategia equivocada. Pero no, como ellos, porque las narrativas pseudoarqueológicas sean irracionales o porque no cumplan con los requisitos epistemológicos de la ciencia moderna, sino porque la crítica es fútil siempre que exista un deseo social que no está siendo satisfecho por las representaciones científicas modernas y sus interpretaciones 'aburridas' del pasado (en el sentido de Hill, 1989). Como afirma Deleuze (1982: 599), «Ningún libro *contra* lo que sea tiene nunca importancia; solo cuentan los libros 'para' algo nuevo, y que saben producirlo». Es decir, no importa cuánto los arqueólogos profesionales critiquen la pseudoarqueología, ya que esta seguirá triunfando si los arqueólogos no entienden por qué se produce, cómo establecer una relación efectiva con el público, y cómo producir lo que este desea sin necesariamente abandonar su búsqueda de certezas. Solo que la búsqueda de certeza no ha de ser *el único* modo de entender la construcción de la autoridad epistémica ni del patrimonio ya que, como hemos visto, estas construcciones requieren mucho más: confianza, visibilidad, difusión y mediación; es decir, cadenas de experiencias subjetivas que llevan a la construcción de una objetividad múltiple (Mol, 2002). Este capítulo ha intentado mostrar que, cuanto más la ciencia arqueológica in-

tenta generar datos certeros y representaciones cada vez más precisas de la cultura material del pasado, sin preocuparse de generar confianza entre el público, más se multiplica la pseudoarqueología —solo contrarrestada por el trabajo amateur de Campos—. Una cuestión vinculada a la relación compleja que existe entre el pensamiento romántico e ilustrado, mito y logos, enunciados objetivos y subjetivos. Así, según Cerezo Galán (1997: 33-34), cada vez que el mito o la razón intentan controlar la esfera social, se producen una serie de reacciones que les hacen hibridarse en un ‘curioso travestismo’:

Cuando el logos aspira a una fundamentación originaria y una legitimación última de la existencia no deja de imitar a su enemigo en su pretensión totalizadora. El logos se erige como absoluto implicando el propio mito de una razón omnicomprendiva y fundamental. E, inversamente, cuando el mito quiere dar prueba de su poder absoluto segrega un logos, que precipita su secularización. Todo mito es así implícitamente mito-logía, aspiración a rendir cuenta de su propia sustancia mítica como interpretación omnibarcadora, y todo logos, si desconoce sus límites internos, remite a sus contenidos y absolutiza su posición.

En el fondo, por tanto, el debate entre ciencia y pseudociencia nos lleva a una problemática filosófica. Meillasoux (2008) ha analizado esta cuestión, intentando arrojar luz sobre la creciente proliferación de narrativas teleológicas, pseudocientíficas y finalistas como el creacionismo, que retan y se oponen a los principios de la ciencia moderna. Para él, es necesario desafiar a las pseudociencias con argumentos racionales en lugar de con conjuntos opuestos de creencias como por ejemplo la infalibilidad del método científico. Por ello, considera que la ciencia positivista es incapaz de derrotar al finalismo con argumentos racionales, y por lo tanto la tarea es estrictamente filosófica. Esto es así precisamente porque la creencia científica en la necesidad de las leyes físicas de la naturaleza es lo que da fuerza al finalismo. Meillasoux afirma que hay constantes físicas en la naturaleza, pero que estas son contingentes en lugar de necesarias. La afirmación por parte de la ciencia del carácter necesario de estas leyes dispara la proliferación de la creencia, ya que esta afirmación genera un misterio fundamental: nada puede demostrar por qué las leyes físicas son necesarias (Meillasoux, 24/09/2008). La existencia de un misterio lleva a la superstición, y la creencia científica en la necesidad de ciertas leyes acentúa esta tendencia.

Lo mismo ocurre con la constante reafirmación disciplinar de la arqueología con base en su solidez epistemológica. Como vemos, la respuesta a la pseudoarqueología no está en las preocupaciones epistémicas, en reclamar el pasado como propiedad privada, o en una multivocalidad liberal que

trate igualmente a todos los actores implicados. En realidad, se trata de una incapacidad de la disciplina de comprender los propios límites del discurso arqueológico positivista en la construcción de narrativas significativas para el público y, de forma concomitante, en su capacidad de construir objetos patrimoniales de forma coordinada con el público —es decir, preocupaciones ontológicas, no epistemológicas—. En otras palabras, no es suficiente contraponer a la pseudoarqueología otro discurso, sino que es necesario oponer otro conjunto de prácticas sociales y cadenas de referencia, que requieren otros modos de *producción de realidad y no solo de conocimiento*, no exclusivamente centrado en las certezas como ‘representaciones de la realidad’, sino en la confianza que permite ‘co-construir la realidad’ con el público (Jasanoff, 2013a). Mi argumento ha intentado entonces ofrecer una base diferente a la arqueología para contrarrestar la pseudoarqueología y los peligrosos discursos nacionalistas y potencialmente xenófobos que promueve, basado en la confianza y no en la certidumbre.

Como Latour (2013) ha argumentado recientemente, la única forma de salvar a la ciencia de la proliferación de narrativas anticientíficas por todo el mundo no puede basarse en enunciados de certeza (ser preciso epistemológicamente o producir conocimiento objetivo) sino en la creación de confianza en la ciencia como institución. Esto implica cooperar con cada vez más actores en redes abiertas, en lugar de seguir realizando un trabajo de frontera en la torre de marfil académico-científica. El concepto de trabajo de frontera de Gieryn (1983) ha sido habitualmente utilizado para mostrar cómo los científicos se desmarcan de los no-científicos. Sin embargo, aquí he intentado mostrar cómo también amateurs y pseudoarqueólogos realizan trabajo de frontera, incorporando y excluyendo a otros actores y al público en sus enunciados de verdad. Respecto a la creación de autoridad epistémica, las prácticas de ambos evidencian que la búsqueda de certeza y de confianza pueden apoyarse mutuamente. Sin embargo, la autoridad epistémica de los actores sociales se expande siempre que consiguen involucrar a otros en sus enunciados de verdad, pero sobre todo cuando crean redes de cooperación basadas en la confianza. Por ello resulta fundamental el papel de los amateurs en crear confianza y transformar la cultura material en un patrimonio apreciado y conocido por la sociedad y las instituciones. Mientras éstas son vistas como amenazas, la gente establece relaciones de confianza con amateurs como Campos, que habla llanamente, evita actitudes paternalistas, y, al contrario de la fría lógica burocrática, está abierto a negociaciones éticas —como no desvelar la situación de sitios patrimoniales—. Como resultado de sus múltiples tareas propias de un arqueólogo público,

el conocimiento patrimonial en Maragatería ha aumentado de forma exponencial. Sin embargo, no todos los amateurs son como Campos: decenas de buscadores de metales y furtivos de la arqueología trabajan en territorio maragato lucrándose con base en la materialidad del pasado.

Por su parte, los pseudoarqueólogos muestran que la construcción de autoridad con base en la certeza y la confianza puede ser superada por el uso de técnicas mediáticas y la confusión entre discurso científico e ideológico. Ellos no están contra la arqueología, sino que imitan sus prácticas y discursos, reorientándolos hacia otros usos. Debido a que es fundamentalmente una práctica que produce explicaciones metafísicas de la realidad que gustan al público, resulta absurdo criticar la precisión representacional o metodológica de la pseudoarqueología —su falta de certeza—. Por eso Meillassoux (2008: 47) considera que la lucha contra las pseudonarrativas debe «llevarse a cabo solo con base en sus consecuencias prácticas (ético-políticas), y nunca con base en la falsedad última de sus contenidos».

En última instancia, este capítulo ha mostrado cómo el patrimonio no es solo una construcción social, sino que es un fenómeno históricamente determinado y dependiente de la totalidad de relaciones sociales. Esto se evidencia en las distintas representaciones colectivas del pasado de cada grupo social estudiado, representaciones que van íntimamente ligadas a sus concepciones del tiempo —del cual el ‘pasado’ es una sub-categoría (Pina-Cabral, 1987)—. Muchos maragatos no poseen una visión lineal del tiempo y, por lo tanto, no consideran el pasado como una realidad ‘abstracta’ que se pueda desincrustar del presente y de las prácticas sociales, por lo tanto, fetichizar y valorar en sí misma. Ante ellos, científicos, amateurs y pseudoarqueólogos promueven visiones modernas abstractas del tiempo y el espacio que dejan la puerta abierta a la patrimonialización de elementos abstractos y a su difusión en sociedad —es decir, a la expansión de formas de relationalidad fetichistas dentro de las que el patrimonio se hace posible.

Pero existen dos formas de expansión de la relacionalidad fetichista. Los amateurs simplemente difunden o expanden en la sociedad la frontera del conocimiento científico ilustrado, moderno, racional; es decir, generalizan el conocimiento y llevan a cabo la labor originalmente en manos de academia y el Estado —incapaces ya de equipararse al creciente ritmo de abstracción social de la sociedad española por su corporativismo obsoleto—. Los pseudoarqueólogos, en cambio, representan el anverso de la modernidad, fomentan un reencanto del mundo con base en una visión romántica, anti-ilustrada y anti-racional, propia del periodo supermoderno. No por ello la suya es una visión menos fetichista: los pseudoarqueólogos —como los románticos— también parten de una ruptura con la realidad social, de la que

extraen sus contenidos supuestamente auténticos y los enarbolan como base de una forma distinta de vinculación social abstracta entre personas, basada más en la emoción que en la razón. De ahí su estrecha vinculación con ideologías nacionalistas y su preocupación sincera por la conservación y promoción del patrimonio, como referente abstracto que usar como lazo de unión entre sujetos individualizados en una sociedad supermoderna deseosa de referentes simbólicos.

8. EL CAMINO DE SANTIAGO: EL PRECARIO BALANCE ENTRE MERCANTILIZACIÓN Y CREATIVIDAD SOCIAL *

Caminante, no hay camino,
se hace camino al andar.

ANTONIO MACHADO, *Proverbios y Cantares*, XXIX., XXIX.

El Camino de Santiago es un Itinerario Cultural Europeo y una ruta Patrimonio de la Humanidad que atraviesa Maragatería de lado a lado. El Camino puede interpretarse como un común, una forma de riqueza social sostenida por la ‘Comunidad del Camino’, que comprende a peregrinos junto con asociaciones cívicas y religiosas, voluntarios e instituciones de todo tipo. Tradicionalmente, estos actores organizaban refugios y albergues para peregrinos que funcionaban bajo criterios de solidaridad y hospitalidad, de forma gratuita. Recientemente, sin embargo, el Camino ha sufrido un proceso de transformación promovido por instituciones y actores empresariales de cara a su mercantilización. El Camino se anuncia ahora en ferias turísticas y agencias de viajes como una alternativa de viaje barata, vendiéndose como valor añadido su carácter espiritual, transformador y único; es decir, los intangibles que rodean al Camino y que son sostenidos por la creatividad social inmanente a la creatividad social de la comunidad

* Fragmentos de este capítulo serán publicados por el autor en: «'The Camino is alive': minor logics and the commodification in the Camino de Santiago», 2018, *Anthropological Quarterly*.

del Camino. A la vez, ha surgido una red de albergues privados que cobran a los peregrinos por sus servicios, y que conciben el Camino en términos económicos bajo lógicas de mercado: el peregrino ha pasado a ser un turista/peregrino o ‘turigrino’, mientras los hospitaleros, voluntarios que servían a los peregrinos en albergues, han pasado a ser mano de obra barata en estas empresas. La lógica de mercado está desarticulando la riqueza social producida por la comunidad del Camino, es decir, el entorno emocional y afectivo que permite la reproducción social del valor del Camino, incluyendo prácticas desinteresadas y solidarias, trabajo voluntario, etc. En última instancia, esta lógica no solo amenaza a los actores ‘tradicionales’ del Camino, sino al Camino como tal como atractivo turístico, ya que está llevando a la insatisfacción de los turistas y a la pérdida del carácter diferencial que lo hacía atractivo originalmente: precisamente la posibilidad de entrar en un entorno donde las relaciones vuelven a ser personales, algo que es percibido como místico e incluso espiritual en un mundo dominado por las relaciones individualizadas y abstractas.

Analizar el Camino es una tarea compleja, ya que cualquier marco analítico es por fuerza reductivo debido a sus dimensiones geográficas, temporales y sociales. El Camino es tanto una realidad local como una ‘forma global’ (Collier y Lakoff, 2005). Es a la vez un entramado, una realidad múltiple, que solo existe en las mentes y las prácticas de los actores que lo co-construyen, ya que cualquier materialización del Camino no es más que una instancia posible de sus múltiples variables: el objetivo del Camino, como tal, no era más que llegar a Santiago. Así, esta ‘dinámica de flujo’ de personas que es el Camino posee una gran capacidad de reterritorialización, de transformarse mientras preserva su carácter como un objeto social. También está sujeto a distintos regímenes, infraestructuras técnicas y materiales, burocracias, juicios de valor, e interés económico de los actores implicados (Sánchez-Carretero, 2012). Al no poder ser reducido a una lógica única, resulta útil concebirlo como un ensamblaje, a través del cual explorar las diferentes representaciones y materializaciones del Camino como un ámbito de conflictividad y encuentro social.

El capítulo analiza entonces una de las contradicciones básicas del capitalismo: el conflicto entre mercantilización (una función propia de las instituciones y los emprendedores) y riqueza social (una función de la creatividad social). Desde la perspectiva de la crítica del valor (Kurz, 2014b), este conflicto se explicaría porque la relación social dominante en el capitalismo —la forma de valor— no es el modo adecuado para expresar la riqueza social del Camino y el mundo existencial que lo rodea. La creatividad de la comunidad del Camino lo mantiene vivo, pero las tendencias mercan-

tilizadoras buscan generar una idea abstracta del mismo que lo homogenice y lo convierta en un recurso material explotable. Como hemos visto, esta cuestión ha sido tratada por Hafstein (2014) en su teorización sobre la apropiación del folclore a través de los derechos de autor, que centra el debate en la propiedad privada. Más útil es seguir a Suárez-Villa (2009) quien, desde el punto de vista de la tecnociencia, analiza la cuestión como una tensión entre creatividad y mercantilización. En nuestro caso, el problema surge porque lo que es valorado socialmente como patrimonio —el Camino— emerge de una dinámica social a la que la mercantilización pone cortapisas. En otras palabras, solo la sociedad puede ser creativa y generar riqueza social de forma efectiva, y la lógica del capital debe gestionar el necesario equilibrio entre libertad creativa y apropiación de plusvalía (Suárez-Villa, 2009: 15).

En este sentido, la mercantilización resulta más efectiva cuando se explotan recursos tangibles. ‘Recursos’ como el Camino, no tangibles, no perecederos, que no se agotan con su consumo y que no se pueden cuantificar, crean problemas importantes para la mercantilización porque es difícil estimar lo que le resulta fundamental al capital: cuánto valor y cómo extraerlo de la forma más rápida posible con base en recursos con ciertas cantidades y cualidades (Suárez-Villa, 2009: 38). Bajo esta lógica, actores que no aportan nada al Camino extraen plusvalías de la creatividad social, por lo que puede entenderse que la mercantilización no es más que otra forma de explotación de las fuerzas productivas. La mediación social que se produce en el Camino puede entonces promover la creación de formas colectivistas de regenerar la riqueza social, escasamente jerárquicas y ordenadas —como la Taberna de Gaia o el refugio Templario de Manjarín— o la formación de estructuras de dominación que acumulan poder y se apropian de la riqueza social como valor. La máquina patrimonial es fundamental en el proceso de abstracción y homogenización del Camino que permite fijarlo a una materialidad determinada, lo que facilita la extracción de plusvalías. Ante esta presión, los actores creativos y alternativos del Camino reaccionan y promueven una definición del Camino con base en sus cualidades abstractas o espirituales, y no a su materialidad.

Los debates académicos sobre el Camino generalmente no plantean esta cuestión, centrándose en las posibilidades económicas para el desarrollo local (Kunaeva, 2012), o en cuestiones identitarias alrededor de lo que significa ser peregrino y el carácter espiritual del Camino (Murray y Graham, 1997). Sin embargo, desde una perspectiva constructivista, estas son cuestiones secundarias, ya que su respuesta parte precisamente de lo que hay

que explicar. Es decir, si entendemos el Camino como un proceso de producción, y los peregrinos y demás actores como co-constructores del mismo, resulta difícil definir ‘qué es un peregrino’ o ‘que es ser espiritual en el Camino’, ya que las respuestas a estas preguntas *emergen* relacionadamente en el Camino. No hay Camino, sino que lo hace la comunidad del Camino a la vez que ella misma deviene otra cosa —al andar, al ofrecer su tiempo y su espacio, etc.—.

Como en otros muchos aspectos, la intensidad de los procesos estudiados en Maragatería es relativamente baja. Mi etnografía buscó mapear las ‘realidades menores’ ocurriendo aquí y allá, y no tanto a los actores institucionales, con escasa repercusión en el territorio. Así, por ejemplo, una entrevista con el alcalde de Santa Colomba, ayuntamiento que controla la mayor parte de pueblos del Camino, no reportó demasiados datos: las cuestiones de interés para las instituciones locales y sus gentes, son otras. Me centré en ensamblarme con el Camino, siendo peregrino, viviendo, observando, y entrevistando a gentes de la comunidad del Camino, creando una red extensa de amistades en el ámbito. Además de decenas de peregrinos, entrevisté a hospitaleros en albergues de Astorga, Murias, El Ganso, Rabanal, Foncebadón y Manjarín, a dueños de albergues eclesiásticos, públicos y privados, y miembros de asociaciones internacionales y nacionales de peregrinaje.

8.1. EL CAMINO DE SANTIAGO: HISTORIA Y CONSTRUCCIÓN PATRIMONIAL

El Camino de Santiago es una ruta histórica que lleva conectando Santiago de Compostela con Europa desde tiempos medievales. Dentro del Camino, las narrativas más místicas tienden a enfatizar que es tan viejo como la historia de la humanidad, una corriente de energía que las personas seguían hacia el oeste, el lugar de la puesta del sol, orientado según la Vía Láctea, y asociado a divinidades y rituales precristianos. Para aquellos intensamente vinculados al ‘mundo del Camino’ —personas que *viven en él*, material o simbólicamente, o lo caminan asiduamente— hay tantos Caminos como gente vinculada a él. Se mezclan así narrativas míticas, dioses celtas y crónicas medievales con *La Vía Láctea* de Buñuel, creencias *New Age*, y lógicas mercantilizadoras.

En términos históricos, el desarrollo del Camino como una ruta estable comenzó en el Medievo. Según la tradición, el cuerpo del Apóstol Santiago se llevó desde Tierra Santa a Galicia, algo que no se supo hasta el siglo VIII. El resurgir de la creencia cristiana en Santiago en el sitio de Compostela tenía que ver con las conquistas del islam en el sur de Iberia. El Camino formaba

parte de una estrategia de las fuerzas cristianas para repoblar la zona y crear una franja de seguridad en el norte ante el avance del islam (Barreiro Rivas, 2002). Las carreteras conectando Europa con Santiago fueron descritas inicialmente en el *Codex Calixtinus* en el siglo XII, que funcionaba como una guía para peregrinos y favoreció la intensificación del peregrinaje (Valiña Sampedro, 1971). Cuando concluyó la conquista Cristiana del Reino de Granada en 1492, la afluencia de peregrinos disminuyó considerablemente.

El Camino revivió en época franquista, cuando la mitología alrededor de ‘Santiago Matamoros’ se convirtió en una narrativa fundamental para la legitimación del régimen. Ahí comenzó la construcción del Camino como ente patrimonial y potencial recurso para repoblar áreas rurales del norte peninsular (Lacarra, 1951). En 1962, el Camino Francés se declaró parte del patrimonio artístico e histórico español. El primer intento de promover el Camino como producto turístico fue en 1964, e implicó la creación de algunas infraestructuras y la contratación de personal especializado (Gobierno de España, 24/07/1964). La revitalización ‘social’ del Camino corrió de la mano del cura del Cebreiro, Elías Valiña, que pintó de flechas amarillas el Camino Francés para guiar a los peregrinos y evidenciar la inmovilidad de las instituciones.

Cuando España ingresó en la U.E., el Camino se convirtió en un símbolo útil de la idea de una Europa transnacional y multicultural, siendo declarado Itinerario Cultural Europeo en 1987 y Gran Itinerario Europeo en 2004. Fue declarado Patrimonio Mundial por la Unesco en 1993 bajo criterios históricos y paisajísticos, provocando un debate importante sobre los retos que planteaba la inclusión de una ruta en la lista (Tresserras, 2007). Más bien de ‘las rutas’, ya que además del Camino Francés, existían la Ruta del Norte, la Vía de la Plata y el Camino Inglés. Sin embargo, en 1999 cerca del 80% de los peregrinos llegaban por el Camino Francés (Mouriño López, 2001), que además se potenciaba con la celebración de Años Jacobeos, que disparaban la afluencia de peregrinos y mostraban el potencial económico del Camino (Santos Solla, 1993).

El problema fundamental era que el Camino no era un objeto definible en términos físicos, ni tampoco una representación intangible ligada a un espacio y unas prácticas: su definición debía ser forzosamente difusa y dinámica. Sin embargo, esto va en contra tanto de las lógicas institucionales como mercantilizadoras, que intentarían fijar constantemente el Camino como un ente material. El Camino es un ejemplo claro de construcción de patrimonio bajo un esquema hilemórfico, es decir, de forzar una forma preexistente sobre una materialidad dada y difusa. Es a la vez una profecía parcialmente auto-

realizada, ya que instituciones y empresas han invertido mucho esfuerzo y capital en darle la forma deseada al Camino para poder extraer beneficio. En su articulación han intervenido una gran cantidad de agentes cuyas iniciativas tienden a solaparse: asociaciones de amigos del Camino y de peregrinos, voluntarios, ayuntamientos, la Iglesia, gobiernos provinciales, regionales y nacionales. Las instituciones tienden a concebir el Camino como un recurso económico, como lo demuestra la existencia de un Club Producto Camino de Santiago de la Secretaría de Estado de Turismo y Comercio, y en el que participan las administraciones públicas presentes a lo largo del Camino, y las asociaciones de empresarios del sector servicios.

También los grupos de financiación europea al desarrollo como el LEADER se han sumado a la tarea de mercantilizar el Camino. Como en el caso de Maragatería, el objetivo es intentar dinamizar la economía a través de la promoción de albergues privados y hoteles en el Camino. Aunque es evidente que no se han resuelto los problemas demográficos de zonas rurales en decadencia, algunos pueblos se repueblan estacionalmente en verano alrededor de la economía ‘peregrina’ como ocurre en Rabanal, Murias, El Ganso o Foncebadón.

El gobierno de Castilla y León va a la zaga de otras Comunidades Autónomas como Galicia, Navarra, La Rioja o Aragón en cuanto a legislación y explotación del Camino. En 1987 se creó una comisión para su revitalización, modificada y expandida en 1988, 1996 y 1997 (González Bonome, 1999). La legislación define explícitamente el Camino como una banda de cien metros de ancho a ambos lados del sendero escogido como ‘Camino oficial’. Esta voluntad de fijar los márgenes físicos oficiales del Camino ha llevado a la paradoja de que otras regiones han marcado otras distancias: treinta metros en Galicia, doscientos cincuenta en La Rioja. Este evidente absurdo no lo es tal desde el punto de vista institucional, que considera fundamental la definición y fijación del patrimonio a una materialidad para estabilizarlo como ‘oficial’ y poder así trabajar sobre él. Esta variedad autonómica, lejos de garantizar la preservación de la heterogeneidad y creatividad inherentes al Camino, acaban por generar reterritorializaciones parciales del mismo. Así, el Camino se convierte en una ruta heterogénea, pero debido a su segmentación en un conjunto de tramos internamente homogéneos en cada CA.

A pesar de la existencia teórica de una comisión para la revitalización del Camino, no había ningún plan para su gestión. Así comenzó el desarrollo del Plan Regional del Camino de Santiago en Castilla y León en 2000 —aún no implementado completamente en 2016—. Resulta significativo que la figura elegida para gestionar el Camino es de ordenación urbanística, el *Plan Regio-*

nal de Ámbito Territorial: el Camino es considerado un elemento físico que debe ser ordenado y sobre el que actuar con criterios arquitectónicos, como si se tratara de un parque o un complejo residencial. Algo difícil de llevar a cabo, como los propios arquitectos responsables del proyecto reconocen:

No parece este, quizás, el marco legislativo más adecuado para abordar la problemática y valoración de un Bien de Interés Cultural de la importancia y trascendencia del Camino de Santiago, pero resulta la única herramienta de ámbito territorial con la que cuenta en ese momento el órgano autonómico. (Andrés Mateo y Masiá González, 2011)

El plan está cargado de nociones tradicionales y esencialistas sobre lo que es el patrimonio y cómo gestionarlo. El Camino es algo que existe ‘ahí fuera’ y ‘atrás en el tiempo’; es decir, una estructura física del pasado, como una vía romana. Así se concluye que el objetivo último del Plan es la «protección, recuperación y revitalización» del Camino (Andrés Mateo y Masiá González, 2011). Sin embargo, el Camino no está ‘ahí fuera’, ha de ser recreado performativamente por distintos actores de forma constante. Las instituciones, en este sentido, limitan su actuación a ‘dirigir el flujo’ de gente y concentrarlo en una ruta concreta. Esta voluntad de fijación material del Camino permite, por un lado, gestionar una ‘materialidad concreta’, y por otro, generar un producto turístico del que extraer una plusvalía. Es decir, al concentrar el tránsito de ‘turigrinos’ en una misma ruta resulta posible establecer negocios —hoteles, restaurantes, tiendas— que aporten beneficios de forma continuada, al concentrar la oferta y la demanda en un espacio reducido.



Imagen 18. Territorialización y ordenación del Camino de Santiago a la entrada de Rabanal.

La señal de piedra contiene una vieira, símbolo del Camino, y un arcoíris que indica el camino a Matavenero. Detrás, varios paneles de distintas instituciones con indicaciones incluyendo la Diputación de León, LEADER Montañas del Teleno, Junta de Castilla y León y ayuntamiento de Rabanal. Fotografía del autor.

Los planes de la JCyL también reflejan su preocupación por la autenticidad, evidenciando su concepción del patrimonio como algo dado, algo que está ahí fuera, en lugar de una construcción realizada por personas. En el caso del Camino, fijar su autenticidad a una materialidad física resulta harto complicado. Todos saben en cualquier pueblo maragato que muchos peregrinos seguían otra ruta a Santiago, caminando directamente desde Astorga a Ponferrada sin pasar por Maragatería; o que en Maragatería cada peregrino iba por un pueblo u otro, siguiendo su ruta. Es decir, se rehacía el Camino constantemente, por lo cual resulta difícil ‘protegerlo y recuperarlo’, como pretenden las instituciones. Éstas se ahogan en su propia complejidad burocrática en parte por esta fijación por la materialidad y autenticidad en la definición de la dinámica social, inestable y difusa, como patrimonio. Para ilustrar esta complejidad sirven las palabras de los arquitectos responsables:

Para la definición del ámbito del Plan Regional se ha tenido en cuenta:

- El recinto declarado Bien de Interés Cultural por Decreto 2224/62 [...] y la delimitación de la zona afectada por la declaración, Decreto 324/1999 [...] (con carácter general una banda de cien metros a cada lado del Camino).
- El ámbito que recoge la declaración de Patrimonio de la Humanidad por la Unesco.
- El ámbito inicial de estudio fijado por la Junta de Castilla y León, 1 km a cada lado del eje del Camino de Santiago.
- Los núcleos por los que atraviesa el Camino.
- Los núcleos que aún sin ser atravesados por el Camino se localizan en su entorno próximo y son objeto de una referencia expresa en la declaración de Patrimonio de la Humanidad de la Unesco.
- Los núcleos que localizados en su entorno inmediato cuentan con algún elemento significativo o en función de su interés tipológico o morfológico. (Andrés Mateo y Masiá González, 2011)

Así, para la JCyL el Camino sigue siendo, aún en 2016, un ente ingobernable: difícil de definir más allá de la legislación, y sobre el que es difícil actuar. Para dar cuenta del Camino, se lo reduce a un conjunto de senderos y rutas asociadas a elementos tangibles que pueden ‘marcarlo’ o ‘embellecerlo’, como señales, elementos patrimoniales, refugios, casas, infraestructuras, etc. A la hora de vender el Camino como producto se produce el efecto contrario: la secretaría de Turismo y los agentes económicos apelan a valores espirituales, místicos y paisajísticos como reclamo. Esta segmentación del Camino en realidades opuestas, materiales e inmateriales, no se preocupa en momento alguno por su construcción social, la cadena de experiencias y sujetos que lo hacen posible, y las consecuencias de la mercantilización esquizofrénica — tangible e intangible— en la vida social del Camino.

8.2. EL CAMINO EN MARAGATERÍA

En sus investigaciones, Sánchez-Carretero (2012, 2016) habla de distintos ‘regímenes patrimoniales’ que intersectan con distintas lógicas en el Camino: el mercado y la identidad. Los principales regímenes que detecta son, por un lado, las instituciones nacionales y regionales, la Iglesia, y los ayuntamientos y, por otro, la ‘gente local’ cuyas visiones pueden o no ser reconocidas dentro del Camino. En Maragatería, la baja intensidad de la patrimonialización del Camino difumina estas categorías, generando una realidad compleja donde confluyen las lógicas burocráticas y mercantilizadoras. Un ejemplo de esta baja intensidad patrimonializadora es que las flechas amarillas de los años ochenta siguen siendo las principales señalizaciones para los peregrinos. Por un lado, ni los gobiernos provincial y regional tienen una presencia fuerte, ni los ayuntamientos de Astorga y Santa Colomba realizan actividad alguna en relación al Camino. El grupo LEADER Montañas del Teleno es el actor fundamental en la promoción del Camino como recurso turístico, produciendo guías y financiando la creación de nuevos negocios como restaurantes y hoteles en los pueblos maragatos. Esto habitualmente conlleva la transformación de casas vernáculas de acuerdo a los patrones estéticos de la arquitectura maragata, con lo que se consigue el doble objetivo de promover el turismo rural a través de la recuperación del patrimonio, a la vez que fomentar el emprendimiento en el Camino.

El LEADER y las asociaciones de empresarios turísticos representan lo que Sánchez-Carretero (2012) denomina lógica de mercado, desde la que se entiende el Camino como un recurso para el desarrollo y una oportunidad de negocios. Se considera que los peregrinos son potenciales consumidores a los que hay que ofrecer ‘un servicio de calidad’. Para ello se promueve la figura neoliberal por antonomasia, la del ‘joven emprendedor’. Esta figura, interpretada desde un punto de vista crítico, se entiende mejor como un ‘buscador-capturador’ del valor producido en otros contextos: su inversión está garantizada con dinero público, y el recurso viene dado por la creatividad social, no por su propia actividad (Hanlon, 2014; Burczak, 2002). La promoción de este tipo de subjetividades y negocios en relación a una riqueza social que no es *per se* un producto turístico, evidencia el apoyo institucional a la mercantilización del Camino. Una vez instalados, los emprendedores turísticos cuestionan la ética del Camino —el conjunto de normas y comportamientos no escritos que la comunidad del Camino considera como el auténtico espíritu del mismo—

al introducir conceptos como competitividad, escasez, márgenes de beneficio, etc. A la vez, presionan a las instituciones para favorecer sus intereses, como veremos después.

La segunda lógica descrita por Sánchez-Carretero concierne a la políticas identitarias. Esta lógica no tiene demasiada fuerza en Maragatería, donde usar retóricas identitarias para generar lazos comunitarios y reforzar la imagen turística no es una tendencia importante. Ciertamente, el LEADER ha intentado generar una nueva identidad territorial basada en la existencia de unas supuestas ‘gentes de las Montañas del Teleno’, incluyendo a las diversas comarcas bajo su rango de actuación, pero esta iniciativa carece de apoyo ya que las comarcas leonesas, a diferencia de las asturianas o gallegas, cuentan con una identidad cultural propia muy marcada. Además, esta iniciativa no tiene que ver con la patrimonialización del Camino.

Más importante es una lógica alternativa que he denominado ‘minoritaria’. Los actores minoritarios no funcionan como las minorías sociales que reafirman su identidad de forma dialéctica frente a una identidad estatal o dominante; es decir, no operan mediante las políticas identitarias. Al contrario, afirman su otredad y alteridad (no su diferencia) mediante sus prácticas hacedoras de mundo, sin reafirmar nada a nivel identitario, abriendo la puerta a la reproducción social y a la emergencia de otras temporalidades, cualidades, espacios o devenires. A estas lógicas se asocian espacios discursivos alternativos que circulan en el Camino, criticando la mercantilización y definiendo ideas alternativas del peregrino y el Camino. A la vez, estos espacios y discursos funcionan como atractores para la gran cantidad de peregrinos que sintonizan con sus visiones del mundo y del Camino, lo que permite el mantenimiento de un ‘Camino alternativo’ vinculado a otra forma de vida, y que en última instancia lleva a muchas personas a instalarse en Maragatería de forma temporal o permanente. Estas lógicas minoritarias tienden a ser expulsadas del Camino por las lógicas mercantilizadoras.

8.3. LA REVITALIZACIÓN DEL CAMINO Y LA LÓGICA PRE-PATRIMONIAL

Las historias de las personas en Maragatería confirman el proceso de revitalización gradual del Camino. Los mayores recuerdan «cuando solo pasaban cinco o diez peregrinos cada año, haciendo el Camino como podían» (entrevista 65, julio 2010). Maxi Arce, un tamboritero, era parte

de una asociación local para albergar peregrinos en época de Franco. En los sesenta y setenta, según él, «los peregrinos se quedaban en los edificios comunales, en la escuela, o en la iglesia. A veces había que meter alguno en casa. De aquellas, Rabanal estaba casi despoblado del todo, no había nada, ni bar» (entrevista 10b, agosto 2010). En los ochenta, el número de peregrinos fue creciendo y los refugios comunales y las iglesias resultaban insuficientes. En ese momento, el papel de las hermandades, asociaciones y comunidades religiosas fue fundamental. Por ejemplo, un grupo de dos mil peregrinos internacionales creó la *Confraternity of Saint James*, con la idea de ‘devolver algo’ al Camino. Según una de sus representantes,

Pusimos dinero para reconstruir una casa en Rabanal porque no había ningún sitio donde quedarse pasando Astorga [...] en 1996 los peregrinos todavía tenían miedo de pasar por Rabanal y Foncebadón. Ahí arriba [Foncebadón] estaba abandonado y solo había perros y ovejas. (entrevista 66, julio 2010).

Durante la década del noventa, la Confraternity comenzó a gestionar su refugio en Rabanal. Su política iba en la línea del Camino antes de su mercantilización: todo era gratuito para los peregrinos y solo aceptaban donaciones, ya que consideraban, de nuevo según su representante, que «este es el espíritu del Camino» (entrevista 66, julio 2010). También los monjes Benedictinos alemanes de la Orden de Santa Otilia se instalaron en Rabanal en 2001, comenzando a dar sus misas en latín hasta su expulsión una década después. Las antiguas posadas que habían cerrado sus puertas tiempo atrás se reconvirtieron en restaurantes y hoteles gracias a subvenciones LEADER. Esta revitalización coincidió con el retorno de emigrantes jubilados, que construyeron segundas residencias en el pueblo. Ahora, Rabanal está habitado estacionalmente y es un pueblo vivo en verano; un patrón que siguen pueblos como Murias, El Ganso o Santa Catalina, pero no Manjarín o Foncebadón, situados en zonas altas y con una población exclusivamente vinculada al Camino.

Sin embargo, los habitantes de siempre de Maragatería niegan el papel del Camino en la economía local. Esto tiene que ver con que la mayoría de emprendedores y nuevos negocios son gente de fuera, y con que los pueblos están igualmente vacíos a excepción de los meses de verano. En Murias, por ejemplo, las respuestas de varios ancianos sobre el papel del Camino resumen la situación: «Esta cosa, el Camino, esto nada hombre, esto no deja nada aquí. Murias se repobló cuando abrieron las minas en Astorga, por ejemplo. Pero esto, los albergues y todo, esto no da nada» (entrevista 65, junio 2010). Con-

versar sobre el Camino habitualmente lleva a respuestas irónicas que esconden sarcasmo y un rechazo sutil del mismo. Por ejemplo, cuando le pregunté a Paco, un anciano de Murias, si había hecho el Camino alguna vez en su vida, me contestó: «Sí, claro, lo he hecho muchas veces. Todos los días, con las ovejas, arriba y abajo por los caminos» (entrevista 67, junio 2010).

La disociación entre comunidades y el Camino muestra cómo este se está convirtiendo en un ente abstracto y cada vez más desterritorializado de su contexto. Una desterritorialización promovida por la mercantilización, que tiende a la racionalización del itinerario con base en etapas predeterminadas, medios de transporte y recursos económicos. El Camino se convierte así en un ‘plan a cumplir’, por el que se conectan puntos (albergues, restaurantes, tiendas para peregrinos y puntos de interés turístico) mediante líneas (caminos). Se dificulta así que el peregrino explore, tiene nuevas alternativas o vías. Una visión que encaja perfectamente con los planes institucionales y su objetivo de racionalizar el Camino alrededor de elementos materiales que permitan fijar la ruta y así estabilizar también el beneficio que se puede extraer de la misma.

8.4. LA ECONOMÍA POLÍTICA DE LOS ALBERGUES: LA LÓGICA MERCANTILIZADORA

Aunque los albergues son elementos clave, han sido generalmente ignorados en las investigaciones sobre el Camino. Existen distintos tipos de albergues, desde los refugios más austeros de Juntas Vecinales e iglesias, otros públicos y municipales como el de Astorga, u hoteles de lujo y hostales privados. Los albergues para peregrinos son sin embargo los espacios donde se gesta la sociabilidad del Camino, funcionando como zonas de contacto, espacios donde la transculturación tiene lugar; dos culturas diferentes se encuentran y aprenden una de la otra (Pratt, 1991). Sirven así para negociar las identidades, y articular las relaciones, entre las poblaciones locales, las políticas institucionales, los actores territorializados del Camino (voluntarios, hospitaleros, propietarios de albergues, etc.), y los que fluyen por él (peregrinos). En ellos los peregrinos comparten y discuten sus ideas sobre el Camino entre ellos y con otros, juzgando lo que es un buen peregrino y un buen albergue y, en última instancia, lo que *es* el Camino y su sentido.

Por ejemplo, no es lo mismo hospedarse en un albergue que vive de donativos que en otro con precio fijo. El primero establece una relación ética: se espera que el peregrino agradezca la hospitalidad recibida, y a la vez es

agradecido por los albergueros voluntarios, que comparten su trabajo, tiempo y espacio con ellos. El albergue con precio fijo, en cambio, establece una relación instrumental mediatizada por un interés y asociada a proporcionar ‘un servicio’ bajo lógicas mercantiles. En lugar de una comunidad de huéspedes y anfitriones, se crea una relación entre oferta y demanda, consumidor y productor de servicios. Así, el consumidor puede exigir una calidad de acuerdo al precio pagado. El tipo de experiencia sensorial y humana que deriva de ambos tipos de relaciones es diferente. El primero lleva a crear relaciones de reciprocidad basadas en intercambios humanos, de ahí la gran cantidad de amistades y parejas amorosas que genera el Camino. El segundo lleva al establecimiento de relaciones fetichistas y a realizar juicios y evaluaciones desde la perspectiva del consumo, y así a las lógicas de mercado que refuerzan la razón instrumental. Esto es precisamente lo que los ‘discursos alternativos’ dentro del Camino consideran falta de autenticidad y una amenaza: la autenticidad, para ellos, reside en la auto-reflexión, la solidaridad, el misticismo, y en compartir en lugar de consumir o juzgar.

Los albergues siempre provocan debate en el mundo del Camino, que en ocasiones llegan a la esfera pública y los medios. Los conflictos giran alrededor de los precios y el empleo de voluntarios. Muchos albergues que reciben fondos públicos y hacen dinero emplean trabajadores voluntarios, lo que es considerado una aberración por los albergues sin ánimo de lucro. Además, declarar al fisco como un albergue y no como un negocio turístico permite evitar el pago de impuestos, seguros y realizar inspecciones de salud. La mayoría de *hospitaleros* trabajaba de buena voluntad durante años, generalmente a cambio de cama y comida. Sin embargo, debido a la prevalencia de lógicas mercantiles, tanto ellos como los peregrinos tenían que buscar alternativas de alojamiento cuando acababa el periodo estival, ya que los albergues con ánimo de lucro funcionan bajo la lógica de la oferta-demanda, y cierran al reducirse en número de peregrinos, y los beneficios. Esto desarticula las redes de solidaridad del Camino, no solo a nivel ético, sino por su impacto económico en los albergues sin ánimo de lucro: estos acostumbraban a tener beneficios por donativos en verano que les permitían mantenerse abiertos durante todo el año para atender a los peregrinos. Ahora, la competencia privada les deja sin beneficios en verano, y tienen que cerrar en otoño e invierno. Así, el problema no es que las lógicas de mercado y las lógicas menores sean complementarias y coexistan en el Camino, sino que la primera tienda a desestructurar a la segunda —y consecuentemente a desincentivar a los peregrinos que hacen la ruta en verano, con poco dinero, o por motivos espirituales—. No hay que olvidar

que miles de personas llegan de todo el mundo a hacer el Camino, y no todos pueden pagar los precios de los albergues privados. Así, el Camino se convierte en la profecía autorealizada de las instituciones: una ruta fija que concentra a los turigrinos en el tiempo y en el espacio.

Las formas de solidaridad también se desarticulan por la llegada de muchos sujetos al Camino que no son peregrinos, como ladrones o prostitutas, que generan desconfianza entre la población local. En Maragatería, el sentir general se resume en la opinión de un anciano: «Ahora nadie metería peregrinos en casa ni en la iglesia. La gente tiene miedo de los robos, y no sabes a quién metes en casa» (entrevista 10a, agosto 2009). Para intentar ordenar la situación, el gobierno creó tres categorías de albergues por niveles de precios en 2009, pero evitaba explicitar la diferencia entre albergues con y sin ánimo de lucro. Esto era fundamental para asegurar el mantenimiento de los beneficios de albergues privados al no permitir a los peregrinos hacer una elección informada. La confusión de los peregrinos, especialmente extranjeros, se multiplica porque cada CA tiene su propia política de albergues. Así, el peregrino solo entiende la lógica de los albergues casi al final de su viaje.

El aspecto positivo de la ley es que obligaba a los albergues privados a legalizar a los voluntarios y pagar sus impuestos, y someterse a controles de calidad. La Asociación Regional de Emprendedores protestó duramente contra la medida y amenazó con ir a la huelga en invierno de 2010. En aquel momento, un voluntario me comentaba sarcásticamente que no habría problema si entraban en huelga, porque «¡Para ir a la huelga primero hay que estar funcionando y abiertos!» (entrevista 68, febrero 2010). Que los albergues privados cierran en invierno no es una especulación de los voluntarios, sino una realidad contrastada (RTCyL, 29/01/10). El representante de la Asociación afirmaba que «hasta ahora ninguna Administración había legislado el sector» y ahora se hace «en algo que era intocable y había funcionado a la perfección» y que la regulación «no está pactada con el alma mater del Camino, que son los albergues» (citado en Almanza, 29/01/2010). Criticaba además a la JCyL por dejar seguir existiendo albergues sin ánimo de lucro: «No se puede pensar que a bajo coste se le hace un favor al peregrino, eso fomenta que mucho mendigo se tire al Camino de Santiago» (citado en Almanza, 29/01/2010). Finalmente, predecía el final del Camino, ya que solo «Quedarán los albergues eclesiásticos y dejarán de venir los peregrinos» (citado en Almanza, 29/01/2010). Sus palabras reflejaban claramente la lógica mercantilizadora. El *alma mater* del Camino son los albergues privados que ofrecen ‘servicios de calidad’; y si estos desaparecen el Camino volverá a ser como antes y entonces dejarán de venir peregrinos —cuando precisamente los peregrinos ha-

bían comenzado a llegar *gracias a la existencia* de aquel otro Camino, de base voluntaria—. Además, existen ‘clases’ dentro del Camino: los mendigos no tienen cabida —designación dentro de la cual probablemente incluye no mendigos literales, sino todos aquellos que hacen el Camino sin dinero por cuestiones éticas—. Esto contrasta con la visión de los hospitaleros, para los que, en general, «todos los peregrinos son peregrinos, sea cual sea su condición social» (entrevista 69, julio 2010).

Pero la cuestión es más compleja, ya que las lógicas mercantiles no se aplican de forma ‘neutra’ al Camino, ya que muchos emprendedores con albergues privados tienen una relación especial con el Camino. Para muchos, el Camino es una forma de vida, un mundo en el que quieren quedarse, y establecer un albergue como negocio es una forma de no separarse del mismo. El caso de un albergue privado en Murias ejemplifica la complejidad de esta relación, a la vez que la estructura de subvenciones y patrimonialización de lo maragato que subyace a la mercantilización del Camino. La historia de su dueño, ya fallecido, es típica del mundo del Camino:

Me dio la droga del Camino, la droga sana. Lo hice tres veces, primero desde Astorga, después con un colectivo eclesiástico, y de nuevo yo solo desde Roncesvalles. Me gustó tanto que quedé enganchado, quería vivir en ese mundo, y me hice hospitalero. Me habían tratado muy bien, y ahora quería devolvérselo al Camino, y así empecé. Primero me quedé en Burgos unos años, después en Logroño, y después en Hospital [...] Después de muchos años viviendo así, mis hijos querían construirme mi propio albergue. Me dijeron: ‘¿por qué no te quedas aquí, cerca de tu mujer y del Camino?’ Y entonces me compraron esta casa maragata, y me dieron una subvención del LEADER para restaurarla. Y así llevo cinco años ya. Y gracias al apoyo de los voluntarios, aquí estamos, luchando para seguir en el Camino. (entrevista 70, agosto 2009).

También había creado una Escuela de Voluntarios, y así la gente trabajaba en su albergue a cambio de cama y comida. Sin embargo, no solían durar mucho allí. Como me contaba un hospitalero que trabajó allí:

Me solía dar comida y bebida, pero entonces me dijo que solo podía beber agua, ni siquiera una Coca-Cola [...] Y yo estaba llevando el albergue, él ni pasaba por allí, y yo sabía que en julio y agosto estaba haciendo mucha pasta aquí [...] Así que dije, tío, que te den, y me piré. (entrevista 68, febrero 2009).

Sin embargo, los voluntarios abundan y otros llegaban para reemplazarle. En otra entrevista con el dueño del albergue estaban presentes otros dos nuevos hospitaleros que contaban su historia, mientras él lanzaba el discurso tradicional de solidaridad del Camino: «A mí no me importa si son *hippies* o curas, yo atiendo a todos por igual, y esa es la clave del Camino: todo tiene que ser igual para todos» (entrevista 70, agosto 2009). Este dis-

curso progresista en contraste con prácticas de micropoder en los albergues privados es sorprendentemente habitual en el Camino. Pero el propio discurso progresista suele desarticularse cuando se pregunta sobre los albergues independientes y sin ánimo de lucro, como el de la Orden Templaria de Manjarín, liderado por Tomás. En esa misma entrevista, un hospitalero que había trabajado en el albergue eclesiástico de Foncebadón habló positivamente de Tomás y de sus relaciones con los *hippies* de Matavenero. Sin embargo, el dueño le cortó la palabra diciendo que él sabía más que él sobre el tema, porque Tomás es de su pueblo, Murias:

Este tipo llegó a Manjarín en 1993. Y no cobra nada por dormir en su albergue. Vio unos establos abandonados y se metió allí. Dice que es un caballero del Temple, y hace bodas templarias, hace lo que le da la gana. No está registrado de autónomo [empresario], no tiene agua ni nada, y ya le han intentado echar varias veces del Camino. Todo lo que tiene es para los peregrinos, es verdad, pero te da un vaso de agua y no puedes decir si es negro y transparente, vamos, que la limpieza brilla por su ausencia [...] ¡Y vive de donativos! Y ya está demostrado que el Camino no puede funcionar con donativos. (entrevista 70, agosto 2009).

Después continuó hablando sobre los *hippies* y Foncebadón: «he visto a esta gente sirviendo comidas en Foncebadón, en ese sitio... Gaia, la Taberna de Gaia. Y es solo mirarles las uñas y ya ves cómo viven... (entrevista 70, agosto 2009). Al vincular ‘suciedad’ con ‘ilegalidad’, apuntaba a la ilegitimidad de estos actores en el Camino, conectándolos con los *hippies*, que representan los ‘otros’ ilegítimos por excelencia en el territorio —ateos, sucios, híbridos, impuros, etc.—. Su odio contra Tomás tiene que ver con la percepción de que es más auténtico que él, al sufrir más y dar más, lo cual está relacionado con el carácter cristiano del Camino, en el cual el sacrificio —el martirologio— se premia como símbolo de pureza. El absurdo de su posición, que también comparten otros albergueros en El Ganso, Santa Catalina o Rabanal, es que, aunque afirmen que ‘no se puede vivir de donativos’, Tomás vive de donativos, y ellos mismos lo reconocen. A lo que se refieren, en realidad, es que no se puede obtener plusvalía dentro de una lógica de mercado mediante donativos.

8.5. TERRITORIOS MENORES EN EL CAMINO DE SANTIAGO

Desde los sesenta, Foncebadón y Manjarín quedaron abandonados durante el éxodo rural español a la ciudad. Cuando Enrique Notario comenzó a visitar Foncebadón en la década de los noventa,

Solo había una anciana y su hijo. Han hecho como otros granjeros en pueblos abandonados de Maragatería: convirtieron las casas en establos, y la iglesia también [...] Y empecé a descubrir el carácter mágico del sitio, y que Foncebadón era el Monte Irago, un lugar sagrado donde una de las ocas míticas del Camino estaba emplazada. Pensé que quería construir algo allí, un sitio donde la gente pudiera reunirse y charlar. Y decidí crear una taberna medieval. (entrevista 28, mayo 2010).

Enrique es artesano de madera y cerámica, y comenzó a construir la Taberna de Gaia con sus propias manos, de forma independiente y sin subvenciones públicas:

¿Subvenciones? Yo no las quiero. Nadie me ayudó con esto, ni quería. ¿No soy una ONG, sabes? Tengo un negocio de restauración medieval, y quiero que sea como es. No la he hecho para los peregrinos o por el Camino. La he hecho para la gente, para seres humanos. (entrevista 28, mayo 2010).

A partir del 2000, algunos emprendedores comenzaron a pensar en las posibilidades económicas de Foncebadón, y se crearon un hotel y un hostel al lado de su taberna, además de varias casas. Para Enrique, el problema no es la lógica mercantil que está imperando en el pueblo y el Camino, sino la ética subyacente al proceso:

No me gusta cómo está cambiando Foncebadón. Mi visión [de negocio] busca respetar el simbolismo y el paisaje circundante, el pasado de este lugar. Mira alrededor a ver si algunas de las cosas nuevas tienen algo que ver con lo de aquí. Todo esto se hace porque sí, alrededor de un supuesto negocio que es el Camino. Cuando la gente dice: ‘el Camino de Santiago se está convirtiendo en un negocio’... pues mira, ese no es el problema. El problema es qué tipo de negocio: este es un negocio sucio, con muchas trampas, y ese es el lado negativo de la cuestión. Esto se ha convertido en comer barato, dormir barato y caminar deprisa [...] La gente dice: ‘Vamos a recuperar una ruta medieval’. Pero no es verdad. Aquello [el pasado] no tiene nada que ver con esto. Esto se ha convertido en un negocio cutre. (entrevista 28, mayo 2010).

El giro epistemológico de Enrique implica que el problema no es la mercantilización, algo generalizado hoy en día, sino el tipo de relaciones que se establecen entre las personas, y el comportamiento que estas relaciones fomentan. Es decir, qué tipo de peregrinos y de Camino emergen como subproducto de este tipo de relacionalidad imperante.

¿Qué significa ser peregrino? ¡Si quieres caminar, pues puedes caminar por donde quieras! Pero no, la gente dice: ‘Voy a Santiago’. Vale, de qué se trata, ¿de llegar a Santiago, o de absorber el Camino? ¿Se trata de aprender o de llegar a algún sitio? Si se trata de llegar a Santiago, puedes ir en avión, en coche, como te dé la gana. En el pasado, la gente iba a Santiago lo más rápido y lo más cómodos que podían si se lo podían permitir. Los obispos nunca caminaban el Camino hace siglos. Iban en carros, lo que fuera, y si hubieran tenido un Mercedes, pues irían en Mercedes. (entrevista 28, mayo 2010).

Desde su perspectiva, el Camino posee un estatuto autónomo, es algo que se puede aprender y absorber, y no un ámbito físico por el que caminar. Enrique invierte la visión de las instituciones: se trata de un viaje de aprendizaje, no de un viaje físico. Pero, a la vez, también critica que el Camino se haya convertido en un viaje interior en un sentido *New Age*, bajo una lógica individualista de auto-sacrificio —caminar mucho y sufrir las heridas del camino, descansar y relacionarse poco—. Así, Enrique va más allá de la dicotomía peregrino-turista (Smith, 1981) para mostrar que incluso los caminantes ateos siguen lógicas de neo-Puritanismo que subrayan las virtudes del daño físico, la privación y la exclusividad, y la consecución racional e individual de unas metas (a través del ‘viaje interior’). Enrique no define el peregrinaje ‘auténtico’ como una búsqueda espiritual de iluminación, o un autodescubrimiento individual, sino como la creación de una relación simétrica y respetuosa entre peregrinos y el Camino. Se niega a definir un peregrino arquetípico, ya que el Camino de hoy ya no es el Camino del pasado. Por ello cree que los otros alberguistas del Camino le critican a él, y especialmente a Tomás:

¿Quién se han creído estas personas para juzgar a Tomás? Tomás es auténtico [...] Los otros no pueden decir lo mismo. Están en el Camino porque pensaron que iban a hacer un gran negocio, y todo lo que hacen está subvencionado. (entrevista 28, mayo 2010).

Al contrario que Foncebadón, la situación en Manjarín era más complicada para los peregrinos al estar completamente abandonado y situado a 1450 metros de altura, por lo que las condiciones climáticas son extremas. En 1993, Tomás decidió abrir un refugio en el pueblo, abandonando su trabajo como sindicalista en Madrid. Para ello contó con el apoyo de la Orden del Temple Resurgida,⁸ de la que forma parte junto con centenares de personas por toda Europa. En Manjarín encontró un antiguo refugio en ruinas que comenzó a restaurar, poco a poco, y con base en donativos: «Pensé que era necesario estar ahí y darle a los peregrinos un café caliente, refugio y calor» (entrevista 29b, julio 2009). Afirmó orgullosamente que a partir de su inversión inicial de 8.000 pesetas (48 €), ya ha dado refugio, desayuno, comida y cena a más de 55.000 peregrinos en 2015.

⁸ Véase página en Facebook: <http://www.ordendeltemple.com>



Imagen 19. Orden Templaria en Manjarín. Fotografías del autor.

En las varias ocasiones que me albergué allí y le visité o entrevisté entre 2008 y 2014, el refugio del Temple siempre tenía un ambiente acogedor y amigable. Tomás ya no está solo, y a partir del 2000 comenzó a hospedar a otras personas de forma esporádica y, finalmente, estable —entre cuatro y ocho en mis varias visitas, tanto de su Orden, personas sin recursos o simplemente amantes del lugar y su modo de vida—. El segundo al mando, y que reemplaza a Tomás desde su infarto al corazón en 2015, es masón y constructor, por lo que se ausenta buena parte del año para construir iglesias y refugios por Europa. El refugio se gestiona como un convento, con horarios y trabajos estrictos. Alrededor del refugio han surgido también varias casas, generalmente de neorrurales noreuropeos, y el pueblo llega en verano a los quince o veinte habitantes.

Según Tomás, todos pasan allí el invierno, «leyendo y haciendo vida monástica, viviendo con lo mínimo» (entrevista 29c, agosto 2010). Las comidas y el alojamiento son gratis para los peregrinos, y el refugio vive de donativos y subsidios de la Orden del Temple y otras personas que quieren «devolver lo que les fue dado aquí» (entrevista 29c, agosto 2010). El refugio es mucho más que un albergue de peregrinos:

Hay agricultura, animales, y la Orden del Temple, cuyo objetivo fundamental es proteger a los peregrinos sin pedir nada a cambio, al contrario de la comercialización salvaje que prevalece hoy. Si quieren pueden dejar donativos. De hecho, aquel que no puede dejar donativo es el que necesita más atención y cariño. Y como las instituciones han incluido el Camino en sus campañas de turismo, esto ahora se ha llenado

de personas que no son peregrinos, y puede que solo aprendan a serlo cuando lleguen a Santiago. (entrevista 29b, julio 2009).

Tomás conoce perfectamente las políticas a todos los niveles en relación con el Camino, que critica duramente:

La gente en la Maragatería baja dice que nuestro sitio está sucio, para que los peregrinos se queden en sus albergues. A esta gente había que echarla del Camino, porque los albergues tratan fatal a los peregrinos, y la gente trabaja gratis allí. Son negocios encubiertos [...] La Iglesia podría haber evitado esto promoviendo que las asociaciones del Camino lo gestionaran; así es como debería funcionar. Pero ya sabes, la Iglesia también quiere sacar su parte. Y así vamos. Están creando un escape en lugar de apoyar una realidad concreta. Pero si quieren invertir millones en turismo deberían irse a la Costa Brava y largarse del Camino. (entrevista 29c, agosto 2010).

Su conocimiento del Camino es ingente, y cuenta decenas de historias de peregrinos sufriendo en el invierno para encontrar albergues. También explica el giro de un Camino basado en relaciones personales a su transformación en un negocio, en un ente patrimonial abstracto del cual las poblaciones locales se desvinculan:

En 1993 esto era auténtico. Los peregrinos se quedaban en iglesias, casas de las Juntas Vecinales. Pero ahora esto ya no pasa, la gente de aquí ya no lo ve como una cuestión humana, como alguien que necesita un refugio, sino como un negocio, y por lo tanto algo ajeno a ellos. (entrevista 29b, julio 2009).

Tomás ilustra el paso de una relacionalidad directa, personal, a la mediación abstracta del valor en el Camino. Los valores de competitividad acaban gradualmente con esta ‘autenticidad’ —relaciones personales— pero, según Tomás, «el Camino tiene vida propia, y volverá a ser gestionado por peregrinos de nuevo» (entrevista 29b, julio 2009). Para Tomás, los peregrinos no existen, se hacen. El auténtico peregrino es el espiritual, y por esos peregrinos él sigue en el Camino. Pero espiritual no tiene que ver con ser ateo o religioso, sino con una actitud: estar abierto a relacionarse, a dar y recibir, a compartir y a cooperar. Solo siguiendo esta ética pueden las personas convertirse en peregrinos durante el Camino. Como Enrique, Tomás se queja de las personas que vienen buscando un milagro en el Camino, una redención proveniente del exterior que resuelva sus problemas individuales. Pero el devenir-peregrino solo ocurre con esfuerzo y solidaridad. Insiste en que en su refugio los peregrinos están felices, lejos de entretenimientos superficiales:

Aquí hay espíritu, hay espacio para compartir [...] míralos [dirigiéndose a los peregrinos], aquí no hay televisión, ni música rock, ni ordenadores, ni alcohol, ni nada. Pero están aquí sentados, charlando, conociéndose. Tranquilos ¡Eso es! (entrevista 29d, junio 2011).

La espacialidad del lugar obliga a los peregrinos a compartir espacio y tiempo. Son normalmente recibidos por algún miembro de la comunidad e invitados a comer o tomar algo. No hay mesas individuales, sino una gran mesa donde todos se sientan, lo que les obliga a charlar y compartir experiencias. Tomás suele sentarse con ellos y contarles su historia a aquellos que aún no la saben, ya que aparece en la mayoría de guías y páginas web del Camino, en conexión con la *Cruz de Ferro*, un lugar simbólico del Camino que Tomás se ocupa de limpiar y conservar. Tomás y sus misas templarias se han convertido en reclamos turísticos, y muchos peregrinos ajustan sus horarios para llegar a Manjarín y presenciarla. Tomás es consciente de la mercantilización de su figura, contra su voluntad. Ha prohibido hacer fotos y grabaciones durante la misa, y en cada una de ellas intenta romper con la lógica del ‘espectáculo’ en la que ha entrado. El espectáculo implica una separación entre sujeto y espectadores, y la no participación del público. Para evitarlo, al acabar las misas Tomás y sus compañeros abrazan a todos los peregrinos, y les incitan a que se abracen entre ellos, rompiendo el ambiente de separación y de ‘consumo’ de un producto turístico —que no es—. Que los peregrinos adoran el sitio y resulta una experiencia transformadora para ellos se evidencia con la cantidad de postales, cartas y apoyos económicos que Tomás recibe de todo el mundo, las varias parejas y matrimonios estables que han nacido en su albergue —donde se han celebrado bodas como recuerdo de esos encuentros—.

Durante mi etnografía, conocí y entrevisté a muchos peregrinos, y yo mismo me convertí en uno de ellos de forma autoreflexiva. La mayoría se queja de la mercantilización del Camino y de ser tratados como un recurso económico, lo que no tenía nada que ver con sus expectativas previas. También enfatizan las transformaciones de la subjetividad que implica el Camino, desde cambios en la percepción espaciotemporal, la relación con la naturaleza y con las personas. Preguntados por sus mejores momentos en el Camino, normalmente se refieren a situaciones fuera de los estándares de comportamiento típicos —como el refugio de Tomás—. La sostenibilidad de estos espacios y tiempos diversos que llevan a otro tipo de relationalidad, garantiza una sociodiversidad y el surgimiento de nuevas relaciones y la creatividad de la que se nutre el Camino: nuevos hospitaleros y amantes del propio Camino dispuestos a ‘devolverle algo’. Como dice

Connolly (2007: 142-43), estas «disonancias entre zonas distintas de tiempo potencian una modestia sobre lo que uno es y un espíritu de generosidad hacia otras constituciones sociales». Las respuestas afectivas de los peregrinos en Foncebadón y Manjarín, sus actitudes y comportamientos en nuestras entrevistas y charlas, ejemplifican estas lógicas alternativas.

Tomás se queja amargamente de cómo las instituciones intentan expulsarlo: no reconocen Manjarín como pueblo ni mantienen sus infraestructuras, no potabilizan el agua, envenenan a sus perros, queman los edificios que reconstruye, e intentan expulsarlo formalmente. Por ejemplo, cuando la Orden del Temple restauró la iglesia del pueblo abandonado de Labor de Rey para promover su reocupación, se quemó a los dos meses por causas desconocidas. En 2010, escribió una carta a la Casa Real, que le contestó apoyando su presencia en el Camino y su labor de apoyo al peregrinaje. Desde entonces, las instituciones le han dejado en paz, como dice él. Gran parte de sus reclamos en Manjarín son patrimoniales: busca la recuperación de tierras comunales, casas y tradiciones. Pero para él ‘patrimonio’ se refiere al sentido literal, a las propiedades, heredades y su materialidad. Tomás insiste constantemente en la necesidad de ‘volver al campo’ ante la superficialidad de la vida capitalista en centros urbanos, un discurso con cada vez más adeptos en la sociedad postindustrial.

8.6. CREATIVIDAD Y APROPIACIÓN DE UN PATRIMONIO ‘DINÁMICO’

El Camino se incrusta cada vez más en lógicas de la máquina patrimonial, generando una serie de matrices de diferencia y alteridad que marginan a las comunidades locales y a sujetos considerados peregrinos impropios. Esto se lleva a cabo mediante mecanismos de purificación (Saldanha, 2007), formas de filtrar cuerpos y sujetos indeseables del Camino mediante su construcción como ‘sucios’ e ilegítimos, la implementación de políticas en su contra, y su inexistencia en planes de subvenciones o redistribución de recursos. El Camino se convierte así en una profecía autorrealizada de las instituciones y las lógicas de mercados, que fijan su materialidad para extraer mayor plusvalía de la explotación del peregrino-consumidor sin aportar nada nuevo. Las representaciones legítimas del peregrino son importantes porque imponer una visión de lo que es ‘auténtico’ equivale a definir quién es ‘legítimo’. Los actores ‘minoritarios’ en Maragatería, como Tomás o Enrique, no juzgan o excluyen a los peregrinos de antemano, pero priorizan unas formas de existencia sobre otras. Aunque pocos en aparien-

cia, estos ensamblajes menores se replican por todo el Camino, y tienen muchos adeptos tanto territorializados como en flujo, a los que vinculan de por vida al entramado de la ‘comunidad del Camino. En Manjarín, un peregrino italiano llamado Marco lo expresaba perfectamente:

La vida cotidiana está influenciada por lo que ha sucedido antes, hay una especie de flujo, todo lo que hicieron los que pasaron antes de ti y te dejaron algo te van a influenciar, al igual que todo aquello que tú dejes influenciará a los que vienen detrás [...] Es la primera vez en mi vida que he sentido una especie de... conciencia colectiva... solo mirándonos a los ojos nos entendemos, no hace falta hablar, y esto me hace pensar que, no sé, quizás la sociedad en general debería funcionar así. (entrevista 30, julio 2010).

Esta perspectiva dinámica sobre las relaciones personales transformadoras va más allá de las preocupaciones habituales de la investigación sobre el Camino, centradas en la dicotomía entre peregrinos y turistas, espiritualidad y secularidad. El ámbito de ‘lo espiritual’ trasciende lo religioso y depende de muchas variables y actitudes (Graham y Murray, 1997: 401). Así, cuando Enrique o Tomás hablan del ‘espíritu’ del Camino negándose a definirlo, dejan precisamente un vacío que evita la demarcación exclusivista de lo que cabe y no, e impide la cosificación del Camino. Al contrario de la mayoría de académicos, no ven al peregrino como un ‘sujeto construido’, sino como un ser en devenir, en construcción, ya que, según Tomás: «los peregrinos no existen, se forjan en el Camino» (entrevista 29a, enero 2012). Es decir, tanto el Camino como el peregrino se co-construyen relacionamente, deviniendo conjuntamente con una red de instituciones, albergues, hospitaleros y la población local. Es decir, la ‘forja’ del peregrino no tiene nada que ver con un ‘rito de paso’ (Feinberg, 1989), sino con una constitución política que tiende a la mercantilización y la fetichización del Camino como abstracción. Esto tiene que ver con una creciente visión, tanto entre actores minoritarios como mercantilizadores, del Camino como un fetiche, algo que está ahí fuera y existe por sí mismo, en relación con una remistificación romántica del mismo como reacción a su racionalización y objetivación.

El caso de Manjarín ejemplifica la apropiación de la creatividad social por parte de las lógicas emprendedoras-apropiadoras de valor: Tomás es un reclamo turístico precisamente por ser ‘auténtico’. A la vez, Tomás no puede ser ‘planeado’ o ‘gestionado’ bajo un marco institucional, es considerado un ‘otro’ y una ‘competencia desleal’ por otros actores del Camino. Así, la creatividad social es gestionada y apropiada por sujetos externos al Camino de una forma ilegítima. Al contrario de la lógica minoritaria de dar y devolver, un parásito extrae valor sin dar nada a cambio, y sin ser capaz de

crear las bases para su propia supervivencia (Serres, 1982). El éxito de Tomás en blogs o Youtube tiene más impacto que cualquier campaña publicitaria institucional. Paradójicamente, sin embargo, las lógicas mercantilizadoras y las instituciones *no pueden crear a Tomás ni planificar la creatividad social*, esta solo surge de la libertad de las relaciones humanas.

Así, no podemos hablar de la mercantilización del patrimonio del Camino. Más bien debemos entender la patrimonialización como un proceso íntimamente ligado a la transformación de la totalidad de las relaciones, que lleva a la emergencia de un entorno físico y afectivo donde la mercantilización cobra sentido en un marco de fetichismo e instrumentalización. Al ser un recurso no perecedero y que no se agota con su consumo, el Camino no puede ser gestionado como una mercancía material del modo que lo hacen las instituciones: de este modo se produce la expulsión de los sujetos con creatividad social que permiten a otros sujetos apropiarse del valor que generan. Es decir, sin valor social, no hay valor de mercado ni plusvalía; pero las lógicas de mercado no pueden controlar la creatividad social (Suarez-Villa, 2009: 49). Es esta complejidad y la tozudez de las instituciones a cargo del Camino las que pueden llevar al agotamiento de su propia lógica mercantilizadora, pero también al de muchos sujetos minoritarios y sus inversiones de energía y tiempo. La crisis económica, el descenso de peregrinos nacionales, y la disminución de subvenciones LEADER han llevado a muchos albergues privados en Maragatería al borde del colapso económico. Probablemente, lo que Tomás pronosticaba en 2009 se haga realidad antes de lo esperado:

Estoy seguro de que el Camino cambiará de nuevo. Se meneará así un poquito, y se librará de todos estos parásitos. Volverá a ser lo que siempre fue: una ruta para peregrinos gestionada por peregrinos. (entrevista 29b, julio 2009).

9. ¿GENTRIFICACIÓN RURAL EN MARAGATERÍA? LA REINVENCION IDÍLICA DE SANTIAGO MILLAS*

Gentrificación (del inglés, *gentrification*) es un proceso de transformación urbana en el que la población pobre original de un sector o barrio deteriorado y paupérrimo es desplazada, ya sea por venta, embargo, confiscación o expulsión por la policía, por otra de un mayor nivel adquisitivo, a la vez que se renueva arquitectónicamente dicho sector por la inversión privada. (fuente: Wikipedia).

Las entradas ‘gentrificación’ de la Wikipedia tanto en inglés como en castellano no mencionan en ningún momento la palabra ‘rural’, mostrando la clara adscripción del término al ámbito urbano. A pesar de ello, este capítulo mostrará cómo el concepto de ‘gentrificación rural’ puede servirnos para comprender procesos que van más allá de la patrimonialización y que comparten rasgos distintivos, a la vez que diferenciales, con las gentrificaciones urbanas. Los estudios de gentrificación se han centrado tradicionalmente en las ciudades y marginado el espacio rural probablemente debido a un sesgo urbanita en los estudios rurales (Cloke, 1985). Las transformaciones en el ámbito rural eran tradicionalmente encuadradas bajo el concepto de ‘contraurbanización’ y estudiadas como realidades totalmente distintas de la ciudad (Hoggart, 1997). La contraurbanización es el proceso de reestructuración rural íntimamente ligado a las migraciones de urbanitas al campo en EE. UU. y Reino Unido a partir de 1970 (Fielding, 1990). Sin embargo, las investigaciones recientes en sociología rural y geografía aplican el concepto de gentrificación

* Fragmentos de este capítulo han sido publicados por el autor en: «Heritage and rural gentrification in Spain: the case of Santiago Millas», 2017, *International Journal of Heritage Studies*.

a las áreas rurales de forma generalizada, analizando no solo cuestiones demográficas sino también las transformaciones socio-económicas y culturales que conlleva el proceso (Solana-Solana, 2010).

Aunque tanto contraurbanización como gentrificación han sido nociones criticadas, el concepto de gentrificación rural conlleva una dimensión crítica y política de la que carecen los estudios de contraurbanización. Investigadores como Phillips (1993) combinan estudios económicos y culturales para dar cuenta de la transformación del campo por la llegada de clases medias con alta capacidad adquisitiva. Desde la perspectiva de Bourdieu, esta transformación ha sido normalmente explicada como el producto de la necesidad de diferenciación social por parte de los gentrificadores (Bridge, 2001), a la vez que por el intento de mejora de su calidad de vida en un 'idilio rural' a través del consumo de experiencias alternativas basadas en valores de naturaleza, tradición y agricultura (Mathieu, 1998; Paniagua, 2008). Diferentes autores han mostrado también cómo, al contrario que en la ciudad, la gentrificación rural no implica necesariamente el reemplazo de una clase por otra, sino más bien su coexistencia mutua en un nuevo contexto.

Pese a la relevancia de la gentrificación rural, por sus dimensiones y consecuencias para las poblaciones rurales en España y a nivel mundial, el papel del patrimonio en estos procesos ha sido escasamente estudiado, tanto en los aspectos simbólicos y culturales como en la propia materialidad de las transformaciones arquitectónicas (Solana-Solana, 2010; González Álvarez y Alonso González, 2014). La relación entre patrimonio y áreas rurales es mayoritariamente estudiada desde el turismo o el desarrollo rural, que ve en el patrimonio un mero recurso, o desde la antropología cultural, que subraya cómo estos recursos son mayoritariamente tradiciones inventadas y socialmente construidas (Kneafsey, 2001). Hines (2010) muestra la necesidad de diferenciar entre turistas y gentrificadores, a los que denomina 'turistas permanentes', ya que persiguen objetivos similares a los turistas pero lo hacen de forma continua y estableciéndose en el medio rural. Los turistas permanentes no solo consumen experiencias, conocimiento, tiempo libre y entretenimiento, sino que los producen en sus localidades a partir de su búsqueda de una comunidad en la que generar un sentimiento de arraigo y pertenencia.

El caso de Maragatería presenta rasgos distintivos y evidencia la complejidad de la gentrificación rural. A través del caso paradigmático de Santiago Millas, este capítulo ilustra las relaciones entre patrimonio y gentrificación rural, preguntándose sobre el papel específico del patrimonio en el proceso y de sus usos por parte de los distintos actores involucrados.

Avanzando mi hipótesis, considero que el patrimonio es clave en los procesos de gentrificación rural porque permite el incremento o mantenimiento de los precios inmobiliarios, a la vez que la creación de comunidades imaginadas locales que representan y expresan los valores de urbanitas gentrificadores con identidades altamente individualizadas, características del capitalismo postindustrial y de la ideología del multiculturalismo liberal. El uso del patrimonio por estos actores genera representaciones abstractas de lo rural que a la vez difieren de las propias dinámicas locales —de las que se apropian simbólicamente—. La consecuencia es que la alteridad de las comunidades locales es ignorada y su cultura esencializada y recodificada por las nuevas relaciones sociales dominantes.

9.1. GENTRIFICACIÓN RURAL EN ESPAÑA Y MARAGATERÍA

A pesar de la utilidad del concepto de gentrificación, este necesita ser adaptado tanto al contexto español como al Mediterráneo y al Latinoamericano, debido principalmente a su origen en el mundo anglosajón y norteyropeo. Mientras procesos de contraurbanización comenzaban a ser analizados tempranamente en estos países, en España solo se utilizó el marco analítico de la gentrificación a marcos urbanos a partir del 2000 (Janoschka et al., 2014: 1237; Franquesa, 2013). La gentrificación rural sigue siendo marginada en la investigación, y sus causas y consecuencias prácticamente desconocidas. Solo los trabajos pioneros de Solana-Solana (2010) analizan el proceso en detalle, afirmando que la gentrificación rural se está produciendo sin lugar a duda en España. Igualmente, los estudios sobre las causas y consecuencias de patrimonializaciones en el campo sigue siendo un tema marginado, especialmente si lo comparamos con ámbitos urbanos (del Mármol, 2010).

La escasa investigación sobre gentrificación rural en España se debe tanto a la escasa incidencia del fenómeno hasta tiempos recientes, como a la concepción del ámbito rural en el imaginario español. Mientras Norteamérica y Reino Unido presentaban fuertes tendencias contraurbanizadoras desde 1960, el campo español se seguía vaciando con grandes migraciones a la ciudad (Aceves y Estradé, 1978). Esta tendencia se revierte a partir de los ochenta, cuando se produce una estabilización de la población rural y comienza el fenómeno neoruralista de un modo claro (Rodríguez Eguizabal y Trabada Crende, 1991). La llegada de la democracia no acabó con la marginación de las áreas rurales en cuanto a provisión de servicios, planeamiento urbano o vivienda, que todavía hoy siguen muy por debajo de las

áreas urbanas (Solana-Solana, 2010). A partir de 2008, con la crisis económica, se produce un nuevo movimiento de vuelta al campo cuyas dimensiones y consecuencias están aún por explorar, así como la preponderancia de factores económicos o culturales en la creación de distintos grupos y asociaciones como el movimiento *Repoblación de pueblos abandonados*.⁹

Al revés que en Inglaterra, el campo español no fue nunca percibido como un ‘territorio idílico’; más bien se asocia tradicionalmente a pobreza, retraso y carencia de servicios. Como Apuntan Hoggart y Paniagua (2001: 76), «la mayor parte de la sociedad rural española todavía sigue bombeando el pasado por sus venas». Efectivamente, áreas como Maragatería podrían ser calificadas como ‘zonas rurales marginales’ (Halfacree, 2001), y no son comparables al *Lake District* inglés, al no haber abandonado su dedicación primaria a la agricultura y cosmovisiones preindustriales. Con una media de 53 habitantes por cada uno de sus 57 pueblos, y una alta incidencia del abandono de tierras de labor, Maragatería está prácticamente vacía durante los duros meses de invierno. Para los urbanitas nacionales y extranjeros llegados por el Camino de Santiago, esto aporta lo que varios de ellos describían en nuestras entrevistas como un ‘encanto’ o una ‘magia’ especial, asociada a la posibilidad de caminar libremente por montes y ruinas, disfrutando de la naturaleza a la vez que de la gastronomía y la arquitectura monumental —todo ello aderezado con el ‘misterio’ alrededor de lo maragato—.

A partir del 2000, en relación con una época de crecimiento económico en el país hasta 2010, Maragatería comenzó a recibir turistas y residentes urbanos permanentes. Se trataba sobre todo de clases medias con poder adquisitivo buscando lo que Rivera Escribano (2007) define como ‘utopías del refugio’, nuevos estilos de vida en áreas rurales profundas más motivadas por cuestiones culturales que económicas. Maragatería puede entenderse hoy como un archipiélago con diferentes ‘islas’ de grupos sociales diversos dentro de un ‘mar’ de población rural relativamente estable y envejecida. Como en otras zonas rurales (Solana-Solana, 2010), resulta tentador plantear una dicotomía entre una población local demandando un desarrollo modernizador y nuevas actividades industriales, y unos advenedizos con una perspectiva postindustrial promoviendo la preservación de los aspectos bucólicos que les atrajeron de Maragatería —es decir, lo que consideran un patrimonio a proteger—. Aunque esto sucede generalmente en Santiago Millas, la realidad es más compleja, con diferentes usos del patrimonio y resultados de la gentrificación en cada caso (Paniagua, 2002).

⁹ Véase <http://repoblacionpueblosabandonados.jimdo.com/>

Algunas situaciones en Maragatería, analizadas tangencialmente en otros capítulos, evidencian esta complejidad:

- Castrillo de los Polvazares es un caso de un pueblo prácticamente abandonado que ha sufrido un proceso de gentrificación turística (Gotham, 2005). La población local vendió sus propiedades mayoritariamente a urbanitas nacionales y extranjeros por precios elevados, y estos restauraron las propiedades recreando un ‘museo’ vivo de arquitectura maragata donde las propiedades alcanzan los 500.000 €. El proceso comenzó tempranamente en los ochenta gracias a políticas promovidas por el ayuntamiento de Astorga, que inventaban y visibilizaban el Cocido maragato como atracción principal.
- Val de San Lorenzo es un caso típico de alianza entre elites económicas y políticas ante la decadencia industrial para generar una economía basada en el binomio patrimonio-turismo, mientras la mayor parte de la población demandaba una reindustrialización y rechazaba el proceso.
- Pueblos del Camino de Santiago como El Ganso, Rabanal, Manjarín o Murias revivieron gracias a la turistificación del Camino de Santiago apoyada por fondos LEADER —Manjarín es una excepción—. La conflictividad ante los intereses creados con las rehabilitaciones patrimoniales y repoblaciones fue intensa, especialmente en Rabanal, donde la orden benedictina alemana de Santa Otilia fue expulsada por el temor del pueblo al robo de su patrimonio eclesiástico.



Imagen 20. Protesta en Rabanal contra los monjes alemanes de la Orden de Otilia, a los que se acusaba del robo y destrucción de la iglesia del pueblo. Fotografía del autor.

- Matavenero, junto con otros pequeños enclaves como Poibueno, Fonfría o Matabueno, sin embargo, entrarían dentro de la definición

clásica de ‘neorruralismo’, personas que buscan vivir en conexión con la naturaleza practicando la agricultura y la artesanía, repoblando sin gentrificar (Solana Solana, 2008). Matavenero es un ejemplo de cómo la vuelta al campo enraizada en preocupaciones medioambientales genera nuevas sociabilidades y solidaridad con los habitantes del lugar. Los habitantes de Fonfría y Poibueno mantienen una economía informal de intercambio con Andiñuela, donde un matrimonio jubilado ha reconstruido una casa en este pueblo abandonado.

- Prada es otro caso único, parecido a los casos de extremo aislamiento de individuos viviendo en el campo (Paniagua, 2010), pero complicado por la llegada de lo que Rose (1984: 58) definió como ‘gentrificadores marginales’. Como veremos, ambos grupos usan el lenguaje del patrimonio en sus reclamos, «pareciéndose a otros espacios rurales en la difícil encrucijada entre producción ‘tradicional’ basada en los recursos naturales, y ‘nuevas’ economías y culturas centradas en el ‘consumo’ de la estética y el paisaje» (Walker y Fortmann, 2003: 470).

Estos son solo algunos ejemplos de la complejidad de aplicar el concepto de gentrificación a espacios rurales, pero también de su utilidad como marco interpretativo. De hecho, existen algunos rasgos distintivos a nivel global del proceso gentrificador que se evidencian en el caso de Santiago Millas.

9.2. EL PARAÍSO PATRIMONIAL DE SANTIAGO MILLAS

Santiago Millas fue el pueblo con una mayor número de arrieros maragatos pudientes y, por tanto, poseía una arquitectura monumental considerable. Santiago Millas entró en decadencia con el fin de la arriería en la segunda mitad del siglo XIX, sufriendo un importante abandono, llegando a estar la mayoría de sus 145 casas en ruina. El pueblo revivió en la década del noventa gracias al retorno de antiguos habitantes jubilados con suficiente capital para restaurar las enormes casas maragatas que lo caracterizan. Esta fase culminó con la declaración de Santiago Millas como Bien de Interés Cultural en 1999 por parte del gobierno regional. Desde entonces se difundió el proceso de recuperación con la llegada de urbanitas con gran poder adquisitivo que dispararon un proceso de gentrificación rural. El

censo mostró el primer incremento poblacional desde la existencia de datos, de 323 en 2002 a 373 en 2011 —en un contexto de despoblación general en Maragatería— para caer de nuevo a 330 en 2015 con la crisis económica. Aun así, solo entre cincuenta y sesenta personas pasan el invierno en Santiago Millas.

La población local y los advenedizos reconocen y afirman sus diferencias de modo abierto —incluso por encima de los conflictos intralocales preexistentes—. La población local se compone de peones de obra y campesinos jubilados o a punto de hacerlo, que presentan —no exclusivamente pero sí mayoritariamente— visiones preindustriales en transición a un marco de pensamiento moderno-instrumentalista. Esto se evidencia tanto en sus demandas de modernización del pueblo y de desarrollo industrial y agrícola, como en sus usos de la cultura material y percepción de la arquitectura y el espacio urbano —compartida en toda la Maragatería (para un análisis detallado ver González Álvarez y Alonso González, 2014). Los locales se quejan generalmente de que el proceso de renovación arquitectónica no ha conllevado un restablecimiento de la sociabilidad y la vida del pueblo, que se llena durante las vacaciones de verano y se abandona el resto del año. Se lamentan también de la falta de ‘comportamiento urbano’ de los advenedizos, a los que llaman *forasteros*.

Quejas típicas incluyen el no saludar por la calle, no preguntar antes de construir viviendas altas, no aparcar el coche en el exterior, o no ir al bar. Quejas que apuntan a las amplias diferencias culturales entre ambos grupos, fundamentalmente al ‘sociocentrismo’ de la vida en el pueblo y su doble sistema de solidaridad y control tan profusamente descrita en la literatura (Pitt-Rivers, 1989; Caro Baroja, 1973; Behar, 1986). Cuestiones que también resultan ajenas a aquellos que no pasan el invierno en el pueblo. Clave en Santiago Millas es el sistema de control clientelista bajo el que se organiza la relacionalidad social, típico del campo español (Alonso González y Macías Vázquez, 2014). El sistema está dominado por el actual alcalde, que gobierna desde 1991. Debido a que el alcalde es propietario de una empresa constructora, su interés por la patrimonialización de Santiago Millas es por tanto doble: le permite legitimar su posición y reproducir las redes clientelares a través de empleos en su empresa.

Los *forasteros*, por su parte, son un grupo heterogéneo, variando entre cuarenta y cincuenta personas, que ve Santiago Millas en términos de idilio y refugio rural. Al contrario de los locales, no ven el pueblo como un espacio productivo, sino como un espacio para el consumo de experiencias auténticas y relacionalidad social, con base en un discurso patrimonial sobre

los usos del suelo urbano y rural, y el papel de la arquitectura. Llegaron al pueblo a través de las clásicas ‘cadenas gentrificadoras’, por las cuales un antiguo emigrado restauraba su casa e invitaba a sus amigos en Madrid o Barcelona, que después compraban y restauraban, o construían nuevas viviendas en el pueblo. Los advenedizos —o gentrificadores— comparten experiencias de vida e intereses culturales similares —jubilación de lujo o segunda residencia, vivencias urbanas, carreras exitosas, alta capacidad adquisitiva—. Según la terminología de Paniagua (2002: 15), constituyen un grupo de ‘advenedizos que no se mezclan’, limitando su sociabilidad a sus pares, pero también ‘advenedizos con liderazgo’, intentando transformar radicalmente el pueblo al que llegan mediante la creación de asociaciones cívicas en defensa del patrimonio, las casas o la naturaleza. Desde el inicio, manifestaron formas de distinción elitistas que buscaban su diferenciación tanto de la cultura de masas como de la popular con base en la recuperación de valores de autenticidad y tradición. Desde su llegada, intentaron imponer su visión del planeamiento urbano y la arquitectura, influenciando la gobernanza local. Sus presiones al gobierno regional y provincial —apoyadas inicialmente por el alcalde— llevaron a la creación con fondos públicos del Museo de la Arriería maragata y la aprobación de nuevas normas urbanísticas en 2003. Todo apuntaba a que el proceso derivaría en una típica alianza entre actores económicos y el gobierno local de cara a la gentrificación y turistificación del pueblo. Sin embargo, el mismo año las discrepancias entre ambos alrededor de la implementación de las normas urbanísticas llevó a los advenedizos a crear la Asociación de Amigos de Santiago Millas (ASM) para defender sus intereses.

Así, al contrario de otros procesos de gentrificación rural, el papel de ‘constructor-especulador’ quedó en manos del alcalde, mientras que los gentrificadores se mantuvieron como ‘propietarios-ocupadores’ (Smith, 1996). El conflicto entre ambos grupos ha llevado a diferencias importantes en el proceso patrimonializador implícito en el más amplio de gentrificación, especialmente antes y después de 2003, en lo que podríamos definir siguiendo a Lefebvre (1976) como diferentes ‘concepciones del espacio’. Antes de 2003 la tendencia era construir una imagen folclórica de Santiago Millas, que reflejaba la epistemología tanto de sus promotores en el pueblo como de la promotora del museo, Concha Casado, etnógrafa del CSIC. Casado plasmó su visión folclorista tanto en el Museo de la Arriería como en otros museos leoneses, en la Cabrera y en los dos museos textiles de Val de San Lorenzo. Tras la inauguración del Museo en

Santiago Millas, Casado declaraba que la tradición se ve representada en las clases y culturas populares, ya que, según ella, el progreso real solo es «el que enraíza con la tradición» mientras otras formas de progreso solo serían «modas» o formas de «pseudo-progreso» (citada en Gancedo, 01/04/2004). El Museo exhibe una serie de objetos maragatos como carros, flautas, vestidos y fotografías de casas que supuestamente representan sus cualidades ‘intrínsecas’. En una clara representación etnográfica esencialista (Cirese, 1974), la ‘cultura maragata’ se presenta como la imagen viva de la tradición, con carpinteros, herreros, campesinos, tejedores y arrieros viviendo de forma aislada en un espacio-tiempo estático. El Museo no es demasiado apreciado por los locales, lo cual refuerza la idea de su creación de cara al turismo. Por ejemplo, preguntada sobre si había visitado el Museo en alguna ocasión, una anciana de 75 años me respondía: «¿Pa [para] qué iba a ir? ¿Solo pa ver lo que siempre vi en casa hasta hace nada?» (entrevista 43, agosto 2009).

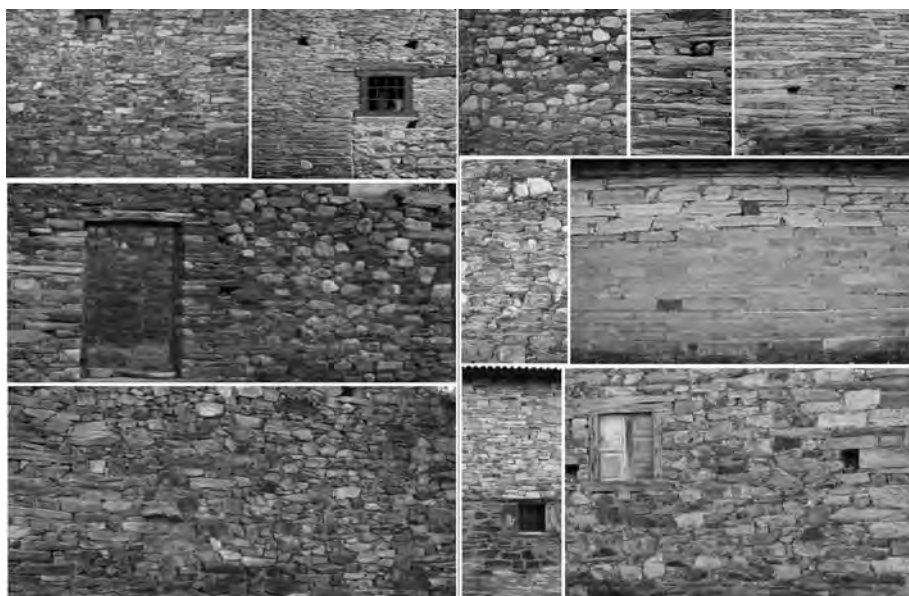


Imagen 21. Distintas tipologías de fachadas en piedra en Maragatería. Los tipos, tamaños y trabajos de la piedra funcionaban como marcadores de estatus social, evidenciando la capacidad de cada familia de proveerse de mejor material de cantería. Fotografías del autor.

Las nuevas normas urbanísticas evidenciaban que la patrimonialización se estaba realizando no solo a expensas de la población local, sino también

en su contra (Ghose, 2004). Las normas establecían que toda transformación física que implicase cambios en los aspectos externos del pueblo y las casas tenía que pasar exhaustivos controles y adscribirse a la ley (SAM y Diputación de León, 2003). El artículo 78 especifica que los materiales han de ser locales y obligatoriamente usar teja y mampostería en las fachadas — aunque tradicionalmente estas se encalaban. Las normas repetidamente emplean los términos ‘tradicional’ y ‘de la zona’ refiriéndose a colores, materiales, formas y tonos. Todo ‘atípico’ o ‘moderno’ estaba estrictamente prohibido, con una lista de materiales modernos vetados. Algunos de estos son los preferidos por la población local, incluyendo metal, plástico o ladrillo. Para el alcalde las normas suponían, primero, mayor disposición de fondos por la declaración BIC en el ayuntamiento, y la consiguiente posibilidad de modernizar el pueblo, a la vez que reorientar los trabajos constructivos hacia labores de restauración y artesanía, con más valor añadido. Para los miembros de la ASM, el empleo de estos materiales modernos suponía una aberración que disminuía el capital simbólico colectivo del pueblo. Por supuesto, son completamente ajenos a que el uso de estos materiales no es simplemente una decisión económica —son baratos— sino algo enraizado realmente en la dinámica social del pueblo. Primero, los materiales modernos eran objeto de deseo en comunidades preindustriales rurales, por su escasez, coste y porque las clases altas los usaban como símbolo de distinción; ahora que son asequibles es lógico que su uso se extienda. Además, el reemplazo generalizado de piedra y madera por metal, vidrio y plástico tienen que ver con cuestiones funcionales, como mayor sensación de seguridad y preservación del calor —algo fundamental en el duro invierno maragato—. Segundo, la mayor parte de locales no han roto de tal modo con la ‘tradición’ como para valorarla y no son sujetos conocedores del discurso patrimonial, sus valores y prácticas, incluyendo la valoración exagerada de la piedra vista, como en otros contextos españoles (Solana-Solana, 2010). De hecho, la piedra vista es un símbolo de pobreza en Maragatería, especialmente si la piedra es pequeña (Alonso González, 2009).

Así, tanto el Museo como las normas urbanísticas fueron clave en la gentrificación de Santiago Millas. Pero las intenciones de alcalde y ASM diferían. El alcalde, buscando satisfacer las demandas locales de modernización, implantó nuevos servicios de alcantarillado, iluminación y asfaltado urbano —contratando a su propia empresa—, y permitió el mantenimiento de actividades con animales dentro del pueblo. Estas iniciativas y la supuesta corrupción del alcalde fueron duramente criticadas por la ASM, cuya visión patrimonialista pretendía acabar con el asfalto y los bordillos, con-

tratar artesanos para el diseño de jardines y nombres de calles, o el recubrimiento del mobiliario urbano con piedra. Además, insistían en que ellos estaban dispuestos a cargar con los costes.



Imagen 22. Miembro de la ASM en Valdespino, quejándose amargamente del bordillo que el alcalde construyó en la puerta y a lo largo de toda su casa restaurada. Fotografía del autor.

El conflicto cobró tintes violentos con la quema de propiedades de algunos miembros de la ASM, que acusaban al alcalde. La cuestión se agravó con el proyecto del alcalde de ceder suelo comunal local a una constructora para edificar varias casas adosadas monumentales maragatas. El proyecto fue muy criticado por la ASM, que recurrió a los medios de comunicación y las instituciones regionales para denunciar la situación, arguyendo que el alcalde estaba acabando con el patrimonio de Santiago Millas y con cualquier posibilidad de presentar una candidatura a Patrimonio Mundial de la Unesco que era la intención original de la ASM. Este es otro rasgo global definitorio de la gentrificación: el recurso a «sistemas de transferencia interjurisdiccional de políticas» (Brenner *et al.*, 2010: 333) entre contextos globales y locales.

El motivo subyacente en las críticas de la ASM era que la construcción serial de viviendas maragatas acabaría con la singularidad de Santiago Millas y acarrearía un descenso tanto del capital simbólico colectivo del pueblo, como del propio valor de tener una casa maragata. Hay que tener en



Imagen 23. «Algunas cosas perdurarán siempre». Cartel anunciando el proyecto de construcción de Casas maragatas adosadas en Santiago Millas. Fotografía del autor.

cuenta el componente económico de la gentrificación, al llegar las casas a alcanzar precios de hasta 1 millón de euros durante la burbuja económica, bajando a los 650.000 € en 2015. Pese a que el cartel anunciando los adosados afirmaba que «Algunas cosas perdurarán siempre», la burbuja inmobilia-

ria española no lo hizo y la construcción de los adosados no se llevó a cabo, pero resulta significativo cómo una institución pública regalaba terrenos comunales a un empresario privado, en contra de la propia legislación urbana.

Así se hacía evidente el doble rasero de la legislación urbana. Mientras la población local debía obedecer al detalle cada norma, los promotores del régimen patrimonial las adaptaban a sus intereses. No solo el ayuntamiento promovió la construcción de nuevas casas, sino que miembros de la ASM comenzaron a construir casas maragatas de la nada desde 2008. La ASM, en realidad, no criticaba al alcalde por construir *casas nuevas*, sino por construir *muchas casas estandarizadas* maragatas. Es decir, criticaban la lógica moderna-desarrollista detrás del proyecto, que atentaba contra su visión postmoderna y esteticista que entiende la casa como una obra de arte individual. En otro rasgo característico de la gentrificación, los sujetos postmodernos se convierten en artistas-diseñadores que organizan el trabajo de los artesanos: forjadores, ebanistas, ceramistas y canteros. Esta concepción individualizada de la casa ha llevado a varios investigadores a interpretar que estos individuos gentrificadores buscan aislamiento en el campo (Roy *et al.*, 2005). Sin embargo, mi interpretación apunta a un uso altamente social, ya que los esfuerzos de distinción a través de la casa buscan un reconocimiento social por parte de otros sujetos que pueden apreciar los valores que la casa simboliza, y de los que, a la vez, diferenciarse. Esto explica la patrimonialización enfervorizada de Santiago Millas a partir de 2003: todo nuevo elemento urbano hecho en ladrillo y cemento se cubría con piedra vieja, distribuidores de agua, alcantarillado, fuentes... y casas. Un proceso que transmite una sensación de falsedad generalizada, por el que los miem-

bros de la ASM comenzaron a homogenizar todos los elementos arquitectónicos bajo un discurso patrimonial, incluso aquellos que nunca existieron como los garajes.

En este sentido, los gentrificadores poseen lo que podría definirse como ‘subjetividad patrimonial’, que a través de ciertas prácticas, juicios y valores reproducen su capital cultural, a la vez que actualizan y transforman el propio discurso patrimonial. Desde la perspectiva del sociólogo Tarde (Lazzarato, 2002), las subjetividades patrimoniales propagan los mecanismos de imitación y reproducción del patrimonio mientras inventan algo nuevo, lo que Deleuze (1988a) definiría como un proceso de repetición y diferencia que subraya la capacidad de los actores de aportar novedades a procesos como la gentrificación, más allá de modelos deterministas. A la vez, este tipo de interpretación permite dar cuenta de la adaptación de procesos globales como la gentrificación a contextos locales, y los mecanismos que llevan a que los locales deseen imitar las tendencias de los grupos dominantes.

En Santiago Millas, los dos vectores fundamentales para estos sujetos postmodernos eran, primero, poseer las tecnologías y comodidades más avanzadas en sus casas, como gestión domótica, piscina o calefacción, a la vez que mostrar externamente un conocimiento estético de los elementos más rústicos bajo una simbología patrimonial, incluyendo el uso de piedra, puertas y ventanas viejas, etc. Lo que cuenta para ellos no es la autenticidad ‘real’, entendida como un intento de imitar la tradición, sino el proceso artístico de creación patrimonial. Esto se evidencia claramente en la política de exhibición de artefactos vernáculos por parte de miembros de la ASM. Estos compran arados, yugos, cardadoras o trilladoras y los cuelgan en las paredes internas y externas de sus casas, creando un paisaje simbólico altamente hegemónico: al transformar la cultura material en símbolos, se apropian del pasado y lo proyectan como anterior y, por lo tanto, superado,



Imagen 24. Patrimonialización de Santiago Millas. Fotografías del autor.

creando jerarquías espaciales y temporales —cuando muchas personas en el pueblo usaron hasta hace poco o todavía usan esa cultura material de forma funcional en su actividad cotidiana—. Se diferencian así aquellos que exhiben los objetos (esteticismo y capital cultural) de los que los usan (funcionalismo y capital económico). Según Grossberg (1996) este es uno de los rasgos distintivos de los sujetos individualizados modernos: la incorporación de la cultura popular al discurso de la elite que reorganiza la producción simbólica bajo una misma lógica. Así, la gentrificación produce lo que busca consumir: un paisaje postindustrial de experiencias bajo una estructura relacional fetichista. En este primer apartado hemos visto como los objetos se personifican —transmiten mensajes, significan cosas—. En el siguiente apartado veremos cómo las relaciones entre las personas se cosifican —son mediadas por inversiones en cultura material bajo una misma lógica, y a la vez la propia vida social se cosifica como patrimonio—.

9.3. VIDA SOCIAL COMO PATRIMONIO, RITUAL COMO ESPECTÁCULO

Además de transformar el espacio construido y el paisaje simbólico de Santiago Millas, la ASM comenzó a realizar actividades patrimoniales y culturales que generaron una forma de ‘turismo permanente’ en el pueblo. Como me comentaba uno de sus miembros, «como el alcalde no nos deja hacer cambios profundos en el pueblo, nos hemos dedicado a la organización de eventos culturales. Eventos a los que el alcalde, por supuesto, ni apoya económicamente ni asiste» (entrevista 46, agosto 2011). Me centro aquí en dos eventos que sintetizan dos procesos: la transformación de la vida social en patrimonio, y la transición del ritual al espectáculo. Para su interpretación me apoyo en los debates entre Handleman (1997) y Herzfeld (2001) sobre la utilidad analítica de conceptos como ritual y espectáculo, decantándose Herzfeld por usar el concepto genérico de ‘exhibición ordenada’ para dar cuenta de cómo la subjetividad moderna cosifica las relaciones personales, ordenándolas y categorizándolas, acabando así con su vitalidad y dinamismo.

El primer evento es la *jornada de puertas abiertas*, organizada cada dos años por la ASM desde 2009, y en la que participé en 2009, 2011 y 2013. El evento consiste en la apertura de las casas maragatas —entre veinte y treinta cada edición— donde los dueños ofrecen bebidas y aperitivos y explican la historia de la propia casa y de la Maragatería a los visitantes. En mi etnografía, entrevisté a turistas, miembros de la ASM y a locales dueños

de casas maragatas que preferían no abrir sus puertas al turismo. La ASM usaba el evento para exhibir sus lujosos patios a los turistas, locales y otros miembros de la asociación. Se evidenciaba claramente cómo, en su intento de imitar la estética maragata, creaban patios y estéticas reminiscentes de una idea genérica de ‘lo rural’, pero que poco o nada tenía que ver con lo maragato. Sin embargo, en sus conversaciones con los visitantes, siempre relacionaban la importancia de su casa con la historia única de los maragatos, reproduciendo mitos y leyendas sobre ellos, e inventando otras. No es casual que la fiesta gire alrededor de los patios, ya que estos eran considerados un área íntima para los maragatos, donde los arrieros guardaban sus recuas y riquezas, que escondían y protegían de la mirada exterior. ‘Abrir’ los patios al turismo significaba entonces revelar uno de los ‘misterios’ de lo maragato.

De acuerdo con su lógica cultural, una buena parte de los propietarios de casas maragatas locales prefiere no participar en el evento, habitualmente aquellos que han alterado la estética de sus viviendas monumentales con materiales modernos y que desconocen el discurso patrimonial. Una situación durante mi etnografía ilustra esta cuestión. En una de las casas maragatas cerradas durante el evento, me senté a charlar con una pareja de ancianos en el exterior de su casa. Esta usaba materiales modernos en tejados, ventanas y puertas, y el cemento cubría buena parte de la piedra de la fachada. Preguntados por la estética de su casa, me contestaron que, por mucho que insistieran el alcalde y las normas urbanísticas, «no vamos a quitar el cemento ni las ventanas, vamos [...] Y si quieren [que las quitemos], que paguen» (entrevista 48, agosto 2011). Cuando les pregunté si podía ver su patio, me respondieron que era feo y estaba lleno de trastos, pero finalmente accedieron. Era el típico patio maragato en uso, con mosaicos de piedra, un huerto y aperos de labranza y artesanía dispersos —no para exhibición, sino en uso—. Al quedar la puerta abierta, entró un grupo de turistas haciendo fotos y comentando cosas a los dueños, haciendo juicios de valor sobre el patio con una actitud amigable pero paternalista. Comentaban, por ejemplo, «es una pena que estos techos estén con uralita» y que «estarían mucho mejor con teja»; «por qué esta puerta de metal aquí»; «¿estáis pensando en quitar más ventanas de madera?» (entrevista 49, agosto 2011).



Imagen 25. Casa maragata modernizada, con el poyo delante de la casa donde se sientan sus propietarios, en Santiago Millas. Fotografía del autor.

Los dueños de la casa se apresuraron a echarnos del patio. Posteriormente encontré a los mismos visitantes en una recepción en el museo. Entre ellos, un arquitecto me comentaba que el patio le había parecido una aberración y una evidencia más de la ignorancia de «esta gente», es decir, los campesinos de pueblo. Para él, «su casa podría valer miles de euros solo quitándole cemento, plásticos y metales» (entrevista 49, agosto 2011). La relación entre estética y valor económico era evidente para él, y el uso de materiales modernos resultado de una falta de cultura. Así, solo la auto-consciencia sobre la cultura y la tradición, y la selección de ‘lo que es bueno’, son consideradas formas legítimas de relacionarse con la cultura material y, a través de la misma, con una comunidad elitista poseedora de gusto y formas. Esta visión puede interpretarse como una forma de liberalismo multicultural, «la actitud que», según Žižek (2001: 234-35, énfasis original),

desde una posición global vacía, trata a cada cultura local como el colonizador trata a los pueblos colonizados: como a un ‘nativo’ cuyas *mores* deben ser cuidadosamente estudiadas y ‘respetadas’ [...] ‘respetar’ la identidad del Otro, concibiéndolo como una comunidad ‘auténtica’ cerrada en sí misma, respecto de la cual el multiculturalista conserva una distancia posibilitada por su posición universal privilegiada [...] no le opone al Otro los valores *particulares de su propia cultura*; sin embargo, retiene su posición de *pauta de universalidad vacío y privilegiado*, desde el cual se pueden apre-

ciar (y depreciar) adecuadamente las otras culturas particulares; el respeto multiculturalista a la especificidad del Otro es la forma de afirmar la propia superioridad.

Las *jornadas de puertas abiertas* evidenciaban cómo la gentrificación rural construye una idea de lo local representada desde el exterior, una cualidad abstracta consumible y apreciable por aquellos capaces de juzgar y comparar a las otras culturas desde una perspectiva universal, o lo que Castro-Gómez (2003) ha llamado la *hybris del punto 0* occidental.

La cosificación de las personas en Santiago Millas, por su parte, llega al momento álgido en los eventos organizados por la ASM en el Museo de la Arriería. El evento que mejor resume este proceso en el que se transforma el ritual social en una ‘exhibición de orden’ próxima al espectáculo, fue una actividad en 2011 sobre ‘música tradicional’ titulado *Sonidos populares: instrumentos musicales de Castilla y León: la dulzaina, la flauta maragata y la zanfoña*—título que ya indicaba la organización por foráneos que desconocen el rechazo generalizado en León a adscribir sus prácticas en relación con Castilla—. El evento reunió a un profesor universitario con tamboriteros y bailarines maragatos, miembros de la ASM y turistas. Solo algún habitante local asistió al evento, algo habitual. Un miembro de la ASM me explicaba en 2011 que,

aunque digan que somos nosotros lo que no nos mezclamos con la gente de aquí, eso no es verdad, son ellos los que no se integran con nosotros. Nosotros les invitamos a las actividades que hacemos, a los aperitivos en nuestras casas maragatas, y les mandamos ‘Crismas’ [postales] en Navidad a cada familia. (entrevista 45, agosto 2011).

Para él, resultaba evidente que la relación con los locales era de ‘ellos y nosotros’, y que eran los locales los que habían de integrarse en las actividades de la ASM como la exhibición musical en el Museo. Allí, el profesor explicaba los orígenes de la música maragata y la comparaba con otras tipologías musicales, pidiendo al tamboritero que tocara esta o aquella melodía. La tensión del tamboritero era evidente, y a cierto punto comenzó a mirar a unas chicas vestidas de maragatas y a reírse. El profesor le preguntó qué sucedía, y el ingenuamente respondió: «Bueno, esto no es así normalmente. La gente debería estar aquí adelante, bailando con nosotros, ¿sabes? [Girándose al público] ¡Venga, podéis venir aquí adelante y bailar con nosotros, venid! ¡Animaos!» (entrevista 50, agosto 2011). Nadie se movió, y el profesor rompió el hielo con un chiste.

Resultaba evidente que la exhibición del tamboritero acababa con la naturaleza improvisada e interactiva de la música maragata. Como hemos visto, los tamboriteros tocan habitualmente en las festividades populares a



Imagen 26. Tamboritero y profesor en el Museo de la Arriería en Santiago Millas, con el público totalmente separado del espectáculo. Fotografía del autor.

lo largo de todo el año en Maragatería, cumpliendo un papel casi ritual en la comunidad, donde se ensamblan en un tejido relacional complejo. La exhibición de su música como un repertorio estanco transformaba el ritual en una exhibición ordenada, un espectáculo esencializado que podía ser consumido en el Museo. Si, como afirma Herzfeld (2001: 274), «al convertir el ritual en espectáculo, acabamos con él», resulta evidente que los miembros de la ASM no querían vincularse en modo alguno al ‘ritual’ de la festividad popular, sino consumirlo como una serie de elementos objetivados: vestidos, instrumentos, canciones y letras, categorizados y mediados por el conocimiento experto de un académ-

mico — es decir, establecer relaciones simbólicas a través de las cosas. Las políticas de la exhibición implican también un distanciamiento entre objeto y sujeto, observador y exhibido, que llevan a una posición de consumo pasivo por parte del público, que no se involucra en la exhibición sino que realiza juicios de valor sobre la misma (Hall, 2001). En esta transición del ritual a la exhibición, los locales y su cultura son marginalizados políticamente (sin capacidad de acción) y poéticamente (no representados identitariamente de forma legítima, o representados como subalternos).

La gentrificación de Santiago Millas ha llevado a la apropiación simbólica del ‘patrimonio dado’, la vida social de la comunidad como conjunto de relaciones personales y a su transformación en un ‘patrimonio socialmente construido’, es decir, su conversión en una cualidad abstracta consumida y producida por individuos ajenos a la comunidad. Para llegar a esta situación, como explica García Canclini (1982: 2),

separan las bases económicas de las representaciones culturales, quiebran la unidad entre producción, circulación y consumo, y de los individuos con su comunidad. En un segundo momento, o simultáneamente, recomponen los pedazos subordinándolos a una organización transnacional de la cultura correlativa de la transnacionalización del capital.

Mientras las clases altas afirman incluir a todos los habitantes del pueblo, se presentan como los encargados de la difusión cultural y del conocimiento estético y artístico. Sin embargo, como afirma García Canclini (1995: 104),

a la vez que la distribución masiva del arte es una acción socializadora, es también un procedimiento que asegura la distinción de aquellos que están familiarizados con estas categorías, capaces de separar forma y función y que saben cómo utilizar el museo.

Esto ha llevado a la homogenización de la heterogeneidad estética y social del pueblo. El ‘otro’, el campesino local, es recodificado como un hecho cultural situado en el pasado de forma esencialista a través distintas formas de producción simbólica patrimonial: en el paisaje urbano, en el Museo o en las casas. Los gentrificadores se apropian metafóricamente del pasado y lo superan, exhibiéndolo simbólicamente y afirmando una lógica de progreso enraizada precisamente en la ruptura con el pasado mediante el aprecio de la tradición y la autenticidad —como construcciones sociales—. La subjetividad de estos individuos puede definirse como supermoderna en su afán no solo por afirmar una línea de progreso moderna, sino por la necesidad de incorporar ‘remanentes’ premodernos como objetos personalizados en circulación en el capitalismo global. Para Žižek (2012: 295), estos ‘remanentes’

ya no se experimentan como obstáculos que haya que superar por el progreso hacia una modernización totalmente secularizada, sino como algo que tiene que ser incorporado de forma no problemática al universo global multicultural; todas las tradiciones sobreviven, pero en una forma mediada, «desnaturalizada», es decir, no como auténticas formas de vida, sino como «estilos de vida» libremente elegidos.

En este proceso juegan un papel fundamental las disciplinas sociales, encargadas de ‘traducir’ e ‘interpretar’ los códigos de ‘los otros’ de una forma generalmente inconsciente, pero en última instancia connivente con el poder. No es casualidad que, como afirman Deleuze y Guattari (1985: 252), nuestras sociedades sientan

un vivo placer por todos los códigos, los códigos extranjeros o exóticos, pero es un placer destructivo y mortuorio. Aunque descodificar quiere decir, sin duda, comprender un código y traducirlo, es sobre todo destruirlo en tanto que código, asignarle una función arcaica, folclórica o residual, lo que hace del psicoanálisis y de la etnología dos disciplinas apreciadas en nuestras sociedades modernas.

9.4. PATRIMONIALIZACIÓN Y GENTRIFICACIÓN RURAL

El caso de Santiago Millas evidencia la complejidad de la gentrificación rural y sus múltiples variables a nivel local, además de la dificultad de aplicar

el concepto al contexto español, debido a la diferente evolución histórica y sociológica del campo, y a su concepción en el imaginario nacional. Sin embargo, los elementos distintivos de la gentrificación emergen claramente en Santiago Millas, incluyendo transformaciones en el paisaje simbólico y construido, la vida sociocultural, incremento de precios inmobiliarios y cambios en la gobernanza local. Entre otras cosas, sin embargo, el campo difiere de la ciudad en sus diversas estructuras socioeconómicas, trayectorias vitales de sus habitantes, y sus formas de entender la política y la lucha social. Como ha mostrado Solana-Solana (2010), el incremento de precios inmobiliarios en áreas des pobladas no lleva necesariamente a la expulsión de los habitantes anteriores, sino, como en Santiago Millas, a la coexistencia entre nuevos y viejos pobladores, y al dominio de la máquina patrimonial en la vida y gobernanza del lugar.

Las diferencias de clase y culturales entre advenedizos y locales resulta evidente, y cómo esto ha llevado parcialmente a la marginación política y cultural de los viejos residentes, en lo que podría considerarse como un proceso más de endocolonización del medio rural. El caso de Santiago Millas sugiere también que una causa principal de la gentrificación es la propia demanda existente por parte de los urbanitas gentrificadores, al contrario que una mayor disponibilidad de viviendas a bajo coste, como es el caso en la ciudad. Aunque no es generalizable, si es posible plantear una dicotomía entre el campo como espacio productivo y desarrollista, y una visión urbanita que lo entiende de forma idílica y preconiza su transición postindustrial con base en criterios estéticos, como un espacio de consumo, aunque las alianzas y conflictos entre actores locales y foráneos es siempre compleja.

La gentrificación rural en Maragatería podría ser un caso de lo que Zukin (1988: 15) definió como una «conjunción estética» entre la demanda de nueva vivienda y la desvalorización de ciertas áreas que representaría el culmen de la «civilización postindustrial». Santiago Millas y Maragatería en general evidencian como la gentrificación rural asociada a procesos de patrimonialización se encuentra íntimamente ligada a la transición postindustrial en España. Los individuos potencialmente gentrificadores surgen a partir del desarrollo económico de la década del noventa, en áreas urbanas de Madrid o Barcelona; personas con tiempo libre, educación y un cierto nivel económico. En ellos confluyen las transformaciones de subjetividad postmodernas, generalmente relacionadas con formas de diferenciación social basadas en criterios de gusto y consumo de experiencias, más allá del simple consumo material que caracterizaba el capitalismo industrial.

El patrimonio juega un papel fundamental en esta ‘conjunción estética’ gentrificadora. Entendido no solo como los elementos materiales o inmateria-

les que ciertos actores valoran, sino como los usos del pasado en el presente, el patrimonio sirve a los actores para legitimar sus acciones y proyectos, bien para promover la gentrificación o resistirse a ella. Santiago Millas confirma un factor clave descrito en la investigación a nivel global: el énfasis en la restauración del espacio construido, tanto público como privado, y la recodificación del paisaje simbólico rural que esto supone. La máquina patrimonial también sirve para negociar discursivamente nuevas formas de gobernanza, bien mediante alianzas entre elites económicas, políticas y advenedizos, o mediante la imposición del poder de los gentrificadores pasando por encima de instituciones locales. El resultado es la redefinición de las normativas urbanísticas y la reconversión de compañías privadas a otros sectores —transformación de constructores en restauradores, re-emergencia de trabajos artesanos y comida de calidad, etc.—. Más profundamente, supone la esencialización de las culturales locales, bien a través de las exhibiciones museísticas, la conversión de rituales en espectáculos, o la cosificación de la vida social en una serie de elementos para su consumo.

Esta marginación en ocasiones despierta formas de rebeldía o rechazo, en los que el patrimonio suele jugar un papel activo, bien como mediador u objetivo del conflicto. Estos conflictos suelen responder a dos patrones generales: o bien sirven para unir a la comunidad local contra los advenedizos, o bien sectores locales utilizan a los advenedizos como excusa para reforzar sus posiciones en conflictos intralocales preexistentes. Esto diferencia el campo de la ciudad, ya que la resistencia aparece de una forma quizás más directa, pero a la vez más transversal en términos de clase, motivación, edad y género que en zonas urbanas, donde criterios de segmentación ideológica tienen un mayor peso (Janoschka *et al.*, 2014). La alta conflictividad distingue Maragatería de otras regiones españolas donde no se produce conflictividad directa y abierta (Paniagua, 2002; Solana-Solana, 2010). Aunque la actitud mayoritaria de los maragatos a la llegada de nuevos habitantes es generalmente de perplejidad y pasividad —el habitual *¿quién y para qué iba a querer venir aquí?*—. En otras ocasiones han sido habituales conflictos verbales, jurídicos o simbólicos, y ataques a propiedades. La materialidad del patrimonio ha sido fundamental para expresar descontento, incluyendo, por ejemplo, la quema de casas y diferentes intervenciones de la Guardia Civil en Prada, de iglesias restauradas por la Nueva Orden del Temple en Manjarín, envenenamiento de animales de la propia Orden, quema de árboles de miembros de la ASM en Santiago Millas y Valdespino, apedreamiento de los monjes alemanes en Rabanal ante el temor local de robo de su patrimonio eclesiástico, y otros desmanes que no puedo mencionar aquí.

La paradoja de la gentrificación rural y la patrimonialización es el que la retórica de los advenedizos de estar ‘volviendo a las raíces’ se plasma en el campo en una ruptura espacio-temporal con el pasado, su alteridad y particularidades. Proceso que no hace más que reproducir la generación de representaciones culturales fetichistas de diferencia, y la supresión gradual de la otredad, por las cuales se separa a las localidades de su base socio-económica y se cosifica su vida social como discurso esencializado metacultural, con base en las jerarquías globales del gusto, la distinción y el patrimonio. Así, la gentrificación es otra forma más de expandir las lógicas capitalistas, no solo en el sentido weberiano de una ‘razón instrumental’ y de una creciente individualización de la subjetividad, sino más estructuralmente en la mediación del valor en las relaciones humanas. El patrimonio juega un papel fundamental en la representación de esta mediación como una forma de fetichismo, por la cual se instaure una nueva forma de dominación abstracta que personifica a las cosas y cosifica a las personas. Un proceso en el cual se generalizan los síntomas de un ‘malestar’ social y la multiplicación de los problemas de relacionalidad intersubjetiva, al encontrarse los modernos con la imposibilidad de una vuelta a un pasado idílico de mayor ‘relacionalidad’ —basado en sentimientos de comunidad, desfetichización de la producción alimentaria y artesanal, y contacto con la naturaleza— y atrapados en un deseo de progreso que solo puede tomar la forma de huida hacia adelante y generación de más representaciones abstractas del pasado y su plasmación material en el entorno —es decir, de patrimonio—. Vale la pena concluir con la visión de Latour (2007a: 104-5):

Así como lo había observado Nietzsche, los modernos tienen la enfermedad de la historia. Quieren conservarlo todo, fecharlo todo, porque creen haber roto para siempre con su pasado. Cuanto más acumulan las revoluciones, tanto más conservan; cuanto más capitalizan, tanto más ponen en el museo. La destrucción maníaca es pagada simétricamente por una conservación también maníaca [...] Pero, ¿estamos tan alejados de nuestro pasado como queremos creerlo? No, porque la temporalidad moderna carece de mucho efecto sobre el paso del tiempo. Así, pues, el pasado permanece, y hasta vuelve [...] La reconstitución histórica y el arcaísmo son dos de los síntomas de la incapacidad de los modernos para eliminar lo que sin embargo deben eliminar para tener la impresión de que el tiempo pasa.

10. LA VUELTA AL CAMPO EN PRADA DE LA SIERRA: DEL PATRIMONIO PRODUCTIVO AL PATRIMONIO ABSTRACTO

En contraste con el caso de Santiago Millas, el caso de Prada de la Sierra es difícilmente equiparable a un proceso de gentrificación rural. En Prada se produce una encrucijada dicotómica similar a las descritas en investigaciones en el mundo anglosajón, entre distintas formas de capitalismo y concepciones del campo: una visión productivista basada en la explotación de los recursos naturales, y otra perspectiva postindustrial que subraya sus valores estéticos y su consumo (Walker y Fortmann, 2003: 470). En estos casos, la noción de patrimonio cobra sentidos muy diversos para los distintos actores implicados, pero todos lo usan para legitimar sus posiciones con base en nociones de tradición y autenticidad, que definen de forma esencialista para qué y qué es *el campo*, y cuál es el patrimonio en relación con él. Este capítulo analiza esta complejidad a través del caso de Prada, un pueblo abandonado en los años setenta y que desapareció oficialmente como un ente administrativo en 1992, convirtiéndose en suelo rural. A partir de 1992, Carlos y María, un granjero y su mujer, reocuparon el pueblo y establecieron una explotación vaquera. A mediados de la década del dos mil, un grupo de ex-vecinos y descendientes de Prada fundaron la *Asociación Nueva Prada de la Sierra* (ANPS) cuyo objetivo es restablecer el pueblo legalmente y recuperar sus tierras.¹⁰

¹⁰ Véase <http://www.pradadelasierra.es/>

Esta situación ha disparado un conflicto entre el granjero y la ANPS que dura ya una década, y que ha llevado a la implicación de instituciones públicas. Un conflicto multidimensional en el que inciden cuestiones de clase y en el que resultan fundamentales las políticas del patrimonio. Mientras el granjero enarbola el patrimonio rural en relación a sus capacidades productivas con un discurso antiglobalización basado en el enraizamiento en el territorio y la autenticidad, la ANPS reclama el derecho a ‘su pasado’, basado en las memorias y en la preservación del verdadero patrimonio del pueblo, es decir, el que recuerdan y proyectan sus legítimos herederos con base en derechos de propiedad, linaje familiar y sus memorias.

La cuestión de la autenticidad hace converger los campos de estudios rurales y patrimonio. Debido a la visión urbanita dominante en los estudios rurales que denuncia Paniagua (2002), ha sido común asociar ruralidad con comunidades ‘auténticas’ y que por lo tanto poseen una serie de características típicas. De hecho, la construcción histórica de mitos sobre las comunidades y vida familiar rurales se ha realizado desde una visión conservadora y estable del campo, siempre opuesta al supuesto vicio y desorden de la ciudad. Estas nociones sobre el campo son fundamentales en Europa Occidental, ya desde los tiempos del Imperio Romano. Este énfasis en valores familiares y de comunidad de la investigación ha profundizado en la construcción social del campo en estos términos ingenuos y positivos, e influenciado las políticas institucionales en este sentido (Robinson y Gardner, 2004). Este énfasis en la ‘comunidad’ ha dejado de lado el rol del individuo —supuestamente subsumido en una estructura comunitaria dominante— y sus puntos de vista acerca del campo y la ciudad. De hecho, los individuos viviendo fuera de los lazos comunitarios han sido definidos como ‘familias campesinas aisladas’ (Bryant, 1999) o ‘parias’ (Sibley, 1995). Otra forma de marginalizar el punto de vista de los individuos rurales es la separación de aspectos materiales y culturales, generalizada en los estudios rurales. Así, Halfacree (2003) sugiere la existencia de un mundo rural bidimensional dividido en aspectos culturales y materiales. Lo material representaría los aspectos físicos y estéticos de limpieza y pureza, mientras lo cultural tendría que ver con la sensación de seguridad, comunidad o paz. Esta segmentación, de nuevo, es aplicable a los urbanitas advenedizos, pero no a los sujetos rurales, donde no es habitual esa segmentación en campos propia de la modernidad.

En España, Paniagua (2010, 2011) ha ofrecido una visión detallada y compleja de este fenómeno al que define como de ‘extrema individualización’ en las periferias rurales. En mi etnografía en Maragatería he podido

confirmar la idea de que las razones por las que la gente vive sola en el campo son muy variadas, pero suelen estar relacionadas con una vinculación a lugares específicos o herencias familiares (Valentine et al., 2008), y con factores biográficos y fundamentalmente económicos (Söderström y Philo, 2004; Smith y Holt, 2007). Paniagua muestra cómo este fenómeno es relativamente habitual, y enfatiza una cuestión clave para el caso de Prada: que los valores postindustriales dominantes no consideran el vivir solos en el campo como un fenómeno positivo. ¿No es entonces la abstracción postindustrial estetizante del campo una reedición del mito de la ‘vuelta al campo’ vinculado a un regreso de la vida en comunidad? El caso de Prada debe entonces conjuntar el análisis de la individualización extrema, con la llegada de valores urbanitas que vuelven al campo en busca del sentimiento de comunidad perdido en la ciudad (Clout, 1972). Esto se refleja de forma extrema en el caso de la ANPS, donde una comunidad imaginada pretende ‘volver al campo’ pero de forma simbólica, sin una vinculación real al territorio —una forma abstracta de comunidad tan extrema como la individualización del granjero de Prada—.

10.1. TERRITORIOS MENORES: EL CAMPO QUE PRODUCE ES PATRIMONIO

La despoblación rural y las dinámicas difusas de repoblación han llevado a la emergencia de ‘territorios menores’, un concepto que me apropio de Deleuze y Guattari para definir aquellos lugares de aislamiento total o parcial ajenos o escasamente sometidos a la jerarquización y organización del espacio por parte de instituciones y el mercado, y en el que predominan las relaciones entre personas. Resulta habitual la existencia de economías informales de trueque y/o desmonetarizadas, que no están «registradas por las agencias del Estado que controlan el comercio, hacen inspecciones de sanidad, compilan estadísticas y recaudan impuestos» (Kearney, 1996: 60-63). Aunque los sujetos en territorios menores no son necesariamente revolucionarios o radicales, sí son subversivos al desafiar las definiciones oficiales de identidad, economía y ciudadanía. Por ello, los rurales informales tienden a ser definidos como ‘otros rurales’ (Milbourne, 1997). Estas redes funcionan mediante conexiones parciales entre los participantes: eco-rurales de Matavenero venden artesanías producidas en Maragatería por toda Europa, intercambian productos agrícolas o recolectados por leche y ovejas del granjero de Argañoso, etc. Emergen distintas formas de resolver los problemas y la justicia más allá del control institucional, lo que lleva a

conflictos por distintos intereses y temores alrededor de ‘los otros’: grupos de eco-rurales de Matavenero fueron expulsados violentamente de Prada cuando intentaron establecerse temporalmente para criar ganado, mientras que varios miembros de la Orden del Temple Resurgida de Manjarín que pretendían reocupar el pueblo abandonado de Labor de Rey, restaurando la iglesia y un edificio, sufrieron un incendio provocado que les obligó a abandonar el proyecto.

Esto no solo ocurre fuera del control institucional, sino que no existe en los medios de comunicación y, cuando lo hace, suele ser para mostrar el carácter ‘salvaje’ o ‘extremo’ de los territorios y sus modos de vida. Así por ejemplo se presentaba en los medios en 2016 el homicidio de una peregrina en Castrillo de los Polvazares —supuestamente por uno de mis entrevistados años antes— cuya relevancia derivó del hecho de tratarse de una ciudadana americana y ser reclamada oficialmente una investigación por el gobierno de EE. UU. Otro evento mediático fue también la decisión de la JCyL de conceder licencias de disparo desde helicópteros sobre el ganado que quedaba salvaje tras la muerte de propietarios sin familia, pese a las peticiones de Carlos en Prada de redomesticar ese ganado cimarrón. El fenómeno no solo reflejaba una forma de gobernanza autoritaria, sino también la concepción ‘salvaje’ del campo profundo por los urbanitas de la JCyL en Valladolid.

Incluso para personas de pueblo, Prada presenta un aspecto no demasiado atractivo para turistas o buscadores de segunda residencia. Sin carretera, alcantarillado, electricidad ni agua corriente, entrar solo entre las ruinas del pueblo, a pie, ante la mirada de varios mastines leoneses acostumbrados a lidiar con lobos, es una experiencia no apta para todos los públicos. Consciente de esta percepción de Prada por parte de los urbanitas, viven Carlos y su mujer María. Pareja de unos cincuenta años con una hija, Carlos pasa la mayor parte del tiempo en Prada mientras María se queda en Ponferrada para escolarizar a su hija. En Prada reconstruyeron una casa poco acorde con la visión estetizante urbana, con plásticos, metales y vidrio para pasar el duro invierno lo mejor posible. Carlos posee una vacada considerable, «totalmente ecológica, pero sin certificados ni nada», como dice él. Las vacas y los caballos pastan y viven dentro de los distintos edificios abandonados del pueblo y sus alrededores. Carlos llegó a Prada en 1991, cuando el pueblo desapareció legalmente y se convirtió en suelo rural, que él alquila en subasta pública. Para Carlos, resulta difícil separar motivaciones culturales y económicas: los pastos son buenos, las vacas producen, y por lo tanto es una buena forma de vida para él, que además disfruta en soledad: «la vida es buena, se está bien. Bueno, a veces echas un poco de menos el

ruido, el zumbido ese de la ciudad y tal» (entrevista 31a, julio 2009). Pese a que siempre ha vivido en el campo, le gusta enfatizar que conoce bien su trabajo y el sector agrícola global, que ha leído mucho, y viajado frecuentemente a otros países como Italia o Francia, que considera referentes en la producción de alimento de calidad.

Carlos establece una dicotomía clara entre ciudad y campo, y específicamente ‘su campo’ periférico. Explica en detalle cómo el mundo ‘ahí fuera’ está controlado por multinacionales que controlan las semillas y están «cambiando el gusto de la gente. La gente ya no distingue entre carne de cerdo, vaca o pollo. Se olvidan de que todos venimos de la tierra, y que necesitamos animales, estas son nuestras raíces» (entrevista 31a, julio 2009). Para Carlos, el campo está intrínsecamente relacionado con la producción de alimentos, y con estamentos sociales bajos. Su visión es muy parecida a la de las instituciones públicas del periodo capitalista industrial y desarrollista, y de sus políticas, como la Política Agraria Común (PAC), para la que lo rural era sinónimo de agricultura (Saraceno, 1994). El giro postmoderno ha tendido a deconstruir las nociones de ‘rural’ y ‘urbano’, difuminándolas como categorías analíticas y criticándolas como dicotómicas (e.g., Champion y Hugo, 2004). Sin embargo, casos como el de Carlos evidencian como, desde un posicionamiento simétrico que delegue los juicios en los actores, debemos tener en cuenta que las categorías de rural y urbano, por muy socialmente construidas que sean, juegan un papel fundamental en las formas de interpretar y vivir el mundo de muchos actores.

Para Carlos, resulta cristalino que los urbanitas y las instituciones gobernadas por ellos marginan las zonas rurales e intentan acabar con el sector agrícola, lo que ha llevado a un menosprecio de la vida en el campo y los ‘pueblerinos’. Su visión sobre la llegada de urbanitas y miembros de la ANPS intentando repoblar Prada es clara. Los asociados reclaman el pueblo como suyo porque dicen ser los legítimos dueños de las casas y pastos, mientras que Carlos no tiene ningún derecho a estar ahí, ya que no es dueño de las casas y las vacas no pueden estar ahí. Para Carlos, se trata simplemente de un grupo de hipócritas que no tiene ningún derecho a volver al pueblo por varias razones. Primero, critica que ellos se consideran superiores por haber vivido en la ciudad, y que ahora simplemente quieren volver al pueblo imponiendo sus propias condiciones, como que no haya animales, estiércol, y maquinaria en el pueblo: «lo más curioso», dice Carlos, «es que esa gente fue donde se criaron, se criaron entre cagadas de vacas y ovejas, y ahora no pueden ver un animal. Todos dependemos de la tierra y de los animales, y la gente se olvida de ello» (entrevista 31a, julio 2009).

Segundo, cree que solo quieren el pueblo para construir segundas residencias y pasar los veranos, en lugar de promover actividades productivas para revivir la vida social del pueblo, que es lo que habría que hacer según él. Carlos enfatiza constantemente su vínculo *personal*, no *abstracto*, con el pueblo: él no solo produce, sino que vive allí durante todo el año. Tercero, considera que los reclamos de la ANPS se basan en vínculos abstractos con la memoria y patrimonio del pueblo, algo que sería ilegítimo por irreal: «se fueron del pueblo en su día y ahora quieren volver. Ellos no reclamaron nada cuando desapareció oficialmente en 1992, ahí estaban haciendo dinero en Madrid. ¿Y por qué no se quedaron aquí si les gustaba tanto el pueblo?» (entrevista 31b, agosto 2010). Finalmente, considera que los discursos emocionales de la ANPS solo esconden intereses económicos. Cree que solo quieren recuperar la Junta Vecinal de Prada y las tierras comunales para poder alquilar los pastos, el coto de caza, y beneficiarse de la presencia de molinos de energía eólica —que pagan un alquiler a los propietarios donde se emplazan—.

A los intereses de la ANPS, Carlos contrapone que en realidad él es el legítimo dueño de un suelo rural que alquila de acuerdo con la legislación vigente, enfatizando que además produce comida en el lugar y no solo está ahí de ‘tiempo libre’. Para él, el rol natural del campo es producir comida, mientras que el turismo es solo la consecuencia del tiempo libre en las ciudades. Esta conexión entre tierra y trabajo es potente en toda Maragatería y las comunidades campesinas en general, que otorgan un papel fundamental al trabajo incluso por encima de la propiedad. Esto se evidencia en la opinión de la gente en Maragatería sobre la ocupación neorrural de Matavenero: para los más jóvenes, es una ocupación ilegal al no tener los *hippies* la propiedad del suelo, pero para los mayores de sesenta años es algo lógico generalmente, ya que ellos ‘trabajan la tierra’.

Carlos también cree que nadie se preocupó de la iglesia o el cementerio en las últimas décadas, y que solo ahora que tienen intereses económicos los usan como un discurso legitimador, exigiendo la salida del ganado de esos espacios. Vincula esta visión urbanita del campo con las políticas europeas (LEADER y PAC), que para él están encaminadas a transformar el campo en un espacio turístico e improductivo sin campesinos. Su visión, de hecho, va en la línea con las transformaciones recientes de las políticas rurales europeas que buscan una transición postindustrial del campo, y la conversión del campesino en paisajista y guardián del campo, en oposición a la alternativa de ‘recampesinizar’ Europa (Van der Ploeg, 2008: xvi-xvii).

En conclusión, Carlos es totalmente consciente de su posición subalterna en relación con los miembros de la ANPS, y de las estrategias tanto institucionales como corporativas que llevan a la marginalización y devaluación de la vida rural. Por ello considera una amenaza para su modo de vida la llegada de urbanitas que pretenden transformar Prada en un espacio no productivo. Para Carlos, ‘patrimonio’ no es un sustantivo, sino un verbo: patrimonio es producir. Cuando Carlos dice que «sería una pena perder este patrimonio» (entrevista 31b, agosto 2010), se está refiriendo al conjunto de relaciones entre naturaleza y cultura que él promueve con su trabajo, que permite la producción de alimento natural y de calidad, y que se rompería con la llegada de los urbanitas, para los que ‘patrimonio’ significa algo bien distinto.

10.2. COMUNIDADES ABSTRACTAS: EL CAMPO ES PATRIMONIO

La ANPS nació en 2005 con el objetivo fundamental de repoblar Prada, llegando a los 73 miembros en 2011. La ANPS se reúne anualmente en Astorga, en fechas cercanas a las fiestas que organizan en verano en Prada, donde recuperan las antiguas facenderas para limpiar el pueblo, y a las que llegan miembros de todas partes de España. La mayoría de las casas son ruinas habitadas por animales, y solo tres o cuatro familias han comenzado a rehabilitar sus viviendas y habitarlas en periodos vacacionales. Aunque los miembros de la ANPS tienen objetivos distintos, comparten la voluntad de que el pueblo vuelva a ser oficial, asfaltar las entradas y otros servicios básicos como alcantarillado, electricidad y agua corriente. En última instancia, pretenden que la recuperación del estatus de Prada como pueblo les permita legitimar sus reclamos sobre la propiedad privada de casas, y la propiedad comunal de tierras y pastos, que ahora está en manos del ayuntamiento de Santa Colomba. Esto les permitiría cobrar alquileres y expulsar a Carlos y su vacada, que hacen el pueblo invivible, según ellos, por la suciedad, cantidad de insectos, y peligrosidad de los animales.

La ANPS busca rehabilitar los elementos patrimoniales que vinculan a sus memorias y las de sus familiares, esencialmente el cementerio y la iglesia, en la que invierten la mayoría de sus cuotas —esperando, además, que la Iglesia apoye sus reclamos—. La mayor parte de los miembros son mayores de sesenta años y jubilados, y sin duda tienen vínculos emocionales con el pueblo más allá de intereses económicos. Una mujer de ochenta años me decía nostálgicamente:

Quizás solo somos un grupo de soñadores utópicos. Pero siempre que voy a Prada, y veo como está, todo hecho una ruina... No puedo evitar imaginarme los caminos y las casas con vida otra vez. Probablemente yo no lo vea, pero tenemos que mirar atrás y pensar que alguien, en algún momento, se asentó en Prada, y nuestros ancestros siguieron viviendo allí por alguna razón [...] Ahora es nuestro turno para coger el relevo y seguir con esta tarea para evitar que todo esto se olvide. (entrevista 32, abril 2012).

Cada miembro de la ANPS posee su visión de Prada y del proceso de rehabilitación, funcionando en este sentido como una comunidad imaginada o un 'paisaje mental' de memoria colectiva (Misztal, 2010). Al contrario que las comunidades socializadas con base en la relacionalidad cotidiana entre personas, las comunidades imaginarias se basan en compartir representaciones o imágenes proyectadas sobre ciertas materialidades, que permiten a sus miembros identificarse entre sí, al igual que las naciones (Anderson, 2006). Se trata así de un fetiche compartido y mapeado sobre la materialidad de Prada, pero no actualizado por casi ninguno de los miembros de la ANPS. Solo el expresidente Ernesto Morán, con su enfoque combativo, rehabilitó su casa y movilizó los recursos de la asociación, recurriendo a buscar el apoyo de la Casa Real y del Defensor del Pueblo —que consiguió— y a entrar en batallas legales para restaurar la Junta Vecinal o poder censarse en el pueblo en contra del Ayuntamiento de Santa Colomba. Pese a que ganó el juicio contra el ayuntamiento, este siguió negándose a censarles porque consideraba que, de facto, ningún miembro de la ANPS vivía en Prada. La Guardia Civil llegó a precintar su casa mientras él la reconstruía, ya que, legalmente, estaba construyendo sin permisos legales. También consiguió financiación para instalar una ONG en el pueblo, cuyo edificio ardió antes de llegar a inaugurarse, hechos de los que acusó a Carlos en varios medios. Todos estos conflictos llegaron a ser de interés provincial e incluso nacional, llegando a involucrar personalmente a Miguel Nieto, alcalde de Santa Colomba, que se negó a responder a cualquier pregunta durante nuestra entrevista.

Su política agresiva para la recuperación de la Junta Vecinal chocaba tanto con el Ayuntamiento como con el gobierno de la JCyL. El reconocimiento legal como pueblo implica por ley el acondicionamiento de carreteras, alcantarillado, electricidad y agua corriente, con un coste de unos dos millones de euros que el ayuntamiento no podría asumir — es el doble de su presupuesto anual. Aún en el caso de que el ayuntamiento accediera, encontraría la oposición del gobierno regional, que busca acabar con las Juntas Vecinales y disminuir la complejidad administrativa del territorio. Ante los intentos de varios pueblos como Busnadiago se reconstituirse

como Juntas Vecinales, el gobierno regional promulgó un decreto en el que sancionaba que

La difícil vertebración territorial que supone el excesivo número de núcleos dotados de personalidad jurídica existentes en nuestra Comunidad Autónoma (con 2.248 municipios y 2.230 entidades locales menores), unido a la escasa población del núcleo interesado, debe hacer replantearse a la Junta de Castilla y León la creación de nuevos entes. (BOCyL, 11/12/2011).

La forma en la que la ANPS intentaba territorializar Prada contrastaba con otras repoblaciones en pueblos vecinos como Matavenero o Manjarín. En estos, se utilizaba una política de ‘hechos consumados’: quién ocupaba los pueblos simplemente se quedaba —recobrando Matavenero su estatus legal como Junta Vecinal quince años después de ocupar el pueblo. En cambio, la ANPS intentaba conseguir reconocimiento institucional, pero nadie vivía en el pueblo, que se mantenía durante años como una comunidad imaginada. En términos psicoanalíticos, la ANPS cumple una función negativa: en lugar de buscar la conexión con otros actores y formas de vida, continúan intentando imponer su visión de la comunidad con sus propios códigos y significados (Parr, 2008: 5). No son conscientes de que su visión no tiene nada que ver con la recuperación de una ‘tradición’, sino con la imposición de una visión urbana sobre el campo. En mi entrevista con Morán, enfatizó constantemente la necesidad de recuperar el pueblo por su vasto patrimonio, es decir, la minería romana, la iglesia, la fuente, la casa del cura, la piedra vista de las casas, etc. Todo este patrimonio, según él, está siendo destruido por el vaquero. El abandono en el que él y los descendientes de Prada sumieron al pueblo durante tres décadas, lo explica por la necesidad de emigrar y la pobreza generalizada, pero ahora cree necesario restablecer el vínculo con el cementerio y el patrimonio de sus ancestros.

Su visión del pueblo encaja en lo que Rivera Escribano (2007) ha definido como ‘utopía del refugio’, en la que el campo es construido socialmente como un espacio donde se pueden llevar estilos de vida simples y pacíficos, lejos de la complejidad y la contaminación de la ciudad. Así, para Morán,

De la generación de estos cincuenta años para atrás ha sido la vida de una manera, y a partir de ahora va a ser de otra manera la vida. Y mucha gente se tiene que volver a refugiar en los pueblos. Porque en las grandes ciudades cuando las economías son boyantes, se vive bien, se trabaja, se gana dinero, pero cuando las economías van mal y hay crisis, donde se come es en los pueblos [...] Prada es un remanso de paz. Aquí viene uno estresado de la ciudad y aquí te curas. Solamente con una bota de vino, un cacho de pan y un cacho de chorizo aquí se puede ser lo más feliz del mundo entero,

sin tantos lujos sin tantas cosas que tenemos hoy en la ciudad que para lo único que valen es para estresarnos y ponernos malos. (entrevista 33, julio 2009).

Sin embargo, como apunta Carlos, esta visión idílica del campo olvida que el pueblo está cubierto de nieve durante varios meses en el invierno, cuando ninguno de los miembros de la ANPS está presente. Para Carlos, la ‘vuelta al campo’ es una farsa:

La gente tendría que pasar mucha necesidad en las ciudades para volver a pueblos como este. Otros pueblos de más abajo que tienen infraestructuras, agua corriente, y luz, bueno, podría ser [...] Y una cosa es venir a pasar unos días, bueno, de vacaciones, y otra cosa es vivir aquí. (entrevista 31a, julio 2009).

Las cosas cambiaron en la ANPS en 2011, cuando finalmente apareció Antonio Santos, persona que quería vivir en Prada de forma permanente. La asociación llevaba años buscando este acontecimiento, que les permitiría reclamar ante las instituciones la existencia real del pueblo habitado, por lo que decidieron financiar la reconstrucción de una casa para él. Tal era el júbilo, que Santos ganó a Morán en las elecciones a presidente ese año. Santos es un obrero de cincuenta años, desempleado y con un hijo, que decidió asentarse en Prada por motivos económicos. Precisamente por ese motivo, y porque iba a vivir en Prada, adoptó una visión más pragmática ante el conflicto, dialogando con las instituciones y con Carlos, lo que pronto le granjeó la enemistad de buena parte de la ANPS, y de Morán. Para Santos, que no estaba interesado en reclamar propiedades privadas en el pueblo —porque no tenía ningún título legítimo para reclamar al no ser descendiente de Prada—, la ganadería de Carlos podía combinarse con la vida en el pueblo, ya que él mismo planeaba dedicarse a la agricultura y buscar formas de atraer nuevos pobladores, ya que «la gente tiene que vivir de algo, incluido yo» (entrevista 34, abril 2012). También decidió dejar de invertir en la iglesia y reconstruir las antiguas escuelas comunes. Esto irritó a los asociados, que estaban de acuerdo en ese aspecto ya que la consideraban el ‘espíritu’ del pueblo. Interrogado por el asunto en una reunión de la ANPS en 2012, respondió:

La cuestión es simple, ¿para qué vamos a gastar el dinero en un edificio que no es nuestro? Las escuelas eran comunales, y podrían volver a serlo en el futuro. Pero la iglesia será siempre propiedad de la Iglesia. (entrevista 35, abril 2012).

Santos podría ser considerado, siguiendo a Rivera Escribano (2007), como un urbanita llegado al campo con una actitud de ‘distopia pragmática’,

es decir, sin una idea idílica del espacio rural, más bien considerándolo como un ámbito más funcional para la vida. Sin embargo, sus motivaciones no son solo económicas, ya que podría haberse quedado en León, su ciudad, viviendo del subsidio de desempleo. Consideraba también importante vivir en armonía con la naturaleza, evitar el estrés urbano, y una vuelta a un pueblo similar al que le vio crecer en su infancia. Su actitud desvelaba la preocupación de la ANPS por la potencial llegada de otros pobladores que podrían suponer una amenaza más en sus intentos de recuperar sus tierras: en realidad, una parte de la ANPS no quería ver revivir el pueblo, sino solo su acondicionamiento para poder tener su segunda residencia. Santos se convirtió para ellos en una amenaza, más que una forma de alcanzar sus objetivos.

Mientras la ‘Nueva Prada’ se mantuvo como una comunidad imaginaria, una abstracción compartida, no hubo conflictos dentro de la ANPS. Pero una vez que se materializó la repoblación, se multiplicaron las dudas y los conflictos, lo que ha llevado a una disminución de las actividades de la ANPS, a la pérdida de miembros, y a un menor énfasis en la repoblación del pueblo. La situación en Prada hoy resulta paradójica. Santos y Carlos no se hablan, viven ‘solos’ el uno con el otro en Prada, compartiendo el mismo espacio físico pero diferentes territorios mentales. Ambos son ‘individuos sin comunidad’, aunque Santos mantiene todavía una relación con la comunidad imaginada de Nueva Prada de la Sierra que todavía impulsan algunos miembros de la ANPS. La cuestión fundamental es entonces el tipo de patrimonio reclamado, y la territorialización rural que emerge de esa idea. Para la ANPS, la ‘vuelta al campo’ con base en las actividades productivas no es más que una derrota: para ellos, es de sentido común un regreso modernizador y urbanizador de Prada, y el establecimiento de patrones de vida de acuerdo a los estándares contemporáneos sobre una Prada que consideran rural —y, por lo tanto, atrasada y primitiva—. Si la vuelta al campo no es más que un regreso nostálgico a una comunidad que existe solo en el recuerdo, la producción, el pragmatismo y la propia vivencia individual no pueden ser vistos más que como fracasos, distopías, y, por tanto, no como una vuelta al campo en los términos deseados por urbanitas postindustriales.

10.3. TERRITORIOS MENORES E IMAGINARIOS RURALES

Los territorios menores son lugares donde los actores escapan del control del Estado y sus instituciones, lo cual no implica que escapen a las ló-

gicas del mercado o a relaciones de poder; más bien su existencia se basa en el escaso interés económico que poseen (Storti et al., 2004: 5). Normalmente, las instituciones públicas buscan expandir su ámbito de control y gobernanza. En Prada, sin embargo, las instituciones evitaron apoyar los reclamos de la ANPS. En este caso, por tanto, no solo el territorio resultaba escasamente interesante para el mercado, sino también para las propias instituciones públicas. Los territorios menores no están exentos de transformaciones globales y dinámicas nacionales: con el crecimiento económico y la transición postindustrial promovida por distintas políticas y actores sociales —criticadas por sujetos rurales concienciados como Carlos— ha habido un intento de transformar Prada bajo una perspectiva urbana y estetizante. La crisis económica de 2008, llevó a que la ‘vuelta al campo’ tomase la forma de una distopía pragmatista en búsqueda de naturaleza y una vuelta a actividades productivas, representada por la figura de Santos.

Distintas concepciones del campo implican diferentes concepciones del patrimonio. Para Carlos, patrimonio es la conjunción simbiótica entre la producción de alimento y el medio ambiente. No considera las ruinas como patrimonio, ni entiende que puedan serlo; y su casa no muestra ninguna voluntad de diferenciación ni preocupación estética. La ANPS legitima sus reclamos con base en una pertenencia abstracta al pueblo, a que sus ancestros están allí enterrados, y a que la propiedad privada de sus casas es inalienable. Vinculada a este discurso surge la referencia al patrimonio, ya que para ser moderno y poder realizar este tipo de reclamos resulta fundamental ‘tener un patrimonio’ (Kirshenblatt-Gimblett *et al.*, 1991). Como construcción abstracta, este patrimonio esencializado — las fuentes, la iglesia, las casas, la minería romana —no puede ser más que fetichizado, abstraído, y carecer de usos funcionales, lo que explica el rechazo a la agricultura y la ganadería en Prada—. El patrimonio solo sirve entonces para mantener la unión de la comunidad imaginada mediante una relación abstracta compartida. En el intento de establecer una continuidad con una representación del pasado, los miembros de la ANPS no hacen más que saquear el pasado histórico y suprimir aquellos elementos como la dureza y la pobreza que caracterizaban la vida en el pueblo, o la emigración. Y bajo la retórica de preservar los valores paisajísticos, culturales y la ‘tradición’, no hacen más que acabar con el modo de vida al que supuestamente quieren honrar en sus esfuerzos por reconstruir Prada de la Sierra.

11. EL ANVERSO DE LA MODERNIDAD: LA COMUNIDAD A-PATRIMONIAL DE MATAVENERO

Los hombres se parecen más a su tiempo
que a sus padres.

(PROVERBIO ÁRABE)

Una de las formas del retorno al campo en España, que ya se había generalizado en países noreuropeos en décadas anteriores, es la creación de comunidades neorrurales utópicas. Matavenero es una de las más antiguas de España. Desde la repoblación del pueblo a finales de los ochenta, ha vivido en un proceso constante de ocupación y transformación durante sus 26 años de vida hasta 2016. Antes del inicio de mi investigación me había interesado por el pueblo y conocía a muchos de sus habitantes. En 2009 comencé a visitar Matavenero asiduamente, y realicé la mayor parte de mi investigación en los meses de verano de 2009 y 2010.

Matavenero es un objeto de investigación escurridizo, en constante transformación. Las múltiples posibilidades de investigación que despierta han sido reducidas aquí a sus formas de vida y organización política, para así comprender el funcionamiento de aspectos de memoria y patrimonio en el pueblo. El capítulo abarca un ámbito sin investigar en los estudios del patrimonio: el papel de significaciones patrimoniales en comunidades *New Age*, *hippies* o ecorrurales. Habitualmente, la solución de los estudios del patrimonio para seguir manteniendo su perspectiva analítica con comunidades donde esta categoría está ausente de una forma u otra, era reducir la

carga conceptual de patrimonio a las cosas o elementos que un determinado grupo social valora, tanto tangibles como intangibles (e.g., Novelo, 2005: 85). Sin embargo, esto elimina la simetría, ya que el marco analítico no se corresponde con la realidad analizada.

La particularidad de los grupos neorrurales es que se trata de sujetos modernos, y generalmente supermodernos, debido a su alto grado de individualización, y a la búsqueda de un retorno a la pre-modernidad —porque ya han conocido a fondo la modernidad—. Esto lleva al intento subjetivo de abandono de formas fetichistas y abstractas de relacionalidad moderna, y un regreso a las relaciones personales en una comunidad estable y cerrada: la comunidad. Se da la paradoja en Maragatería de que, mientras la mayor parte de la juventud local emigra a centros urbanos y a países noreuropeos en medio de la crisis económica, individuos noreuropeos llegan a Maragatería para abandonar el modo de vida consumista moderno de sus países de origen.

Por eso hablo aquí de formas ‘a-patrimoniales’ de relacionalidad, en oposición a las ‘pre-patrimoniales’ que vimos en el caso de las JV. Las comunidades preindustriales que no se educaron ni generaron su identidad en un marco de relacionalidad fetichista pueden llegar a conocerlo a medida que se incorporan a procesos de modernización e incorporación capitalista. La diferencia es que los neorrurales buscan abandonar las formas de relacionalidad fetichista como la abstracción patrimonial, entre las que han generado su marco identitario, mediante un proyecto racional y auto-consciente. Esto plantea una pregunta fundamental: ¿es posible ‘escapar’ a la relacionalidad abstracta y fetichista propia del individuo moderno precisamente mediante las herramientas racionales de la modernidad? Contradicción difícilmente superable debido a la fuerte impronta de las formas de relacionalidad modernas en la subjetivación de los individuos, que acaba llevando a producciones de memoria y relación semejantes a las que predominan en la sociedad capitalista moderna, solo que bajo el prisma de una ideología postmoderna extremadamente individualizada y contradictoria en sí misma. Es decir, cuando la inercia de un movimiento esencialmente nómada como el *hippie* o *New Age* se estanca, no puede más que reproducir formas de sociabilidad típicas de la modernidad occidental. Esta interpretación del fenómeno debe mucho a la investigación de Saldanha (2007) sobre los *hippies*-trance en Goa. Saldanha muestra cómo los ‘trances’ representan la cima de la individualización moderna-capitalista, siempre en búsqueda de nuevas aventuras, transformándose y explorando nuevas rutas. A la vez, sin embargo, este ‘escape’ de la disciplina de sus sociedades, aparentemente

progresista y antisistema, no hace más que reproducir las mismas lógicas exclusivistas y segmentarias de la modernidad occidental allá donde van, en términos de clase, género y raza. Una situación que, con matices, puede atisbarse en Matavenero.

11.1. LÍNEAS DE FUGA: DEL *HIPPIE-RAINBOW* AL ECO-RURAL POSTMODERNO

El fenómeno *hippie* despertó un gran interés antropológico y sociológico en los EE. UU. y Reino Unido durante los setenta y ochenta. En España ha sido un tema de investigación marginal, probablemente debido a la llegada tardía del fenómeno —los primeros encuentros *Rainbow* datan de los ochenta— su menor extensión demográfica y atención mediática, y a lo escurridizo del tema de estudio. Las redes globales de cultura *hippie* forman un cuerpo desterritorializado de ideas, esperanzas y potencial (Roszak, 1970), que contrastan con una voluntad de vivenciar experiencias intensas y territorializadas a corto plazo, que pueden derivar en proyectos a más largo plazo (Pepper, 1991). En España, estos proyectos se suelen equiparar a procesos de vuelta al campo, cuando en realidad derivan de estructuras sociales bien distintas. La tesis doctoral de Gómez-Ullate (2006) es probablemente el único intento de dar una visión global del fenómeno en España, siendo escasos los artículos o libros que investigan casos particulares (Alonso, 1997).

El *Rainbow* surgió en los EE. UU. como una organización informal que servía a la gente para reunirse en espacios naturales y expresarse de una forma que consideraban ‘natural’. La guía *Rainbow* muestra cómo se pasó de ser un evento en 1970, a convertirse en una familia y una casa para los miembros de la comunidad (Zicklin, 1983). La gente podía pasar el año entero de un *Rainbow* a otro, desterritorializándose de sus vidas cotidianas (Ruz Buenfil, 1991). El calendario *Rainbow* se llenó de eventos todo el año, y se expandió a Europa, Israel e India. Matavenero nació del *Rainbow*, específicamente de los encuentros de 1987 en Genisera y 1988 en Fasgar, ambos en León. *Rainbow* es una ‘utopía nómada’, un modo de vida, una ideología, y un conjunto de creencias que ofrece un sentimiento de pertenencia y comunidad a un grupo amplio de individuos (Niman, 1997). Sus participantes se incorporan al movimiento bajo una contradictoria relacionalidad fetichista: búsqueda de más *relaciones personales*, pero mediatisadas por una ideología específica que dicta el *carácter de esas relaciones*, y que además se plasma en unas prácticas, tecnologías del cuerpo y modos de vida específicos.

Rainbow puede ser un adjetivo ('no es suficientemente *Rainbow*'), un sustantivo ('encuentro *Rainbow*') o un verbo ('vamos a *Rainbow*'). También designa a colectivos, individuos, espacios materiales y mentales. Es común oír hablar de la familia, tribu, colectivo, individuo, pueblo, y otros *Rainbows*. La ideología *Rainbow* todavía está presente en Matavenero, pero más como un fantasma del pasado que como un conjunto de prácticas reales o un ideal que conseguir: «*Rainbow* significa un pueblo donde todos los colores son bienvenidos, y en el que no se puede excluir a nadie» (entrevista 51, julio 2010). De hecho, se considera que todo el mundo es parte del *Rainbow*, solo que todavía no han realizado su potencial (Niman, 1997: 99).

La historia de Matavenero puede entenderse como una transición de *Rainbow* a una situación más pragmática cercana a lo eco-rural. Sin embargo, hubo cambios constantes, con gente yendo y viniendo, con pérdidas de energía y revitalizaciones, como por ejemplo la organización del *Rainbow* europeo 2009. Por el modo en el que la gente se refería a aquel *Rainbow* de 2009, comprendí que el *Rainbow* (el encuentro breve territorializado) funciona como un rito de paso para los jóvenes y los recién llegados. Estos ritos sirven para fabricar la realidad y la identidad de los sujetos, que se transforman tras haber aprendido una forma nueva de ver y hacer las cosas, un mito de orígenes, unos principios estéticos y unos valores. El *Rainbow* obliga a los sujetos a sumergirse en un contexto de socialización primaria, rodeándose de otros individuos parecidos a ellos que les reflejarán una imagen de sí mismos distinta a la que ellos poseían previamente, disparando un cambio en la conciencia y la percepción del sí y la realidad externa. El impacto a nivel individual es importante, ya que la gente en Matavenero se referiría a los jóvenes de la comunidad hablándoles de 'su primer *Rainbow*' como un momento clave en su vida.

A nivel ideológico, la característica fundamental del *Rainbow* es la universalidad de sus conceptos y su alcance: como ellos lo ven, es una semilla que germina en cualquier parte (Melville, 1972). Así, el *Rainbow* es parte de un movimiento general de la modernidad blanca occidental, cuyos individuos han buscado históricamente traspasar sus límites y fronteras, entendiendo el yo interior como un proyecto de transformación que se realiza mediante nuevos emprendimientos, sobre todo a partir del nacimiento y propagación de la ética protestante y luterana. Sin embargo, esta desterritorialización constante ignora generalmente la posición ventajosa en la economía mundial de estos sujetos, que les permite elegir vivir en India imitando a aquellos que viven así porque no les queda otro remedio (Saldanha, 2007). La ideología *New Age* se vuelve problemática cuando la co-

munidad desterritorializada intenta localizarse y volverse estable, tratando de hacer tabla rasa con su cultura previa y crear una nueva sociedad. Para ello es importante estar cerca de la naturaleza, lejos de la civilización y de las vías de comunicación. Esto lo convierte en un reto mayor, y por tanto más atractivo. Igualmente, resulta así más fácil seguir los postulados de las religiones Orientales fundamentales en su ideología: dejarse ir, dejar las cosas fluir sin forzar cambios antinaturales en la realidad (Elorduy, 1997: 228). El aislamiento espacial y temporal es fundamental para el desarrollo de su espiritualidad.



Imagen 27. Círculos de energía durante el *Rainbow de Abelgas de Luna* en 2008 y en Matavenero en 2009. Fuente: <https://xochipilli.wordpress.com/>.

Durante los 2000, el giro tanto social como académico e institucional hacia discursos e ideas de desarrollo sostenible y ecología, ha llevado a la readaptación de las comunidades y movimientos *hippies*, que ahora se autodenominan verdes o ecológicos y han abandonado las ideas contraculturales que predominaban durante los ochenta y noventa. La investigación de Gomes Bonfim (2010) resulta ejemplar en este sentido, ya que para ella no hay en estos movimientos ideologías libertadoras, comunas o hipismo, sino solo preocupaciones ecológicas y rurales, siendo las comunas ahora ‘eco-aldeas’. Como se pregunta Gurvis (2006): ¿Adónde han ido los chicos de las flores? A las eco-aldeas, que forman una amplia red en toda España a la que pertenece Matavenero (Marín, 2002; Frigolé, 2012). El giro hacia el ecologismo no solo es más adecuado para las ideologías postmodernistas individualizadoras que el viejo comunitarismo *hippie*, sino que además permite legitimar sus prácticas en la esfera pública.

Como el *Rainbow*, Matavenero es volátil y la gente va y viene, generalmente en dos ámbitos que he denominado regional-territorializado e in-

ternacional-desterritorializado. En el primero, gente de Matavenero se mueve por las comarcas cercanas y el noroeste peninsular, comprando en supermercados, vendiendo artesanías y tocando música, acudiendo a ferias y mercados medievales, etc. Cuando dejan Matavenero suelen ‘bajarse’ a ciudades cercanas como Astorga o Bembibre, donde abren negocios y cambian de modo de vida, lo que posibilita que sus hijos vayan a la escuela. Allí donde vayan, los locales les llaman ‘la gente de Matavenero’, habiéndose convertido el pueblo en un misterio para la gente de Maragatería. La red internacional-desterritorializada, que no he podido rastrear, implica movimientos a sus países de origen en el norte de Europa, a otras comunas en España como Lakabe u Ojiva, o a paraísos *Rainbow* y otros proyectos nacientes por todo el mundo, en Marruecos, México o India.

La situación paradójica es que las personas que comenzaron el proyecto, y que son llamados ‘pioneros’ en Matavenero, ya no viven allí y han vuelto a la ‘vida normal’. Solo quedan cuatro de los pioneros hoy en Matavenero, lo que crea dudas entre los recién llegados a Matavenero: o bien consideran a los pioneros como ‘*Rainbows* fallidos’ que dejaron la senda del *Rainbow*, o bien como gente que dejaron el sitio y merecen respeto por haber creado aquel mundo aparte para que ellos lo viviesen. Generalmente, los recién llegados conocen rápidamente las historias de los pioneros y se desencantan, volviéndose nostálgicos y paralizados ante la posibilidad de cambiar algo en el pueblo. Las narrativas sobre los pioneros se usan como «instrumentos cognitivos» que «distribuyen conocimientos y memorias» (Wertsch y Billingsley, 2011: 32) dentro de la comunidad de una forma negativa. Esto genera concepciones rarificadas de la temporalidad, donde la sensación de estar fuera del mundo y haciendo algo nuevo pierde fuerza ante la sensación de ser ‘segundones’ dentro de la evolución del propio pueblo.

11.2. TERRITORIALIZACIÓN Y DESTERRITORIALIZACIÓN

La existencia de Matavenero es posible gracias a que las zonas altas de Maragatería y el Bierzo son ‘territorios menores’ despoblados. La antigua maestra de Matavenero, una suiza llamada Nina, explica cómo todo comenzó en el *Rainbow* de Genicera: «un periódico local hablaba de despoblación [...] Además, traía una lista de pueblos abandonados. Y pensamos: este es nuestro sitio, no es Suiza, aquí hay sitio para nosotros» (entrevista 52, junio 2009). La forma en la que los pioneros recuerdan sus orígenes en Matavenero evita los problemas burocráticos y enfatiza los aspectos heroí-

cos. El Ulli, Lortsch y otros siempre cuentan cómo un grupo inicial llegó, limpiando y estructurando todo, hasta que cuatro decidieron quedarse: dos alemanas, una suiza y un catalán, que pasaron el primer invierno en tipis imitando a los indígenas americanos.

El proyecto no fue tan improvisado como lo narran, sin embargo. El alcalde del Val y antiguo miembro del Parlamento Regional, me explicó cómo pasaron dos años solicitando licencias para asentarse, y cómo se les pidió que llevaran gente española con ellos si querían los permisos. Esto generó segmentaciones de clase y nacionalidad en su creación: los pioneros llamados *hippies* en Maragatería eran en realidad personas de alto poder adquisitivo y educación superior. Además, su elección de vida resultaba posible por la existencia de un Estado del Bienestar, ya que la gran mayoría de los noreuropeos de Matavenero vivían, y viven, de subsidios (por hijos, subsidios básicos, etc.). En su descripción de Matavenero en su periodo formativo a principios de la década del noventa, la antropóloga Alonso (1997: 517) describió su composición social:

El perfil de los miembros de Matavenero y Poibueno sería el resultado de una mezcla entre los más numerosos, los ‘místicos sedentarios’ (tribales, dedicados a trabajos domésticos, artesanales y campestres, y ansiosos por crear una nueva civilización) y los ‘yeyés’ (vacíos, con un buen respaldo económico, que se insertan para disfrutar de las delicias del narcisismo; aburguesados y sin los ideales propios del movimiento). También habría un pequeño grupo de los denominados ‘fanfarrones’, cuyo único pretexto es imitar, no trabajar y sacar algo de dinero, aunque estos son allí mal vistos y generalmente acaban siendo excluidos. Los menos numerosos serían los ‘gurús’ (guías espirituales que intentan dar ejemplo y enseñar la vida espiritual).

De acuerdo a mis entrevistas, muchos de los españoles que llegaron a Matavenero inicialmente entraban en la lógica anarquista de ‘reapropiarse’ tierras del Estado, y de ‘conseguirlo’, es decir, obtener algún subsidio para vivir sin trabajar —de minusvalía, desempleo, etc.— (Asociación de estudiantes de Biología Malayerba, 1999: 48). Ciertamente, no todos vivían de subvenciones, pero era algo habitual, lo cual generaba desigualdades importantes. Sus primeros años fueron de crecimiento constante, físico y demográfico, y serían más adelante mitificados como los ‘años buenos’ de la comunidad. Como resume el recientemente fallecido Lortsch: «mucho trabajo, mucha fiesta, y mucha rebeldía. Nunca tuve tantas fiestas en mi vida» (entrevista 53, junio 2010). Para otro pionero, Jorge, durante los primeros años «vivíamos lo mejor que podíamos, en tipis, tiendas y así. Limpiando caminos y ruinas... y después con el apoyo de Alemania, Cataluña y un bus de gente de Cristiania [Copenhague] conseguimos construir y hacer muchas

cosas» (entrevista 54, julio 2010). Los entrevistados que vivieron los primeros años subrayan el sentido de colectividad que primaba en aquel entonces. Aunque llegaron a ser 140 con 40 niños —nacidos allí mismo sin ayuda médica— consiguieron trabajar juntos, construyendo casas, caminos, un sistema hidráulico, placas solares y una tirolina que les permitía la carga y descarga de materiales y basuras. Cuando se les pregunta sobre aquellos momentos, habitualmente los describen como mágicos o espirituales, y consideran la razón fundamental el hecho de tener un proyecto común y un objetivo que conseguir. Estas descripciones recuerdan a la visión del antropólogo Lisón Tolosana (1980: 37) de las comunidades pre-industriales en Galicia:

La vivencia de la vecindad presenta mayor densidad moral cuando todos se ayudan en todas las faenas, según una distribución equitativa de derechos y deberes, cuando todos participan en los ritos de transición de todos y todos se sientan en momentos tristes y alegres, en la misma mesa, cuando viven la vida en común, en una palabra.

Del mismo modo, Lena consideraba que «cuando se trata de cuestiones existenciales como tener un techo y comida, no mirábamos quiénes éramos. Pero después de cinco y seis años nos dimos cuenta de que éramos muy distintos entre nosotros» (entrevista 51, julio 2010). Para Lortsch, el inicio de la desestructuración del pueblo tuvo que ver con un elemento al que nadie parece dar importancia: el origen de la propiedad privada y la construcción de casas. El hecho de poseer una casa y abandonar las tareas colectivas de construir, vivir y dormir juntos, implicaba una segregación del grupo y una vida encerrada, mirando al interior y a las relaciones familiares nucleares: pareja e hijos. De hecho, Alonso (1997: 519) afirma que en sus orígenes la práctica del amor libre era común, algo que ahora se ha perdido: «Su filosofía existencial gira en torno al amor libre [...] que produce un caos psicológico y comportamental derivado de las continuas rupturas relacionales. En este sentido, la infancia es uno de los colectivos más perjudicados».

Los nuevos habitantes de Matavenero, llegados de forma reciente, son habitualmente parejas jóvenes con hijos, lo que ha transformado esa realidad y reforzado la ruptura de la vida segregada de la comunidad: viven en familia, mantienen su privacidad, etc. De hecho, como en la vida preindustrial, uno de los elementos fundamentales de la comunidad era la pérdida de individualidad y privacidad. Inicialmente, este era uno de los objetivos fundamentales a nivel ideológico, abandonando así las tendencias individualistas del capitalismo. Sin embargo, los habitantes de Matavenero eran también

sujetos hiper-individualizados, con un ‘proyecto’ en la cabeza que querían realizar de acuerdo a sus nociones esencialistas (es decir, mediadas por un conocimiento abstracto y cosificadas) de lo que era la comunidad. La contradicción que ya he mencionado es: ¿pueden los sentimientos de comunidad construirse y planearse, a diferencia de las comunidades preindustriales donde esta comunidad venía ‘dada’? Lo que genera un carácter esquizofrénico a las subjetividades *hippies* en Matavenero es la paradoja en la raíz de su proyecto: la modernidad implica una necesidad de poder prever y abandonar el estado de naturaleza, es decir, una forma de generar estructuras de seguridad para abandonar la inmanencia natural (Mahler, 2008). Pero, ¿cómo es posible planear de forma racional un regreso a la naturaleza?

Estas contradicciones afectaron de forma profunda a la vida en Matavenero, y todos los entrevistados reconocen que al terminar los trabajos conjuntos y las infraestructuras después de varios años, el ‘espíritu’ del lugar decayó y las actividades conjuntas se redujeron a reuniones por motivos específicos. Lena, una alemana que llegó unos años después de los pioneros, lo explica perfectamente: «todavía había euforia, queríamos cambiar el mundo y hacer algo diferente [...] pero cuando todo estaba construido teníamos que decidir qué hacer, cómo vivir» (entrevista 51, julio 2010).

Los conflictos estallaron en el órgano de toma de decisiones, el Consejo, que era una adaptación local de los instrumentos típicos de organización del *Rainbow*. Para una joven portuguesa pionera,

según pasaba el tiempo, el proyecto se desintegraba. La voluntad inicial de conocerse unos a otros sabes... La gente empezó a separarse y las relaciones se enfriaron. Como en cualquier relación, el interés en los otros se fue disipando y surgían las partes oscuras. ¿Cómo lidiar con aquello? Y así surgían conflictos intentando solucionar esto o aquello. (entrevista 55, julio 2010).

Aunque las tensiones habían sido constantes durante la década del noventa, estallaron cuando un individuo cometió un delito que obligaba a la comunidad a tomar decisiones importantes en términos éticos y jurídicos. La comunidad se vio incapaz de lidiar con la situación, ya que varias de las personas ‘fuertes’ en la toma de decisiones habían muerto o se habían ido. Había distintas posiciones sobre cómo resolver el asunto: establecer una policía propia y juzgar al individuo en la comunidad, recurrir a las autoridades españolas, o simplemente dejar que el individuo fuera socialmente marginado. Para Eldar «fue caótico, la gente no se ponía de acuerdo, y en vez de resolver la cuestión democráticamente, cada uno quería imponer sus ideas sobre las de los demás» (entrevista 56, junio 2009). Finalmente, prevaleció la indecisión y el sujeto en cuestión siguió viviendo en la comuni-

dad, lo que llevó a que la mayoría de pioneros y gran parte del grupo abandonaran Matavenero. Algunos empezaron un nuevo proyecto en Requejo y abrieron negocios en Astorga. Otros se reincorporaron al flujo *Rainbow*.

Después de la desintegración hubo un momento de recuperación, como cuenta Jorge:

Durante los primeros ocho años el proyecto creció. Después estuvo estancado varios años, y después la gente cambió de nuevo. Volvió la ilusión, la ilusión de vivir juntos, en la naturaleza y con la naturaleza. Cada vez que uno vuelve aquí, ha cambiado [...] Pero de aquellas estábamos todos fuera, en la calle. Nos veíamos las caras constantemente. Ahora todos están escondidos en sus casas, y si alguien quiere ver a alguien tiene que ir y llamar a su puerta [...] Además, el pueblo produce tanta basura como una familia en la ciudad. Hemos fallado completamente en este tema. (entrevista 54, julio 2010).

A día de hoy, el proyecto ha perdido su energía inicial, y resulta evidente que las diferencias culturales y económicas son una traba para la construcción de cualquier sociedad. Lena, que abandonó Matavenero en 2014, me contaba en 2009:

Hoy hay menos ilusión, no queremos crear un mundo de paz y armonía. Estamos sobre base real ahora, y reconocemos nuestras diferencias. Hemos crecido en un sistema y entonces venimos aquí y queremos convertirnos en aborígenes de repente [...] ¿Cómo podemos pensar que estamos compartiendo todo? Dejando atrás nuestro ego, nuestra sociedad... No, estamos siempre condicionados. Eso es evidente en las relaciones entre españoles y alemanes, hay diferencias. Yo soy alemana, y nosotros tenemos la tendencia de pedir más estructura, organización. En cambio, tengo la sensación que los españoles es más así, se dejan llevar, fluyen y son espontáneos. (entrevista 51, julio 2010).

Las palabras de Lena evidencian cómo la impronta de la modernidad y de la cultura es difícil de romper de una forma planeada, incluso bajo la égida de una ideología común como es el *Rainbow*, que predica la igualdad entre culturas, generaciones y razas. Así, se produce un giro desde el neopuritanismo que inspiró el proyecto inicial, al hedonismo e individualismo de corte ecologista que predomina ahora. Como bien explica Eldar, un joven que abandonó Matavenero:

Matavenero es una metáfora de la evolución humana, pero concentrada en solo unos años. Empezamos como primitivos, viviendo con tipis, éramos felices con lo básico. Nos ayudábamos los unos a los otros porque no había nada, dependíamos de los otros para sobrevivir, porque esa era la única manera de sobrevivir allí [...] Después, empezaron a llegar comodidades, como el agua, las cosas se volvieron más cómodas [...] todo esto en 25 años de evolución y así [...] Y ahora llegamos a la edad moderna, y con ella han cambiado también las mentalidades, la gente no está nunca satisfecha.

Nunca tienen suficiente. Piensan que pueden venir y no hacer nada y tirarse al sol. Pero no, la vida en Matavenero es más dura, uno tiene que trabajar la tierra, llevar madera unos kilómetros... y así uno puede sentirse realizado al final, y disfrutar la calma y la libertad que te da estar en tu lugar, viviendo libre. (entrevista 56, junio 2009).

Hoy, Matavenero sigue vivo con una población de unos cincuenta habitantes. Los dos o tres pioneros que quedan aún intentan realizar tareas comunes y repiten frases típicas del Rainbow, viviendo su sueño a su manera. Pero la comunidad a su alrededor ya no vive ese sueño. Incluso la mentalidad emprendedora ha calado en Matavenero, habiéndose privatizado el bar comunal y el *chiringuito*, que ahora los regentan de forma privada dos parejas. A la vez, la gente vende productos, artesanías y alimentos a los turistas en verano. Sin embargo, la ‘máquina de diferencia’ de la modernidad sigue su curso, y otra gente de Matavenero comienza nuevos proyectos en los alrededores, viviendo en cuevas, en árboles en el despoblado de Fonfría, en una iglesia reconstruida en Poibueno, o en una nueva cooperativa ganadera en Matabueno. Así, el pueblo se segmenta por barrios en los que viven personas con ideas más o menos similares. ¿Es este el sueño de una comunidad utópica, o más bien el reflejo de identidades hiper-individualizadas que tratan su yo interior como un proyecto?

11.3. ¿UN PATRIMONIO *RAINBOW*?

La palabra ‘patrimonio’ no apareció en ningún momento durante mi etnografía, y parece no tener relevancia alguna en la mentalidad de un grupo de personas cuyo pensamiento generalmente se orienta al futuro, al siguiente proyecto o viaje (interior o físico). Defino esta situación como a-patrimonial porque existen elementos tangibles e intangibles que valoran, también de una forma fetichista, pero no en términos de patrimonio proyectado hacia el pasado, sino orientados hacia el futuro y con fines funcionales en lugar de simbólicos. Como hemos visto, el uso de la cultura material para reforzar las ideas de comunitarismo resultaba evidente entre los pioneros, que insistieron en mantener todos los edificios comunes del Matavenero abandonado en su nuevo ‘Rainbow-Matavenero’. La cultura material tiene la capacidad de incorporar y representar valores durante mucho tiempo, pero solo si se mantienen sus significados sociales. Estos pervivieron en Matavenero, tanto en la guardería, la escuela y el bar como en el hostel gratuito para visitantes: el futuro de la comunidad, el lugar para las reuniones internas y el espacio para establecer relaciones con el mundo exterior eran comunes, y simbolizaban la conexión

entre pasado, presente y futuro. Como afirman Wertsch y Roediger III, «el recuerdo ocurre gracias a la ayuda de herramientas culturales, ‘herramientas mnemónicas, textos e hipertextos, en sociedades letradas los paisajes y nombres de lugar, rituales, monumentos, música y baile, lenguaje» (2008: 31). Y los pioneros sabían esto perfectamente, usando la cultura material de un modo abstracto: como forma de personificar en los edificios comunales en ruina el ideal de igualdad de la comunidad, pero también de inscribir en ellos el mito de orígenes desde el que surgió la nueva comunidad.

Al contrario de una abstracción patrimonial fetichista, sin embargo, la cultura material se usaba no para fijar y segmentar de forma exclusiva unos usos o unas memorias, sino con objetivos funcionales: al ir al bar, a la escuela o al hostel, la gente absorbe y reproduce los valores del comunitarismo. Mientras la máquina patrimonial funciona mediante la creación de pares dialécticos negativos, y la exclusión entre yo y tú, nosotros y otros, la voluntad de preservar espacios comunes con su materialidad buscaba la inclusión y el establecimiento de relaciones no jerárquicas que formasen una continuidad con el pasado. Es decir, en lugar de reafirmar una identidad exclusiva, afirmar la diferencia y la posibilidad de tolerar la otredad, es decir, gente de todos los colores. Con base en las ideas de Deleuze sobre el tiempo, Parr (2008) desarrolla una teoría que categoriza los tipos de memoria por sus implicaciones materiales en la relacionalidad social como fascistas o abiertas —*open-ended*—. El uso de la cultura material en este caso resulta abierto, al afirmar y celebrar «el movimiento del pasado en el presente [...] la necesidad de poner el pasado a trabajar para abrazar el futuro de forma optimista» (Parr, 2008: 156-57).

La gran energía creativa de los pioneros les llevó a construir muchas casas que, cuando abandonaron el pueblo, cedieron de forma gratuita a sus futuros habitantes, evitando así el fin del proyecto de una forma reaccionaria y abriéndolo a posibles devenires. Sin embargo, es fácil ver la transición en el pueblo de estas ‘memorias propositivas’ creadas por los pioneros, a un devenir reaccionario de la comunidad, y a lo que Parr (2008) denominaría como ‘recodificaciones fascistas de la memoria’ entre los nuevos habitantes. Estos llegan una vez que todo está construido, las energías comunitarias del pueblo son menos intensas, y el ‘mito fundacional’ ya está inscrito en la memoria de sus habitantes: por ello se sienten desplazados tanto de los orígenes de la comunidad como de su grupo social constitutivo. La materialidad importa, ya que ellos no construyeron nada en conjunto ni lucharon por la supervivencia, por lo que la noción de épica y auto-construcción se pierde, algo fundamental para el individuo supermoderno que

entiende el yo como proyecto. Como decía una recién llegada urbanita, muy crítica: «al final, esta forma de vida, es fácil, ¿sabes? Llegué aquí y me dieron tierra y casa gratis, así que no me puedo quejar [...] Pero aun así, no veo el espíritu de comunidad» (entrevista 60, agosto 2010). Sus críticas reflejaban de una forma clara su trasposición de lógicas urbanas modernas a la comprensión de una comunidad *Rainbow* rural. Una de sus críticas fundamentales era que la casa que le regalaron estaba en un ‘barrio’, mientras que la zona más interesante era la calle principal y el centro, donde vivían los vecinos más antiguos... pese a que resulte más que aventurado hablar de un ‘centro’ urbano en Matavenero, y menos aún de barrios.

Su punto de vista era similar al de otros recién llegados. En cambio, los habitantes no pioneros, pero más antiguos, que viven en otros barrios y núcleos cercanos como Matabueno, Fonfría o Poibueno son mucho más abiertos de mente y ni siquiera mencionan estas cuestiones, refiriéndose solo a proyectos futuros. Lo que comparten tanto nuevos como viejos pobladores es una misma ‘plantilla narrativa’, que Wertsch y Billingsley (2011: 33) definen como discursos que proveen de formas generales y esquemáticas de representación «usadas por los miembros de una comunidad para inscribir en una misma trama eventos variados» que «obligan a las personas a ver el mundo desde una cierta perspectiva, impidiendo la generación de alternativas». Esta plantilla narrativa es el mito de orígenes sobre la edad dorada en el tiempo de los pioneros. En casi todas mis conversaciones y entrevistas aparecía la cuestión de la nostalgia por la marcha de los pioneros, y si durante alguna conversación pasaba uno de los pocos que quedan —tres hombres alemanes y uno español— el entrevistado/a insistía en que debía hablar con ellos ya que me contarían ‘cosas más interesantes’. Así, se refieren a los pioneros como ‘ellos’ y los vinculan directamente con la legitimidad sobre cómo se debe gestionar y vivir en Matavenero, situándose ellos mismos en una posición de externalidad. Este tránsito hacia un punto de vista contemplativo les permite criticar libre y duramente cualquier aspecto del pueblo: escuela, alimentación, falta de organización comunal, etc. En su visita a Matavenero a principios del 2000, Gómez-Ullate grabó una entrevista con Gema, que ya no vive en Matavenero, pero cuyos puntos de vista son concomitantes con los de los nuevos pobladores de hoy:

Hay cosas que no hago en el pueblo porque el pueblo funciona así. El corazón con que se empezó Matavenero, lo que realmente empezaron, las primeras obras. Por eso los que realmente empezaron se han ido, porque Madero [sic] ya no es lo que era. Ellos empezaron una comunidad real, todos juntos y todo en común, pero lo que ha pasado aquí es que se ha ido haciendo grande, grande y se les ha escapado de las manos. (Gema, citada en Gómez-Ullate, 2004: 344).

Cuando comenté algunas de estas críticas a los pioneros, su respuesta era siempre la misma: los recién llegados se quejan pero no organizan nada por sí mismos, ni trabajos comunes, ni cocina ni limpieza. Algo que se refleja en la cultura material del pueblo, con la privatización de espacios comunes y el descuido general de la limpieza y los caminos. Ciertamente, los pioneros utilizan su posición privilegiada para vender artesanías a los turistas y aprovecharse de los bienes comunes. Pero para algunos de ellos también esta posición se convierte en una carga pesada, no solo por su propia nostalgia por la edad de oro —cuando no existían ‘los pioneros’ porque todos lo eran— sino por la responsabilidad que supone y el liderazgo implícito que conlleva —un liderazgo que ninguno de ellos desea asumir—. El caso de El Ulli es paradigmático, ya que intenta mantener el espíritu comunal trabajando el doble que otros en tareas comunales, organizando la comunidad, llevando la tesorería, etc., siendo común verle acudir solo a los trabajos comunales.

Así, es posible afirmar que la plantilla narrativa de los pioneros funciona como una forma incipiente de patrimonio, una construcción abstracta que recodifica la memoria social de forma negativa, ya que lleva a la emergencia de identidades fijas —pionero / no pionero— y de la organización de jerarquías alrededor de matrices temporales y sociales —quién es amigo de un pionero, o quién lleva más tiempo en Matavenero—. Así, la legitimidad de los sujetos a ‘participar’ en Matavenero viene dada por una segmentación temporal anclada en el pasado, y no por su mera existencia presente dentro de la ‘gente de todos los colores’ —los *Rainbow*—. La objetivación del pasado lleva a la inacción presente, que se justifica por la supuesta exclusión de los recién llegados de ese ámbito simbólico que implica el ser pionero. Esta recodificación reaccionaria de la memoria en Matavenero contrasta con su estructuración inicial en una materialidad común orientada al futuro. La memoria recodificadora y nostálgica de un pasado que no se vivió no se materializa en nada tangible, sino por el contrario en el abandono del espacio común y del proyecto de comunidad. No se construyen monumentos ni se hacen museos, pero nace la lógica fetichista característica del patrimonio: ante la falta de un futuro, de una realidad social en construcción conjunta, surge la visión individualista que se relaciona con otras de una forma abstracta, fetichista, proyectada a un pasado objetivado, muerto.

11.4. SIN PATRIMONIO NO HAY COMUNIDAD (FETICHISTA)

Aunque Matavenero no ha dejado de cambiar en los últimos 27 años, hay claras señales de estancamiento en el proyecto. Pero, ¿podemos juzgar

externamente Matavenero de acuerdo a algún parámetro de autenticidad según su ‘espíritu original’? ¿Cómo podemos decir que Matavenero ha cambiado para bien o para mal? Estas cuestiones están mal planteadas debido a su preocupación por la autenticidad y la identidad: sería más útil preguntarnos si Matavenero, en sus propios términos, está generando energías positivas y deseos de conectar con otras personas y nuevos proyectos orientados hacia el futuro. Y en este caso, la respuesta es que ‘provisionalmente no’, en el momento en el que se produjo mi encuentro con la comunidad, pero la posibilidad de cambio sigue abierta.

Desde la construcción de una comunidad utópica, a la vida inmanente en esa propia comunidad, a su desarticulación y conversión en una comunidad imaginada desprovista de los pilares de la tradición, la identidad, los lazos familiares, la religión o la ideología *Rainbow* para unir a sus miembros, Matavenero ha ido mimetizándose con la sociedad ‘ahí fuera’. O, simplemente —como afirma este capítulo— el anverso de la modernidad siguió su curso y las contradicciones inherentes al propio proyecto lo hicieron estallar. Los occidentales hemos perdido la vinculación a ‘la comunidad’, y en nuestra búsqueda a través de nuevas exploraciones, territorios, proyectos, gentes y tierras, no hacemos más que reproducir la hiper-individualización de la subjetividad contemporánea que nos caracteriza. Según McLaughlin y Davidson (1994), todo intento de construir comunidades sin lazos abstractos más allá de la idea del ‘vivir juntos’ está destinado a fracasar. Pero esta visión olvida que, de hecho, cientos de comunidades pre-industriales viven juntas sin ideologías basadas en lazos abstractos, sino basadas en prácticas funcionales conjuntas, similares a la construcción común de Matavenero a partir de las ruinas de un despoblado.

La mayor parte de estudios sobre la comunidad olvidan que la constitución de la subjetividad moderna-occidental nacida con el capitalismo, la ciencia abstracta y la ética protestante, está sustentada precisamente por una ideología que implica la ruptura de los lazos inmanentes de cada individuo para ‘ir más allá’ en todos los ámbitos de la vida, superarse, transformar el yo (Agamben, 1993). Esta transformación implica romper los lazos comunales, sean estos los que sean, porque toda comunidad implica derechos, pero sobre todo obligaciones, y esto pone cortapisas a la libertad individual sobre la que se construye la identidad del yo occidental. Así surge la necesidad de relaciones abstractas y fetichistas para mantener unidos a los individuos, que no se ven ni entablan relaciones personales, pero comparten narrativas, símbolos y mitos. Una vez abandonada la abstracción, y enfrentados a la necesidad de lidiar con la realidad del mundo —gente tra-

bajadora o vaga, individualista o solidaria, egoísta o austera, alcohólica o carnívora— la relación abstracta mediada por la religión, el valor, o el patrimonio, los sujetos individualizados no son capaces de sostener una comunidad de praxis. Durante los setenta, ante la emergencia de sociedades comunistas por todo el planeta, ya Marris (1974) se había preguntado sobre la posibilidad de generar comunidades que rompieran con los pilares tradicionales de la identidad: la familia, la comunidad, la nación y la religión. Concluía Marris afirmando la imposibilidad de nuevas sociedades sin vestigios de la anterior, de las que serían solo su anverso, y en las que los individuos se volcarían hacia las fuentes típicas de seguridad ontológica: los líderes y la familia. Exactamente eso ha ocurrido en Matavenero: la responsabilidad de llevar adelante la comunidad se delega en los pioneros, mientras la vida creativa se desarrolla de puertas adentro.

La pérdida de intensidad lleva al fin del romanticismo, de la ideología estética y la competición por el capital cultural que se genera en los encuentros: desaparecen las rastas y pantalones anchos que no permiten trabajar la tierra, se desencanta el mito. Una comunidad estable no permite reactivar la lógica que da alas a la subjetividad moderna, la transformación del yo, el devenir otro y la acumulación por consumo de nuevas experiencias. Se puede experimentar, generar nuevas revoluciones y cambios, ‘volverse molecular’ (Guattari, 1984), pero estas micro-revoluciones ignoran las estructuras que hacen posible su existencia socioeconómica, y que pueden implicar el restablecimiento de relaciones desiguales con otros en términos de clase, género o nacionalidad. Como afirma Saldanha (2007: 198), los psicodélicos y sus revoluciones moleculares pueden terminar generando micro-fascismos que reproducen precisamente aquello de lo que supuestamente escapaban. Los estratos de subjetividad moderna acumulados en la psique del individuo occidental contemporáneo no pueden abandonarse tan fácilmente, menos aún ser reemplazados por ideologías omniabarcadoras como pretenden desde el comunismo ortodoxo hasta el *Rainbow*. Liberados de las cortapisas a la libertad que imponen las rémoras de la tradición, la familia, el Estado, o el mercado, los individuos no hacen más que reflejar su concepción de la libertad más absoluta: devenir, desterritorializarse constantemente, diferir de sí mismos, romper con su herencia. Pero no solo esto es muestra última de cómo el capitalismo moderno ha permeado la subjetividad humana de forma profunda, sino de cómo el propio mito omniabarcador del individualismo contemporáneo resulta inalcanzable en la práctica: la huella de la modernidad retorna, de forma inevitable.

12. LA MÁQUINA PATRIMONIAL: DE LA PRODUCCIÓN COMUNAL A LA APROPIACIÓN DEL COMÚN EN VAL DE SAN LORENZO

Val de San Lorenzo fue siempre considerado un pueblo distinto en Maragatería. Los arrieros maragatos ricos que habitaban en otros pueblos cercanos no abundaban en el Val. Además, la burguesía maragata se negaba a invertir sus capitales en el sector textil ya que era considerada una actividad manual de escaso prestigio. De hecho, el Val y sus pueblos colindantes, Morales del Arcediano y Oteruelo, fueron siempre los más pobres del área. Las cosas cambiaron sin embargo con la industrialización del sector textil y la creación de grandes capitales en el pueblo en el siglo xx. La historia del Val no es una narrativa lineal de progreso, ya que el proceso modernizador estuvo siempre marcado por la continuidad de mentalidades preindustriales y comunitarias, y por la influencia de las ideas de emigrantes en Sudamérica. Así, chocaban en el pueblo las mentalidades locales basadas en el comunitarismo, con las ideas tanto socialistas como individualistas liberales propagadas por los emigrantes de vuelta al pueblo, donde el rechazo al ‘progreso’ —en sus versiones comunistas o liberales— era una constante. Coexistían así una variedad de mentalidades y temporalidades en un lugar pequeño con una ‘industrialización propia’, en gran parte debido al aislamiento del Val, a la ausencia de clústeres industriales cercanos en León y Castilla, y al retraso tecnológico del sector textil: aún en 1990 se producía en el Val con telares mecánicos catalanes del siglo xix, que a su vez ya estaban desfasados con respecto a la industria textil británica. Con el colapso de la industria textil en los años noventa, el Val entró en una fase de decadencia y transición hacia una economía postindustrial basada en el

turismo patrimonial. Esta transición ha llevado al establecimiento de la máquina patrimonial con base en el ‘patrimonio textil’ con el que, sin embargo, la mayor parte de productores textiles no se sienten identificados. La máquina patrimonial ha permitido la reorganización de la gobernanza del pueblo y una mayor concentración de la riqueza en los grupos privilegiados, y en especial de aquellos que han sabido adaptarse a la nueva economía del patrimonio.

El caso del Val evidencia la complejidad del cambio social, la apropiación de la historia obrera y las diferentes situaciones detrás de procesos de patrimonialización, ya que la transición de una economía preindustrial a una industrialización de gran calado y finalmente el establecimiento de una economía postindustrial ha ocurrido en el transcurso de cinco décadas y dos generaciones. Personas socializadas en un mundo preindustrial relativamente estable donde se combinaban agricultura y producción textil, pasaron a ser obreros industriales y, finalmente, parte de una narrativa patrimonial en la que se presentaba un mundo tradicional en un ‘pasado distante’ en el que, paradójicamente, habían vivido.

Este capítulo analiza la relación entre modernidad y tradición, desarrollo histórico e ideología, y el impacto de formas de relacionalidad y pensamiento abstracto fetichista en sociedades con un marco de relacionalidad preindustrial dominante. La visión a largo plazo nos permite entender mejor las transformaciones que implica la máquina patrimonial y sus nuevas formas de dominación abstracta, relativamente difíciles de comprender en el marco de las mentalidades locales. Éstas aprecian el funcionalismo y el productivismo por encima de valores abstractos característicos de la economía postindustrial. El conocimiento profundo del Val deriva de mi involucración laboral y personal durante casi una década, lo que me permitió desarrollar una ‘etnografía interna’, trabajando seis meses como museógrafo y formando parte, por tanto, del proceso patrimonializador.

12.1. LA TRADICIÓN TEXTIL

La producción textil en el Val está documentada desde principios del siglo XVIII, cuando se menciona la presencia de gentes del lugar comerciando en mercados regionales, y posteriormente a lo largo del XIX, cuando queda patente que la mayor parte de la población se dedica al textil (ver Alonso González, 2009). El proceso de mecanización de la artesanía textil del Val hizo redundante gran parte de la mano de obra del pueblo y disparó la emigración, especialmente a Buenos Aires. La tradición oral afirma que

los emigrados de retorno de Buenos Aires estaban muy politizados y propugnaban ideas de izquierdas, mientras los emigrados a Méjico y Cuba regresaban con ideas propias del individualismo liberal. Las ideologías libertarias venidas de Buenos Aires no eran fácilmente comprensibles en el pueblo, donde predominaban mentalidades preindustriales y el catolicismo. Así, se comenzó a denominar al lugar donde se reunían *los americanos* como *El Mentidero*, nombre que ellos mismos asumieron y adoptaron de forma sarcástica.



Imagen 28. El Mentidero: emigrantes de retorno exhibiendo sus periódicos de izquierdas, a la vez que su capacidad de leer; con indumentaria moderna y fumando. A la izquierda, un hombre vestido con la indumentaria tradicional maragata. Fotografía cedida por José Manuel Sutil Pérez.

Las ideas modernizadoras que llegaban de la emigración, tanto libertarias como liberales, chocaban con las concepciones locales sobre la vida y la producción económica. Las nuevas tecnologías y la mecanización se asociaban al cambio y a la modernidad, y eran por tanto rechazadas. Llegaron a producirse episodios de ludismo en 1910, las mujeres del pueblo salieron a destruir la maquinaria de empresarios de otras zonas cuando llegaban al Val con nuevas máquinas y tecnología (10/03/1908). Su llegada no era vista como una amenaza exclusivamente por el miedo al cambio y la moderni-

zación, como es habitual en casos de ludismo (Hobsbawm, 1952), sino también porque la llegada de extranjeros rompía con el delicado equilibrio en la gestión de los escasos recursos comunales gestionados por la Junta Vecinal local, que se repartían los vecinos, y que la llegada de nuevos individuos amenazaba.

La primera fábrica ‘moderna’ no llegó de fuera, sino que la creó una cooperativa de 73 productores llamada La Comunal en 1920. A la vez, comenzaron a aparecer empresas privadas. La primera fue El Junquillo, fundada en 1922 por Andrés Bajo Geijo. Comenzaba así un conflicto que duraría siete décadas entre dos formas distintas de entender la modernidad, la economía y el progreso. Por un lado, La Comunal propugnaba una forma de trabajo que combinaba ideas de izquierda provenientes de los emigrados, con la continuidad con las lógicas preindustriales comunitarias y su distribución equitativa del trabajo y el beneficio. En realidad, la fábrica de La Comunal puede entenderse como el intento de los productores textiles de asimilar las nuevas realidades productivas a sus estructuras previas de significado y economía. Poseer una fábrica comunal donde se realizaba el hilado les permitía mantener el proceso de tejido en la casa con sus telares de madera, a la vez que el mantenimiento de la economía doméstica complementaria típica en las sociedades rurales del noroeste peninsular. Esto implicaba no solo fabricar mantas, sino cultivar avena, centeno y cebada, pequeñas parcelas de patatas junto al río, criar uno o dos cerdos, y participar en las tareas comunales ganaderas y en el bosque.

Ante esta lógica continuista, surgía por otro lado la lógica liberal y emprendedora que subrayaba la importancia de los valores de la empresa privada. Así, el dueño de la fábrica El Junquillo celebraba los valores de la empresa en la *Revista del Centro Val de San Lorenzo*, creada por los emigrantes del Val en Buenos Aires:

Bajo mi iniciativa, una sociedad colectiva regular (privada) se constituyó en aquel momento [...] y en el mismo evento fui nombrado Director Gerente de la entidad que (privadamente) se constituyó. (Bajo Geijo, 1935: 33)

Bajo Geijo (1935: 33) enfatizaba constantemente cómo su iniciativa suponía un aporte fundamental para el desarrollo y progreso del pueblo «tanto en términos materiales como morales». Otros proyectos empresariales similares surgieron posteriormente bajo una lógica individualista que buscaba imitar los modelos empresariales foráneos donde todos los procesos productivos se realizaban dentro de la fábrica. Por su parte, los emigrados en Buenos Aires insistían en su revista —que enviaban a sus suscriptores en



Imagen 29. Últimos habitantes del Val vistiendo habitualmente trajes maragatos, Fuente: Revista del Centro Val de San Lorenzo en Buenos Aires (1928).

el Val, donde se leía en público a los analfabetos— en la necesidad de crear cooperativas para mejorar la maquinaria y poder producir a mayor escala. Subrayaban que la cooperativa debía reunir «ricos y pobres, sin discriminación [...] y así los hijos del pueblo no tendrán que abandonar sus familias y casas para buscarse la vida porque podrán hacerlo con sus seres

queridos» (Oriola, 1931: 16). Incluso para los emigrados influidos por ideas modernizadoras, el beneficio fundamental de la cooperativa para los productores textiles era la posibilidad de poder trabajar en casa. Esto evidencia cómo la separación de espacio doméstico-familiar y productivo es una de las características de la modernización capitalista. De hecho, el trabajo de tejido requería el trabajo del hombre a los pedales, y de la mujer en varias tareas, por lo que se consideraba el tiempo dedicado al telar (en ocasiones hasta catorce y dieciséis horas al día) como un momento fundamental en la sociabilidad familiar y del pueblo (de Cabo, 1926). Estas innovaciones llegaban al Val, donde solo durante la década de los treinta se abandonó la indumentaria tradicional maragata, que seguiría siendo habitual en otros pueblos cercanos durante algún tiempo más.

Las contribuciones de los miembros también reflejaban el clima de efervescencia política del momento en España, con el advenimiento de la República en 1931 y la creciente segmentación entre clases sociales. Este fervor político era desconocido en otros pueblos maragatos, e inusitado en una localidad tan pequeña. Las tensiones llegarían a su punto álgido con la Guerra Civil, cuando se llegó a quemar la iglesia del pueblo. La derrota republicana llevó a la paralización de la revista de los emigrados en Buenos Aires, cuyo mayor promotor, Antonio de Cabo, murió en el frente luchando contra las tropas franquistas. Después de 1940, la Revista volvió a publicarse, pero se convirtió en una gaceta sin contenido que simplemente informaba de defunciones, matrimonios y nacimientos a ambos lados del Atlántico. Aun así, durante los años de la dictadura, la posesión de la revista

era vista como símbolo de *ser un rojo*, y la gente las escondía por miedo a represalias hasta tiempos recientes.

La Comunal volvió a operar a partir de 1937, y durante los cuarenta y cincuenta se multiplicó el número de fábricas en Val de San Lorenzo, abriéndose entre otras la Textil Maragata o Manufacturas del Val. La producción se disparó durante los sesenta, cuando el ejército comenzó a realizar encargos masivos al pueblo. El hecho de que se tolerase la supervivencia de La Comunal en tiempos de Franco se debió a que no se vinculaba a ideologías de izquierdas, sino a una forma de continuidad con las formas de producción comunitarias preindustriales. El régimen disciplinario establecido por Franco buscaba controlar los pilares centrales del Estado, pero también mantener un equilibrio con los distintos ritmos de desarrollo en las diferentes áreas del país. La Comunal no solo sobrevivió, sino que multiplicó su producción, construyendo un nuevo edificio con maquinaria eléctrica en 1953 en el centro del pueblo, llamado La Comunal, que se convertiría cincuenta años después en el Centro de Interpretación Textil.

Los cambios en el espacio construido y la cultura material del pueblo fueron importantísimos durante este periodo de crecimiento, y son fundamentales para entender la estructuración posterior de la máquina patrimonial. La modernización resultaba más evidente entre los productores industriales con empresas privadas, que acumularon grandes capitales y construyeron casas nuevas diseñadas de antemano y con materiales modernos como ladrillo, cemento, plástico y metal, a diferencia de las casas tradicionales construidas artesanalmente con piedra, madera y paja. El caso paradigmático fue la construcción de la fábrica LIMASA por parte de emigrantes de retorno de Cuba tras la revolución de 1959. La LIMASA era la única fábrica ‘moderna’ tanto en materiales como en concepción: diseño racional, realización de todos los procesos en un mismo edificio, y uso de materiales modernos.

El paisaje urbano del pueblo se transformó en un espacio de distinción y competición simbólica. Las casas vernáculas de piedra se convirtieron en símbolos de pobreza y atraso, y la mayoría de los trabajadores comunales encalaron o cubrieron de cemento sus casas para esconder la piedra en ese periodo. El estudio de las familias donde el proceso de tejido se continuó realizando en sus casas hasta que se abandonó la producción, revela cómo la incorporación de elementos de la ‘modernidad’ se realizaba de forma gradual, según lo permitía la economía y lo demandaba la necesidad. Solo en los años sesenta y setenta se comenzaron a adosar baños a las casas y llegó la cultura material propia de la modernidad consumista, lo que coincidió con la cons-

trucción de una carretera asfaltada, la electrificación y la llegada de la telefonía al pueblo. La inclusión de elementos ‘modernos’, sin embargo, reflejaba el mantenimiento de lógicas espaciales y funcionales preindustriales. La mayor parte de las casas presentan zonas de acumulación de materiales considerados ‘valiosos’ como metales o vidrios, mientras que la cocina vieja se sigue usando, aún hoy, para la cura de embutidos, y otros espacios se adaptan de forma funcional para la llegada de la electricidad. Muchas casas no poseen una cocina como la entendemos hoy, con frigorífico, fuegos, lavadora, etc., sino que cada electrodoméstico se encuentra en una dependencia distinta, evidencia de que los usos y los espacios seguían entendiéndose de modos diversos pese a que la cultura material era la misma.



*Imagen 30. Fábrica LIMASA y casas modernas en Val de San Lorenzo.
Fotografías del autor y Miguel Ángel Cordero.*

Resulta importante subrayar que también los industriales que construyeron casas ‘modernas’ de ladrillo y cemento utilizaban el espacio de forma preindustrial, habilitando nuevos espacios a medida que compraban nuevas máquinas, o creaban nuevos usos. Es decir, las casas no estaban ‘planeadas’ sino que seguían expandiéndose a medida que surgían necesidades, y los espacios convivían con otros usos preindustriales como cría de animales, huertos, etc. Las transformaciones del periodo reflejan una asociación de ‘urbanismo’ con ‘progreso’ y ‘modernidad’, y un mayor es-



Imagen 31. Inclusión de elementos modernos en las casas y encalado de paredes. La piedra y, por tanto, la incapacidad de adquirir materiales modernos, pasó a ser un símbolo de pobreza. Fotografía del autor.

tatus socioeconómico que había de proyectarse en el espacio a través de la cultura material. Sin embargo, la velocidad del proceso hacía que varias estratificaciones socioculturales convivieran en una misma temporalidad, a modo de palimpsesto.

12.2. DEL DESENCANTO A LA RESACRALIZACIÓN: MUSEOS Y NARRATIVAS

Con la entrada de España en la Unión Europea en los años ochenta comenzó la decadencia de la industria textil. Las fábricas disminuyeron su producción y fueron cerrando gradualmente hasta hoy, cuando solo sobreviven dos o tres a ritmos mínimos de productividad. La Comunal también fue dejando de producir hasta que se disolvió finalmente durante la década del dos mil. A finales de la década del noventa, el ayuntamiento y algunos empresarios diseñaron planes para transformar la economía del Val hacia el sector servicios y el turismo patrimonial. Los empresarios buscaban reinvertir sus capitales en la creación de hoteles y restaurantes —apoyados por la financiación LEADER—. Esto les permitiría pasar de una producción industrial a reinventar una producción artesanal de textiles de lujo a los que cargar un mayor valor añadido. El ayuntamiento pretendía igualmente recibir fondos LEADER para financiar la patrimonialización del pueblo y la generación de una oferta turística.

El proceso puede ser interpretado como una patrimonialización generadora de un discurso identificador para el pueblo, o lo que Appadurai (1995) denomina como la construcción de localidad. En este proceso, se utilizan nuevas técnicas y conocimientos para reencantar la vida del pueblo, enraizando las prácticas contemporáneas en el pasado para legitimarlas. Estas prácticas derivan en unas nuevas lógicas que convierten la vida y el espacio construido del pueblo en un potencial recurso económico, o, según la definición de Harvey (2002), en un capital simbólico colectivo que puede

ser apropiado mediante ciertos dispositivos como objetos artesanales de lujo, hoteles rurales, restaurantes tradicionales, o museos. Si las comunidades modernas se podrían caracterizar por su autoconsciencia social, en la supermodernidad esta autoconsciencia se adapta a las jerarquías globales de valor para obtener una plusvalía y reproducir las relaciones de poder existentes. Este proceso lleva a una nueva forma de gobernanza economía política, y discursos sobre el pasado que gradualmente se convierten en la ‘memoria compartida’ oficial del pueblo, eliminando otras alternativas.

Los museos y el patrimonio se han convertido en herramientas fundamentales en este proceso transformador gracias a su capacidad de atracción de fondos públicos mediante los cuales reorganizar la producción simbólica de un territorio en su reorientación hacia modelos económicos postindustriales. Pasado el boom económico español, resulta ya evidente cómo toda la retórica que la literatura académica positivista desarrolló alrededor de museos y centros de interpretación era vacía: los museos ni representan las identidades locales ni sirven para aumentar la autoestima local o impulsar nuevos modelos económicos. Más bien, sirvieron en su momento para canalizar fondos y alimentar las redes clientelares complejas y transversales a la sociedad rural española que la burbuja inmobiliaria alimentó durante casi una década. Asumiendo que los museos del Val formaron parte de esta burbuja, y que su construcción se legitimó bajo la retórica de rendir homenaje al textil como tradición compartida del pueblo, debemos preguntarnos sobre el funcionamiento del museo, su orientación hacia el turista o la población local, y los discursos que representa y a quién beneficia.

Los dos museos del Val, el Batán-Museo y el Centro de Interpretación Textil La Comunal, se realizaron en las propiedades de la desvanecida asociación de productores comunales, y bajo la influencia de la etnógrafa del CSIC, Concha Casado, que, como hemos visto, promovió museos similares como el de Santiago Millas. La patrimonialización de los dos edificios implicó la eliminación de todos los materiales modernos y la reinención de la tradición arquitectónica maragata. El caso de La Comunal encapsula la lógica del proceso, ya que el edificio era de cemento, ladrillo y metal, y requirió por tanto una reconversión completa que dejó a la vista la piedra del zócalo, cubrió el cemento, sustituyó el tejado de plástico por tejas, y las ventanas de metal por maderas pintadas en el color que supuestamente era el ‘tradicional maragato’ —y que llevó a varias discusiones entre el arquitecto y el personal del museo, que se decantó por el azul cian—. En el interior, los motivos tradicionales llegaron al extremo de incrustar las bombillas en cencerros de vaca, reforzando la idea de ruralidad.



Imagen 32. Centro de Interpretación Textil La Comunal, después de su patrimonialización. Fotografía del autor.

Esta producción simbólica resulta de la conjunción estética entre técnicas de diseño contemporáneas y la recreación de un pasado estetizado. A lo que se suma en zonas rurales la proyección urbanita de una idealización de lo rural basada en elementos agrícolas y ganaderos. El carácter hegemónico de estas prácticas museísticas resulta evidente, ya que la mediación de la comuni-

dad es rechazada, a la vez que el museo se constituye en su representante simbólico de forma oficial, sancionando la memoria compartida local como ‘institución cultural oficial’. Ambos museos siguen los patrones de la museología tradicional, basados en una serie de objetos ordenados, con una preferencia por las máquinas, mientras el guía narra una historia.

Especialmente interesante es la narrativa de La Comunal, ejemplo de la museología evolucionista propia del siglo XIX británico. A la entrada se exponen una serie de objetos ‘tradicionales’ característicos de la producción textil preindustrial. Después, a partir del mito de origen de José Cordero y la modernización textil, la narrativa sigue de forma ordenada exhibiendo telares de una complejidad tecnológica cada vez mayor, del telar de madera manual al automático, en una clara celebración del progreso del Val. Dos aspectos resultan paradójicos. Primero, esta historia de progreso se intenta vincular con los productores que aún hoy fabrican textiles en el pueblo, y a los que se define constantemente como ‘artesanos’ —pese a que el museo, contradictoriamente, subraya el nivel de tecnificación industrial de estos mismos productores—. Segundo, pese a que ambos museos se encuentran en edificios de la sociedad comunal, no se hace mención alguna a la misma. Así, el museo produce presencias a la vez que ausencias. Para Law (2004: 157), existen dos formas de ausencia: la ausencia manifiesta se refiere a «aquello que está ausente, pero se conoce como relevante, o se representa presencialmente»; mientras la ausencia como otredad es aquella «que está ausente porque se manifiesta presencialmente como irrelevante, imposible o reprimido». La ausencia del pasado comunal es del segundo tipo, una ausencia en la que lo comunal se considera algo otro y que lleva a la neutra-

lización de la historia obrera y modernidades alternativas, la ocultación de relaciones de poder, explotación, desigualdades de clase y género bajo una aséptica narrativa de ‘progreso productivo’.

De este modo, el museo excluye a la mayoría de habitantes y tejedores del Val. Los miembros de la sociedad comunal solo fueron consultados durante la fase final, cuando se les pidió que donaran maquinaria para exhibición. Muchos hicieron sus donaciones humildemente, mientras otros se negaron de forma rotunda. Para estos últimos, resultaba evidente que la patrimonialización del pueblo se estaba llevando a cabo para el beneficio de las elites que habían invertido en hoteles y restaurantes. La gran mayoría de los entrevistados en el pueblo —la casi totalidad de los productores y exproductores textiles locales— no mostraba ningún interés en visitar el museo, y más de la mitad nunca habían entrado. Este rechazo evidenciaba la existencia de desencuentros históricos, tanto ideológicos como familiares, que dificultaban toda posibilidad de reconciliación. Sus narrativas podrían considerarse como lo que Scott (1990) llama discursos ocultos de resistencia, a la vez negociados culturalmente y conformadores de las identidades de sujetos con base en las relaciones de poder. La mayoría de los entrevistados rechazaba la existencia de una división clara entre productores comunales y privados, evidenciando los lazos familiares, alianzas y desencuentros que existían entre ambos grupos. Pese a ello, utilizaban lo ‘privado’ y lo ‘comunal’ como categorías con las que ordenar el mundo.

Entre los productores comunales se enfatizaba que los conflictos sociales habían comenzado ya en la Guerra Civil, creando odios entre familias que duran hasta el presente. Para ellos, La Comunal era una forma de garantizar su libertad, lo que equiparaban con no ir a trabajar a la fábrica bajo el control de los empresarios privados. Afirmaban que probablemente tenían que trabajar más horas en casa —hasta dieciséis al día— por lo atrasado de su maquinaria para ganar lo mismo que ganarían con una jornada laboral media en una empresa, pero lo preferían así. Este marco narrativo más o menos compartido por exmiembros de La Comunal no implicaba actitudes similares hacia la cultura material. Mi análisis se centró en los comportamientos con respecto a la conservación de telares en las casas, ya que estos eran el elemento simbólico más importante de la producción, que reunía a la familia y al matrimonio en el trabajo, y constituía un espacio de sociabilidad fundamental.

Más de la mitad de los entrevistados hablaban orgullosamente de cómo los quemaron, evidenciando que se trataba de un ritual de superación de un pasado de sufrimiento que el telar representaba para ellos. Casi un tercio conservaba sus telares desmontados en cuartos trasteros, cubiertos de des-

perdicios y objetos. Solo tres familias mantenían sus telares en el centro de los salones y de la vida familiar, y estaban orgullosos de ello. No existía sin embargo una correlación entre la preservación del telar y el éxito económico de las familias: algunos decían preservarlos porque a sus nietos les gustaba, y otros argumentaban razones funcionales sobre la dificultad de desmontarlos. Una constante, sin embargo, fue la negativa de la práctica totalidad del pueblo a donar sus máquinas al museo, o de vender sus piezas a otros museos textiles que las demandaban por toda España, desde Graza- lema a Béjar. Cuando conté al equipo del museo la cantidad de telares que sobrevivían en el pueblo, desmontados o pudriéndose en trasteros, no daban crédito, ya que la gente aseguraba que ya no los tenían o pedían precios exorbitantes por ellos. Esto evidencia las actitudes conservacionistas características de las comunidades preindustriales (González-Ruibal, 2005), pero también el orgullo individual y familiar de negar los objetos que pedían aquellos que siguen siendo percibidos como los sectores sociales dominantes. Como un tejedor comunal de 83 años me contaba,

Al principio todos querían tener máquinas nuevas y andaban por ahí orgullosos enseñándolas delante de los que no las tenían, como yo, que no podíamos pagarlas. Ahora los quieren para enseñárselos a los turistas. Que les den. Ya les dije que no tengo nada. Pero ahí está mi primer telar de madera, desmontado y guardado como lo dejé hace años. (entrevista 64, septiembre 2008)

Para un conjunto de tejedores, la memoria oral sirve para mantener vivas las narrativas e interpretaciones alternativas del pasado y que explican las condiciones de explotación presentes. Algunos de los que compartían estos discursos solían también guardar copias de la revista de Buenos Aires, de la que subrayaban pasajes donde se explicaban desigualdades o denunciaban hechos, entrelazando así sus narrativas con las de la revista para construir y recordar la ‘historia como fue’ o ‘la verdad’. Esta mezcla de historia oral y escrita se vinculaba también con memorias familiares, que daban legitimidad a través de la experiencia y el ‘yo estuve allí’, pero tendían a difuminarse en el pueblo ante la llegada de la ‘cultura del libro’ y la imposición de nuevas narrativas oficiales que tienden a homogenizar el discurso sobre el pasado de los tejedores.

Debemos distinguir entonces entre la memoria como un proceso psicológico y el recuerdo como un proceso social (Herzfeld, 2001: 78-9). En el Val, la tensión entre el intento de imponer una versión oficial de la historia, y la resistencia por parte de las memorias individuales embebidas en redes compartidas de significado y memoria, da lugar a una narrativa mixta. Por ejemplo, el mito de origen del industrial José Cordero, tan celebrado por el museo y en actos públicos, como la inauguración de una placa en su honor en 2008, no es prác-

ticamente mencionado por la gran mayoría de extejedores. Sin embargo, para otros, su historia era la que creían que debían contarme para alinear su conocimiento de forma supuestamente correcta con mis expectativas como investigador foráneo. Este detalle evidencia las implicaciones hegemónicas del saber, al convertirse el discurso oficial en el dominante con base en su supuesta base científica e histórica, y en su replicación en narrativas oficiales, prensa y museos. En definitiva, la narrativa oficial tiende a prevalecer porque la máquina patrimonial promueve la creación y circulación constante de estas redes de significado que contribuyen a la transformación económica del pueblo. A la vez, los discursos alternativos se desvanecen no solo por el predominio del discurso oficial, sino también por el envejecimiento de la población local y por la propia desidia que provoca el hecho de que el textil ya no sea una cuestión fundamental para casi nadie. Las relaciones de poder y económicas locales ya no se negocian en el ‘mundo textil’, sino en la redistribución de beneficios políticos y económicos que provee el sistema público llegado con la democracia. En cualquier caso, lejos de ser un representante de la comunidad o un facilitador de su reconciliación, el museo simplemente exacerba las diferencias previas y contribuye a la pervivencia de varias ‘comunidades de recuerdo’ irreconciliables en el pueblo. El museo funciona simplemente como un dispositivo más dentro de la máquina patrimonial que tiende a profundizar en las diferencias, abstraer la tradición del Val, y cosificar a los productores textiles como ‘artesanos’ que producen ‘tradición’ dentro de una forma de explotación postindustrial.

12.3. CULTURA MATERIAL Y APROPIACIÓN DEL COMÚN

La máquina patrimonial ha llevado a una transformación completa del espacio construido del Val. El objetivo fundamental de la alianza entre elites económicas y el ayuntamiento era reforzar la idea de un pueblo tradicional y patrimonial, pero la carencia de una declaración oficial como BIC ha impedido la tramitación de normas urbanísticas tan exhaustivas como las de pueblos como Santiago Millas. La dominación del ámbito visual del Val es clave, ya que como dice Haraway (1988), el control de la representación visual es esencial para reflejar las jerarquías sociales de una forma amigable y civilizada. Como hemos visto previamente, durante el periodo desarrollista-modernizador, los empresarios privados que acumularon capital construyeron casas de dimensiones considerables con ladrillo y materiales modernos, mientras que la piedra pasó a ser vista como símbolo de pobreza. Estas mismas elites son las que ahora promueven la supresión de estos ele-

mentos modernos y el fomento del uso de la piedra vista en todas las construcciones. Esta transformación urbana ha llevado a conflictos sociales y políticos, como por ejemplo cuando el ayuntamiento prohibió el uso del *poyo*, un banco de piedra adosado a la fachada de las casas clave para la socialización en el pueblo. Dentro de la nueva economía visual del Val, el poyo era un elemento *arcaico y en uso*, por lo tanto no un elemento *tradicional* y de *contemplación estética*, que además impedía la visualización de las fachadas tradicionales por el turista. La supresión del poyo evidencia cómo la patrimonialización favorece la transición de formas de relación personales a vinculaciones abstractas y fetichistas. El poyo era parte de la fachada, que funcionaba como un ‘espacio de contacto’ altamente permeable entre lo privado y lo público, familia y comunidad. Tradicionalmente, las puertas de las casas estaban abiertas y los vecinos entraban indiscriminadamente, para sentarse a charlar, tejer o esperar en el poyo. Para los sujetos modernos individualizados, en cambio, la fachada no es un espacio de inclusión sino de separación, no sirve para establecer relaciones personales sino abstractas: la fachada deviene un dispositivo estético para exhibir símbolos que se interpretan con la mirada. La casa se aísla de la comunidad y se privilegia la relacionalidad intramuros en detrimento del espacio urbano, que se convierte en un conjunto abstracto de símbolos interpretables.



Imagen 33. Casa restaurada con un arado colgado en la parte exterior de la fachada izquierda, exhibiéndolo como una representación de la apropiación material a la vez que separación simbólica del pasado, en Veldedo. Fotografía del autor.

El análisis estructural de las dinámicas urbanas muestra unos patrones claros. Por un lado, urbanitas y vecinos del Val emigrados tienden a comprar y restaurar viviendas en el centro del pueblo, siguiendo esquemas parecidos a la reinención de la tradición que se produce en Santiago Millas o Castriello. En cambio, los empresarios locales construyen casas de grandes dimensiones y de nueva planta en las afueras, empleando una estética tradicional, pero dotándose de todos los elementos propios de la modernidad que también les aportan capital simbólico dentro del pueblo: garaje, piscina, asador, etc. Esto refleja cómo las diferentes máquinas abstractas de dominación se superponen unas a otras de modos complejos, y cómo mentalidades modernas pasadas conviven con otras postindustriales, generando ‘conjunciones estéticas’ híbridas. Sin embargo, la mayoría de extejedores no han entrado en la lógica restauradora-patrimonializadora, a la que no encuentran sentido ya que va en contra de sus lógicas estéticas y espaciales que aún tienden a fomentar paradigmas y materialidades propios de la modernidad. Estos son, por ello, atacados y criticados por las autoridades y los empresarios promotores de la transición postindustrial en el pueblo.



Imagen 34. Casa 'supermoderna' en el Val, construida con materiales modernos y facilidades como garaje o piscina, pero recubierta de piedra 'tradicional' maragata.

Fotografía del autor.

¿Cuáles son los cambios en los valores que han permitido que la piedra vuelva a ser valorada en el Val? Sería erróneo afirmar que esta transformación fue simplemente el resultado consciente de un ‘plan’ por parte de ciertos actores económicos y la alcaldía. En realidad, el concepto de máquina patrimonial pretende encapsular el entramado complejo de conocimientos locales y globales, políticas del valor, juicios estéticos y discursos culturales, y relaciones de poder, que dan lugar al proceso patrimonializador. Es así común escuchar en el Val que las personas que siguen sin restaurar sus casas de acuerdo al nuevo paradigma estético económico lo hacen ‘por ignorancia’ ya que ‘sería mejor para todos’. Así, en el museo se insistía en que la gente no cuidaba su patrimonio porque desconocía lo que tenía —es decir, casas de piedra apreciadas por los turistas, pero que ellos querían convertir en casas parecidas a aquellas en las que viven los turistas en centros urbanos, es decir, modernas—. El propio alcalde del Val me contaba en una ocasión que la gente del pueblo «debería viajar más» (entrevista 61B, julio 2011). La idea implícita es que aquellos que no son auto-conscientes del valor de su patrimonio y tradición —que no lo han fetichizado— se encuentran en una posición subalterna en la transformación económica del pueblo, y deberían por lo tanto acatar los dictados de aquellos que ‘sí saben’, ‘tienen conocimientos’, o ‘han viajado’. Efectivamente, aquellos que conocen el funcionamiento de las jerarquías globales de valor patrimonial están en una posición privilegiada para aprovecharse de la economía postindustrial basada en el capital simbólico colectivo del pueblo para apropiarse plusvalías y, además, conseguir financiación europea para el desarrollo, que promueve precisamente estas transiciones postindustriales.

12.4. LA MÁQUINA PATRIMONIAL

La máquina patrimonial es una forma de dominación característica de sociedades postindustriales avanzadas, que establecen jerarquías sociales, de valores y de poder con base en criterios estéticos globales y urbanos adaptados a contextos locales, donde producen efectos divergentes. Esta producción de localidad y diferenciación resulta paradójica, ya que el Val tiende a parecerse a otros pueblos maragatos, y en general a otros pueblos patrimonializados españoles, ya que replica patrones de la lógica global patrimonial. Como dicen Tunbridge y Ashworth (1996: 219), si el modernismo producía lugares que podían estar en cualquier sitio, el postmo-

dernismo produce una selección casi infinita de lugares que pueden ser «copiados en cualquier parte». Estas lógicas replicativas surgen de instituciones culturales oficiales, como el museo, y se reproducen en la estética urbana y las fachadas.

La máquina patrimonial es parasítica en el sentido de Serres (1982), es decir, no produce nada, y simplemente reorganiza la esfera social y cultural para facilitar la apropiación del capital simbólico colectivo del pueblo por parte de un número cada vez más reducido de actores. Si partimos de la idea de que el valor en el contexto postindustrial no proviene de la tierra o el sector primario, como sucedía con los bienes comunes preindustriales, ni de la producción industrial cooperativista o privada en época modernizadora, sino del ‘valor común’ que el pueblo puede generar a través de la venta de experiencias a turistas urbanitas en época postindustrial, resulta evidente que este ‘común’ está siendo apropiado por individuos emprendedores que capturan beneficios sin aportar nada. Según Hanlon (2014), estos ‘emprendedores-capturadores’ conocedores de la lógica mercantil, no generan ningún valor, sino que se apropian de él mediante la reorganización de las externalidades que produce la relationalidad social, labor para la cual la máquina patrimonial es extremadamente apta. La valorización de ese patrimonio presupone que los sujetos sean autoconscientes de ello, abandonen esa inmanencia para con sus modos de existencia, y se auto-exploten de forma abstracta como objetos cosificados para el consumo —una relación fetichista tan extrema que no puede sino llevar a la esquizofrenia que caracteriza a nuestro tiempo—.

Habitualmente, sin embargo, la máquina patrimonial no funciona así: más bien, mantiene a ciertos sujetos demarcados y marginalizados como patrimonio por parte de otros individuos que dominan las jerarquías globales de valor, y explotan ese conocimiento en su favor. Así, la extracción de beneficio se produce con base en el común, pero este beneficio es apropiado por un número cada vez menor de sujetos que no lo redistribuyen. Este análisis a nivel fenomenológico no puede hacernos olvidar, sin embargo, que más allá de la redistribución del beneficio y de las relaciones de poder locales desiguales, la alienación profunda viene dada por la incorporación de un número cada vez mayor de sujetos a formas de relayocionalidad fetichistas dentro del pueblo, y en paralelo, a su mayor alienación y subsunción a una política económica cada vez más compleja e incomprensible —por abstracta— y que ya poco tiene que ver con las luchas ideológicas o por el poder que caracterizaban la época

del desarrollismo industrial: una máquina patrimonial *ideológicamente de izquierdas* podría permitir la reapropiación de beneficios para el pueblo en común, pero no garantizaría en absoluto su supervivencia económica en un contexto global que tiende a la supresión y despoblación de zonas improductivas y periféricas del mundo desarrollado, como Maragatería.

13. LA NEGACIÓN DEL PATRIMONIO

El análisis fenomenológico de las dinámicas patrimoniales a lo largo del libro hace patente la correspondencia entre el desarrollo de las relaciones de producción capitalistas, la complejización de la sociedad maragata en las últimas décadas, y un incremento de la lógica patrimonial fetichista. Para comprender estos procesos ha sido fundamental analizar la construcción social del patrimonio, entendido como una ‘abstracción real’ —similar al Estado, la nación o el valor—. ‘Abstracción’ no implica aquí intangibilidad, sino existencia ideal con consecuencias para la realidad de las personas, que es indivisible entre aspectos materiales e inmateriales. El patrimonio surge como subproducto de procesos de mediación entre actores diversos, resultado de sus interacciones. Se constituye como un objeto múltiple de una existencia precaria, ya que se basa en una creencia: que los objetos significan cosas diferentes para distintos individuos, cuyas subjetividades —pseudoarqueológicas, nacionalistas, amateurs, científicas— se constituyen alrededor de estos objetos patrimoniales. A su vez, esta interpretación epistémica nos permite mapear las diferentes ontologías que pueblan Maragatería, es decir, las diferentes ‘realidades’ que conforman lo que existe en el mundo para las personas. Algunas ontologías son ‘pre’ o ‘a-patrimoniales’, es decir, en ellas el patrimonio no existe o es periférico en la constitución de sus relaciones sociales. En la ontología propia del capitalismo moderno, como las de los supermodernos de Santiago Millas, el patrimonio funciona de forma autoconsciente como relación social abstracta y expresión simbólica de la subjetividad: las casas personifican a sus dueños, y los dueños cosifican sus relaciones entre ellos, mediándolas con objetos.

En todos los casos las cuestiones de la espacialidad y la temporalidad resultan fundamentales, especialmente la vinculación entre su percepción moderna-científica y el surgimiento de una relacionalidad patrimonial abstracta, impensable en cosmovisiones míticas. Distanciamientos tanto cronológicos como geográficos hacen surgir esa curiosidad que permite concebir algo como diferente, y empezar a interpretar esa diferencia como una cualidad abstracta, autonomizada de las relaciones sociales. Una vez conocido el funcionamiento de la relacionalidad fetichista, estas cualidades abstraídas de lo social pueden ser usadas de forma intencional o no por los sujetos. Cuando alguien se lleva un arado preindustrial de un trastero y lo cuelga en su pared produce un desplazamiento espacial que implica una transformación en la percepción temporal: la exhibición de un pasado superado y geográficamente incorporado al presente. Pero también con el futuro. La vinculación del entramado patrimonial con la especulación inmobiliaria evidencia cómo el patrimonio se ve como una inversión en capital fijo a largo plazo, y más o menos invariable ante un mercado con implacables vaivenes. Ante la destrucción imparable de la modernidad, el patrimonio aparece como una reparación simbólica que preserva algo de un pasado auténtico —más bien construido como tal— que a la vez garantiza la continuidad con el pasado, aportando legitimidad y promoviendo la creencia en una rentabilidad futura —económica, política o social—.

A nivel global, la operación fundamental que se generaliza es el desplazamiento temporal (hacia lo primitivo) y espacial (hacia territorios otros) de la lógica patrimonial, tanto a nivel simbólico como material. Las representaciones abstractas de la diferencia maragata disparan procesos de inversión y capitalización en una zona periférica y pobre, que realizan el potencial del patrimonio y promueven una rearticulación de la subjetividad y de la hegemonía. En el lado del ‘recurso patrimonial’, lo maragato se cosifica. En el lado del sujeto ‘cosificador/consumidor’ de patrimonio, la invención de formas de vida está asociada a concepciones supuestamente alternativas de turismo en relación con la cultura, en un ámbito productivo en el que las esferas del ocio y la cultura tienden a converger. Para el turista-consumidor lo fundamental no es adquirir un producto material, sino tener acceso a una experiencia vital y a una relación social —fetichista— a un determinado ‘ambiente’, ‘entorno afectivo’ o experiencia. Tanto las formas de conocimiento como las prácticas de patrimonialización que vienen fomentándose tienden a convertirse en profecías autorrealizadas del capital. Una vez que el patrimonio es concebido como valioso de forma fetichista por la sociedad, se produce un interés por consumirlo, y por tanto

su potencial de realización económica en los circuitos de turismo e inversión global está garantizado. La generalización de las relaciones fetichistas es entonces causa y consecuencia de este deseo social, que debe ser después articulado y canalizado por dispositivos de gobernabilidad a través de los cuales se implementan estrategias de poder, puesta en valor y producción de subjetividad —la máquina patrimonial—.

La máquina patrimonial se ha visto articulada a partir de la confluencia perversa del neoliberalismo (Dagnino, 2004). El neoliberalismo no es una forma distinta de capitalismo de tipo postindustrial, sino un dispositivo alternativo de gobernabilidad que respondía a la crisis de desvalorización de los ochenta (Lohoff y Trenkle, 2014). El neoliberalismo promueve la constitución de ciudadanos autosuficientes, activos en su propia regulación y en la implementación de los objetivos de valorización y gobierno, con la propia lógica fetichista de producción de patrimonio incorporada en sí mismos. A la vez, sin embargo, esta internalización del control converge con la retirada del Estado y el abandono de las necesidades materiales de los ciudadanos, responsables de la producción, defensa y promoción del patrimonio. Esto se evidencia en Maragatería en la implementación de los programas de desarrollo LEADER, que fomentan la idea neoliberal del ‘emprendedor’ y la realización de proyectos de inversión inmobiliaria que ‘fijan’ capital y generan nuevos negocios turísticos. El patrimonio permite canalizar nuevas articulaciones hegemónicas: subjetividades, retóricas discursivas para justificar las posiciones dominantes de ciertos actores sociales, y nuevas formas de estructurar lo económico y de capturar rentas e inversiones.

La máquina patrimonial vehicula una forma de conservadurismo a nivel ideológico y vital, al estar cimentada y sostenida por modos de existencia que permiten su reproducción: las subjetividades patrimoniales. Ya Lacan preveía en los años 60 una vuelta de los principios de identidad étnica y al nacionalismo, «vinculando el incremento del racismo al proceso de universalización» (Žižek, 1992: 99), en relación con la pérdida generalizada del enraizamiento y el sentido de pertenencia en conexión con la ausencia de una filiación comunitaria. Sin embargo, más que la vuelta al nacionalismo y a comunidades imaginadas amplias —que también se produce, como en el caso del leonesismo— la máquina patrimonial promueve la construcción de identidades individualizadas *mediante* vinculaciones abstractas a través del patrimonio; su construcción, su posesión, y su manipulación concebida como proyecto vital *individual*.

Esto tiene que ver con el creciente proceso de individualización del sujeto occidental que deriva de una pérdida progresiva durante la modernidad de la

conexión emocional con la realidad debido a la explicación de los fenómenos del mundo mediante la razón universal. Una vez que el individuo pierde la fe en esta razón universal, tiende a enfatizar su propia subjetividad y su experiencia, buscando el refuerzo de la identidad colectiva: el patrimonio sirve como sustitutivo de las ‘comunidades inmanentes’ que existían y que fueron desarticuladas por la modernidad. Sin embargo, la imposible vuelta a estas ‘comunidades originarias’, como evidencia el caso de Matavenero, lleva a un intento de reafirmar la idea de comunidad de forma metacultural, de forma fetichista mediante símbolos y abstracciones de tipo patrimonial. El patrimonio es un vector fundamental en las sociedades postindustriales porque está en sintonía con su psique, donde los objetos empiezan a ser concebidos

como símbolos que pueden representar tantas diferencias como ahora existen, que pueden ayudar a visualizar ese esfuerzo de diferenciación, esa particularización que define la identidad. De esta forma, los objetos adquieren una relevancia que no tenían hasta entonces, por muy connotados simbólicamente. En ellos se deposita, a partir de ahora, un algo o un mucho de la identidad de quien los posee. (Hernando Gonzalo, 2002: 191)

La subjetividad supermoderna no funciona por identificación, sino por una exageración de la necesidad de diferenciación del ego de cada sujeto frente a otros, algo que permite la adscripción del individuo a elementos patrimoniales mediante simbolismos fetichistas: mi casa encarna mis valores y un modo de existencia específico, y no ya simples criterios funcionales relacionados con lógicas instrumentales pre-modernas y moderno-burocráticas. La modernidad sustituye la relación directa entre individuos en comunidad por filiaciones metafóricas y simbólicas, que imponen identificaciones con hitos y lugares que pueblan el paisaje simbólico en el que viven y que comparten con otros miembros de la sociedad (no ya de la comunidad). Se producen así progresivas homogenizaciones por diferencia: el Val, Santiago Millas o Castrillo comienzan a parecerse entre ellos, y a otros lugares patrimonializados a nivel global. Precisamente porque la patrimonialización no nos devuelve a un espíritu comunitario, ni en lo material ni en lo simbólico, sino que lleva a la utilización del espacio construido para la transmisión de nuevos valores. De conjuntos arquitectónicos homogéneos surgidos de lógicas comunitarias, se pasa a una multiplicidad de expresiones supermodernas cuya homogeneidad resulta precisamente de la repetición de una diferencia: cada casa se vincula individualmente y de forma distinta con la tradición, en lo que podemos considerar una ‘unión de soledades’.

Vemos entonces cómo la relacionalidad fetichista mediatizada por el valor y la tecnología no fue siempre así, sino que es *históricamente determinada*.

Lo cual plantea la pregunta sobre la emergencia de la subjetividad patrimonial. Esta emergencia, en lo fenomenológico, puede entenderse como una dinámica de distanciamiento entre las personas, y entre las personas y las cosas —tanto las cosas que sirven a los humanos para producir en su metabolismo con la naturaleza (por ejemplo, aperos de labranza), como las que son resultado de su trabajo (por ejemplo, mercancías con su valor de uso como artesanías)—. Dinámica que lleva al surgimiento de un ‘aura’ en las cosas *diferentes* que facilita la abstracción patrimonial. Esta dinámica resulta de una relación *contradictoria*: no puede ser explicada por factores externos (nuevas necesidades sociales, tecnologías, economías, compresión espacio-temporal, nostalgia) ni internos (evolución histórica del patrimonio de forma transhistórica, nuevos modos de pensar individuales como epistemologías autónomas). Es decir, no debemos caer en el absurdo de preguntarnos si fueron antes *las relaciones sociales fetichistas* las que permitieron la constitución del patrimonio como ente autónomo, o si la *existencia del patrimonio* contribuyó a la constitución de tales relaciones fetichistas. En realidad, la emergencia de la *forma* del patrimonio en su superficie empírica, como objeto constituido (no como categoría), deriva de una dinámica contradictoria y *social*, ya que la propia praxis de las personas está cognitivamente mediada por su entorno.

En lo que se refiere a la definición de esta *forma patrimonio*, Marx (1973b) nos da pistas al describir aquellas actividades que requieren un trabajo a la vez material e intelectual tanto en su fase productiva como de consumo. El patrimonio, así, aglutina el trabajo vivo de las personas que, a través de sus relaciones sociales y su trabajo intelectual acumulado, comienzan a estimar el patrimonio y autonomizarlo de forma fetichista de sus otros ámbitos de relación, para finalmente convertirlo en un objeto de consumo que a su vez requiere de un conocimiento acumulado y trabajo intelectual para su apropiación activa por las personas. A diferencia de mercancías que acumulan ‘trabajo muerto’ y generan beneficio de forma inmediata, como un coche o un ordenador, el patrimonio genera una estructura de costes particular que reposa y depende del ‘trabajo vivo’ y de su integración en las funciones de reproducción social. Esta estructura exige una potente inversión en trabajo material e intelectual para construir el patrimonio socialmente, a la vez que hace muy difícil extraer beneficio del patrimonio al convertirlo en un bien de difusión virtualmente gratuita. Lo cual explica por qué he venido enfatizando que la simple ‘mercantilización’ del patrimonio y su crítica no explica nada del patrimonio, ya que la producción del patrimonio como mercancía, como *forma* o *representación*, es previo y más complejo a su simple (y complicada) puesta en circulación en el mercado.

La constatación de que el patrimonio no es una categoría transhistórica ni una forma simple o fácil de construir socialmente, abre la puerta a la realización de una taxonomía de sus diferentes niveles de fetichización patrimonial relativos a la distancia simbólica existente entre sujeto y objeto, ordenada en una gradiente no determinista en relación a dos polos: uno que tiende a una mayor inmanencia entre el patrimonio y las personas, y otro de mayor trascendencia y abstracción. El modelo se limita al caso maragato, pero se puede establecer una relación entre menores grados de desarrollo capitalista y una mayor inmanencia de las prácticas con base en relaciones sociales inmediatas, en oposición a un mayor desarrollo capitalista vinculado a mayores grados de individualización y de formas representacionales, abstractas y científicas (no personales, afectivas o emocionales) de relación social. Los niveles de relación fetichista patrimonial pueden así ordenarse en una gradiente que va de una mayor inmanencia a mayor trascendencia:

1. Patrimonio como herencia, en sentido literal ‘lo que se hereda’. Lógica inmanente que predomina entre las generaciones más ancianas. Patrimonio se refiere a la casa, las tierras, el ganado y a ciertos objetos muebles. También el lenguaje, las formas de hacer y los comportamientos; las tradiciones suponen una herencia que pasa a formar parte del subconsciente colectivo sobre el que no se realizan abstracciones o reflexiones autoconscientes. Las relaciones entre las cosas y las personas, la naturaleza y la cultura, tienden a la inmanencia y al uso con vocación instrumental y productiva de las cosas, al igual que las relaciones de dominación entre las personas.

2. Aquello que la gente considera importante sin generar una representación metacultural abstracta. Para algunos autores, el mero hecho de ‘valorar algo’ ya podría definirse como patrimonio. Así, para Novelo (2005: 86), patrimonio es «algo que alguien o un grupo de gente considera que merece ser valorado [...] y en relación a la cual otros comparten esa elección». Aquí podemos incluir, primero, las evaluaciones inmanentes sobre lo que es importante para los habitantes socializados en el mundo preindustrial: poseer buenas tierras, casa o linaje. Segundo, las estimaciones que realizan en relación a lo que les gustaría que se potenciase o preservase: la iglesia, los caminos y veredas, y la producción agrícola —es decir, se vincula la actividad productiva con la evaluación abstracta de lo ‘valioso’, sin autonomización de los campos—. En paralelo, existe poco interés por preservar ‘lo que hay’, y escasean los sentimientos nostálgicos por el pasado. Esto es así, primero, por la escasa ruptura de estas comunidades con el pasado, debido a una concepción temporal circular y cuasi-mítica que no ve

el pasado como algo ‘abstracto’, ‘lejano’ o ‘ajeno’. Segundo, por la pree-minencia de una identidad constituida en un periodo en el que el ‘cambio’ no era un factor fundamental a tener en cuenta en la comprensión del entorno social y sus significados. Solo cuando la aceleración del ritmo de vida y la destrucción hacen que el cambio sea un factor a tener en cuenta en la comprensión del mundo, nacerá la preocupación por la ‘posible pérdida’ en conexión con el ‘posible cambio’ futuro.

3. El patrimonio seleccionado, sancionado, inventariado y construido por instituciones, académicos o actores sociales de cualquier índole, bajo lógicas racionales e instrumentales burocráticas. Este es el ámbito trascendental de sociedades modernas, caracterizadas por formas de dominación abstractas más que personales, y altamente fetichistas. La ruptura simbólica y material con respecto a la tradición permite abstraerla y cosificarla como algo que puede ser recuperado, ensalzado o puesto en valor. Es decir, al desaparecer las realidades vividas de forma ética, se produce una estetización de esas formas de vida y relaciones desaparecidas. Ciertamente, perviven lógicas antropomórficas y fetichistas en la sociedad contemporánea que habitualmente se atribuyen exclusivamente a las sociedades ‘tradicionales’ (Gell, 1998), pero la diferencia estriba en que el fetichismo se generaliza como relación abstracta: no como parte de una economía de regalo (don-*contra* don) o de intercambio mercantilista simple (venta de sobreproducción de valores de uso), sino como parte de una sociedad cuyos individuos entran en relación mediante el intercambio de su fuerza de trabajo abstracta (Godelier, 2004). Es decir, son dominados por la ley del valor abstracto capitalista, y no por un señor, por lo que requieren formas de constitución simbólica igualmente abstractas, deslocalizadas e impersonales. Podemos dividir aquí entre:

A) Una fase moderna, característica de estados burgueses modernos, en la que ciertas instituciones usan el patrimonio para segmentar ámbitos de lo comunitario y de lo cultural hacia lo metacultural, de cara a la articulación de multitudes desenraizadas en ciudadanos auto-disciplinados y, en general, a facilitar la gobernabilidad mediante la definición de sujetos lícitos. Estados y regiones necesitan narrativas legitimadoras para amalgamar simbólicamente a las comunidades fragmentadas por el desarrollo capitalista. Estas no surgen de forma planeada, sino que el patrimonio sirve para expresar los deseos e inquietudes de cada momento de desarrollo de las fuerzas productivas por su capacidad representacional. Intelectuales ilustrados o románticos, viajeros, folcloristas, y académicos, reclamaban la preservación de la herencia —o al menos su representación cultural en museos

y galerías, o su conservación arquitectónica— ante la aceleración de las transformaciones materiales por el desarrollo capitalista. Estas narrativas eran rearticuladas por los Estados-nación como representaciones hegemónicas que legitimaban dispositivos de gobernanza. Así, la representación abstracta de ‘lo maragato’ como ‘otro’ (judío, moro, astur, cartaginés, etc.) cuya diferencia no puede ser asimilada, se opone al ‘patrimonio nacional’ encarnado en los valores del cristianismo, de la tradición greco-romana y de los reinos medievales. La modernidad segmenta ámbitos de lo social para ponerlos al servicio de las elites: los bosques pasan a ser jurisdicción estatal, mientras ciertos elementos patrimoniales se desterritorializan para pasar a representar la nación en su conjunto, como los maragatos en época franquista o los ‘paisanos campesinos’ hoy como representantes de una supuesta autenticidad identitaria leonesa.

B) Una fase supermoderna, donde se exacerban las características de la modernidad. Las representaciones culturales de la diferencia preservadas como arcaísmos (la diferencia maragata) entran en circulación y se transforman en objetos de culto con su aureola de unicidad y autenticidad, lo que permite extraer rentas económicas articuladas por las industrias culturales. Lo fundamental ya no es el control tecnológico sobre la naturaleza, conquistado durante la modernidad, sino el control sobre la representación simbólica, los significados y las emociones. La fase supermoderna se caracteriza por la consolidación de la máquina patrimonial como dispositivo de gobernanza orientado a la producción y captura de rentas económicas e imaginarios simbólicos futuros, y no tanto a la construcción de metanarrativas universales (de nación o humanidad), sino a la afirmación de identidades individualizadas que exacerban formas de relacionalidad fetichista.

4. El nivel máximo de trascendencia lo establecen los individuos que encarnan el mayor grado de auto-disciplina y abstracción propias de la modernidad, generalmente académicos e intelectuales, que expanden las fronteras del patrimonio a cada vez más ámbitos en la esfera teórica, abriendo la puerta a su realización en la práctica. Estos procesos se pueden producir por causas muy diversas y llevar a resultados variados. Por ejemplo, la expansión teórica del concepto de patrimonio al ámbito de lo industrial nace de la fricción entre discursos patrimoniales globales y los diferentes grados de desarrollo capitalista: mientras en Gran Bretaña la Arqueología Industrial nació en los años sesenta, sus principios teóricos llegan a España o Portugal en la década del noventa antes incluso de que se produzca el abandono definitivo de fábricas y maquinarias que en Gran Bretaña se ponían en valor como remanentes del pasado, como ocurre en el Val. Otras expansiones de

lo patrimonial tienen que ver con intentos bienintencionados —pero eventualmente contraproducentes— de proteger modos de existencia mediante su abstracción como patrimonio. Esto ocurría con los intentos de patrimonialización de la ley consuetudinaria y de las Juntas Vecinales en España. Así, el patrimonio funciona como ‘equivalente general’ abstracto en el que naciones, civilizaciones o comunidades se reconocen recíprocamente con base en ciertos objetos, prácticas o intangibles cosificados que supuestamente encarnan los modos de existencia de las personas, es decir, fetiches.

La máquina patrimonial en sus distintas modalidades rearticula la esfera social y sus ontologías, relegando, por ejemplo, a los paisanos, contruidos socialmente como subalternos en las economías políticas de los pueblos y cosificados por los discursos patrimoniales. Ellos no viven bajo lógicas discursivas metaculturales sobre el patrimonio (metafóricas: los objetos establecen relaciones con la exterioridad de otros objetos o personas), sino que viven culturalmente (metonímicamente: las relaciones están encerradas en la interacción con objetos y personas) en sus redes de relaciones a-patrimoniales. Es decir, lo que los sujetos patrimonializadores representan como primitivo, arcaico y digno de recuperar, es el mundo que otro grupo social habita y da sentido a su experiencia vital. Se genera así una distancia entre el ‘yo’ que clasifica y jerarquiza y el ‘otro’ que es clasificado. Estas construcciones culturales también son apropiadas por discursos identitarios. Una vez cosificado, el paisano puede ser considerado como esencia última y depositario de la identidad de una comunidad imaginada, como la leonesa.

Pero la máquina patrimonial no solo establece un nuevo sistema de gobernanza y generaliza la relacionalidad fetichista, sino que subsume de forma real, objetiva, a los sujetos bajo nuevas formas de producción cada vez más abstractas y excluyentes, en las que sus modos de existencia ‘arcaicos’ son puestos en circulación, permitiendo la apropiación de beneficio por parte de ciertos actores conocedores de las industrias culturales. Esta rearticulación de la subjetividad a través de la máquina patrimonial se produce gradualmente y de forma no determinista. La memoria, la identidad o la autenticidad han de ser entendidos como subproductos de la máquina: no existe ninguna relación esencial entre ellos y el patrimonio. El objeto (la entidad que potencialmente podría considerarse como patrimonio: el sujeto del enunciado) y el sujeto enunciator (la causa trascendental que ‘sanciona’ lo que es patrimonio) «no son los puntos adecuados de partida para ninguna discusión sobre adquisición de conocimiento» (Latour, 2007b: 91-93). Siguiendo a Latour (2007b: 94-96), hemos empleado una metodología enfocada al análisis del proceso de emergencia del patrimonio, entendiéndo-

dolo como un «progresivo cambio de un movimiento descoordinado a uno coordinado».

Ante este estado de cosas, ¿qué conocimientos y prácticas del patrimonio vale la pena promover? Una ciencia positiva del patrimonio lo concibe como un sistema en equilibrio definido por unas ciertas constantes: su relación intrínseca con la identidad o la memoria, la nación o la historia. El patrimonio permanece como un ideal abstracto que nuestra investigación explora, interpreta y explica (cuando en realidad nuestra investigación lo construye como subproducto). Es decir, se restringe el patrimonio a una ontología única: lo que varía son las epistemologías que utilizamos para explorar ese plano ontológico donde se sitúa el patrimonio. No tienen cabida ni ontologías ni periodos históricos donde lo patrimonial no existe, y, consecuentemente, tampoco la no existencia del patrimonio. Esta concepción del patrimonio se domicilia en posiciones de poder del investigador y su razón universal, en relación con nociones transcendentales de lo que es el patrimonio. Éstas son reproducidas y potenciadas por los Estados-nación, el mercado y las instituciones internacionales, que ‘juzgan’ a los ‘otros’ y sancionan sus patrimonios. Aquí, la investigación patrimonial se reduce a la tarea anticuaria, es decir, a restringir el objetivo de la investigación en ciencias sociales a la cruzada patrimonial y la preservación, defensa, y promoción de determinados objetos a los que se atribuye un valor esencial.

La expansión de las relaciones sociales capitalistas a través de la máquina patrimonial no se desvincula de las disciplinas tradicionales y sus operaciones. Éstas van desde la liberación de suelo para proyectos urbanísticos o de gentrificación, generación de conocimiento sobre comunidades locales que facilitan la implantación de proyectos mineros o hidráulicos, extracción de saberes tradicionales sobre plantas y animales, proyectos de intervención sobre bienes comunitarios, o narrativas que estetizan paisajes, ruinas y gentes para convertirlos en productos turísticos. Más allá de la búsqueda de preservar ciertos elementos valiosos, se expande la frontera patrimonial a través del ‘descubrimiento’ de nuevos patrimonios: industrial, intangible, oral, etc. Posteriormente, el investigador trata de seccionarlos y compartimentarlos, definirlos e incluirlos en categorías. Paradójicamente, este impulso expansivo de lo considerado como patrimonializable, simplemente refleja cuánto una determinada sociedad y/o sus investigadores han generado una distancia suficiente entre sujeto y objeto que permite cosificar el último y hacerlo digno de apreciación metacultural. Este tipo de investigación patrimonial simplemente da cuenta, a nivel fenomenológico, de un estado de cosas: localiza y define empíricamente el resultado de la fetichi-

zación de las relaciones sociales, que es la que lleva a la producción de objetos patrimoniales y sujetos para esos objetos.

Otra opción sería una investigación patrimonial ‘crítica’ a nivel fenomenológico, que comparte los principios ontológicos y epistemológicos de la ciencia positiva del patrimonio, pero difiere en sus objetivos: no se trata ya de conservar patrimonio o expandir su frontera, sino de criticar procesos de patrimonialización que se producen ‘ahí fuera’, pero siempre a nivel de la intersubjetividad y sus representaciones (el patrimonio ya constituido, sus instituciones valedoras como la Unesco, discursos legislativos o políticas patrimoniales), y no a sus condicionamientos objetivos, categoriales. El conocimiento crítico se plasma en etnografías patrimoniales o estudios históricos que analizan procesos de patrimonialización, revelando las injusticias que conllevan y las formas en que reproducen antagonismos e inequidades sociales, ofreciendo narrativas alternativas. Los estudios críticos suelen operar dentro de la episteme occidental, dentro de la cual denuncian la subalternidad de ciertos sujetos respecto a otros en relación al equivalente general abstracto capitalista, es decir, reclaman el papel de sujetos normalmente excluidos en la *representación*: mujeres, obreros, minorías, etnias y razas subalternizadas, ‘historia desde abajo’, etc. Este tipo de conocimiento racional sobre el mundo continúa imponiendo una ruptura modernista entre sujeto conocedor y objeto conocido, lo que expande la distancia entre las prácticas inmanentes y situadas en las comunidades, y las prácticas transcendentales de conocimiento.

Dentro del paradigma de gobernabilidad neoliberal y multiculturalista, tanto los estados como los diferentes dispositivos de gobernanza —fundaciones, ONGs, cooperación internacional— suelen promover este tipo de reconocimientos simbólicos que, sin embargo, no suelen conllevar un *reconocimiento real* con implicaciones en reivindicaciones económicas o de gobernanza. Paradójicamente, esta forma de conocimiento crítico también puede llevar a producir nuevos patrimonios y a postular la diversidad como bien de mercado. Es decir, lleva a las comunidades locales a responder a intentos de patrimonializar su conocimiento y tradiciones a partir de nociones y saberes que son foráneos y propios de las ideas del patrimonio y la propiedad intelectual, corriendo el «riesgo de aceptar transformar también su espiritualidad en mercancía» (Briones, 2005: 13).

La crítica fenomenológica se posiciona a favor de unos actores u otros en los procesos de patrimonialización que ocurren en el ‘exterior’. Este planteamiento implica una ruptura, al situarse lo estudiado como una realidad objetiva ‘ahí fuera’ dentro de la cual se ‘elige bando’: es decir, no se

produce una *correspondencia*, o al menos un diálogo, entre el investigador y lo investigado —que son, tanto uno como otro, subproductos de la totalidad de relaciones sociales—. El investigador identifica antagonismos objetivos ‘ahí fuera’, pero en un marco fenomenológico en el que él mismo no se identifica dentro de esos antagonismos (Haber, 2011b). Al considerar que el problema es *fenomenológico* —es decir, que son unos actores y no otros los que deberían dominar, que existe un problema *ético* o simplemente *político* de distribución de las agencias—, la visión crítica cierra la puerta a una crítica categorial, que entiende el patrimonio como una transformación del devenir de las relaciones entre las personas crecientemente fetichista, en paralelo con el desarrollo de la mediación del valor abstracto en sociedad. Así, tanto la visión positivista como la crítica no solo analizan el mundo, sino que contribuyen a constituirlo —no ‘observan la realidad’, sino que ‘aportan a la realidad’, construyen ontología— inoculando la epistemología occidental y todo lo que ella implica:

Linealidad vectorial del tiempo, alteridad cultural como diferencia, autonomía de la materia, distanciamiento del pasado, antropocentrismo de lo social, extensión dimensional del espacio, primacía de lo visual en la percepción del mundo, privilegio de la razón para acceder al conocimiento, separación entre relaciones de conocimiento y relaciones sociales, etc. (Haber, 2011b: 30).

Es fundamental tener en cuenta que los antagonismos sociales no están ‘ahí fuera’ para ser documentados o criticados, sino que nosotros como investigadores estamos involucrados en las relaciones antagónicas que constituyen relaciones específicas de poder y nos constituyen a nosotros mismos como investigadores. No podemos olvidar que las formas de conocimiento patrimonial preponderantes no son el resultado de una mayor precisión epistemológica (correspondencia entre lo analizado y su representación científica, de lo visto con lo dicho/escrito), sino que son el resultado de su promoción y amplificación por las fuerzas del Estado o del capital. Así, formas específicas de conocimiento patrimonial son privilegiadas precisamente porque abren la puerta a la legitimación de narrativas estatales o porque facilitan la valorización de capital. Posicionamientos críticos pueden llevar al refinamiento de las metodologías y teorías disciplinarias o a la acumulación de capital científico/académico, pero no a cuestionar las geografías globales de desigualdad que el patrimonio y su conocimiento fomentan (contradicción externa, fenomenológica), ni a comprender cómo y por qué incrementa exponencialmente la relacionalidad fetichista propia del patrimonio entre nosotros mismos (contradicción interna, categorial).

¿Existe entonces una alternativa a la ruptura epistémica que parte de la presuposición de una existencia objetiva ‘ahí fuera’ del patrimonio que el investigador documenta o crítica? ¿Cómo llevar a cabo una crítica radical, negativa e inmanente, de una categoría fetichista y hegemónica como el patrimonio? Quizás el punto de partida es empezar a concebir nuestra investigación de forma situada, en contacto con los modos de existencia de determinadas comunidades (tanto globales como locales), y no como una contribución a una disciplina basada en una abstracción llamada patrimonio. O, dicho de otro modo, dejar de plantear el estudio del patrimonio como un juicio trascendente en conexión con ciertos valores universales, y entenderlo como una evaluación inmanente en relación con modos de vida específicos.

A nivel fenomenológico, resulta fundamental dejar de representar a los ‘otros’ subalternos y sus patrimonios, y presentarlos como tales, afirmando sus modos de existencia múltiples y otorgándoles un estatuto ontológico. Es decir, construir formas de conocimiento que respeten la otredad de las formas de existencia en su inmanencia y alteridad, a la vez que promuevan su reproducción, sin incorporarlos o convertirlos en lo mismo, pero también sin esencialismos ni búsquedas de reconocimientos identitarios en las que se dilapidan las energías de grupos minoritarios. El investigador no critica, describe, o discursivamente apoya una u otra teoría, sino que deviene otra cosa y cambia en sintonía con lo estudiado.

Esta concepción parte también de la idea de que las herramientas de la crítica ilustrada, basadas en ‘arrojar luz’, o ‘desvelar verdades’, poseen una escasa relevancia a la hora de entender la multiplicación de las relaciones fetichistas y la subsunción real de los sujetos a nivel global. Para que la investigación patrimonial tenga algún tipo de influencia en el mundo más allá de la ciencia académica positiva (corresponder lo visto con lo dicho mediante su representación metafórica), resulta necesario que vincule las cuestiones fenomenológicas que analiza a nivel sociopolítico, a una crítica categorial. El conocimiento producido por el investigador patrimonial no debe buscar la deducción —haciendo explícito lo que ya es conocido, como el papel del Estado o del mercado en la patrimonialización— ni la inducción —la generalización de los resultados de un ámbito concreto, como si mi análisis en Maragatería contribuyese a un ‘conocimiento universal’ sobre el patrimonio—. El conocimiento que se debe producir es abductivo o reductivo, es decir, siempre parcial y situado en contextos locales de referencia, pero comprendidos dentro del marco de la totalidad de las relaciones. Si bien todo conocimiento facilita la intervención del poder, la

diferencia es que el conocimiento abductivo producido por mi investigación es difícilmente apropiable o útil para sostener discursos reaccionarios, nacionalistas-regionalistas o mercantilizadores. Y sin embargo otorga un estatuto ontológico a lógicas ‘menores’, al dar una consistencia a los múltiples modos de existencia en Maragatería, pasados y presentes.

La función del análisis categorial no es ‘proteger el patrimonio’ o ‘ampliar la frontera de lo patrimonializable’, sino problematizarlo en contextos concretos y evidenciar su vinculación con formas de relacionalidad fetichistas. La investigación no nace ni de la abstracción patrimonial (contribuir epistemológicamente al conocimiento del patrimonio) ni de sus objetos (buscar la protección del patrimonio en el área o fomentar la concienciación entre la población e instituciones). En Maragatería, esto ha implicado un trabajo con las comunidades locales para evitar precisamente la proliferación de lo patrimonializable y la transformación en metacultura de la vida en los pueblos —como, por ejemplo, intentar detener la candidatura de las Juntas Vecinales como patrimonio mundial—. Se trata de mantener la inmanencia de un territorio y sus habitantes, de potenciar la cultura (como totalidad de relaciones) y no la metacultura. La labor del investigador no ha de ser ingenua: no se trata de detener procesos de patrimonialización imparables, pero sí evidenciar lo que estos procesos implican y los actores que los controlan. La crítica ha de mostrar a los grupos con los que trabajamos que el *quid* de la cuestión no es de índole fenomenológica —es decir, como si el problema de la patrimonialización fuera el hecho de que la controla e implementa un actor en lugar de otro— sino lo que el proceso implica a nivel categorial: la proliferación de relaciones sociales fetichistas.

El patrimonio, como categoría fetichista históricamente determinada, forma parte de lo que Debord (2002) intuía en su tiempo: la transformación ‘espectacular’ de la sociedad y la ‘mediatización’ de las relaciones sociales, en el doble sentido de mediación por la ley del valor capitalista y por su desdoble tecnológico a través de la multiplicación de los aparatos y los medios de comunicación. La proliferación del fetichismo hace que la propia acumulación de imágenes autonomizadas de las relaciones sociales —incluido el patrimonio como representación— constituyan un conjunto de representaciones que reemplazan al mundo real. Este proceso implica una nueva cualidad en la dominación capitalista, que subordina no solo la producción y la circulación, sino la totalidad de la experiencia y las relaciones sociales, incluso las más íntimas. Una vez mediatizadas y convertidas en representaciones autonomizadas la mayoría de relaciones sociales a través de tecnologías cada vez más vinculadas a nosotros, la personificación de

las cosas y la cosificación de las personas se inscribe como algo ‘natural’ en el carácter de la mercancía. El patrimonio se autonomiza, se abstrae, de las relaciones sociales, y pasa a ser potencialmente intercambiable como mercancía, y por lo tanto potencialmente equivalente a otros patrimonios. Esto lleva tanto a la alienación objetiva como subjetiva de las personas, subsumidas ahora bajo la máquina patrimonial. El desdoble del fetichismo como imagen autonomizada de las relaciones sociales, y a la vez como nuestra propia forma de vida convertida en mercancía, requiere una investigación crítica más profunda del patrimonio desde una perspectiva categorial, asociada a una genealogía histórica que muestre cómo su emergencia es concomitante a la generalización del fetichismo y la ley del valor como categorías históricamente situadas. Los estudios críticos *contra el patrimonio*, y no *por el patrimonio*, no han hecho aún más que sentar sus propios cimientos antes de echar a andar.

BIBLIOGRAFÍA

- A FONDO. «El futuro pasa por la declaración de Patrimonio de la Humanidad.» *Diario de León*, 04/05/2013.
- ABC. «Injurias al ejército.» *ABC*, 04/12/1983: 51.
- ABREU, A. A. DE. *Dicionário histórico-biográfico brasileiro, pós-1930*. Vol. 2, Rio de Janeiro, FGV, 2001[1930].
- ACEVES, J. y E. ESTRADÉ. *Los aspectos cambiantes de la España rural*, Barcelona, Barral, 1978.
- ACEVES, J. B. «Olvidados por Madrid: Notas sobre la planificación del desarrollo rural en España», *Los aspectos cambiantes de la España rural*, en Aceves, J. B. y W. A. Douglass (eds.), Barcelona, Barral, 1978, pp. 229-238.
- «Reflexiones de un pionero», *Lugares, tiempos, memorias: la antropología ibérica en el siglo XXI*, en Díaz Viana, L., Ó. Fernández Álvarez y P. Tomé Martín (eds.), León, Universidad de León, 2011, pp. 65-74.
- AGAMBEN, G. *The coming community*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.
- AGULHON, M. «La «statuomanie» et l'histoire», *Ethnologie française*, 3-4, (1978), pp. 145-172.
- ALBERTI, L. B. *De la pintura*. Vol. II, México, UNAM, 1996[1436].
- ALMAGRO-GORBEA, M. «De Pompeya a Palenque: La Arqueología Ilustrada y la Corona de España», *Revista de historia naval*, 108, (2010), pp. 42-63.
- «Manifestaciones del culto de Zeus Serapis y de Sabazios en España», *Italica: cuadernos de Trabajos de la Escuela Española de Historia y Arqueología en Roma*, 8 (1956), pp. 199-212.
- ALMANZA, M. «Cincuenta albergues del Camino amenazan con cerrar en este año.» *Diario de León*, 29/01/2010.
- «El Gobierno admite compaginar en el campo de tiro los usos militar y turístico. El ministerio permitirá la divulgación de los restos arqueológicos si recibe peticiones.» *Diario de León*, 11/03/2011.

- ALONSO, A. M. «The politics of space, time and substance: State formation, nationalism and ethnicity», *Annual review of anthropology*, 23, 3 (1994), pp. 379-405.
- ALONSO GARROTE, S. *El dialecto vulgar leonés hablado en Maragatería y Tierra de Astorga*, Astorga, Imprenta López, 1909.
- ALONSO GONZÁLEZ, P. *Etnoarqueología y gestión del patrimonio cultural: Maragatería y Val de San Lorenzo*, León, Universidad de León, 2009.
- «The Heritage Machine: A Heritage Ethnography in Maragatería (Spain)». PhD. Universidad de León, 2013.
- *Exploraciones etnográficas sobre emigración y cultura material en Maragatería (León, España)*, León, Universidad de León, 2014a.
- «From a given to a construct: Heritage as a commons», *Cultural Studies*, 28, 3 (2014b), pp. 359-90.
- «Communism and Cultural Heritage: the Quest for Continuity», *International Journal of Heritage Studies*, 22, 9 (2016), pp. 653-663.
- *Post-Colonial Cuba: Nation Building and Cultural Heritage between 1898 and 2014*, Ithaca, Cornell University Press, 2017.
- ALONSO GONZÁLEZ, P. y J. M. ÁLVAREZ DOMÍNGUEZ. «El «Centro Val de San Lorenzo» en Buenos Aires: emigración e identidad en la Maragatería (León, España)», *Studia Histórica: Historia Contemporánea*, 31, (2013), pp. 219-243.
- ALONSO GONZÁLEZ, P. y D. GONZÁLEZ ÁLVAREZ. «Construyendo el pasado, reproduciendo el presente: identidad y arqueología en las recreaciones históricas de indígenas contra romanos en el Noroeste de España», *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 68, 2 (2013), pp. 305-30.
- ALONSO GONZÁLEZ, P. y A. MACÍAS VÁZQUEZ. «Neoliberalismo corporativo y clientelismo en España: etnografía de la financiación europea del desarrollo rural a través de un proyecto fallido», *AIBR*, 9, 3 (2014), pp. 223-250.
- ALONSO LUENGO, L. *Los maragatos*, León, Nebrija, 1981.
- ALONSO, M. «Análisis antropológico de una comunidad Hippie en un repoblado berciano», *Actas del III Congreso de historia de la antropología y antropología aplicada*, Vol. I, Pontevedra, Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento, 1997, pp. 509-524.
- ÁLVAREZ, M. A. «Maragatería puede triplicar su renta bruta en pocos años.» *El Faro*, 16/08/1981: 3.
- ÁLVAREZ PEÑA, A. «Arqueología y tradición oral asturiana», *Estudios Varios de Arqueología castreña. A propósito de las excavaciones en los castros de Teverga (Asturias)*, en Fanjul Peraza, A. (ed.), Teverga, Ayuntamiento de Teverga-IEPA, 2007, pp. 225-235.
- ANDERSON, B. R. *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*, London; New York, Verso, 2006.
- ANDRADE BUTZONITCH, M. M. «Poder, patrimonio y democracia», *Andamios*, 6, 12 (2009), pp. 11-40.
- ANDRÉS MATEO, C. y L. MASIÁ GONZÁLEZ. «Estrategias de planificación territorial. El Plan Regional del Camino en Castilla y León», *Urban-e*, 1, (2011).

- ANDREWS, C. «Community uses of maritime heritage in Bermuda: a heritage ethnography with museum implications.» PhD. University of Cambridge, 2010.
- ANICO, M. «Representing identities at local municipal museums: cultural forums or identity bunkers?», *Heritage and identity: engagement and demission in the contemporary world*, en Anico, M. y E. Peralta (eds.), London, Routledge, 2009, pp. 62-76.
- APPADURAI, A. «The production of locality», *Counterworks: Managing the diversity of knowledge*, en Fardon, R. (ed.), London; New York, Routledge, 1995, pp. 204-225.
- *Fear of small numbers: An essay on the geography of anger*, Durham, Duke University Press, 2006.
- ARAGÓN y ESCACENA, F. *Breve estudio antropológico acerca del pueblo maragato*, Madrid, Fortanet, 1902.
- ARCHILÉS, F. y M. G. CARRIÓN. «En la sombra del Estado. Esfera pública nacional y homogeneización cultural en la España de la Restauración», *Historia Contemporánea*, 45, (2013), pp. 483-518.
- ARÉVALO, J. M. «La tradición, el patrimonio y la identidad», *Revista de estudios extremeños*, 60, 3 (2004), pp. 925-956.
- ARIÑO VILLARROYA, A. y P. GARCÍA PILÁN. «Apuntes para el estudio social de la fiesta en España», *Anduli: revista andaluza de ciencias sociales*, 6, (2006), pp. 13-28.
- ARNOLD, B. «Pseudoarchaeology and nationalism», *Archaeological fantasies: how pseudoarchaeology misrepresents the past and misleads the public*, en Fagan, G. G. (ed.), London, Routledge, 2006, pp. 154-179.
- ARTOUS, A. *Marx, l'État et la politique*, Paris, Syllepse, 1999.
- *Marx et le fétichisme: le marxisme comme théorie critique*, Paris, Syllepse, 2006.
- Asociación de estudiantes de biología Malayerba. *Colectividades y okupación rural: Jornadas Anticapitalistas*, Madrid, Traficantes de Sueños, 1999.
- AUBHEBEN. «Keep on Smiling: Questions on Immaterial Labour», *Aufheben*, 14, (2006), pp. 23-44.
- AYALA ROCABADO, P. *Políticas del pasado: indígenas, arqueólogos y Estado en Atacama*, San Pedro de Atacama, IIAM, 2008.
- AYÁN VILA, X. M. y M. GAGO MARIÑO. *Herdeiros pola forza: patrimonio cultural, poder e sociedade na Galicia do século XXI*, A Coruña, 2.0, 2012.
- BAJO GEJO, A. «Desargadillando... Olvido o ingratitud», *Revista del Centro Val de San Lorenzo de Buenos Aires*, 7, (1935), pp. 33-35.
- BALLER, E. A. *Socialism and the cultural heritage*, Moscow, Novosti Press, 1966.
- BALLESTER, X. «Sobre el origen anindoeuropeo de los ástures y maragatos», *Palaeohispánica: Revista sobre lenguas y culturas de la Hispania antigua*, 2, (2002), pp. 71-87.
- BAREUTHER, J. «Zum androzentrismus der naturbeherrschenden vernunft (Teil 1) Dämonische und mechanische Natur», *Exit!*, 12, (2014), pp. 18-52.

- BARREIRO MALLÓN, B. «La organización concejil y su funcionamiento en el Noroeste de la Península Ibérica», *El municipio en la España moderna*, en de Bernardo Ares, J. M. y E. M. Ruiz (eds.), Córdoba, Servicio de Publicaciones, Universidad de Córdoba, 1996.
- BARREIRO RIVAS, J. L. *La función política de los caminos de peregrinación en la Europa Medieval: (estudio del Camino de Santiago)*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones, 2002.
- BAUDRILLARD, J. *For a Critique of the Political Economy of the Sign*, St. Louis, Telos Press, 1981.
- BAUMAN, Z. *Intimations of postmodernity*, London; New York, Routledge, 1992.
- BAXANDALL, M. *Painting and experience in fifteenth century Italy: a primer in the social history of pictorial style*, Oxford; New York, Oxford University Press, 1988.
- BEECH, D. y J. ROBERTS. «Spectres of the Aesthetic», *New Left Review*, 218, (1996), pp. 102-127.
- BEHAR, R. *Santa María del Monte: the presence of the past in a Spanish village*, Princeton, Princeton University Press, 1986.
- BEL I QUERALT, G. *Infrastructure and the political economy of nation building in Spain, 1720-2010*, Portland, Sussex Academic Press, 2012.
- BENDIX, R. A. EGGERT, y A. PESELMANN, (eds.) *Heritage regimes and the state*. Göttingen: Universitätsverlag Göttingen, 2012.
- BENESCH, H. y U. HOLMBERG, eds. *Heritage as Common(s)–Common(s) as Heritage*. Gothenburg: Makadam, 2015.
- BENJAMIN, W. «Theses on the philosophy of history», *Walter Benjamin: Selected Writings, Volume 4, 1938-1940*, en Jennings, Michael W. y Edmund Jephcott (eds.), Cambridge, Harvard University Press, 2003.
- BENNETT, T. *Pasts beyond memory: Evolution, museums, colonialism*, London; New York, Routledge, 2004.
- BERNALDO DE QUIRÓS GUIDOTTI, F. *et al.* «Avance al estudio de los petroglifos de Peña Fadiel (Filiel, Lucillo de Somoza, León)», *Férvedes*, 7, (2011), pp. 105-114.
- BERNIS, C. *Estudio biodemográfico de la población maragata*, Madrid, Publicaciones de la Facultad de Ciencias, 1975.
- «Biological and behavioural aspects of human reproduction in two rural populations: Amizmiz (Marrakesh, Morocco) and la Maragatería (Leon, Espana)», *Journal of Human Ecology*, 1, 1 (1990), pp. 63-75.
- *La Maragatería: pasado y futuro del mundo rural*, Madrid, Catarata, 2014.
- BOCKELMANN, E. *Im Takt des Geldes: zur Genese modernen Denkens*, Springe, Zu Klampen, 2004.
- BOCYL. *Boletín Oficial de Castilla y León*, Valladolid 11/12/2011.
- BONEFELD, W. «Notes on Anti-Semitism», *Common Sense*, 21, (1997), pp. 60-76.
- BORROW, G. H. *The Bible in Spain: or, The journeys, adventures, and imprisonments of an Englishman, in an attempt to circulate the Scriptures on the peninsula*, New York, Robert Carter, 1869.

- BOTAS SAN MARTÍN, I. «La vida comunal en el refranero tradicional maragato», *Revista de Folklore*, 151, (1993), pp. 3-8.
- BOTKIN, V. P. *Cartas sobre España*, Madrid, Miraguano, 2012[1847].
- BOURDIEU, P. *Outline of a Theory of Practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 1972.
- *Distinction: A social critique of the judgement of taste*, Cambridge, Harvard University Press, 1984.
- BRANDES, S. «El impacto de la emigración en una aldea de los montes de Castilla», *Los aspectos cambiantes de la España rural*, en Aceves, J. y E. Estradé (eds.), Barcelona, Barral, 1978, pp. 13-58.
- «El nacimiento de la Antropología Social en España», *Lugares, tiempos, memorias: la antropología ibérica en el siglo XXI*, en Díaz Viana, Luis, Óscar Fernández Álvarez y Pedro Tomé Martín (eds.), León, Universidad de León, 2011, pp. 27-50.
- BRENNER, N. J. PECK y N. THEODORE. «Variegated neoliberalization: geographies, modalities, pathways», *Global networks*, 10, 2 (2010), pp. 182-222.
- BRIDGE, G. «Bourdieu, rational action and the time-space strategy of gentrification», *Transactions of the Institute of British Geographers*, 26, 2 (2001), pp. 205-16.
- BRIONES, C. *La alteridad del «Cuarto Mundo»: Una deconstrucción antropológica de la diferencia*, Buenos Aires, Del Sol, 1998.
- «Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales», *Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad*, en Briones, C. (ed.), Buenos Aires, Antropofagia, 2005, pp. 11-43.
- BRYANT, L. «The detraditionalization of occupational identities in farming in South Australia», *Sociologia Ruralis*, 39, 2 (1999), pp. 236-261.
- BURCZAK, T. «A critique of Kirzner's finders-keepers defense of profit», *The Review of Austrian Economics*, 15, 1 (2002), pp. 75-90.
- BYRNE, D. *Counterheritage: critical perspectives on heritage conservation in Asia*, New York, Routledge, 2014.
- C. J. D. «Rebelión de las juntas vecinales contra el veto de Diputación a las subvenciones culturales directas», *iLeón*, (16/04/2016).
- CABALLERO, F. *Fomento de la población rural*, Madrid, Imprenta Nacional, 1864.
- CABANA IGLESIA, A., GARCÍA ARIAS, A. I., PÉREZ FRA, M. y A. RODRÍGUEZ LÓPEZ. *El monte comunal como factor de desarrollo rural: Propiedad, gestión y usos de los montes en Folgoso do Courel (Lugo)*, Madrid, Centro de Estudios sobre la Despoblación y Desarrollo de Areas Rurales, 2011.
- CABO, A. DE. «Dedicado a mis ancianas abuelas: Tomasa Navedo y María Cordero», *Revista del Centro Val de San Lorenzo de Buenos Aires*, 1, (1926), p. 12.
- CACHAFEIRO, M. «Montoro suprime 1.400 juntas vecinales de la provincia». *Diario de León*, 14/07/2012.
- CALLAHAN, W. J. *Honor, commerce and industry in eighteenth-century Spain*, Boston, Baker Library, 1972.

- CALLON, M. P. LASCOURMES y Y. BARTHE. *Acting in an uncertain world: an essay on technical democracy*, Cambridge, MIT, 2009.
- CAMATTE, J. «Contre la domestication», *Invariance*, 6, 2 (1973).
- CAMPBELL, G. y L. SMITH. «Keeping Critical Heritage Studies Critical: Why ‘Post-Humanism’ and the ‘New Materialism’ Are Not So Critical.» *Online draft* (2016). <<https://www.academia.edu/s/8a0187a64d#>>.
- CAMPOS, J. C. «Malos tiempos para la lírica». 30/11/2012. <<http://tierradeamacos.blogspot.co.uk/2012/11/malos-tiempos-para-la-lirica.html>>.
- «Peñacruzada. La Tierra de los Amacos». 11/06/2008. <<http://tierradeamacos.blogspot.com.es/2009/06/penacruzada.html>>.
- *Petroglifos en Maragatería*, Leon, Celarayn, 2011.
- «Petroglifos en Maragatería. La Tierra de los Amacos.» 03/02/2008. <<http://tierradeamacos.blogspot.com.es/2008/02/petroglifos-en-maragateria.html>>.
- CANOSA BETÉS, J. «Pseudoarqueología para todos. Acerca de la exposición de Cuarto Milenio en Madrid», *Arqueoweb*, 16, 1 (2015), pp. 312-320.
- CAPEL SÁEZ, H. «La antropología española y el magisterio de Claudio Esteva Fabregat. Estrategias institucionales y desarrollo intelectual en las disciplinas científicas», *Scripta Nova*, 13, 287 (2009).
- CARMAN, J. *Against cultural property: archaeology, heritage and ownership*, London, Duckworth, 2005.
- CARO BAROJA, J. *Los pueblos del norte de la península ibérica: Análisis histórico-cultural*, San Sebastian, Txertoa, 1973.
- *Los Pueblos de España*, Madrid, Istmo, 1976.
- *El estío festivo: fiestas populares del verano*, Madrid, Taurus, 1984.
- *Los pueblos de España*, 2, Madrid, Alianza, 2003.
- CARO DOBÓN, L. *Antropometría de la población leonesa*, León, Institución Fray Bernardino de Sahagún, 1986.
- CARRO y CARRO, J. *En la enigmática Maragatería*, Madrid, Pueyo, 1934.
- *Maragatería, el Bierzo, Galicia, Siria y Palestina, en antigua y desconocida ligazón histórica*, Madrid, Maribel, Arte Gráficas, 1955.
- CASADO, C. «Viajeros franceses e ingleses por Maragatería en los siglos XVIII y XIX», *Revista de dialectología y tradiciones populares*, 38, (1983), pp. 103-118.
- CASADO, C. y A. CARREIRA VÉREZ. *Viajeros por León: siglos XII-XIX*, León, Santiago García, 1985.
- CASTILLA Y LEÓN. *Ley 1/1998, de 4 de junio, de Régimen Local de Castilla y León*. Valladolid 1998.
- *Ley de montes de Castilla y León: Ley 3/2009, de 6 de abril, de Montes de Castilla y León*, Valladolid, Consejería de Medio Ambiente, 2009.
- CASTRO-GÓMEZ, S. *La Hybris del Punto Cero: Biopolíticas imperiales y colonialidad del poder en la Nueva Granada (1750-1810)*, Bogotá, Instituto Pensar, Universidad Javeriana, 2003.

- «The missing chapter of Empire», *Cultural studies*, 21, 2-3 (2007), pp. 428-448.
- CASTRO-GÓMEZ, S. y R. GROSFÓGUEL. *El giro decolonial: Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2007.
- CAZORLA PÉREZ, J. *Del clientelismo tradicional al clientelismo de partido: evolución y características*, Barcelona, Institut de ciències polítiques i socials, 1992.
- «El clientelismo de partido en España ante la opinión pública. El medio rural, la Administración y las empresas», Institut de Ciències Polítiques i Socials, Working Paper, 86, (1994).
- «El clientelismo de partido en la España de hoy: una disfunción de la democracia», *Revista de Estudios Políticos*, 87, (1995), pp. 35-52.
- CELTIBERIA.NET. «Comments to «Petroglifos en Maragatería», blog entry by Juan Carlos Campos.» 16/02/2008b. <<http://www.celtiberia.net/articulo.asp?id=3184&pagina=2#comentarios>>.
- CEREZO GALÁN, P. «El claro del mundo: del logos al mito», *Cuadernos del Seminario Público de la Fundación Juan March: nuevo romanticismo: la actualidad del mito*, 1, (1997), pp. 33-35.
- CESARI, C. DE «World Heritage and mosaic universalism», *Journal of Social Archaeology*, 10, 3 (2010), pp. 299-324.
- CIRESE, A. M. *Ensayos sobre culturas subalternas*, México, Cuadernos de la Casa Chata, 1980.
- *Folklore e antropologia tra storicismo e marxismo*, Palermo, Palumbo, 1974.
- CIRIA y VINCENT, J. «Excursiones en la provincia de León: el país de los Maragatos; las montañas del Teleno; las antiguas minas romanas», *Boletín de la Real Sociedad Geográfica*, 51, (1909), pp. 41-80.
- CLOKE, P. «Counterurbanisation: a rural perspective», *Geography*, 70, 1 (1985), pp. 13-23.
- CLOUT, H. D. *Rural geography: an introductory survey*, Oxford, Pergamon Press, 1972.
- COLOMER, J. *Fiesta y escuela: recursos para las fiestas populares*, Barcelona, Graó, 1987.
- COLLIER, S. J. y A. LAKOFF. «On regimes of living», *Global Assemblages*, en Collier, S. J. y A. Ong (eds.), Malden, Wiley-Blackwell, 2005, pp. 22-39.
- COMAROFF, J. L. y J. COMAROFF. *Ethnicity, Inc*, Chicago, University of Chicago Press, 2009.
- CONNOLLY, W. E. *Neuropolitics: thinking, culture, speed*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007.
- CONVERSI, D. «Modernism and nationalism», *Journal of Political Ideologies*, 17, 1 (2012), pp. 13-34.
- CORNER, J. y S. HARVEY. *Enterprise and heritage: crosscurrents of national culture*, New York, Routledge, 1991.
- CRONE, P. *Pre-industrial societies*, Oxford, UK, Cambridge, USA, Wiley-Blackwell, 1989.

- CRUICKSHANK, J. «Protest against centralisation in Norway: The evolvement of the goal for maintaining a dispersed settlement pattern», *Norsk Geografisk Tidsskrift-Norwegian Journal of Geography*, 60, 3 (2006), pp. 179-188.
- CHAMOIX, M. N. y J. CONTRERAS. *La gestión comunal de recursos: economía y poder en las sociedades locales de España y de América Latina*, Icaria, 1996.
- CHAMPION, A. G. y G. HUGO. *New forms of urbanization: beyond the urban-rural dichotomy*, Aldershot, Hants, UK; Burlington, USA, Ashgate, 2004.
- CHOAY, F. *Alegoría del patrimonio*, Barcelona, Gustavo Gili, 2007.
- DAGNINO, E. «Confluência perversa, deslocamentos de sentido, crise discursiva», *La cultura en las crisis latinoamericanas*, en Grimson, A. (ed.), Buenos Aires, Clacso, 2004, pp. 195-216.
- DALRYMPLE, W. *Travels through Spain and Portugal in 1774; with a short account of the Spanish expedition against Algiers, in 1775*, London, Printed for J. Almon, 1777.
- DAUVÉ, G. «Contribution à la critique de l'autonomie politique», *Lettre de Troplon*, 9, (2009), pp. 1-45.
- DAVALLON, J. «Comment se fabrique le patrimoine?», *Sciences humaines*, 36, (2002), pp. 74-77.
- DEBORD, G. *La sociedad del espectáculo*, Valencia, Pre-textos, 2002.
- DELANDA, M. «Markets, Antimarkets and Network Economics», *Technoscience and Cyberculture*, en Aronowitz, S. M. Menser y B. Martinsons (eds.), London, Routledge, 1996, pp. 180-95.
- *A new philosophy of society: assemblage theory and social complexity*, London; New York, Continuum, 2009.
- DELEUZE, G. *Diferencia y repetición*, Madrid, Júcar, 1988a.
- *Foucault*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1988b.
- *Nietzsche y la filosofía*, Barcelona, Anagrama, 1971.
- «¿En qué se reconoce el estructuralismo?», *Historia de la filosofía*, Madrid, Espasa-Calpe, 1982, pp. 566-99.
- *Spinoza: filosofía práctica*, Barcelona, Tusquets, 2001.
- DELEUZE, G. y F. GUATTARI. *El anti Édipo: capitalismo y esquizofrenia*. Vol. 23, Buenos Aires, Paidós, 1985.
- *Mil mesetas*, Barcelona, Pre-textos, 2004.
- DELIBES, M. y R. MASATS. *Viejas historias de Castilla la Vieja*, Barcelona, Lumen, 1964.
- DERRICOURT, R. «Pseudoarchaeology. The concept and its limitations», *Antiquity*, 86, 332 (2012), pp. 524-31.
- DÍAZ-ANDREU, M. «Archaeology and nationalism in Spain», *Nationalism, Politics, and the Practice of Archaeology*, en Kohl, P. L. y C. Fawcett (eds.), Cambridge; New York, Cambridge University Press, 1995, pp. 39-56.
- DICKS, B. «Review of 'The Uses of Heritage' by L. Smith», *Museum and Society*, 5, 1 (2007), pp. 58-64.
- DOMERGUE, C. y G. HÉRAIL. *Mines d'or romaines d'Espagne: le district de La Valduerna (León): étude geomorphologique et archéologique: ouvrage publié*

- avec le concours du CNRS*, Toulouse, Université de Toulouse, 1978.
- DOMINGO, A. «Van a setas y encuentran minas». *Diario de León*, 29/11/2012.
- DOMÍNGUEZ SOLERA, S. «Pseudociencia y arqueología en España», *Arqueoweb*, 12, 1 (2010), pp. 1-37.
- DOZY, R. *Investigaciones acerca de la historia y de la literatura de España durante la edad media*, España, Biblioteca Científico-Literaria, 1859.
- DURÁN, J. M. «Hacia una crítica de la economía política del arte». Madrid: Plaza y Valdés, 2008. Print.
- DUSSEL, E. y A. FORNAZZARI. «World-System and 'Trans'-Modernity», *Nepantla: Views from South*, 3, 2 (2002), pp. 221-244.
- EAGLETON, T. *The ideology of the aesthetic*, Oxford, Blackwell, 1990.
- ECOLOGISTAS EN ACCIÓN. «Informe sobre la ISO 14001 campo de tiro». (2007). <http://www.ecologistasenaccion.org/IMG/pdf_Informe_ISO_14001_Leon.pdf>.
- EDITORIAL, «Ludismo». *El pensamiento astorgano*, 10/03/1908:2.
- ELIAS, N. *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, Fondo de Cultura Económica, 1994.
- ELORDUY, C. *Tao te ching*, Madrid, Tecnos, 1997.
- ENDNOTES. «The history of subsumption». *Endnotes 2: Misery and the Value Form*. 2 (2010b). <<https://endnotes.org.uk/en/endnotes-the-history-of-subsumption>>.
- ESPINA, C. *La esfinge maragata*, Madrid, Gil Blas, 1920.
- FABIAN, J. *Time and the other: How anthropology makes its object*, New York, Columbia University Press, 2002.
- FAGAN, G. G. *Archaeological fantasies: how pseudoarchaeology misrepresents the past and misleads the public*, London; New York, Routledge, 2006a.
- «Diagnosing pseudoarchaeology», *Archaeological Fantasies: How Pseudoarchaeology Misrepresents the Past and Misleads the Public*, en FAGAN, G.G. (ed.), London; New York, Routledge, 2006b, pp. 23-46.
- FAGAN, G. G. y K. L. FEDER. «Crusading against straw men: an alternative view of alternative archaeologies: response to Holtorf (2005)», *World Archaeology*, 38, 4 (2006), pp. 718-729.
- FEDER, K. L. *Frauds, myths, and mysteries: science and pseudoscience in archaeology*, Mountain View, Mayfield, 1990.
- FEDERICI, S. *Calibán y la bruja*. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria, Madrid, Traficantes de Sueños, 2010.
- FEINBERG, E. O. *Following the Milky Way: a pilgrimage across Spain*, Iowa, Iowa State University Press, 1989.
- FERNÁNDEZ, A. «Los militares son hombres de bien, son buena gente». *El Faro*, 26/09/1981: 3-4.

- FERNÁNDEZ CONDE, F. J. *La religiosidad medieval en España. I. Alta Edad Media, s. XVII-X*, Oviedo, Universidad de Oviedo, 2000.
- FERNÁNDEZ CRIADO, J. «Régimen actual y futuro de las Entidades Locales Menores», *Tierras de León: Revista de la Diputación Provincial*, 25, 60 (1985), pp. 25-36.
- FERNÁNDEZ, D. A. «¿Es la Jota Maragata un baile tan antiguo?» *El Faro*, 21/03/2011.
- FERNÁNDEZ, D. A. y D. MARTÍNEZ. «Conocer nuestros bailes.» (15/06/2011[2007]). <<http://maragato.wordpress.com/2011/06/15/conocer-nuestros-bailes/>>.
- FERNÁNDEZ MIER, M. «La toponimia como fuente para la historia rural: la territorialidad de la aldea feudal», *Territorio, Sociedad y Poder*, 1 (2006), pp. 35-52.
- FIELDING, A. J. «Counterurbanisation: threat or blessing?», *Western Europe: challenge and change*, en Pinder, D. (ed.), London; New York, Belhaven, 1990, pp. 226-239.
- FLECK, L. *La génesis y el desarrollo de un hecho científico*, Madrid, Alianza, 1986.
- FLÓREZ DE QUIÑONES Y TOMÉ, V. *Contribución al estudio del régimen local y de la Economía Popular de España. Los pueblos agregados a un término municipal en la Historia, en la Legislación vigente y en el Derecho Consuetudinario Leonés*, León, Imprenta Católica, 1924.
- FOESSA. *Informe sociológico sobre la situación social de España*, Madrid, Caritas Española, 1966.
- FORD, R. *Gatherings from Spain*, London; New York, Dent; Dutton, 1906.
- FOUCAULT, M. *Discourse and truth: the problematization of parrhesia*, Evanston / Illinois, Northwestern University, 1985.
- *Archaeology of knowledge*, London; New York, Routledge, 2002.
- *Security, territory, population: lectures at the Collège de France, 1977-78*, Basingstoke, New York, Palgrave Macmillan, République Française, 2007.
- FOUCAULT, M. y C. GORDON. *Power / knowledge: Selected interviews and other writings, 1972-1977*, New York, Pantheon Books, 1980.
- FRANQUESA, J. «On Keeping and Selling», *Current Anthropology*, 54, 3 (2013), pp. 346-369.
- FREEMAN, S. «Dimensions of change in a Castilian village.» PhD. Harvard University, 1965.
- «Recursos y temática para el trabajo de campo en España, 1962-1990», *Lugares, tiempos, memorias: la antropología ibérica en el siglo XXI*, en Díaz Viana, Luis, Óscar Fernández Álvarez y Pedro Tomé Martín (eds.), León, Universidad de León, 2011, pp. 51-64.
- FREUD, S. y J. STRACHEY. *Civilization and its discontents*, New York, WW Norton & Company, 2005[1930].
- FRIGOLÉ, J. «Cosmologías, patrimonialización y eco-símbolos en el Pirineo catalán en un contexto global», *Revista de Antropología Social*, 21, (2012), pp. 173-196.
- FUJIMURA, J. H. y R. RAJAGOPALAN. «Different differences: The use of 'genetic ancestry' versus race in biomedical human genetic research», *Social Studies of Science*, 41, 1 (2011), pp. 5-30.

- GALVÁN TUDELA, J. A. *Las fiestas populares canarias*, Interinsular, Santa Cruz de Tenerife, 1987.
- GAMBONI, D. *The destruction of art: iconoclasm and vandalism since the French Revolution*, New Haven, Yale University Press, 1997.
- GANCEDO, E. «Concha Casado: «El progreso real es el que enraiza con la tradición»». *Diario de León*, 01/04/2004.
- «Un posible recinto religioso de cara al Teleno, el monte sagrado». *Diario de León*, 19/02/2008a.
- «Salen a la luz, tras dos décadas de olvido, petroglifos aún más valiosos». *Diario de León*, 05/03/2008b.
- GARCÍA CANCLINI, N. *Las culturas populares en el capitalismo*, México, Nueva Imagen, 1982.
- *Hybrid cultures: strategies for entering and leaving modernity*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1995.
- *Transforming modernity: Popular culture in Mexico*, Austin, University of Texas Press, 1993.
- «Los usos sociales del patrimonio cultural», *Patrimonio Etnológico, nuevas perspectivas de estudio*, Sevilla, Instituto Andaluz de Patrimonio Histórico, 1999.
- GARCÍA ESCUDERO, R. *Por tierras maragatas*, Astorga, Cornejo, 1953.
- GARCÍA GUAL, C. *La mitología: interpretaciones del pensamiento mítico*, Barcelona, Montesinos, 1997.
- GARCÍA MONTES, A. «Comentarios a la entrada «Petroglifos en Maragatería» de Juan Carlos Campos.» 16/02/2008. <<http://tierradeamacos.blogspot.com.es/2008/02/petroglifos-en-maragateria.html?showComment=1203159240000#c690736546553563410>>.
- GARO, I. *L'or des images: art, monnaie, capital*, Montreuil, Ville brûle, 2013.
- GAY Y BLASCO, P. «Context and the Challenge to a «Decolonized Science»», *American Anthropologist*, (2016).
- GEERTZ, C. *La interpretación de las culturas*. Vol. 1, Barcelona, Gedisa, 1992.
- GELL, A. *Art and agency: an anthropological theory*, Oxford; New York, Clarendon Press, 1998.
- GHOSE, R. «Big sky or big sprawl? Rural gentrification and the changing cultural landscape of Missoula, Montana», *Urban geography*, 25, 6 (2004), pp. 528-549.
- GIERYN, T. F. «Boundary-work and the demarcation of science from non-science: Strains and interests in professional ideologies of scientists», *American Sociological Review*, 48, 6 (1983), pp. 781-795.
- *Cultural boundaries of science: Credibility on the line*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.
- GILROY, P. «Diaspora», *Paragraph*, 17, 3 (1994), pp. 207-212.
- GNECCO, C. *Multivocalidad Histórica: hacia una cartografía de la arqueología postcolonial*, Bogotá, Uniandes, 1999.

- «Ampliación del campo de batalla», *Revista Textos Antropológicos*, 15, 2 (2005), pp. 183-195.
- GOBIERNO DE ESPAÑA. *Ley de régimen local. (Texto refundido de 1955)*, Madrid, Aguilar, 1958.
- *Boletín oficial del Estado*, Madrid 24/07/1964.
- «Boletín oficial de las cortes Generales, Congreso de los Diputados, I Legislatura, n. 677-I». 12/06/1981. Print.
- *Régimen local: ley de bases: texto refundido de disposiciones vigentes: textos íntegros*, Madrid, Civitas, 1986.
- GODELIER, M. *The enigma of the gift*, Chicago, University of Chicago Press, 1999.
- «What Mauss did not say: Things you give, things you sell, and things that must be kept», *Values and Valuables: From the Sacred to the Symbolic*, en Werner, C. A. y D. Bell (eds.), Walnut Creek, Altamira, 2004, pp. 3-20.
- GOMES BONFIM, I. «A sociedade no século XXI e a sua relação com a (in)sustentabilidade e a ética ambiental. Estudo de Modelos-Comunidades de algumas Regiões do Brasil da Espanha e Portugal, como exemplo de Sustentabilidade e Ética Ambiental». PhD. Universidad de Salamanca, 2010.
- GÓMEZ-ULLATE GARCÍA DE LEÓN, M. *Contracultura y asentamientos alternativos en la España de los 90 un estudio de antropología social*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Servicio de Publicaciones, 2006.
- GÓMEZ MORENO, M. *Catálogo monumental de España. León*, Madrid, Nebrija, 1979 [1906-1908].
- GONZÁLEZ-RUIBAL, A. «Desecho e identidade: atnoarqueología de la basura en Galicia», *Gallaecia*, 22, (2003), pp. 413-440.
- «The Need for a Decaying Past: An Archaeology of Oblivion in Contemporary Galicia (NW Spain)», *Home cultures*, 2, 2 (2005), pp. 129-152.
- «Galaicos. Poder y comunidad en el Noroeste de la Península Ibérica (1200 a. C.-50 d. C.)». PhD. Museu Arqueológico e Histórico da Coruña, 2006.
- «Arqueología Simétrica: Un giro teórico sin revolución paradigmática», *Complutum*, 18, (2007), pp. 283-319.
- «Time to destroy», *Current Anthropology*, 49, 2 (2008), pp. 247-279.
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, D. «Arqueología, folklore y comunidades locales: los castros en el medio rural asturiano», *Complutum*, 22, 1 (2011), pp. 133-153.
- GONZÁLEZ ÁLVAREZ, D. y P. ALONSO GONZÁLEZ. «De la representación cultural de la otredad a la materialización de la diferencia: Arqueología contemporánea de la domesticidad entre los vaqueiros d'alzada y los maragatos (España)», *Chungara, Revista de Antropología Chilena*, 46, 4 (2014), pp. 607-623.
- GONZÁLEZ BONOME, M. «La protección jurídica del Camino de Santiago en las distintas comunidades autónomas», *O Camiño Portugués: III Aulas no Camiño: un estudio multidisciplinar da realidade galega que atravesan os camiños de Santiago*, en González Bonome, M.A. (ed.), Universidade da Coruña, 1999, pp. 317-334.

- GONZÁLEZ CASARRUBIOS, C. *Fiestas populares en Castilla-La Mancha*, Toledo, Junta de Comunidades de Castilla la Mancha, 1985.
- GONZÁLEZ GONZÁLEZ, M. Á. «Historia de León.» 2005. <<http://historialeon.blogspot.com.es/>>.
- «El Reino Olvidado.» 2006. <<http://reinolvidado.blogspot.com.es/>>.
- «Asturiensis Prouincia Indigena.» 2011. <<http://asturiense.blogspot.com.es/>>.
- GONZÁLEZ HERNÁNDEZ, G. M. «De los imaginarios al fetichismo frente al debate de los centros históricos», *Boletín Científico Sapiens Research*, 3, 2 (2013), pp. 29-33.
- GONZÁLEZ MÉNDEZ, M. «Investigación y puesta en valor del Patrimonio Histórico: Planteamientos y propuestas desde la Arqueología del Paisaje.» PhD. Universidade de Santiago de Compostela, 1999.
- GONZÁLEZ REBOREDO, J. M. *El Folklore en los castros gallegos*, Santiago de Compostela, Universidad de Santiago de Compostela, 1971.
- GONZÁLEZ REBOREDO, X. M. *Leyendas gallegas de tradición oral*, Vigo, Galaxia, 2004.
- GOODE, J. *Impurity of blood: defining race in Spain, 1870-1930*, Baton Rouge, LSU Press, 2009.
- GOTHAM, K. F. «Tourism gentrification: The case of new Orleans' vieux carre (French Quarter)», *Urban Studies*, 42, 7 (2005), pp. 1099-1121.
- GOULD, P. G. y P. BURTENSHAW. «Archaeology and economic development», *Public Archaeology*, 13, 1-3 (2014), pp. 3-9.
- GRAEBER, D. «Radical alterity is just another way of saying «reality»: A reply to Eduardo Viveiros de Castro», *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 5, 2 (2015), pp. 1-41.
- GRAHAM, B. y P. HOWARD. «Introduction: Heritage and Identity», *The Ashgate research companion to heritage and identity*, en B. Graham y P. Howard (eds.), Aldershot, UK; Burlington, USA, Ashgate, 2008.
- GRAHAM, B. y M. MURRAY. «The spiritual and the profane: the pilgrimage to Santiago de Compostela», *Cultural Geographies*, 4, 4 (1997), pp. 389-409.
- GRICOURT, D. y D. HOLLARD. «Le dieu celtique Lugus sur des monnaies gallo-romaines du IIIe siècle», *Dialogues d'histoire ancienne*, 23, 1 (1997), pp. 221-286.
- GROOTE, P. y T. HAARTSEN. «The Communication of Heritage: Creating Place Identities», *The Ashgate research companion to heritage and identity*, en Graham, B. y P. Howard (eds.), Aldershot, UK; Burlington, USA, Ashgate, 2008, pp. 181-195.
- GROSFOGUEL, R. «Transmodernity, Border Thinking and Global Coloniality. Decolonizing Political Economy and Postcolonial Studies», *Revista Crítica de Ciências Sociais*, 80, (2008), pp. 115-147.
- GROSFOGUEL, R. y E. MIELANTS. «The Long-Durée entanglement between Islamophobia and racism in the modern / colonial capitalist / patriarchal world-system: An introduction», *Human Architecture*, 5, 1 (2006), pp. 1-12.

- GROSSBERG, L. «Identity and cultural studies: is that all there is?», *Questions of cultural identity*, en Du Gay, Paul y Stuart Hall (eds.), London, SAGE, 1996, pp. 87-107.
- GUATTARI, F. *Molecular revolution: Psychiatry and politics*, New York, Penguin, 1984.
- GUREVICH, A.I. *Medieval popular culture: problems of belief and perception*, Cambridge; New York; Paris, Cambridge University Press; Maison des sciences de l'homme, 1988.
- GURVIS, S. *Where have all the flower children gone?*, University Press of Mississippi, 2006.
- GUTIÉRREZ GONZÁLEZ, J. A. «Notas para una antropología cultural de la Maragatería», *Lancia*, 1, (1983), pp. 283-291.
- HABER, A. «Animism, relatedness, life: Post-Western perspectives», *Cambridge Archaeological Journal*, 19, 3 (2009), pp. 418-430.
- «Nometodología payanesa. Notas de metodología indisciplinada», *Revista Chilena de Antropología*, 23 (2011a).
- «Nometodología Payanesa: Notas de metodología indisciplinada (con comentarios de Henry Tantalean, Francisco Gil García y Dante Angelo)». *Revista Chilena de Antropología*. 23 (2011b). <<http://www.revistadeantropologia.uchile.cl/index.php/RCA/article/view/15564/16031>>.
- HAFSTEIN, V. «The politics of origins: Collective creation revisited», *Journal of American Folklore*, 117, 465 (2004), pp. 300-15.
- «Cultural Heritage», *A companion to folklore*, en Bendix, Regina y Galit Hasan-Rokem (eds.), Malden, MA, Wiley-Blackwell, 2012, pp. 500-519.
- «The Constant Muse: Copyright and Creative Agency», *Narrative Culture*, 1, 1 (2014), pp. 9-48.
- HALFACREE, K. «Constructing the object: taxonomic practices, 'counterurbanisation' and positioning marginal rural settlement», *International Journal of Population Geography*, 7, 6 (2001), pp. 395-411.
- «Landscapes of rurality: rural others/other rurals», *Studying cultural landscapes*, en I. Robertson y Richards P. (eds.), London, Arnold, 2003, pp. 141-169.
- HALL, S. «Notes on deconstructing the popular», *People's history and socialist theory*, en Samuel, R. (ed.), London, Routledge, 1981, pp. 227-240.
- «The spectacle of the other», *Discourse theory and practice: A reader*, en Wetherell, M. S. Yates y S. Taylor (eds.), London; Thousand Oaks, Sage, 2001, pp. 324-344.
- HANDELMAN, D. «Rituals / spectacles», *International Social Science Journal*, 49, 153 (1997), pp. 387-399.
- HANDLER, R. «On having a culture: nationalism and the preservation of Quebec's patrimoine», *Objects and others: essays on museums and material culture*, en G.J. Stocking (ed.), Madison, University of Wisconsin Press, 1985, pp. 192-217.

- HANLON, G. «The entrepreneurial function and the capture of value: Using Kirzner to understand contemporary capitalism», *Ephemera: Theory & Politics in Organization*, 14, 2 (2014), pp. 177-195.
- HARAMBAM, J. y S. AUPERS. «Contesting epistemic authority: Conspiracy theories on the boundary of science», *Public Understanding of Science*, 24, 4 (2014), pp. 466-480.
- HARAWAY, D. «Situated knowledges: The science question in feminism and the privilege of partial perspective», *Feminist studies*, 14, 3 (1988), pp. 575-599.
- HARDIN, G. «The tragedy of the unmanaged commons», *Trends in ecology & evolution*, 9, 5 (1994), p. 199.
- HARDT, M. y A. NEGRI. *Commonwealth*, Cambridge, Harvard University Press, 2009.
- HARRIBEY, J.-M. «Le bien commun est une construction sociale. Apports et limites d'Elinor Ostrom», *L'Économie politique*, 1, (2011), pp. 98-112.
- HARRISON, R. «What is heritage?», *Understanding the politics of heritage*, en Harrison, R. (ed.), Manchester, Manchester University Press, Open University, 2010, pp. 5-42.
- HARROLD, F. B. y R. A. EVE. *Cult archaeology and creationism: Understanding pseudoscientific beliefs about the past*, Iowa, University of Iowa Press, 1987.
- HARVEY, D. «Heritage Pasts and Heritage Presents: temporality, meaning and the scope of heritage studies», *International Journal of Heritage Studies*, 7, 4 (2001), pp. 319-338.
- «The art of rent: globalization, monopoly and the commodification of culture», *Socialist Register*, 38, (2002), pp. 93-110.
- «The history of heritage», *The Ashgate Research Companion to Heritage and Identity*, en GRAHAM, B. y P. HOWARD (eds.), Aldershot, UK; Burlington, USA, Ashgate, 2008, pp. 19-36.
- *A companion to Marx's Capital*, London; New York, Verso, 2010.
- HASKELL, F. y N. PENNY. *Taste and the antique: the lure of classical sculpture, 1500-1900*, New Haven, Yale University Press, 1981.
- HAUG, W. F. *Publicidad y consumo: crítica de la estética de mercancías*, México, Fondo de Cultura Económica, 1989.
- HENNION, A. «Those things that hold us together: taste and sociology», *Cultural sociology*, 1, 1 (2007), pp. 97-114.
- HERNANDO GONZALO, A. *Arqueología de la Identidad*, Madrid, Akal, 2002.
- «Arqueología y Globalización: el problema de la definición del «otro» en la Postmodernidad», *Complutum*, 17, (2006), pp. 221-234.
- HERZFELD, M. *Anthropology through the looking-glass: critical ethnography in the margins of Europe*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- *Anthropology: theoretical practice in culture and society*, Malden, Wiley-Blackwell, 2001.
- *The body impolitic: artisans and artifice in the global hierarchy of value*, Chicago, University of Chicago Press, 2004.

- *Cultural intimacy: Social poetics in the nation-state*, London; New York, Routledge, 2005.
- «Rhythm, Tempo, and Historical Time: Experiencing Temporality in the Neoliberal Age», *Public Archaeology*, 8, 2-3 (2009), pp. 2-3.
- «Engagement, gentrification, and the neoliberal hijacking of history», *Current Anthropology*, 51, S2 (2010), pp. S259-S267.
- HEWISON, R. *The heritage industry: Britain in a climate of decline*, London, Methuen, 1987.
- *In anger: British culture in the Cold War, 1945-60*, Oxford, Oxford University Press, 1981.
- HILL, J. D. «Re-thinking the Iron Age», *Scottish Archaeological Review*, 6, (1989), pp. 16-24.
- HINES, J. D. «Rural gentrification as permanent tourism: the creation of the 'New' West Archipelago as postindustrial cultural space», *Environment and Planning D: Society and Space*, 28, 3 (2010), pp. 509-525.
- HOBBS, T. *Leviathan*, Harmondsworth, Penguin, 1985.
- HOBBSBAWM, E. «The machine breakers», *Past & Present*, 1 (1952), pp. 57-70.
- HOBBSBAWM, E. y T. RANGER. *La Invención de la tradición*, Barcelona, Crítica, 2002.
- HOBBSBAWM, E. *Naciones y nacionalismo desde 1780*, Barcelona, Crítica, 1998.
- HOGGART, K. «Rural Migration and Counter urbanization in the European Periphery: The Case of Andalucía», *Sociologia Ruralis*, 37, 1 (1997), pp. 134-153.
- HOGGART, K. y Á. PANIAGUA. «The restructuring of rural Spain?», *Journal of Rural Studies*, 17, 1 (2001), pp. 63-80.
- HOLBRAAD, M. «Ontology, ethnography, archaeology: An afterword on the ontography of things», *Cambridge Archaeological Journal*, 19, 3 (2009), pp. 431-441.
- HÖLDERLIN, F. *Hiperión, o, El eremita en Grecia*, Buenos Aires, Marymar, 1976.
- HOLTORF, C. «Beyond crusades: how (not) to engage with alternative archaeologies», *World Archaeology*, 37, 4 (2005), pp. 544-551.
- «Is the past a non-renewable resource?», *Destruction and conservation of cultural property*, en R. Layton, P. G. Stone y J. Thomas (eds.), London, Routledge, 2001a, pp. 286-294.
- *Monumental Past: (Online E-book)*. 2001b. <<http://hdl.handle.net/1807/245>>. 11-02-2010 <<http://hdl.handle.net/1807/245>>.
- HORKHEIMER, M. y T. W. ADORNO. *Dialéctica de la ilustración: fragmentos de filosofía*, Madrid, Trotta, 2001.
- HORS, P. «Seroantropología de leoneses y maragatos», *Hematología y Hemoterapia*, 1, (1951), pp. 99-100.
- IBRD. *The economic development of Spain*, Baltimore, Johns Hopkins Press, 1963.
- INGOLD, T. «Dreaming of dragons: on the imagination of real life», *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 19, 4 (2013a), pp. 734-752.
- *Making: anthropology, archaeology, art and architecture*, London; New York, Routledge, 2013b.

- IZQUIERDO VALLINA, J. *Asturias, región agropolitana: las relaciones campo-ciudad en la sociedad posindustrial*, Oviedo, KRK, 2008.
- JANOSCHKA, M. J. SEQUERA, y L. SALINAS. «Gentrification in Spain and Latin America—a Critical Dialogue», *International Journal of Urban and Regional Research*, 38, 4 (2014), pp. 1234-1265.
- JASANOFF, S. «The idiom of co-production», *States of knowledge: the co-production of science and the social order*, en Jasanoff, Sheila (ed.), London; New York, Routledge, 2013a, pp. 1-12.
- *States of knowledge: the co-production of science and the social order*, London; New York, Routledge, 2013b.
- JEUDY, H. P. *La machinerie patrimoniale*, Paris, Sens & Tonka, 2001.
- JOVELLANOS, G. M. D. *Cartas del Viaje de Asturias*. Vol. 3, Asturias, Ayalga, 1981[1782].
- *Obras publicadas é inéditas de D. Gaspar Melchor de Jovellanos*, Tomo 50, Madrid, Rivadeneyra, 1858.
- KEARNEY, M. *Reconceptualizing the peasantry: anthropology in global perspective*, Boulder, Westview, 1996.
- KELLER, E.F. *Reflections on gender and science*, New Haven, Yale University Press, 1985.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, B. *From ethnology to heritage: The role of the museum*. SIEFKeynote. 2004a.
- «Intangible Heritage as Metacultural Production», *Museum International*, 56, 1-2 (2004b), pp. 52-65.
- KIRSHENBLATT-GIMBLETT, B. I. KARP, y S. D. LAVINE. *Exhibiting cultures: the poetics and politics of museum display*, Washington D.C. Smithsonian Institution Press, 1991.
- KNEAFSEY, M. «Rural cultural economy: Tourism and social relations», *Annals of Tourism Research*, 28, 3 (2001), pp. 762-783.
- KOJAN, D. «Paths of power and politics: historical narratives at the Bolivian site of Tiwanaku», *Evaluating Multiple Narratives*, en Habu, J. C. Fawcett y J. M. Matsunaga (eds.), New York, Springer, 2008, pp. 69-85.
- KOJAN, D. y D. ANGELO. «Dominant narratives, social violence and the practice of Bolivian archaeology», *Journal of Social Archaeology*, 5, 3 (2005), pp. 383-408.
- KOOLHAAS, R. «Junkspace», *October*, 100, (2002), pp. 175-190.
- KOSELLECK, R. «Modernidad», *Futuro pasado: para una semántica de los tiempos históricos*, en Koselleck, Reinhart (ed.), Barcelona, Paidós, 1993, pp. 114-132.
- KOTTAK, C. P. y J. LISÓN ARCAL. *Antropología: una exploración de la diversidad humana con temas de la cultura hispana*, Madrid, McGraw-Hill, 1994.
- KRISTELLER, P. O. «The modern system of the arts: A study in the history of aesthetics part I», *Journal of the History of Ideas*, 12, 4 (1951), pp. 496-527.
- «The modern system of the arts: A study in the history of aesthetics (II)», *Journal of the History of Ideas*, 13, 1 (1952), pp. 17-46.

- KRISTIANSEN, K. «Should archaeology be in the service of ‘popular culture’? A theoretical and political critique of Cornelius Holtorf’s vision of archaeology», *Antiquity*, 82, 316 (2008), pp. 488-490.
- KUNAeva, M. «Sustainable Tourism Management along the Camino de Santiago Pilgrimage Routes.». Haaga-Helia University, 2012.
- KURZ, R. *O Colapso da modernização: da derrocada do socialismo de caserna a crise da economia mundial*, Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1993.
- «Antiökonomie und Antipolitik. Zur Reformulierung der sozialen Emanzipation nach dem Ende des «Marxismus»», *Krisis*, 19, (1997), pp. 51-105.
- «Politische ökonomie der menschenrechte.» *Neue Deutschland*, 2002.
- «The crisis of exchange value: Science as productive force, productive labor, and capitalist reproduction», *Mediations. Dossier: Marxism and the Critique of Value*, 27, 1-2 (2014a), pp. 17-75.
- *Dinheiro sem valor: linhas gerais para uma transformação da crítica da economia política*, Lisboa, Antígona, 2014b.
- LACARRA, J. M. *La repoblación del Camino de Santiago*, Zaragoza, Instituto de Estudios Pirenaicos, 1951.
- LARRUGA, J. M. *et al.* «Mitochondrial DNA characterisation of European isolates: the Maragatos from Spain», *European journal of human genetics*, 9, 9 (2001), pp. 708-816.
- LATOUR, B. *We have never been modern*, Cambridge, Harvard University Press, 1993.
- *The pasteurization of France*, Cambridge, Harvard University Press, 1988.
- *Pandora’s hope: essays on the reality of science studies*, Cambridge, Harvard University Press, 1999.
- *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007a.
- «A textbook case revisited: knowledge as mode of existence», *The handbook of science and technology studies*, en Jasanoff, S y Society for Social Studies of Science (eds.), Cambridge, MIT, 2007b, pp. 83-112.
- *Reensamblar lo social: una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires, Manantial, 2008.
- *An inquiry into modes of existence: an anthropology of the moderns*, Cambridge, Harvard University Press, 2013.
- LATOUR, B. B. SMITH, y E. WEINTRAUB. *On the modern cult of factish Gods*, Durham, Duke University Press, 2010.
- LAW, J. *After method: mess in social science research*. International library of sociology, London; New York, Routledge, 2004.
- LAZZARATO, M. *Puissances de l’invention: la psychologie économique de Gabriel Tarde contre l’économie politique*, Paris, Empêcheurs de penser en rond, 2002.
- LEFEBVRE, H. *Espacio y política*, Barcelona, Península, 1976.
- LINARES GARCÍA, M. *Mouros, ánimas y demonios*, Madrid, Akal, 1990.
- LISÓN TOLOSANA, C. *Invitación a la antropología cultural de España*, Madrid, Akal, 1980.

- LOHOFF, E. y N. TRENKLE. *La grande dévalorisation*, Fecamp, Post Editions, 2014.
- LONDOÑO, W. «Más allá del patrimonio: a modo de introducción», *Jangwa Pana*, 10, 1 (2011), pp. 7-12.
- LÓPEZ MORÁN, E.a. *Derecho consuetudinario y economía popular de la provincia de León*, Madrid, Imprenta del Asilo de huérfanos del Sagrado Corazón de Jesús, 1900.
- LOWENTHAL, D. *The past is a foreign country*, Cambridge, Cambridge University Press, 1986.
- *Possessed by the past: the heritage crusade and the spoils of history*, New York, Free Press, 1996.
- «Natural and cultural heritage», *International Journal of Heritage Studies*, 11, 1 (2005), pp. 81-92.
- LUENGO MARTÍNEZ, J. M. *Estudios arqueológicos: homenaje del Exmo. Ayuntamiento de Astorga*, Astorga, Ayuntamiento de Astorga, 1990.
- *Las condiciones físicas del terrazgo en la Maragatería y su relación con el abandono de las tierras*. 1994. Universidad de Salamanca.
- LYSON, T.A. «Global capital and the transformation of rural communities», *Handbook of Rural Studies*, en Marsden, T. P. Cloke y P. H. Mooney (eds.), London, SAGE, 2006, pp. 292-303.
- M'CHAREK, A. *The Human Genome Diversity Project: an ethnography of scientific practice*, Cambridge, Cambridge University Press, 2005.
- MACDONALD, S. *Difficult heritage: negotiating the Nazi past in Nuremberg and beyond*, Milton Park, Abingdon, Oxon; New York, Routledge, 2009.
- MACÍAS VÁZQUEZ, A. *El colapso del capitalismo tecnológico*, Madrid, Escolar y Mayo, 2017.
- MACHADO, A. *Proverbios y cantares*, Madrid, El País, 2003.
- MACHADO, N. M. C. «O Dinheiro Do Espírito E O Deus Das Mercadorias—a Abstracção Real Segundo Sohn-Rethel», *Sinal de Menos*, 9, (2013), pp. 187-224.
- MAHLER, J. *Lived temporalities: exploring duration in Guatemala: empirical and theoretical studies*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2008.
- MANDELBAUM, M. M. «The Gellnerian modality revisited: towards a 'genealogy' of cultural homogenization and nation-state congruency», *Ethnic and Racial Studies*, 37, 11 (2013), pp. 1-20.
- MARCOS ARÉVALO, J. y M. J. SÁNCHEZ MARCOS. «La antropología jurídica y el derecho consuetudinario como constructor de realidades sociales», *Revista de antropología experimental*, 11, (2011), pp. 79-102.
- MARCOS LLAMAS, J. L. E. FERRERAS ACEDO y G. SANTOS ÁLVAREZ. *El agua romana de Astorga captación, traída, almacenamiento y distribución de agua para Astúrica Augusta, realizadas por la Legio X Gemina: determinado por el método Zahorí*, Astorga, CSED, 2011.
- MÁRMOL, C. DEL. *Pasados locales, políticas globales: Los procesos de patrimonialización en un valle del Pirineo catalán*, Valencia, Germania, 2010.
- MARECHERA, D. *Cemetery of Mind [collected poetry]*, Harare Baobab, 1992.
- MARÍA MERINO, J. «La Maragatería y el antropólogo.» *El País*, 27/04/1982.

- MARÍN SUÁREZ, C. *Astures y Asturianos*. Historiografía de la Edad del Hierro en Asturias. Serie Keltia, Noia, Toxosoutos, 2005.
- MARÍN SUÁREZ, C. D. GONZÁLEZ ÁLVAREZ y P. ALONSO GONZÁLEZ. «Building nations in the XXI century. Celtism, Nationalism and Archaeology in northern Spain: the case of Asturias and León», *Cambridge Archaeological Review*, 27, 2 (2013), pp. 11-32.
- MARÍN, T. «V Encuentro de Ecoaldeas: La búsqueda de una forma de vida más simple», *Rehabitar*, 5, (2002), pp. 48-49.
- MARRIS, P. *Loss and change*, New York, Pantheon Books, 1974.
- MARTÍN GALINDO, J. L. «Arrieros leoneses: los arrieros Maragatos», *Archivos Leoneses: revista de estudios y documentación de los Reinos Hispano-Occidentales*, 19, (1956), pp. 153-179.
- MARTÍNEZ, M. «El campo de tiro del Teleno y su influencia en las aves de la Maragatería», *Argutorio*, 4, (2000), pp. 48.
- MARTÍNEZ VEIGA, U. «Etnicidad y nacionalismo», *Documentación Social: Revista de Estudios Sociales y Sociología Aplicada*, 45, (1981), pp. 11-28.
- MARX, K. *El capital*, México, Fondo de cultura económica, 1973a.
- *El capital: Libro I, capítulo VI inédito*, Madrid, Siglo XXI, 1973b.
- MATHIEU, N. «La notion de rural et les rapports ville-campagne en France Les années quatre-vingt-dix», *Économie rurale*, 247, 1 (1998), pp. 11-20.
- MATÍAS RODRÍGUEZ, R. «La minería aurífera romana del noroeste de Hispania: ingeniería minera y gestión de las explotaciones auríferas romanas en la Sierra del Teleno (León-España)», *Nuevos elementos de ingeniería romana: III Congreso de las Obras Públicas Romanas*, en Moreno Galli, I. (ed.), Astorga, Consejería de Cultura y Turismo, 2006, pp. 213-263.
- MATO, D. *Crítica de la modernidad, globalización y construcción de identidades*, Caracas, Universidad Central de Venezuela, Consejo de Desarrollo Científico y Humanístico, 2003.
- MCLAUGHLIN, C. y G. DAVIDSON. *Spiritual politics: Changing the world from the inside out*, New York, Ballantine, 1994.
- MEILLASSOUX, Q. *After finitude: an essay on the necessity of contingency*, London; New York, Continuum, 2008a.
- «La finalité aujourd'hui». *Paper delivered at the École Normale Supérieure*. 24/09/2008b.
- MELIS MAYNAR, A. «Aspectos antropológicos-sociales en Maragatería». PhD. Universidad Complutense de Madrid, 1976.
- «Los maragatos entre la tradición y el mito», *Invitación a la Antropología Cultural Leonesa*, en González Arpide, José Luis (ed.), León, Universidad de León, 1987, pp. 82-113.
- «Ritual y estructura social en Maragatería», *Estudios humanísticos. Geografía, historia y arte*, 10, (1988), pp. 93-108.
- MELVILLE, K. *Communes in the counter culture: Origins, theories, styles of life*, New York, Morrow, 1972.

- MÉNDEZ DIEGO, I. «Estudio dermopapilar de la población maragata». Universidad de León, 1982.
- MENÉNDEZ PIDAL, R. *El dialecto leonés*, Oviedo, Instituto de Estudios Asturianos, 1962 [1906].
- MESKELL, L. «Negative heritage and past mastering in archaeology», *Anthropological Quarterly*, 75, 3 (2002), pp. 557-574.
- *The nature of heritage: the new South Africa*, Malden, Wiley-Blackwell, 2012.
- «States of conservation: Protection, politics, and pacting within Unesco's World Heritage Committee», *Anthropological quarterly*, 87, 1 (2014), pp. 217-243.
- MEYER, M. «On the boundaries and partial connections between amateurs and professionals», *Museum and Society*, 6, 1 (2008), pp. 38-53.
- MICHEL, F. *Histoire des races maudites de la France et de l'Espagne*, Paris, Franck, 1847.
- MILBOURNE, P. *Revealing rural 'others': representation, power and identity in the British countryside*. Vol. 1997, Pinter Pub Ltd, 1997.
- MINER OTAMENDI, J. M. *Los pueblos malditos: agotes, pasiegos, vaqueiros de alzada, maragatos, chuetas*, Madrid, Espasa Calpe, 1978.
- MIRA, J.F. «Toros en el norte valenciano: notas para un análisis», *Temas de Antropología española*, en Catedra Tomás, M. y C. Lisón Tolosana (eds.), Madrid, Akal, 1976, pp. 107-129.
- MISZTAL, B. «Collective Memory in a Global Age», *Current Sociology*, 58, 1 (2010), pp. 24-44.
- MOL, A. «Ontological politics. A word and some questions», *Actor network theory and after*, en Law, J. y J. Hassard (eds.), Oxford, Blackwell, 1999, pp. 74-89.
- *The body multiple: Ontology in medical practice*, Durham, Duke University Press, 2002.
- MOLINA, M. G. DE y A. O. SANTOS. «Bienes comunes y conflictos por los recursos en las sociedades rurales, siglos XIX y XX», *Historia Social*, 38, (2000), pp. 95-116.
- MONTENEGRO, M. «Paradojas de las sanciones culturales de lo igual y lo diferente», *Revista Colombiana de Antropología*, 46, 1 (2010), pp. 115-131.
- MORENO, I. *Reinventando la historia (para falsificarla): sobre las relaciones entre antropología y franquismo*. Pels camins de l'etnografia: un homenatge a Joan Prat en Contreras, J. , Pujadas J. J. y Roca J. (eds.) Vol. 50, Tarragona Universitat Rovira i Virgili, 2012.
- MORENO, L. *The federalization of Spain*, London, Portland, F. Cass, 2001.
- MOSHENSKA, G. «What is public archaeology?», *Present Pasts*, 1, (2010), pp. 46-48.
- «The archaeological gaze», *Reclaiming archaeology: beyond the tropes of modernity*, en González Ruibal, Alfredo (ed.), London, Routledge, 2013, pp. 211-219.
- MOSHENSKA, G. y P. BURTENSHAW. «Commodity forms and levels of value in archaeology: A response to Gestrich», *Present Pasts*, 3, 2 (2011), pp. 83-84.

- MOURIÑO LÓPEZ, E. «Activación patrimonial e ritualización no proceso de revitalización do Camiño de Santiago». Tesis doctoral, Universidad de Santiago de Compostela, Santiago de Compostela, 2001.
- MURO, D. y A. QUIROGA. «Spanish nationalism Ethnic or civic?», *Ethnicities*, 5, 1 (2005), pp. 9-29.
- MURRAY, M. y B. GRAHAM. «Exploring the dialectics of route-based tourism: the Camino de Santiago», *Tourism management*, 18, 8 (1997), pp. 513-524.
- NAROTZKY, S. «The political economy of political economy in Spanish anthropology», *Culture, Economy, Power: Anthropology as Critique, Anthropology as Praxis*, en Lem, Winnie y Belinda Leach (eds.), Albany, State University of New York, 2002, pp. 33-46.
- «Where Have All the Peasants Gone?», *Annual Review of Anthropology*, 45, 1 (2016).
- NASH, C. «Genome geographies: mapping national ancestry and diversity in human population genetics», *Transactions of the Institute of British Geographers*, 38, 2 (2013), pp. 193-206.
- NIETZSCHE, F. *Genealogía de la moral*, Buenos Aires, Gradifco SRL, 2003.
- NIMAN, M. I. *People Of The Rainbow: A Nomadic Utopia*, Knoxville, University Of Tennessee Press, 1997.
- NOVELO, V. «El patrimonio cultural mexicano en la disputa clasista», *Patrimonio cultural: politizaciones y mercantilizaciones*, en X. C. Sierra Rodríguez y X. Pereiro Pérez (eds.), Sevilla, El Monte, 2005, pp. 85-99.
- NOWOTNY, H. P. SCOTT, y M. GIBBONS. *Re-thinking science: knowledge and the public in an age of uncertainty*, Cambridge, Polity, 2007.
- NÚÑEZ, A. «Protestas por el procesamiento del profesor Tomás Pollán.» *El Pais*, 17/02/1982.
- OLIVEIRA MARTINS, J.P. *Historia de la civilización ibérica*, Madrid, Fortanet, 1894.
- ORIGGI, G. «What does it mean to trust in epistemic authority?», *The concept of authority*, en P. Pasquino (ed.), Roma, Fondazione Olivetti, 2005, pp. 1-26.
- ORIOLA, A. «Cooperativismo», *Revista del Centro Val de San Lorenzo de Buenos Aires*, 5, (1931), pp. 16-18.
- ORNELLAS, M. DE. *Gaúchos e beduínos: a origem étnica ea formação social do Rio Grande do Sul*, Rio de Janeiro, Olympio, 1976.
- ORTIZ-ECHAGÜE, J. *España mística*, San Sebastián, Editora internacional, 1943.
- ORTIZ GARCÍA, C. «La antropología española en el primer tercio del siglo XX: Líneas de continuidad y rupturas», *De la construcción de la historia a la práctica de la antropología en España. VII Congreso de Antropología Social, Zaragoza, 16-20 September, 1996*, en Encarnación Aguilar Criado (ed.), Zaragoza, Instituto Aragonés de Antropología, 1996.
- «The uses of folklore by the Franco regime», *Journal of American folklore*, 112, (1999), pp. 479-496.
- «Antropología en España (1970-2000)», *Anuario: Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*, Chiapas, Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas, 2003, pp. 13-24.

- «Folclore, tipismo y política. Los trajes regionales de la Sección Femenina de Falange», *Gazeta de Antropología*, 28, 3 (2012), p. 1.
- ORTLIEB, C. P. «Objetividad inconsciente: Aspectos de una crítica de las ciencias matemáticas de la naturaleza», *El Genio Maligno*, 7, (2010), pp. 1-28.
- OSTROM, E. *Governing the commons: The evolution of institutions for collective action*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- PANIAGUA, A. «Counterurbanisation and new social class in rural Spain: The environmental and rural dimension revisited», *The Scottish Geographical Magazine*, 118, 1 (2002), pp. 1-18.
- «The environmental dimension in the constitution of new social groups in an extremely depopulated rural area of Spain (Soria)», *Land Use Policy*, 25, 1 (2008), pp. 17-29.
- «I Live Out in the Countryside. Exploring Extreme Processes of Individualization in Rural Spain», *Scottish Geographical Journal*, 126, 1 (2010), pp. 9-23.
- «In No-Man's Land. Community, Identities and Moral Lives in Depopulated Settings in the North of Spain», *Advances in Applied Sociology*, 1, 1 (2011), pp. 13-21.
- PARR, A. *Deleuze and memorial culture: desire, singular memory and the politics of trauma*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2008.
- PEDREGAL Y CANEDO, M. *Sociedades cooperativas*, Madrid, Imprenta Popular, 1884.
- PEÑA SANZ, M. «Instituciones Jurídicas y Sociales de Maragatería en la Edad Moderna.» PhD. Universidad Complutense de Madrid, 1962.
- PEPPER, D. *Communes and the green vision: counterculture, lifestyle and the New Age*, London, Green Print, 1991.
- PEREA, A. y F. J. SÁNCHEZ-PALENCIA. *Arqueología del oro astur. Orfebrería y Minería*, Oviedo, Caja de Asturias, Obra Social y Cultural, 1995.
- PÉREZ-DÍAZ, V. M. *Structure and change of Castilian peasant communities: a sociological inquiry into rural Castile 1550-1990*, New York, Garland, 1991.
- PHILLIPS, M. «Rural gentrification and the processes of class colonisation», *Journal of rural studies*, 9, 2 (1993), pp. 123-140.
- PINA-CABRAL, J. DE. *Sons of Adam, daughters of Eve: the peasant worldview of the Alto Minho*, Oxford; New York, Oxford University Press, 1986.
- «Paved roads and enchanted moorlands: The perception of the past among the peasant population of the Alto Minho», *Man*, 22, 4 (1987), pp. 715-735.
- PINA CABRAL, J. DE. y P. J. VALVERDE. *Filhos de Adão, filhas de Eva: a visão do mundo camponesa do Alto Minho*, Lisboa, Dom Quixote, 1989.
- PITT-RIVERS, J. «Researcher's personality», *L'Uomo*, 4, (1980), pp. 413-425.
- *Un pueblo de la sierra: Grazalema*, Madrid, Alianza, 1989.
- PITT-RIVERS, J. A. y A. M. ABOU ZEID. *Mediterranean countrymen: Essays in the social anthropology of the Mediterranean*, Paris, Mouton, 1977.

- POLLÁN GARCÍA, T. «Allanamiento de morada II. La falacia de los beneficios económicos.» *El Faro*, 27/08/1981: 2-3.
- POOLE, D. *Vision, race, and modernity: a visual economy of the Andean image world*, Princeton, Princeton University Press, 1997.
- POPPER, K. *The Open Society and its Enemies, Vol. 2: The High Tide of Prophecy: Hegel, Marx and its Aftermath*, London, Routledge, 2013 [1945].
- PORQUERES I GENÉ, E. «Nación, Parentesco y Religión: el Nacionalismo Vasco Entre la Sangre y la Tierra de la Patria», *Identidades, Relaciones y Contextos*, en Bestard Camps, J. (ed.), Barcelona, University of Barcelona, 2002, pp. 47-70.
- POSTONE, M. «Critique and historical transformation», *Historical materialism*, 12, 3 (2004), pp. 53-72.
- PRÁDANOS, A. «Paraísos militares». *Laverdad.es* (04/07/2006). <<http://www.laverdad.es/alicante/pg060704/prensa/noticias/Sociedad/200607/04/MUR-SOC-134.html>>.
- PRAT CARÓS, J. «España», *Hojas de Antropología Social*, (1989), pp. 110-121.
- *Antropología y etnología*, Madrid, Editorial Complutense Caja de Ahorros y Monte de Piedad de Madrid, 1992.
- PRAT, E. «Luchas por la desmilitarización del territorio», *Viento sur: por una izquierda alternativa*, 96, (2008), pp. 103-113.
- PRATS, L. *Antropología y Patrimonio*. Ariel Antropología, Barcelona, Ariel, 1997.
- PRATT, M. L. «Arts of the contact zone», *Profession 91*, (1991), pp. 33-40.
- QUIJANO, A. «Coloniality and modernity / rationality», *Cultural studies*, 21, 2-3 (2007), pp. 168-78.
- QUINTANA PRIETO, A. *Los maragatos y su tierra: Breves consideraciones*, Astorga, Cornejo, 1978.
- RAE, H. *State identities and the homogenisation of peoples*, Cambridge; New York, Cambridge University Press, 2002.
- RAMOS, A. «‘Otros internos’, historias y liderazgos. Los usos de la marcación cultural entre los mapuches de Colonia Cushamen.» *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Debates* (2005). <<http://nuevomundo.revues.org/445>>.
- RAUNIG, G. *Art and revolution: transversal activism in the long twentieth century*, Los Angeles; Cambridge, Semiotext(e), 2007.
- REARDON, J. *Race to the Finish: Identity and Governance in an Age of Genomics*, Princeton, Princeton University Press, 2009.
- RENFREW, C. «Foreword», *Archaeological fantasies: how pseudoarchaeology misrepresents the past and misleads the public*, en G.G. Fagan (ed.), London; New York, Routledge, 2006, pp. xii-xvi.
- REY VAN DEN BERCKEN, E. y I. RUIZ PÉREZ. *The forest fires in the Teleno Mountains between 1983-2002. Monografías del Centro para la Defensa contra el Fuego. Serie Técnica*, Junta de Castilla y León, 2005.
- REYNOSO, C. *Crítica de la antropología perspectivista: Viveiros de Castro–Philippe Descola–Bruno Latour*, Buenos Aires, Sb, 2015.

- RIVERA ESCRIBANO, M. J. *La ciudad no era mi lugar: los significados residenciales de la vuelta al campo en Navarra*, Pamplona, Universidad Pública Navarra, 2007.
- ROBINSON, V. y H. GARDNER. «Unravelling a stereotype: the lived experience of black and minority ethnic people in rural Wales», *Rural racism*, (2004), pp. 85-107.
- RODRÍGUEZ EGUIZABAL, Á. B. y E. TRABADA CRENDE. «De la ciudad al campo: el fenómeno social neorruralista en España», *Política y sociedad*, 9 (1991), pp. 73-86.
- RODRÍGUEZ, M. *Historia de la Muy Noble, Leal, y Benemérita Ciudad de Astorga*, Astorga, Establecimiento Tipográfico de Porfirio López, 1909.
- RODRÍGUEZ, M. E. ««Casualidades» y «causalidades» de los procesos de patrimonialización en la provincia de Santa Cruz», *Corpus. Archivos virtuales de la alteridad americana*, 1, 1 (2011).
- «Cuando los muertos se vuelven objetos y las memorias bienes intangibles: Tensiones entre leyes patrimoniales y derechos de los pueblos indígenas», *Tramas de la diversidad. Patrimonio y Pueblos Originarios*, en Crespo, Carolina (ed.), Buenos Aires, Antropofagia, 2013, pp. 67-101.
- «“Multivocalidad, años después”, de Cristóbal Gnecco», *Fragments del pasado*, 1, (2016), pp. 109-113.
- RODRÍGUEZ PÉREZ, F. J. «La Covada en el País de Maragatos», *Argutorio*, 20, (2008), pp. 4-10.
- ROIGÉ, X. y J. FRIGOLÉ. «Introduction», *Constructing Cultural and Natural Heritage. Parks, Museums and Rural Heritage*, en Roigé, Xavier y Joan Frigolé (eds.), Girona, ICRPC, 2010, pp. 9-24.
- RORTY, R. *Philosophy and the Mirror of Nature*, Cambridge, Cambridge University Press, 1980.
- ROSE, D. «Rethinking gentrification: beyond the uneven development of Marxist urban theory», *Environment and Planning D: Society and Space*, 2, 1 (1984), pp. 47-74.
- RÖSSLER, M. *Linking Nature and Culture: World Heritage Cultural Landscapes*, Paris, Unesco World Heritage Centre, 2003.
- ROSZAK, T. *The making of a counter culture: Reflections on the technocratic society and its youthful opposition*, London, Faber and Faber, 1970.
- ROVALO CILLEROS, E. *Los maragatos: La caída de un mito*, Madrid 1994.
- ROY, L. S. PAQUETTE y G. DOMON. «La campagne des néoruraux: motifs de migration, territoires valorisés et usages de l'espace domestique», *Recherches sociographiques*, 46, 1 (2005), pp. 35-65.
- RTCYL. *Dos de cada tres albergues del Camino de Santiago en Castilla y León cerrados*, Radio Televisión de Castilla y León, 29/01/10.
- RUBIN, I. I. *Ensayos sobre la teoría marxista del valor*, México, Pasado y Presente, 1985.

- RUBIO PÉREZ, L. M. *Arrieros maragatos. Poder, negocio, linaje y familia. Siglos XVI-XIX*, León, Hullera Vasco-Leonesa, 1995.
- *Los Maragatos. Origen, mitos y realidades*, Zamora, Monte Casino, 2003.
- *El Concejo*, Trabajo del Camino, León, Edilesa, 2009.
- RUSHDIE, S. «Midnight's Children and Shame [an interview]», *Kunapipi* 7, 1 (1985), pp. 1-19.
- RUZ BUENFIL, A. «Rainbow nation without borders: Toward an ecotopian millennium.» Santa Fe: Bear & Co, 1991. Print.
- SABIO ALCUTÉN, A. «Imágenes del monte público, «patriotismo forestal español» y resistencias campesinas, 1855-1930», *Ayer*, 46, (2002), pp. 123-154.
- SÁEZ DE MELGAR, F. *Las mujeres españolas, americanas y lusitanas pintadas por sí mismas*, Barcelona, Juan Pons, 1881.
- SALDANHA, A. *Psychedelic white: Goa trance and the viscosity of race*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2007.
- SAM, y Diputación de León. *Normativa Urbanística de Santiago Millas*. Ed. Consejería de Fomento, Junta de Castilla y León, Consejería de Fomento, Junta de Castilla y León, 2003.
- SAMUEL, R. *Theatres of memory*, London; New York, Verso, 1994.
- SÁNCHEZ-CARRETERO, C. «Heritage Regimes and the Camino de Santiago: Gaps and Logics», *Heritage Regimes and the State*, en Bendix, Regina, Aditya Eggert y Arnika Peselmann (eds.), Göttingen, Göttingen University Press, 2012, pp. 141-156.
- «Hacia una antropología del conflicto aplicada al patrimonio», *Geopolíticas patrimoniales: De culturas, naturalezas e inmaterialidades*, en Santamarina, Beatriz (ed.), Valencia, Germania, 2012, pp. 195-210.
- «Significance and social value of Cultural Heritage: Analyzing the fractures of Heritage», *Science and Technology for the Conservation of Cultural Heritage*, en Rogerio-Candelera, Miguel Angel, Massimo Lazzari y Emilio Cano Cerdán (eds.), Boca Raton, FL, CRC Press, 2013, pp. 387-393.
- *Heritage, Pilgrimage and the Camino to Finisterre*, Cham, Springer, 2016.
- SÁNCHEZ-CARRETERO, C. y C. ORTIZ GARCÍA. «Rethinking ethnology in the Spanish context», *Ethnologia Europaea*, 38, 1 (2008), pp. 23-28.
- SANDÍN PÉREZ, J. M. «Lo que el fuego se llevó, 10 años del incendio que calcinó el «Pulmón» del Teleno», *Argutorio*, 21, (2008), pp. 65-69.
- SANTAMARINA CAMPOS, B. I. VACCARO, y O. BELTRAN COSTA. «La patrimonialización de la naturaleza: génesis, transformaciones y estado actual», *Arxius de Ciències Socials*, 30, (2014), pp. 87-98.
- SANTOS SOLLA, X. «O Camiño de Santiago como alternativa turística de Galicia», *Actas del Congreso Os Camiños de Santiago e o Territorio*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1993, pp. 821-838.
- SARACENO, E. «Recent trends in rural development and their conceptualisation», *Journal of Rural Studies*, 10, 4 (1994), pp. 321-330.
- SARMIENTO, F. M. «Discurso crítico sobre el origen de los maragatos», *Semanario erudito*, en Román, Blas (ed.), Madrid 1787, pp. 175-214.

- SCOTT, J. C. *Domination and the arts of resistance: Hidden transcripts*, New Haven, Yale University Press, 1990.
- SCOTT, M. «International heritage experts meeting in Montreal». *Montreal Gazette*, 2016.
- SCHILDGEN, B. D. *Heritage or heresy: preservation and destruction of religious art and architecture in Europe*, Basingstoke, Palgrave Macmillan, 2008.
- SCHOLZ, R. «Christoph Kolumbus forever? Zur Kritik heutiger Landnahme-Theorien vor dem Hintergrund des «Kollaps der Modernisierung»», *Exit!*, 13, (2016).
- SEJO, F. «El uso inteligente del fuego en el monte.» *Público.es*, 06/08/2012.
- SENNETT, R. *The craftsman*, New Haven, Yale University Press, 2008.
- SERRANO ÁLVAREZ, J. A. «La defensa del comunal y de los usos colectivos, León (1800-1936): ¿una «economía moral»?», *Historia agraria*, 37, (2005), pp. 431-463.
- SERRES, M. *The Parasite*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1982.
- SHANIN, T. «Defining peasants: conceptualizations and de-conceptualizations old and new in a Marxist debate», *Peasant Studies*, 8, 4 (1979), pp. 38-60.
- SHAPIN, S. y S. SCHAFFER. *Leviathan and the air-pump: Hobbes, Boyle, and the experimental life*, Princeton, Princeton University Press, 1989.
- SIBLEY, D. *Geographies of exclusion: Society and difference in the West*, London; New York, Routledge, 1995.
- SINHA, C. y E. BERNARDEZ. «Espaço, tempo e espaço-tempo: metáforas, mapas e fusões», *Revista Brasileira de Linguística Antropológica*, 7, 1 (2016), pp. 53-77.
- SMITH, D. P. y L. HOLT. «Studentification and apprentice gentrifiers within Britain's provincial towns and cities: extending the meaning of gentrification», *Environment and Planning A*, 39, 1 (2007), pp. 142-161.
- SMITH, L. *Uses of heritage*, London, Routledge, 2006.
- SMITH, L. y N. AKAGAWA. *Intangible heritage*, London; New York, Routledge, 2009.
- SMITH, N. *The new urban frontier: gentrification and the revanchist city*, London; New York, Psychology Press, 1996.
- SMITH, V. L. *The Quest in Guest: Pilgrims and Tourists*, California State University, 1981.
- SÖDERSTRÖM, O. y C. PHILO. «Social geography: looking for geography in its spaces», *Human Geography: A History for the Twenty-first Century*, (2004), pp. 105-138.
- SOHN-RETHEL, A. *Trabajo intelectual y trabajo manual: critica de la epistemología*, Bogota, El Viejo Topo, 1979.
- SOLANA-SOLANA, M. «El encanto de lo rural, los términos del debate sobre la migración hacia áreas rurales desde la geografía británica y las contribuciones españolas», *Biblio 3w*, 13, 776 (2008).
- «Rural gentrification in Catalonia, Spain: A case study of migration, social change and conflicts in the Empordanet area», *Geoforum*, 41, 3 (2010), pp. 508-517.

- SOLER I AMIGÓ, J. «¡Un tiempo para la fiesta!», *RTS*, 109, (1988), pp. 42-47.
- SOTO, E. «Ninguna fiesta sin tamboritero.» *Diario de León*, 24/09/2001.
- SPIVAK, G. C. *Can the subaltern speak?*, Basingtoke, Macmillan, 1988.
- STORTI, D. R. HENKE, y M. C. MACRÌ. *The new European rural policy: a comparative analysis across regions in the EU*, Vienna, 87 Seminar of the European Association of Agricultural Economists, 2004.
- SUAREZ-VILLA, L. *Technocapitalism a critical perspective on technological innovation and corporatism*, Philadelphia, Temple University Press, 2009.
- SUTIL PÉREZ, J. M. «Martínez El Viejo, tamborilero de Santiagomillas en 1569». *El Pensamiento Astorgano*, 2005 [1980].
- «Boda maragata en Santiagomillas», *Tierras de León: Revista de la Diputación Provincial*, 23, 52 (1983), pp. 113-128.
- *Maragatos en un desfile*, León, Edilesa, 1997.
- «Final de la actividad arriera: la emigración», *Museo de la Arriería Maragata «Ventura Alonso Franco»*, Ayuntamiento de Santiago Millas, 2000, pp. 97-100.
- TARDE, G. *Monadología y sociología*, Buenos Aires, Cactus, 2006[1893].
- TAYLOR, B. «Amateurs, professionals and the knowledge of archaeology», *British Journal of Sociology*, 46, 3 (1995), pp. 499-508.
- TEIL, G. *De la coupe aux lèvres: pratiques de la perception et mise en marché des vins de qualité*, Toulouse, Octares, 2004.
- TERRADES, I. *Antropología del campesino catalán*. Vol. 1, Barcelona, A. Redondo, 1973.
- THROSBY, D. *Economía y cultura*, Madrid, Cambridge University Press, 2001.
- TONNIES, F. *Community & society*, New York, Harper and Row, 1963.
- TORNERO GÓMEZ, J. *La Sierra de El Teleno: el campo militar de adiestramiento de El Teleno y sus condiciones ambientales*, Madrid, Ministerio de Defensa, Secretaría General Técnica, 2005.
- TRESSERRAS, J. «El Camino de Santiago: la gestión sostenible un itinerario cultural transnacional», *VII Jornada sobre la Gestión Sostenible del Patrimonio: «Los itinerarios culturales y la formación de Europa»*, Paris, Fundació Abertis, 2007.
- TRIGGER, B. G. *A history of archaeological thought*, Cambridge, Cambridge University Press, 1989.
- TUNBRIDGE, J. E. y G. J. ASHWORTH. *Dissonant heritage: the management of the past as a resource in conflict*, Chichester, New York, John Wiley & Sons, 1996.
- TURNER, V. W. *The ritual process: Structure and anti-structure*, Ithaca, Cornell University Press, 1977.
- ULLOA, A. *La construcción del nativo ecológico: Complejidades, paradojas y dilemas de la relación entre los movimientos indígenas y el ambientalismo en Colombia*, Bogotá, ICANH, 2004.
- V.V. A.A. *Historia del arte en León*, León, Diario de León, 1990.
- VALDÉS DEL TORO, R. «Ecología y trabajo, fiestas y dieta en un Concejo del Occidente astur», *Temas de Antropología española*, en Lison Tolosana, C. (ed.), Madrid, Akal, 1976, pp. 263-345.

- VALENTINE, G. S. HOLLOWAY, C. KNELL, y M. JAYNE. «Drinking places: Young people and cultures of alcohol consumption in rural environments», *Journal of Rural Studies*, 24, 1 (2008), pp. 28-40.
- VALIÑA SAMPEDRO, E. *El Camino de Santiago. Estudio histórico-jurídico*, Madrid, CSIC, 1971.
- VAN DER PLOEG, J. D. *The new peasantries: struggles for autonomy and sustainability in an era of empire and globalization*, London; Sterling, VA, Earthscan / James & James, 2008.
- VARILLAS, B. C. SÁNCHEZ ALONSO y V. GARCÍA CANSECO. *Espacios naturales del Ministerio de Defensa*, Madrid, Ministerio de Defensa, Secretaría General Técnica, 2006.
- VEIT-WILD, F. «The grotesque body of the postcolony: Sony Labou Tansi and Dambudzo Marechera», *Revue de littérature comparée*, 2, (2005), pp. 227-239.
- VELASCO, H. M. *Tiempo de fiesta*, Madrid, Tres-catorzedieciséiete, 1982.
- VELÁZQUEZ, C. DE. y A. ESTEBAN. *Fiestas y liturgia: actas del coloquio celebrado en la Casa de Velázquez*, Casa de Velázquez: Universidad Complutense, 1988.
- VERDESIO, G. *La invención del Uruguay: la entrada del territorio y sus habitantes a la cultura occidental*, Montevideo, Graffiti, 1996.
- VIEJO-ROSE, D. *Reconstructing Spain: Cultural Heritage and Memory After Civil War*, Brighton, Sussex Academic Press, 2011.
- VIVEIROS DE CASTRO, E. «And. After-dinner speech given at Anthropology and Science.» *5th Decennial Conference of the Association of Social Anthropologists of Great Britain and Commonwealth*. Manchester papers in social anthropology, 7, 2003.
- *Métaphysiques cannibales*, Paris, PUF, 2009.
- WADE, P. «Perspectives from Kinship and Genetics», *Race, ethnicity and nation: perspectives from kinship and genetics*, en Wade, Peter (ed.), New York, Oxford, Berghahn Books, 2007, pp. 1-32.
- WALKER, P. y L. FORTMANN. «Whose landscape? A political ecology of the 'exurban' Sierra», *Cultural Geographies*, 10, 4 (2003), pp. 469-491.
- WEBER, E. *Peasants into Frenchmen: the modernization of rural France, 1870-1914*, Stanford, Stanford University Press, 1976.
- WEBER, M. *Economy and society*, Berkeley, University of California Press, 1978.
- WEBMOOR, T. A. «Reconfiguring the archaeological sensibility: Mediating heritage at Teotihuacan, Mexico». PhD. Stanford University, 2008.
- WERTSCH, J. y D. BILLINGSLEY. «The Role of Narratives in Commemoration: Remembering as Mediated Action», *Cultures and Globalization: Heritage, Memory and Identity*, en Anheier, Helmut K. Yudhishthir Raj Isar y Dacia Viejo-Rose (eds.), London, Sage, 2011, pp. 25-38.
- WERTSCH, J. V. y H. L. ROEDIGER III. «Collective memory: Conceptual foundations and theoretical approaches», *Memory*, 16, 3 (2008), pp. 318-326.

- WHITE, H. «Materiality, form, and context: Marx contra Latour», *Victorian Studies*, 55, 4 (2013), pp. 667-682.
- WHITLEY, J. «Too many ancestors», *Antiquity*, 76, 291 (2002), pp. 119-126.
- WILLIAMS, R. «Communications and community», *Resources of Hope*, en Gable, Robin (ed.), London, Verso, 1989, pp. 19-31.
- WINTER, T. «The political economies of heritage», *The Cultures and Globalization Series 4: Heritage, memory & identity*. en Anheier, Helmut K. Yudhishtir Raj Isar y Dacia VIEJO-ROSE (eds.), London, SAGE, 2011, pp. 70-82.
- WOLF, E. R. *Peasants*, Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1966.
- *Europa y la gente sin historia*, Mexico, Fondo de Cultura Económica, 1987.
- WOOD, E. M. *The origin of capitalism*, New York, Monthly Review, 1999.
- «Peasants and the market imperative», *Peasants and Globalization: Political Economy, Agrarian Transformation and Development*, en Akram-Lodhi, Haroon y Cristóbal KAY (eds.), London; New York, Routledge, 2012, pp. 37-57.
- WOODMANSEE, M. «'Art' as a Weapon in Cultural Politics: Rereading Schiller's Aesthetic Letters», *Eighteenth-Century Aesthetics and the Reconstruction of Art*, en Mattick, Paul (ed.), Cambridge, Cambridge University Press, 1993, pp. 178-209.
- WRIGHT, P. *On living in an old country*, London, Verso, 1985.
- ZICKLIN, G. *Countercultural communes: A sociological perspective*, Westport, Conn, Greenwood Press, 1983.
- ŽIŽEK, S. *Looking awry: An introduction to Jacques Lacan through popular culture*, Cambridge, MIT, 1992.
- *El espinoso sujeto el centro ausente de la ontología política*, Buenos Aires, Paidós, 2001.
- *Organs without bodies: Deleuze and consequences*, New York, London, Routledge, 2004.
- *Viviendo en el final de los tiempos*, Madrid, Akal, 2012.
- ZOFÍO, J. L. «Solidaridad con Tomás Pollán.» *El País*, 12/03/1982.
- ZUKIN, S. *Loft living: culture and capital in urban change*, London, Radius, 1988.