

Cuadernu

REVISTA INTERNACIONAL DE PATRIMONIO, MUSEOLOGÍA SOCIAL, MEMORIA Y TERRITORIO



ARTÍCULOS | HECHOS, VALORES Y PATRIMONIO CULTURAL. REFLEXIONES DESDE LA TEORÍA DE LA VALORACIÓN DE JOHN DEWEY ■ SANADURÍA, CORAZONAR Y TEJER UN PROYECTO MUSEOGRÁFICO PARTICIPATIVO Y COLABORATIVO QUE PLURALIZA LOS SENTIDOS DE PAZ EN COLOMBIA ■ APROXIMACIÓN AL USO DE LA CARTOGRAFÍA SOCIAL EN LA GESTIÓN DEL PATRIMONIO. ALGUNAS REFLEXIONES Y APLICACIONES DESDE VALÈNCIA (ESPAÑA) ■ SAN CIBRAO DO MONTE CALVO (OURENSE). RECRISTIANIZACIÓN DE UN MONTE SAGRADO EN EL SIGLO X ■ MAPEO DE RELACIONES Y AGENTES CLAVES COMO HERRAMIENTA DE DIAGNÓSTICO TERRITORIAL: PRÁCTICAS Y APRENDIZAJES EN LA REGIÓN CENTRO DE ARGENTINA ■ ANÁLISIS DE LA TÉCNICA DE FACTURA DE LOS AMARRES DE CUERO DE LAS CAMPANAS ANTIGUAS DEL CENTRO DE LA CIUDAD DE GUADALAJARA, MÉXICO ■ **NOTAS** | ENCORGADAS. REACTIVACIÓN DO REGADÍO TRADICIONAL DE PENELAS (TEO, GALIZA) ■ THE SHARED ADMINISTRATION OF LIVING HERITAGE IN PARABIAGO ITALIA ■ **VARIA** | EL PATRIMONIO DE LA GUERRA CIVIL COMO HERRAMIENTA PARA LA REAPROPIACIÓN IDENTITARIA Y LA VERTEBRACIÓN TERRITORIAL EN LA COMUNIDAD DE MADRID ■ **ENTREVISTA** | XOSÉ LLUÍS GARCÍA ARIAS: DE CAMPU, PATRIMONIU Y TRESPENDENCIA

Cuadernu

REVISTA INTERNACIONAL DE PATRIMONIO, MUSEOLOGÍA SOCIAL, MEMORIA Y TERRITORIO

Cuadernu

REVISTA INTERNACIONAL DE PATRIMONIO, MUSEOLOGÍA SOCIAL, MEMORIA Y TERRITORIO

COMITÉ EDITORIAL

DIRECCIÓN | Jesús Fernández Fernández (Universidad de Oviedo/La Ponte-Ecomuséu)

SECRETARÍA | Carmen Pérez Maestro (Universidad de Alcalá/La Ponte-Ecomuséu)

CONSEJO | Oscar Navajas Corral (Universidad de Alcalá); Laura Bécares Rodríguez (La Ponte-Ecomuséu); Llorián García Flórez (Universidad de Oviedo); Andrés Menéndez Blanco (Universidad de Oviedo); Carlos Suari Rodrigue (Universitat Rovira i Virgili); Sebastián Vargas Álvarez (Universidad del Rosario, Colombia).

COMITÉ CIENTÍFICO

Julio Concepción Suárez (Real Instituto de Estudios Asturianos); Alejandra Korstanje (Instituto Superior de Estudios Sociales, CONICET/UNT, Argentina); Javier Fernández Conde (Universidad de Oviedo); Margarita Fernández Mier (Universidad de Oviedo); Armando Graña García (IES Arzobispo Valdés Salas); Jesús Ruiz Fernández (Universidad de Oviedo); Gabriel Moshenska (University College London); Sofía Chacaltana Cortez (Universidad Antonio Ruiz de Montoya, Perú); Alberto Sarcina (Instituto Colombiano de Antropología e Historia, Colombia).

EDITA

LA PONTE-ECOMUSÉU

www.laponte.org

Villanueva de Santu Adrianu s/n CP 33115 (Asturias, España)

Correo electrónico info@laponte.org

Tfno.: 985 761 403

DISEÑO Y MAQUETACIÓN | Amelia Celaya

Obra bajo licencia Creative Commons



3.0 ES

Más información en: <http://creativecommons.org/>

La revista *Cuadernu* está indexada en las siguientes bases de datos: Directory of Open Access Journals (DOAJ), European Reference Index for the Humanities and Social Sciences (ERIHPLUS), Information Matrix for the Analysis of Journals (MIAR), Sherpa/Romeo, Biblioteca Nacional de España, Clasificación Integrada de Revistas Científicas (CIRC), Catálogo de la Red de Bibliotecas Universitarias (REBIUN), Worldcat, Dulcinea, Dialnet y Latindex, entre otras.

ISSN-e: 2340-6895

ISSN: 2444-7765

D.L.: AS-04305-2014

Diciembre 2023

sumario

4 Editorial

Artículos

- 11** Hechos, valores y patrimonio cultural. Reflexiones desde la teoría de la valoración de John Dewey
- 31** Sanaduría, corazonar y tejer un proyecto museográfico participativo y colaborativo que pluraliza los sentidos de paz en Colombia
- 67** Aproximación al uso de la cartografía social en la gestión del patrimonio. Algunas reflexiones y aplicaciones desde València (España)
- 99** San Cibrao do Monte Calvo (Ourense). Recristianización de un monte sagrado en el siglo X
- 133** Mapeo de Relaciones y Agentes Claves como herramienta de diagnóstico territorial: prácticas y aprendizajes en la Región Centro de Argentina
- 165** Análisis de la técnica de factura de los amarres de cuero de las campanas antiguas del centro de la ciudad de Guadalajara, México

Notas

- 190** EnCorgadas. Reactivación do regadío tradicional de Penelas (Teo, Galiza)
- 210** The shared administration of living heritage in Parabiago, Italia

Varia

- 234** El Patrimonio de la Guerra Civil como herramienta para la reapropiación identitaria y la vertebración territorial en la Comunidad de Madrid
- 260** Entrevista a Xosé Lluís García Arias: de campu, patrimoni u y trescendencia

editorial

Estamos encantados de presentar, un año más y de forma puntual, el segundo número de nuestra revista correspondiente al año 2023. El primero, un monográfico especial, abordó la temática de los procesos de patrimonialización alimentaria en entornos rurales. En él, como no puede ser de otro modo, hemos mantenido nuestra línea editorial, con una perspectiva internacional. Al igual que otros volúmenes, todos sus contenidos son accesibles a través de nuestra web, en *open access*. Ante el dilema planteado por la numeración (al publicar dos ediciones el mismo año), hemos decidido mantener la secuencia seriada; así, el número especial anterior fue el 11 y el presente, considerado ordinario, es el 12. Esta decisión reafirma nuestro compromiso con la anualidad, publicando al menos un volumen ordinario por año desde nuestra primera edición en 2014.

El enfoque temático de esta edición de la Revista Cuadiernu sigue fiel a los valores que hemos cultivado hasta el momento. Identificamos cinco palabras clave que definen este nuevo número: patrimonio cultural, comunidad, arqueología, paisaje e investigación. Destaca, además, la amplitud de su alcance internacional. A lo largo de los nueve trabajos presentados, junto con una entrevista, se evidencia esta proyección, con la inclusión de tres casos provenientes de Argentina, México y Colombia. Asimismo, se incorpora un cuarto artículo de orientación teórica, presentado por colegas latinoamericanos, enriqueciendo así su diversidad y ese carácter internacional.

En fin, que una vez más Cuadiernu, revista internacional de patrimonio, museología social, memoria y territorio, hace honor a su nombre reuniendo un buen número de enfoques, investigaciones y perspectivas que contribuyen a expandir nuestro conocimiento en este ámbito específico que es la interacción entre el patrimonio, las comunidades y los territorios. Es-

peramos que su lectura sea tan enriquecedora como lo ha sido para nosotros su elaboración.

Iniciamos nuestra sección de artículos con una reflexión tanto teórica como aplicada sobre la valoración del patrimonio cultural, tanto material como inmaterial. En este artículo, los autores, Israel Ozuna y Miguel Esteban, exploran el rol de las comunidades de agentes involucrados en este proceso, así como las propiedades bioculturales objetivas del patrimonio que se fundamentan en una diversidad de interacciones socioecológicas. Su enfoque se basa en la teoría de la valoración propuesta por el filósofo y pedagogo estadounidense John Dewey. Esta perspectiva posibilita establecer vínculos entre la filosofía y los conocimientos asociados con la conservación y protección de este patrimonio cultural.

Desde Colombia, Martha Isabel Cortez nos sumerge en el proceso curatorial detrás de la exposición «Sanaduría: Mediaciones para tejer sentidos plurales de paz», presentada en el año 2023 en el Museo de Arte Miguel Urrutia de Bogotá. Esta propuesta, enmarcada en la museografía social, no solo cuestiona, sino que abraza los diversos modos y concepciones comunitarias sobre la paz y *el buen vivir* de comunidades indígenas y víctimas del conflicto armado. Destaca el énfasis en metodologías participativas como la investigación-acción-participativa, los diálogos interculturales y las pedagogías de la escucha. Estos no solo contribuyen a la formulación de los contenidos de la exposición, sino que también configuran el espacio museístico como un refugio de resiliencia comunitaria.

La cartografía social como herramienta para la gestión del patrimonio, es analizada, puesta en valor y aplicada en València por el arqueólogo Tono Vizcaino. Desde los planteamientos de la arqueología pública y los estudios críticos del patrimonio, el autor hace un recorrido y reflexiona desde su propia experiencia, acerca de estas metodologías y sus alcances, como instrumentos atentos y comprometidos con los contextos sociales y territoriales.

En el cuarto artículo, la historiadora Ana Durán hace un estudio situado del edificio mozárabe de San Miguel de Celanova, *sito* en la provincia Ourense, desde las perspectivas de la arqueología del paisaje, la antropología y la historia del arte. Analiza además su posible relación con un elemento significativo del paisaje, el monte San Cibriao, así como las funcio-

nes performativas, sagradas o litúrgicas que pudo tener para la comunidad local en la Edad Media.

En el marco de su investigación sobre procesos de patrimonialización, arqueología y comunidad en la región Centro de Argentina, Valeria Belén Martín, nos muestra el desarrollo y resultados del diagnóstico territorial realizado en el marco de un ciclo de talleres de cartografía social en la localidad de Miramar de Ansenúza. Este, tuvo como objetivo conocer de que manera se concibe y construye el paisaje cultural de la localidad, así como evaluar cuáles son las percepciones locales en torno a lo arqueológico.

El artículo de la restauradora de bienes culturales María Regina Piernelus, aunque atípico en cuanto las temáticas generales de esta revista, merece su atención por estar centrado en una materialidad cultural que ha tenido poca atención en la bibliografía académica. La autora realiza un exhaustivo análisis histórico tanto de las campanas como del arte del curtido desde la época virreinal. Además, lleva a cabo un detallado análisis arqueométrico de los amarres de cuero presentes en las campanas de la ciudad de Guadalajara, México.

La sección de notas comienza con el texto de Lucía San Miguel, quien nos habla de una de las experiencias insertas en el marco del proyecto de investigación-acción-participativa LabUlla, cuyo objetivo es el desarrollo de procesos comunitarios de creación y socialización de patrimonios invisibilizados en el área rural gallega. Específicamente se enfoca en la aldea de Penelas, donde la comunidad decidió la recuperación de su complejo sistema hidráulico documentado desde el s. XVIII.

A continuación, Raul Dal Santo, Silvia Dossena y Lucia Vignati nos hablan de la administración compartida de bienes comunes a través de enfoques de co-creación y subsidiariedad presentando como estudio de caso el ecomuseo de Parabiago, Italia. La experiencia muestra cómo una gobernanza participativa construye resiliencia comunitaria al empoderar a la ciudadanía en el cuidado los bienes comunes.

Finalmente, en la sección de “varia”, Julián González y Óscar Navajas desarrollan un análisis de la situación que vive el territorio de la Comunidad de Madrid y su progresiva despoblación y plantean medidas para afrontar esta situación por medio de la gestión de los recursos patrimonia-

les heredados de la Guerra Civil Española, dispersos por dicho territorio. Este artículo fue presentado para el número especial de 2023, pero por razones técnicas y temáticas, no pudo publicarse y decidimos incorporarlo en esta sección especial por su calidad e interés para la revista.

Para cerrar esta edición, nuestro colega del consejo editorial, Carlos Suari, entrevista a Xosé Lluís García Arias, una destacada figura en el campo de la filología románica. Recientemente galardonado con la Medalla de Asturias, este reconocimiento resalta su incansable labor en pro de uno de nuestros principales patrimonios inmateriales: la lengua asturiana.

COMITÉ EDITORIAL.

artículos

Hechos, valores y patrimonio cultural.
Reflexiones desde la teoría de la valoración
de John Dewey **11** Sanaduría, corazonar y
tejer un proyecto museográfico participativo
y colaborativo que pluraliza los sentidos
de paz en Colombia **31** Aproximación al
uso de la cartografía social en la gestión
del patrimonio. Algunas reflexiones y
aplicaciones desde València (España) **67**
San Cibrao do Monte Calvo (Ourense).
Recristianización de un monte sagrado en el
siglo X **99** Mapeo de Relaciones y Agentes
Claves como herramienta de diagnóstico
territorial: prácticas y aprendizajes en la
Región Centro de Argentina **133** Análisis de
la técnica de factura de los amarres de cuero
de las campanas antiguas del centro de
la ciudad de Guadalajara, México **165**



Hechos, valores y patrimonio
cultural. Reflexiones desde
la teoría de la valoración de
John Dewey

*Facts, values and cultural
heritage. Reflections from
John Dewey's theory of
valuation*

Enviado 15 de junio.
Aceptado 8 de noviembre.



ISRAEL G. OZUNA GARCÍA
(ig_ozuna@outlook.com)

*ESTUDIANTE DEL DOCTORADO EN
ESTUDIOS INTERDISCIPLINARIOS
SOBRE PENSAMIENTO, CULTURA Y
SOCIEDAD, UNIVERSIDAD AUTÓNOMA
DE QUERÉTARO.*

J. MIGUEL ESTEBAN CLOQUELL
(jmesteban.mikele@gmail.com)

*PROFESOR-INVESTIGADOR DE
LA FACULTAD DE FILOSOFÍA,
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE
QUERÉTARO.*

Esta investigación es la primera parte de un continuo de trabajos en los que los autores intentan desarrollar distintos aspectos de la filosofía de John Dewey en diferentes problemas involucrados en las nociones de patrimonio cultural y biocultural: obras de arte, artesanías y patrimonio biocultural; y el patrimonio biocultural como campo de reflexión sobre la validez ambiental de las prácticas humanas.

Resumen

El presente escrito tiene el objetivo de discutir el problema de las dicotomías *hechos-valores* y *subjetividad-objetividad* en la valoración del patrimonio cultural, tanto en su vertiente monumental como en el denominado patrimonio cultural *inmaterial*, para proponer una alternativa desde la *Teoría de la valoración* de John Dewey que contribuya a la disolución de las tensiones que persisten en estas supuestas dicotomías. Así, se argumenta que en cualquier tipo de patrimonio existen valoraciones que involucran tanto el papel de las comunidades de agentes que valoran, como las propiedades bioculturales objetivas del patrimonio que se sostienen en una diversidad de interacciones socioecológicas. Asimismo, se propone colocar al patrimonio cultural como un campo de reflexión que posibilite el diálogo entre la filosofía y aquellos otros saberes que tienen como vocación la conservación y protección del patrimonio cultural.



Palabras clave

Patrimonio cultural,
dicotomía
hechos-valores,
valoración.



Keywords

Cultural heritage,
facts-values dichotomy,
valuation.

Abstract

This paper aims to discuss the problem of dichotomies of facts-values and subjectivity-objectivity in the valuation of cultural heritage, both in its monumental aspect and in the so-called intangible cultural heritage, to propose an alternative from John Dewey's *Theory of valuation* that contributes to the dissolution of these tensions that persist in these supposed dichotomies. Thus, it is argued that in any type of heritage, there are valuations that involve both the role of the communities of agents that value and the objective biocultural properties of the heritage that is sustained in a diversity of socio-ecological interactions. Likewise, it is proposed to place cultural heritage as a field of reflection that enables dialogue between philosophy and that other knowledge whose vocation is the conservation and protection of cultural heritage.

Introducción

De acuerdo con García-Cuetos (2012), el concepto contemporáneo de patrimonio cultural se habría institucionalizado primero con la conformación de estados-nación y, posteriormente, con instituciones internacionales que promovieron acuerdos entre los gobiernos de distintos países para evitar la destrucción de monumentos arqueológicos, históricos y artísticos. Este concepto, señala, estuvo vinculado en su origen con una noción materialista y monumentalista que ha ido perdiendo terreno en las últimas décadas para hoy en día dar paso y mayor peso a las conceptualizaciones intangibles del patrimonio. Así, después de la Segunda Guerra Mundial y como consecuencia de la devastación que ésta significó para el legado histórico y cultural europeo, la Organización de las Naciones para la Educación, la Ciencia y la Cultura realizó la Convención para la Protección de Bienes Culturales en Caso de Conflicto Armado (conocida también como la Convención de La Haya) con el ánimo de proteger y salvaguardar aquellos bienes culturales de “gran importancia para el patrimonio cultural de los pueblos” (UNESCO, 1954). Cabe resaltar que en el documento resultado de dicha convención no aparece el término valor para referirse a la importancia del patrimonio cultural. Es en la Convención sobre la Protección del Patrimonio Mundial y Cultural de la Humanidad de 1972 donde este término aparece claramente al señalar que se reconoce como *patrimonio cultural*:

- 1 • Los *monumentos*: obras arquitectónicas, de escultura o de pintura monumentales, elementos o estructuras de carácter arqueológico, inscripciones, cavernas y grupos de elementos, que ten-

¹Díaz-Andreu (2017) rememora que en las décadas de 1960 y 1970 comenzó un movimiento de reconocimiento de los derechos de los aborígenes australianos que tendría un impacto global en las perspectivas sobre el patrimonio cultural.

Este clima social de sensibilización sobre los derechos de las comunidades originarias de Australia habría llevado a que la sede del Consejo Internacional de Monumentos y Sitios (ICOMOS) en dicho país adaptara la Carta de Venecia, de visión eurocéntrica y universalista con respecto al patrimonio cultural, a las características de la herencia cultural de los aborígenes de Australia. Con ello se habría adoptado el documento conocido como la Carta de Burra, que estaría dirigido a reconocer la importancia de las voces de las comunidades locales en la valoración del patrimonio cultural, perspectiva que se habría ido extendiendo hacia otros documentos internacionales.

gan un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia,

- 2· Los *conjuntos*: grupos de construcciones, aisladas o reunidas, cuya arquitectura, unidad e integración en el paisaje les dé un valor universal excepcional desde el punto de vista de la historia, del arte o de la ciencia,
- 3· Los *lugares*: obras del hombre u obras conjuntas del hombre y la naturaleza, así como las zonas, incluidos los lugares arqueológicos que tengan un valor universal excepcional desde el punto de vista histórico, estético, etnológico o antropológico (UNESCO, 1972).

Al hacer referencia a valores *universales*, cuyo reconocimiento estaría posibilitado por la investigación y el ojo experto en determinadas disciplinas humanísticas y científicas, la protección del patrimonio se restringió a una visión monumentalista y se vio imposibilitada para dar cabida a la herencia cultural de distintos grupos humanos que no necesariamente se vieron representados por los valores referidos en este tipo de patrimonio¹. Es hasta el año 2003 que, con la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, se hace referencia a la importancia que tienen las comunidades de agentes en la valoración de su propio patrimonio. De esta manera, en el texto resultado de dicha convención, se define al patrimonio *cultural inmaterial* como:

Los usos, representaciones, expresiones, conocimientos y técnicas –junto con los instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales que les son inherentes– que las comunidades, los grupos y en algunos casos los individuos reconozcan como parte integrante de su patrimonio cultural. Este patrimonio cultural inmaterial, que se transmite de generación en generación, es recreado constantemente por las comunidades y grupos en función de su entorno, su interacción con la naturaleza y su historia,

infundiéndoles un sentimiento de identidad y continuidad y contribuyendo así a promover el respeto de la diversidad cultural y la creatividad humana (UNESCO, 2003).

No obstante, esta división entre tipos de patrimonio terminó por reproducir la dicotomía entre hechos y valores que persistió y aún persiste en nuestras instituciones, de manera que, mientras que por un lado los valores universales se adjudicarían a criterios objetivos a los que se podría llegar por medio de las disciplinas humanísticas y científicas, el patrimonio cultural inmaterial se definiría por la importancia que determinadas prácticas y saberes culturales tienen para las propias comunidades humanas, con lo que pareciera reducirse su importancia a la mera percepción de los colectivos, obviando las condiciones objetivas que permiten su reproducción, su capacidad como agentes, así como la importancia que su legado puede tener más allá de las propias comunidades del presente.

Una alternativa más allá de la objetividad y subjetividad de los valores

Villaseñor (2011) ha hecho notar desde el campo de la restauración y la conservación que la noción de *valor intrínseco*, que se opondría a un valor instrumental (particularmente dirigido a su usufructo) y que estaría vinculada a conceptualizaciones que proponen la existencia de propiedades inherentes y objetivas del patrimonio, sigue vigente en prácticas y discursos patrimoniales. Tal acepción del patrimonio podría encontrarse, por ejemplo, en la *Carta Internacional sobre Turismo Cultural* del Consejo Internacional de Monumentos y Sitios o en la *Ley Federal de Monumentos y Zonas Arqueológicas, Artísticas e Históricas* vigente en México (Villaseñor, 2011). Para ella, esto se deriva de una visión *esencialista* del patrimonio que no toma en cuenta las subjetividades de los agentes sociales que confieren los valores, los cuales, de acuerdo con su propuesta, serían “subjetivos y dependen de

²Hay que añadir que, con esto, Villaseñor (2011) no niega las propiedades inherentes del patrimonio, sino que las distingue de los valores.

la manera en que la gente percibe los bienes y las expresiones culturales” (Villaseñor, 2011, p. 7)².

Desde una perspectiva distinta, Gándara (2005; 2012) ha expresado su preocupación por concebir al patrimonio desde un punto de vista meramente subjetivo carente de un sustrato material y objetivo. Sin ese sustrato, advierte Gándara (2005), se corre el riesgo de validar acciones como la destrucción de los Budas de Bāmiyān por parte de los talibanes, un segmento radical de la población islámica de Afganistán que se constituyó como gobierno. Dichas esculturas milenarias habrían carecido de valor para dicho grupo por *ir en contra del Corán*, razones que ellos habrían considerado como suficientemente válidas para justificar su destrucción, práctica común a la que, en otros momentos históricos, han recurrido otras religiones monoteístas. No obstante, advierte, estas visiones *subjetivistas* pueden manifestarse en las instituciones de distintas maneras sin contemplar los riesgos que conllevan.

Por ejemplo, Gándara (2012) analiza el concepto de *puesta en valor* del patrimonio, que para él daría a entender que éste no tiene valor hasta que ciertas personas realizan acciones específicas que se lo *otorgan*. Para alguien con intereses meramente economicistas o mercantilistas, como también señalaría García-Cuetos (2012), el patrimonio cultural sería un recurso que puede entrar al circuito de mercado con las adecuaciones necesarias. La instalación de taquillas, baños, tiendas de recuerdos y otros elementos serían condiciones que permitirían hacer del patrimonio un negocio rentable con los riesgos que esto implica para su conservación.

Si extendiéramos este análisis sobre las implicaciones del subjetivismo presente en el concepto de *puesta en valor* hacia otros tipos de patrimonio, tales como las fiestas, tradiciones, rituales, prácticas u otros elementos importantes para las comunidades, nos daríamos cuenta de que hay una diversidad de formas de colocar en el mercado al patrimonio en sus distintas vertientes: las festividades se *folclorizan* para atraer turismo, como han hecho notar Boege (2015) y

Villaseñor y Zolla (2012), aunque el costo sea hacer de lo propio algo exótico; la producción artesanal se estandariza para cumplir con la masificación de la demanda, lo que implica la pérdida de oficios y saberes, transformando lo que eran prácticas y saberes artesanales en producción de souvenirs; las cocinas y los conocimientos culinarios se ven apropiados por el recetario de restaurantes reconocidos; los diseños creados por los grupos indígenas son reproducidos y patentados por marcas de moda sin rendir cuenta a las y los verdaderos creadores, como lo han hecho *Zara*, *Anthropologie* y *Patowl* (Secretaría de Cultura, 2021), entre otras marcas.

La crítica de Gándara (2005; 2012) proviene de una posición materialista que postula la existencia de valores en el patrimonio que serían objetivos e independientes del reconocimiento que otorguen las personas, aunque el autor reconoce que tal perspectiva se enfrenta al problema de invisibilizar el hecho de que para que existan los valores se requiere de personas-agentes que valoren. Para él, una alternativa sería introducir el término *potencia* para referirse al valor del patrimonio, de manera que el valor se entendería como “una propiedad que existe, pero que para poder expresarse requiere de ciertas condiciones”, por lo que “se requerirá intervención para que ese valor potencial pueda expresarse o ‘materializarse’ de manera plena” (Gándara, 2012, p. 212). Pensado de manera institucional, esto implicaría reconocer el derecho y obligación de la conservación y protección del patrimonio, así como la socialización de sus valores.

En tanto la defensa del *subjetivismo* puede caer en una concepción de un sujeto cognoscente que percibe, pero que no actúa, y que el *objetivismo* implica la invisibilización de las comunidades de agentes a quienes, en principio, pertenece el patrimonio, en este artículo consideramos que hay una alternativa más que permite reconocer la *continua interacción* entre los sujetos que valoran y aquello que es valorado no sólo en caso del patrimonio cultural de tipo monumental, sino también en aquel que hace referencia a los saberes y prácticas humanas y que ha sido calificado como *inmaterial* por la UNESCO.

³ Como ocurre con otras dicotomías que operan en el pensamiento occidental (como mundo aparente-mundo suprasensible, hechos-ideas, razón-sensibilidad, mente-cuerpo, o en lo concerniente a la propia división entre patrimonio histórico material e inmaterial, la escisión entre bellas artes y artesanías o actividades manuales, tangibles e intangibles), el cuestionamiento de la dicotomía entre hechos y valores, sus orígenes ideológico-filosóficos y sus repercusiones socioecológicas, recorre la obra entera de John Dewey. Prueba palpable de esta preocupación es el siguiente texto, titulado *Lecciones de la Guerra para la filosofía*: “Mi último ejemplo respecto de la relación entre guerra y filosofía tiene que ver con la división de la naturaleza humana en cierto género de compartimentos estancos. Uno de esos compartimentos contendría la razón y todos los factores y capacidades para obtener conocimiento e ideas válidas. El otro consistiría en apetitos, impulsos, deseos, necesidades, en todo lo

Es en este punto en el que este escrito retoma la ulterior *Teoría de la valoración* de John Dewey (2008a, original de 1939), para rediscutir las dicotomías *hechos-valores y subjetividad-objetividad*, pues se considera que ésta es una alternativa que permite disolver la aparente tensión ente estas supuestas dicotomías y, además, colocar al patrimonio cultural como un campo de reflexión que posibilita el diálogo entre la filosofía y aquellos otros saberes que tienen como vocación la conservación y protección del patrimonio cultural.

Retorno a la teoría de la valoración de John Dewey y a sus implicaciones en una conceptualización no dualista del patrimonio cultural

La dicotomía entre hechos y valores fue abordada por Dewey en su obra *Teoría de la valoración* (2008a, original de 1939)³. Dewey habría observado que esta escisión entre hechos y valores ha estado presente tanto en el pensamiento de tradición positivista —con la que colaboró parcialmente en *La Enciclopedia de la Ciencia Unificada*— como en algunas posturas filosóficas de tinte trascendental. Para él, tal división se haría patente en diversas concepciones sobre los valores que podrían agruparse de la siguiente manera: en primer lugar estarían aquellas que, dentro de lo que clasifica como emotivismo y que estarían en la ética propia del positivismo, consideran que los valores son epítetos emocionales o interjecciones sin contenido verificable, como lo serían las expresiones de dolor o de sorpresa; en segundo, las que bajo un modelo dualista que separa lo mental del mundo físico, consideran a los valores como una cuestión meramente subjetiva o de apreciación; y, finalmente, aquellas que sostienen que, en tanto las ciencias físicas tratan solamente asuntos del mundo de los hechos, se requeriría de un conocimiento *superior* para la investigación de los valores, desligándolos así de nuestra existencia

biocultural y socioecológica concreta y colocándolos en una especie de mundo trascendental.

Dewey tenía interés en indagar sobre la posibilidad de generar juicios empíricamente evaluables que permitieran discernir cómo los valores operan en nuestras formas de comportamiento, lo que de acuerdo con él disolvería la dualidad entre hechos y valores presente en las concepciones aludidas y en la ya tradicional escisión entre ciencias naturales y humanidades. Para él, más que poner énfasis en el sustantivo valores, se debería de investigar la valoración como un proceso incorporado en los juicios de la práctica⁴. Esta práctica, añadía, está ligada a componentes bioculturales como el deseo (si bien desprovisto de su condición de entidad introspectiva, sino más bien interactiva y pública) y al interés:

Dado que las valoraciones, en el sentido de estimar y de cuidar, sólo se producen cuando se hace necesario traer a la existencia algo que falta, o conservar alguna cosa que se ve amenazada por las condiciones externas, la valoración entraña el deseo (Dewey, 2008a, p. 97).

Asimismo, el *interés* adquiere particular importancia, pues, de acuerdo con Dewey, conlleva la necesidad de lograr, preservar o modificar ciertas circunstancias que posibilitan el cumplimiento de lo que se desea intersubjetivamente, aunque sea como un *desiderátum*. De esta forma, la valoración, que integraría deseos e intereses así definidos, implicaría no sólo la acción, sino las condiciones del mundo dentro de lo que podríamos llamar una relación indisoluble entre sujeto-personas-organismos y sus circunstancias socioecológicas de vida. Por ello, debido a que los deseos e intereses se generan en el mundo y tienen efectos sobre éste, son inferibles en principio a partir de las prácticas que los constituyen y de sus efectos.

Para Dewey, en la interacción socioecológica que implica valorar algo se busca lograr las condiciones que posibiliten el cumplimiento de

que se ha colocado bajo el rótulo de vida emocional en su sentido más amplio. La aceptación de las filosofías del pasado que erigieron esta división ha dado como resultado la formación de lo que desde un punto de vista técnico es probablemente el principal problema de la filosofía en el presente: la relación entre hecho y valor” (Dewey, 2008b, p. 323). La traducción es de los autores.

⁴La misma estrategia empleó en su filosofía de la religión: del sustantivo religión al adjetivo religioso.

ese desiderátum, por lo que la valoración no se reduce a una apreciación, sino que tiene componentes afectivo-motores. En tanto que la valoración emerge de la experiencia en el mundo, con sus aspectos sociales y ecológicos, ésta integra una serie de intereses sobre aquellas condiciones del mundo que posibilitan el cumplimiento de lo que se valora. De ahí la necesidad de modificar las condiciones preexistentes mediante distintas formas de acción y comportamiento. De esta manera, los procesos de valoración conllevan esfuerzo y acciones que buscan traer a la existencia una situación o producir un resultado determinado. Es decir, la valoración no se queda en un mero anhelo, capricho, antojo o en una percepción subjetiva del mundo. Pertenece de hecho a nuestra actividad como organismos bioculturales; es decir, a la práctica.

La valoración se sustenta también en un componente inferencial que consiste en proyectar los fines que hipotéticamente permitirían cumplir lo que se valora. Como proceso intelectual, la inferencia proyectiva-valorativa implica indagar y generar juicios prácticos que permitan estimar o evaluar tanto los modos de comportamiento como los recursos necesarios para llegar a un determinado fin. Por ello, existe la posibilidad de generar juicios prácticos acerca de los procesos de valoración; es decir, al proyectar una secuencia de comportamientos de la que se espera obtener un determinado fin, los deseos y los intereses pueden verificarse mediante la observación activa de los comportamientos y los resultados obtenidos.

No obstante, el programa para la investigación de los valores de Dewey no pretende ser una evaluación o cálculo de los medios para llegar a un fin bajo el argumento común de *el fin justifica los medios*. Al contrario, el autor no deja de reconocer una continuidad entre medios y fines, pues los modos de comportamiento emprendidos junto con las condiciones del mundo determinarán los resultados efectivamente logrados. Este proceso, que consistiría en el ensayo y el error guiado por la proyección, las hipótesis y las conjeturas, proporcionaría la posibilidad de poner a prueba en los procesos de valoración la relación entre medios y fines. Más aún, generaría las condiciones para

evaluar, madurar y perfeccionar nuestros métodos en relación con nuestros objetos de interés. La proyección es, en este sentido, una estrategia que coloca en relación temporal medios y fines, en donde se debe considerar que los resultados no serán productos aislados y que siempre estarán en *interacción* con otros resultados que pueden ser deseados o indeseados:

Un valor es final en el sentido de que representa la conclusión de un proceso de evaluaciones analíticas sobre las condiciones que operan en un caso concreto, condiciones que incluyen impulsos y deseos, por un lado, y condiciones externas, por otro (Dewey, 2008a, p. 123).

Es de esta forma que para Dewey se pueden generar *juicios prácticos sobre los valores*, pero para ello hay que reconocer que estos se encuentran insertos en los modos de comportamiento de los seres humanos. Los procesos de valoración pueden ser analizados y evaluados, por lo que la separación entre hechos y valores se desvanecería, como también lo haría la división que –bajo este argumento– se realiza entre las ciencias que estudian el mundo natural y el humano.

¿Por qué involucrar a Dewey en el debate sobre patrimonio cultural?

La discusión sobre la escisión entre hechos y valores en la teoría de la valoración de Dewey puede guiarnos a tomar distancia de las dualidades entre sujetos-objetos y hechos-valores que se hace patente en la diferenciación entre patrimonio cultural material y patrimonio cultural inmaterial. Más aún, nos obliga a reconocer la insoslayable relativización de la división subjetividad/objetividad en cualquier tipo de patrimonio y en cualquier acto de valoración.

Tanto las posturas subjetivistas como las objetivistas tienen implicaciones problemáticas. En tanto la diversidad cultural no necesaria-

mente es buena, pues las prácticas humanas pueden tener impactos indeseables sobre nuestro mundo biológico y cultural, sobre organismos, personas y mundos circundantes, hay un riesgo en defender determinadas prácticas culturales como patrimonio con base en criterios exclusivos de subjetividad y sin tomar en cuenta los elementos y relaciones de las cuales dependen la reproducción de las prácticas, así como los fines, objetivos y valores existentes en éstas. De la misma manera, el objetivismo que recurrentemente va acompañado por el cientificismo, postura que de acuerdo con Olivé (2000) consiste en suponer “que todas las respuestas correctas a preguntas que nos importan vendrán dadas por la ciencia, y que dogmáticamente recurre a la ciencia como autoridad” (p. 61), puede llevar a ignorar a las comunidades de agentes a quienes pertenece el patrimonio con base en criterios exclusivos de una cientificidad verificable y fisicalista.

Más que pensar en una alternativa en la que se aislen las cualidades de lo que es valorado, en este escrito se reconoce que los procesos de valoración dependen de las relaciones que establecemos con eso que valoramos. Si, como señala Dewey, los valores emergen en los procesos de valoración dentro de los contextos situacionales de las personas, es decir, en los procesos vitales que son siempre culturales y ecológicos, no hay razón para pensar en una separación entre las personas que valoran y aquello que es valorado.

Los valores no radican en el patrimonio como propiedades objetivas, pero tampoco en las comunidades de agentes que los adjudican, como si se trataran de elementos aislados; en tanto los procesos de valoración surgen en los procesos vitales, los valores emergen en la interacción de los organismos con sus mundos bioculturales circundantes y por eso la división ontológica sujeto-objeto carece de sentido en este contexto. Pensar los valores de esta manera no es desconocer que existan propiedades objetivas en lo que es valorado como patrimonio, sino visibilizar que los valores se constituyen como tales en nuestros procesos de vida y estos procesos vitales implican siempre una interacción biocultural entre comunidades y sus mundos circundantes. En tanto

los valores están insertos en nuestros contextos vitales, los habríamos de pensar también de manera situacional y contextual, dependientes de las interacciones.

Para el caso del patrimonio cultural arqueológico, histórico y artístico, Gándara (2015) ha propuesto cinco valores, a saber: el estético, el histórico, el simbólico, el científico y el económico. Cada uno de estos valores habría tenido su proceso histórico de desarrollo; es decir, ha sido necesario que se generen las condiciones sociales e históricas que permitieran su surgimiento. No se podría pensar en un valor científico del patrimonio sin el surgimiento de las ciencias, por ejemplo, pero a la vez podríamos perder el valor simbólico de distintas manifestaciones culturales una vez que el código ha dejado de ser reproducido por los grupos humanos que le dieron origen.

Las propiedades de lo valorado como patrimonio (el pertenecer a determinada época, el representar un movimiento artístico, el manifestar la singularidad o el código cultural de un grupo, etcétera), subyacen *potencialmente*, pero su valoración se configura dentro de las condiciones históricas y sociales de su actualización o materialización. Podemos hablar entonces de patrimonio *histórico* por subrayar la información que obtenemos de determinados momentos de la historia de la humanidad a través de documentos, edificios, monumentos, etcétera. De la misma manera, podríamos referirnos a un patrimonio como *arqueológico* porque hay un saber específico —la arqueología— que posibilita su conocimiento a través de técnicas distintas a las que utiliza la historia como disciplina, o bien, llamamos a algunas obras como patrimonio *artístico* por expresar una estética específica y singular investigada e interpretada por la historia del arte.

Estos valores *universales*, en palabras de la UNESCO, no escapan a la relación entre las personas que valoran y el patrimonio que es valorado. En estos ejemplos se necesitaría de ojos expertos para investigar estos tipos de valores, pero esa *expertise* no se lograría sino es en personas formadas en disciplinas que se han configurado como tales en contextos históricos específicos, con metodologías que se han

ido perfeccionando y con saberes que se han institucionalizado y que no dejan de ser evaluados constantemente; es decir, incluso para referirnos a la universalidad de estos valores es necesario reconocer que estos se han configurado como tal dentro de determinadas condiciones históricas, sociales y ecológicas en las que habitamos.

En el caso del denominado *patrimonio cultural inmaterial*, la valoración tampoco depende de la mera subjetividad de las personas y las comunidades, como si estuvieran aisladas del mundo circundante que habitan. Hay relaciones sociales y ecológicas que posibilitan la reproducción de este patrimonio, por lo que no se trata de saberes y prácticas que puedan ser aisladas del sistema cultural y ecológico en el que viven las comunidades. Por ello, aunque necesario, el registro aislado de los saberes y prácticas que constituyen este tipo de patrimonio no sustituye la reproducción socioecológicamente situada de las prácticas y formas de vida que sostienen este patrimonio. Si bien la UNESCO reconoce la dependencia del patrimonio cultural inmaterial con respecto a las interacciones con el entorno y la historia del grupo, cuando se delimita su valoración con base en el reconocimiento de las comunidades coloca en riesgo su materialidad y su posibilidad de reproducirlo. Una serie de campañas propagandísticas para motivar a la gente a cambiar sus prácticas, a olvidar sus saberes, a entrar en el circuito de mercado o a mercantilizar su singularidad cultural, seguramente harán mella a la reproducción de este tipo de patrimonio y he ahí un problema más de restringir la valoración al ámbito de la subjetividad y no de las relaciones concretas de las personas con el mundo.

Conclusiones

Ya sea de manera institucional o comunitaria, el patrimonio cultural en sus distintas vertientes contiene tanto elementos objetivos como subjetivos (o intersubjetivos, más específicamente), pues los sujetos no pueden ser entendidos de manera independiente y aislada de sus comunidades ni del mundo en el que habitan. Más aún, los valores

como constructos sociales concretos dependen de las relaciones que los agentes tienen con lo que valoran, y esas relaciones están condicionadas tanto por las cualidades de lo que es valorado, como por las condiciones y los contextos vitales de los agentes. No se adjudican valores de manera discrecional o arbitraria, sino que éstos emergen de procesos concretos de vida en contextos históricos, sociales y ecológicos.

Las prácticas culturales no dejan de ser objetivas, puesto que se reproducen dentro de condiciones materiales de existencia, en contextos vitales. El patrimonio cultural, entendido como conjunto de prácticas, se constituye de manera intersubjetiva a partir de las relaciones que establecen las personas entre sí, pero, como diría Freire (2011), siempre mediados por el mundo. Es esa mediación con el mundo que está presente en los contextos vitales y en las relaciones sociales y ecológicas, el elemento que da objetividad a las prácticas culturales en las que emergen los valores.

La objetividad y la intersubjetividad coexisten de manera integral, como condición de la humanidad. Las relaciones sociales y ecológicas que establecen los humanos entre sí y con el mundo son objetivas y se reproducen en los contextos prácticos de la vida, por lo que tienen también una dimensión histórica. Así, no se niega en este escrito la existencia de diferencias entre los distintos tipos de patrimonio ni la necesidad de emplear diferentes formas de investigación y gestión. Cada tipo de patrimonio tiene distintos procesos de desarrollo histórico y depende de condiciones socioecológicas específicas que lo hace único, por lo que negar sus particularidades conlleva el riesgo de caer en la trampa de los procesos de homogeneización biocultural que, en beneficio del mercado, termina por destruir la diversidad de las manifestaciones culturales de los grupos humanos. No obstante, la búsqueda de aquello que hay de común entre estos distintos tipos de patrimonio puede ayudarnos a introducir una mayor complejidad en nuestra visión sobre las diversas expresiones culturales de la humanidad, de manera que entender sus particularidades no devenga en obviar sus continuidades.

Bibliografía

BOEGE, E. (2015). Hacia una antropología ambiental para la apropiación social del patrimonio biocultural de los pueblos indígenas de América Latina. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, 35, 101-120. doi: 10.5380/dma.v35i0.43906

DEWEY, J. (2008a). *Teoría de la valoración. Un debate con el positivismo sobre la dicotomía de hechos y valores*. Madrid: Biblioteca Nueva.

DEWEY, J. (2008b). *The Later Works 1925-1953, Vol. 14 1939-1941*. Carbondale: Southern Illinois University Press.

DÍAZ-ANDREU, M. (2017). Heritage Values and the Public. En *Journal of Community Archaeology & Heritage*, 4(1), 2-6. doi: 10.1080/20518196.2016.1228213

FREIRE, P. (2011). *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI.

GÁNDARA, M. (2005). ¿Necesitamos un concepto

materialista (realista) de patrimonio arqueológico? Una aproximación congruente con la arqueología social. *Boletín de Antropología Americana*, (41), 17-42.

GÁNDARA, M. (2012). La divulgación de la arqueología: una aproximación desde el marxismo al problema de la «puesta en valor». *Boletín de Antropología Americana*, (47), 203-228.

GÁNDARA, M. (2015). Valores, significados y usos del patrimonio arqueológico: una propuesta. En *Memoria y Lineamientos del II Taller Sobre Implementación de Cubiertas Arquitectónicas en Contextos Arqueológicos* (pp. 247-269). México: Fomento Cultural Banamex. Recuperado de https://www.wmf.org/sites/default/files/article/pdfs/01_cubiertas_arquitectonicas_2013_final_2019_baja_1.pdf

GARCÍA-CUETOS, M. P. (2012). *El patrimonio cultural. Conceptos*

básicos. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

OLIVÉ, L. (2000). *El bien, el mal y la razón. Facetas de la ciencia y la tecnología*. México: Paidós-Universidad Nacional Autónoma de México.

SECRETARÍA DE CULTURA. (28 de mayo de 2021). La Secretaría de Cultura pide explicación a las marcas Zara, Anthropologie y Patowl por apropiación cultural en diversos diseños textiles. Recuperado de <https://www.gob.mx/cultura/prensa/la-secretaria-de-cultura-pide-explicacion-a-las-marcas-zara-anthropologie-y-patowl-por-apropiacion-cultural-en-diversos-disenos-textiles>

UNESCO. (14 de mayo de 1954). Convención para la Protección de Bienes Culturales en Caso de Conflicto Armado y Reglamento para la Aplicación de la Convención. La Haya. Recuperado de <https://es.unesco.org/about-us/legal->

affairs/convencion-proteccion-bienes-culturales-caso-conflicto-armado-y-reglamento

UNESCO. (23 de noviembre de 1972). Convención sobre la protección del patrimonio mundial, cultural y natural. París. Recuperado de <https://whc.unesco.org/archive/convention-es.pdf>

UNESCO. (03 de noviembre de 2003). El Texto de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial. París. Recuperado de <https://ich.unesco.org/es/convenci%C3%B3n>

VILLASEÑOR, I. (2011). El valor intrínseco del patrimonio cultural: ¿una noción aún vigente? *Intervención*, 2(3), 6-13.

Recuperado de <https://www.scielo.org.mx/pdf/inter/v2n3/v2n3a2.pdf>

VILLASEÑOR, I., y ZOLLA, E. (2012). Del patrimonio cultural inmaterial o la patrimonialización de la cultura. *Cultura y representaciones sociales*, 6(12), 75-101. Recuperado de <https://www.scielo.org.mx/pdf/crs/v6n12/v6n12a3.pdf>



SANADURÍA, corazonar y tejer
un proyecto museográfico
participativo y colaborativo
que pluraliza los sentidos de
Paz en Colombia

*SANADURIA, give the heart and
weave a participatory and
collaborative museographic
project that pluralizes the
senses of Peace in Colombia*

Enviado 10 de julio.
Aceptado 16 de noviembre.



MARTHA ISABEL CORTÉS
OCAZIONEZ
(micorteso@unal.edu.co)

SOCIÓLOGA Y MAGÍSTER EN
MUSEOLOGÍA Y GESTIÓN DEL
PATRIMONIO. UNIVERSIDAD
NACIONAL DE COLOMBIA

Resumen

Este artículo propone una reflexión alrededor del proyecto museográfico "*Sanaduría: Mediaciones para tejer sentidos plurales de paz*" como una propuesta curatorial que busca comprender e indagar los procesos y las nociones comunitarias asociadas al concepto de la paz y el buen vivir de las comunidades indígenas wayuu, bora, pastos, camëntsá-inga, nasas, así como de la Asociación de Víctimas del Nordeste Antioqueño (ASOVISNA) en Colombia. Construido desde los aprendizajes derivados del trabajo participativo y colaborativo de *Sanaduría*, el artículo señala la importancia de la investigación acción participativa (IAP), los diálogos interculturales y las pedagogías de la escucha. El artículo también busca resaltar otras experiencias de museología social en Colombia (museos comunitarios, museos de selva y exposiciones) que nutrieron el proceso de investigación-creación de *Sanaduría*, y son ejemplos de espacios de resistencia y resiliencia comunitaria al ser importantes puntos de encuentro para el ejercicio de derechos culturales.



Palabras clave

Investigación participativa y colaborativa, museología social, comunidades, mediación, paz.



Keywords

Participatory and collaborative research, social museology, communities, mediation, peace.

Abstract

This paper proposes a reflection on the museographic project «*Sanaduría: Mediaciones para tejer sentidos plurales de paz*» as a curatorial proposal that seeks to understand and investigate the processes and community notions associated with the concept of peace and good living of the Wayuu, Bora, Pastos, Camëntsá-inga, Nasas indigenous communities, as well as the Association of Victims of Northeast Antioquia (ASOVISNA) in Colombia. Built on the lessons learned from the participatory and collaborative work of *Sanaduría*, the article points out the importance of participatory action research, intercultural dialogues and listening pedagogies. The article also seeks to highlight other experiences of social museology in Colombia (community museums, jungle museums, and exhibitions) that nourished the research-creation process of *Sanaduría* and are examples of spaces of community resistance and resilience as they are important meeting points for the exercise of cultural rights.

Introducción

El proyecto museográfico “*Sanaduría. Mediaciones para tejer sentidos plurales de paz*” apunta a la generación de conocimiento colectivo en torno a la comprensión de las nociones de paz desde diversas epistemologías, prácticas indígenas y la resistencia de líderes y sobrevivientes del conflicto armado en Colombia. Entender estas nociones de paz, no como ausencia de la guerra, sino como un proceso ininterrumpido de mediación entre el conflicto –a nivel espiritual, físico, social y territorial– y su relación con la sanación, permite comprender el trabajo constante y cotidiano de cuidado de la vida, que constituye, por lo tanto, un aporte a la hora de pensar la paz y los diversos modos de comprender y resolver los conflictos en Colombia.

Desde este lugar de enunciación y trabajo, es que *Sanaduría*, empieza a tejerse, teniendo como antecedente la trayectoria de vida y los intereses investigativos y académicos de sus integrantes, quienes desde distintos campos de estudio y regiones de Colombia y el exterior, han trabajado e investigado otras formas de sentir, pensar y trabajar la paz con justicia social y ambiental.

Mi vinculación en *Sanaduría* se da como miembro del Grupo de Investigación “Comunes y museología radical” de la Maestría en Museología y Gestión del Patrimonio. Mi formación disciplinar y mi interés en aportar desde la museología social en el trabajo por la paz me lleva a desempeñarme con el rol de joven investigadora¹, apoyando el diseño del guión curatorial y el guión museográfico, sistematizando y apoyando los encuentros virtuales en el “mambadero virtual” y los encuentros presenciales en los territorios.

Sanaduría reunió así miembros de dos Grupos de Investigación de la Universidad Nacional de Colombia², artistas e investigadores

¹ El Programa Jóvenes Investigadores del Ministerio de Ciencia Tecnología e Innovación (Minciencias), reconoce el perfil de jóvenes con máximo 28 años, recién egresados o que sólo tienen pendiente su ceremonia de grado y se han caracterizado por su desempeño académico y quieren iniciar o fortalecer su trayectoria investigativa trabajando en grupos o unidades de investigación con el acompañamiento de un tutor. Este proceso se da a través de una beca-pasantía por un período de 12 meses.

² Por parte del Grupo de Investigación “Prácticas culturales, imaginarios y representaciones” estuvo el profesor y coordinador del Grupo Francisco Ortega, la estudiante de doctorado Elise Pic, y dos jóvenes investigadores, Pablo Casanova y Kevin Ramírez. Por parte del Grupo de Investigación “Comunes y museología radical”, el profesor y coordinador del Grupo, Edmon Castell, e Isabel Cortés.

³Por parte del Centro de Pensamiento Pluralizar La Paz participaron Laura Lema y Salima Cure, Pilar Santamaría, Franklin Aguirre y cinco representantes de comunidades indígenas: Iris Aguilar (artista indígena wayuu de la Guajira), Ginel Dokoe (investigador indígena murui del Amazonas), Jairo Palchucán (artista indígena camëntsá-ínga del Putumayo), Mauricio Cuchimba (artista indígena nasa del Cauca), Pastora Tarapués (académica, tejedora, indígena pasto del Cabildo de Nariño en Bogotá); y dos líderes de ASOVISNA, Luis Fernando Álvarez y Blanca Valencia

indígenas y líderes de la Asociación de Víctimas y Sobrevivientes del Nordeste Antioqueño (ASOVISNA). Todos los integrantes que conformaron el equipo de trabajo hicieron parte a su vez del Centro de Pensamiento Pluralizar la Paz³ del Departamento de Historia de la Universidad Nacional de Colombia, y es desde allí que se presenta el proyecto *Sanaduría*, resultando ganador de la Convocatoria InvestigARTE 2.0 que hizo el Ministerio de Ciencia, Tecnología e Innovación en Colombia en el año 2020.

El presente artículo busca entonces exponer la construcción colectiva que tuvo el proyecto *Sanaduría*, explorando la “*Metodología para construir y pensar en colectivo*” adaptada a las condiciones impuestas por la pandemia por COVID-19; ahondando en el “*Doble hilado: proyecto museográfico participativo y colaborativo*” que implicó la participación de los integrantes del equipo, las comunidades indígenas y miembros de ASOVISNA ubicados en los territorios, y la colaboración dada a través de alianzas estratégicas con la Subgerencia Cultural del Banco de la República de Colombia e instituciones como el Institut des Amériques, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) y la Embajada de Francia en Colombia.

El artículo también señala el proceso que implicó pasar “*De la investigación a la creación museográfica*” que evidencia el resultado de investigación-creación con la exposición que estuvo abierta al público entre el 15 de abril y el 10 de julio del 2023 en el Museo de Arte Miguel Urrutia (MAMU) del Banco de la República en la ciudad de Bogotá. En el apartado “*Sanaduría, una apuesta por la museología social y comunitaria*” se exponen experiencias de museos comunitarios y museos de selva, así como experiencias de exposiciones que vincularon los saberes indígenas y que fueron referentes para nuestro trabajo. Y, por último, las “*Consideraciones y reflexiones finales*” que deja el trabajo de *Sanaduría* y sus posibilidades abiertas.

Metodología para construir y pensar en colectivo

El horizonte de sentido en *Sanaduría* se enmarcó en la necesidad de recuperar formas históricas de convivencia respetuosa con la diferencia a partir de las posibilidades técnicas y estéticas que la museografía participativa ofrece para el diálogo contemporáneo sobre la paz en Colombia. Para lograr esto, los objetivos específicos del proyecto fueron:

- Coproducir un guión y una museografía con interlocutores de comunidades indígenas y sobrevivientes del conflicto que escenifique las prácticas cotidianas y rituales de mediación y convivencia en situaciones conflictivas.
- Crear a través de la curaduría y la museografía un escenario que facilite la participación y la reflexión amplia de los colombianos en torno a experiencias de mediación y sanación.
- Desarrollar una bitácora del proceso de investigación y coproducción con el ánimo de generar un documento que enriquezca las políticas culturales actuales en diálogo de saberes.

En este orden de ideas, *Sanaduría* se propuso como un proyecto que subvierte la lógica de la ciencia hegemónica pues “implica entablar un diálogo intercultural, que conlleva el compartir ideas y diferencias con la intención de desarrollar una comprensión más profunda acerca de diferentes perspectivas y prácticas” (ONU, 2022). En esa medida, *Sanaduría* se reconoció como un laboratorio de experiencias que plantea modos distintos de pensar y trabajar la paz, que parte de pensar también sobre la relación histórica y desequilibrada que se ha dado en términos del reconocimiento de saberes y conocimientos desde los museos a los saberes indígenas, una sanaduría a la misma forma de producir y crear el conocimiento.

En términos metodológicos, *Sanaduría* adquirió un gran valor en medio de dos situaciones que atravesaron el trabajo colectivo y a cada uno como persona: la pandemia por COVID-19 y la coyuntura política

⁴Sanaduría se construyó en medio de dos hechos políticos y sociales en Colombia. En 2021, cuando ocurrió el estallido social denominado Paro Nacional (28 de abril a diciembre), por inconformidad con el Gobierno Nacional. En 2022, en medio de las elecciones presidenciales del país. Entre los candidatos estaba Gustavo Petro y Francia Márquez por el partido Pacto Histórico, quienes señalaban que para construir un nuevo país y superar la guerra se requería abandonar las narrativas y discursos de odio. Este cambio y esperanza que reivindica los saberes, “los nadies” y a Colombia como potencia de vida fue muy significativo para el trabajo en Sanaduría.

⁵El Mambeadero virtual, fue una invención de Sanaduría, que hace referencia al mambeadero como un espacio que existe en la maloca de los pueblos indígenas del Amazonas destinado a las reuniones y a mambear la palabra, mientras se consume mambe de coca, un polvo extraído de la planta de coca, que permite tener una conexión profunda y espiritual para alcanzar

y social en Colombia. Por un lado, el confinamiento por la pandemia de COVID-19 hizo que se dieran cambios metodológicos que incluyeron la adaptación del trabajo a la virtualidad, dado que en un principio el proyecto se contemplaba de forma presencial. Esta situación hizo que el cronograma de trabajo, que incluía encuentros presenciales en los territorios se pospusiera, y se utilizaran otras metodologías de investigación-creación mientras se podían realizar dichos encuentros.

La pandemia por COVID-19 generó cambios afectivos y anímicos por el aislamiento y la incertidumbre del futuro. La salud física y mental se vio más vulnerable, y para todos encontrarnos en el espacio de *Sanaduría*, fue una oportunidad para escucharnos, compartir palabras dulces, para sanar el dolor de la pérdida o la ausencia, y también fue la ocasión para acercarnos a la sabiduría ancestral, conociendo un poco más del uso de plantas para tratar la tristeza y la enfermedad. Situar este lugar de producción del conocimiento evidencia que el proyecto se dio en un escenario particular en el que la sanación se convirtió en una constante práctica sentipensante.

Sanaduría también fue un lugar para pensar y escucharnos frente a la coyuntura política y social de Colombia⁴ que nos tocó a todos de muchas maneras, y desde distintos lugares del país y del mundo. El encuentro permanente y constante en el “*mambeadero virtual*”⁵, así denominado el espacio virtual de Google Meet, fue un lugar para trabajar en el proyecto, conversar y encontrar otras formas de ver, sentir y curar lo que nos rodeaba e interpelaba.

La dinámica de reunirnos y escucharnos constantemente creó lazos afectivos y fue un espacio para el ejercicio de la escucha paciente, pues las relatorías que se producían con cada presentación tenían como fin narrar lo que se hablaba y compartía en las presentaciones que hacíamos, e ir conformando una memoria del trabajo. Estas sesiones aportaron a la conceptualización, desde las distintas experiencias de vida y trabajo de los miembros del equipo y fueron el insumo para construir el “*Glosario o Canasto de palabras*” (FIGURA 1) con pensamientos y palabras significativas.

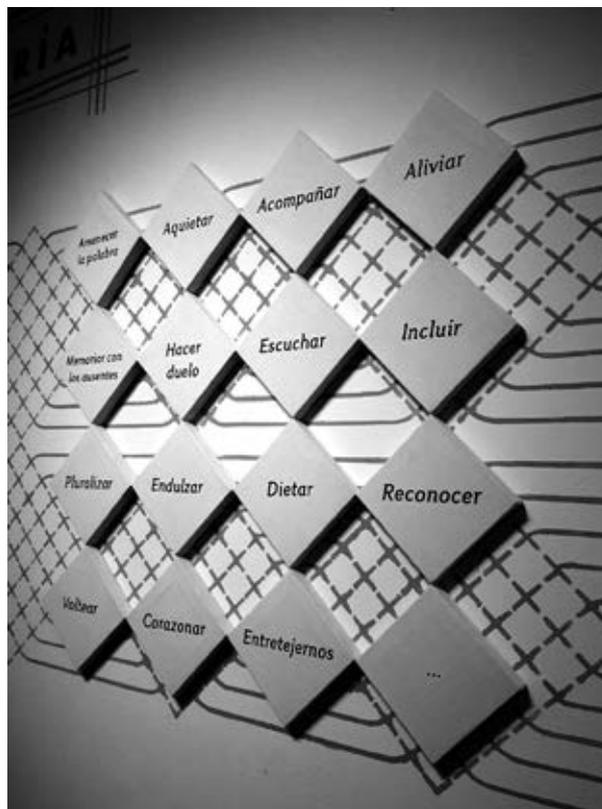


FIGURA 1: Canasto de palabras en la exposición *Sanaduría*.
Créditos: Archivo propio.

En este andar y pensar la exposición surgieron ideas e inquietudes internas del equipo y también de miembros de comunidades indígenas, investigadores y académicos externos a *Sanaduría* quienes aportaron interesantes puntos de vista. A continuación, se presentan las fases de trabajo de *Sanaduría* (FIGURA 2) que expone la metodología desarrollada.

beneficios para la gente, los trabajos y los procesos organizativos. En este caso el Mambadero virtual hacía alusión a las reuniones virtuales que sosteníamos a través de las plataformas de Google Meet o Zoom.

FIGURA 2: Fases de trabajo *Sanaduría*.
Fuente: Elaboración propia.

Modalidad	Fases	Meses
Mambeadero virtual (2020)	Presentaciones equipo	Noviembre a diciembre
	Relatorias de presentaciones	Noviembre a diciembre
Mambeadero virtual (2021)	Presentaciones equipo	Enero a junio
	Relatorias de presentaciones	Enero a junio
	Glosario. Canasto de palabras	Julio en adelante
	Mapeos museográficos	Septiembre a octubre
	Pre guión curatorial	Octubre a diciembre
Mambeadero virtual y encuentros presenciales (2022)	Preparación viajes a territorio	Enero
	Encuentros presenciales	Enero a febrero
	Sistematización de experiencias	Abril a agosto
	Construcción guión curatorial	Marzo a agosto
	Construcción guión museográfico	Marzo a noviembre
Exposición <i>Sanaduría</i> (2023)	Logística pre-montaje	Enero a marzo
	Montaje	Marzo a abril
	Inauguración	Abril 15
	Desmontaje	Julio

Doble hilado: proyecto museográfico participativo y colaborativo

Sanaduría fue un interesante ejercicio epistemológico que permitió generar múltiples saberes en diálogo con las comunidades involucradas. Esto permitió construir narrativas y generar un proceso de valoración de las memorias e identidades. En ese sentido *Sanaduría* tuvo como horizonte un ecosistema de perspectivas que hacían del grupo un “bosque” de personas con conocimientos diversos en lugar de un “monocultivo de expertos”, razón por la que, *Sanaduría* se tejió en dos sentidos, como proyecto museográfico participativo y como proyecto museográfico colaborativo.

Frente a esta distinción, es importante señalar que se toman en cuenta dos principios de la gestión cultural que implican dos niveles de incidencia distintos. Por una parte, con la participación, se propició el rol activo de las personas vinculadas al proyecto (equipo de trabajo) en la toma de decisiones del proceso de investigación-creación. Mientras que la colaboración implicó la creación de alianzas externas con instituciones como la Subgerencia Cultural del Banco de la República de Colombia, la Maestría en Museología y Gestión del Patrimonio de la Universidad de Colombia, Institut des Amériques, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) y la Embajada de Francia en Colombia.

Este doble hilado fue posible gracias al trabajo curatorial que se realizó y que tejió las investigaciones, saberes y conocimientos que afloró *Sanaduría*. Para ahondar en aspectos de la curaduría de *Sanaduría*, es importante partir primero de la etimología de la palabra *curador*; esta viene del latín *curātor*, derivado de *cūrō*, *cūrāre* que significa: cuidar, curar, adecuar, gobernar, estar a cargo de algo, pero una de sus acepciones contemporáneas es la de seleccionar (José Roca en Ministerio de Cultura, 2012). Siendo entonces *Sanaduría*, una exposición que integra en su nombre la sanación, la curación y la sabiduría.

La curaduría es una disciplina que nace en el museo y se debe a ella por los principios y valores que permean el campo museal, está sujeta a un contexto y una situación determinada, lo que hace que el trabajo curatorial de cuenta de ese lugar de enunciación, de los significados y construcciones de sentido. Es una actividad compleja y profunda, por la rigurosidad metodológica que implica la investigación y el trabajo en equipo de carácter interdisciplinar.

Más allá de producir exposiciones con un contexto transdisciplinar y transcultural, la curaduría es un método de mediación que refleja la experiencia y los múltiples conocimientos. Para el caso de *Sanaduría* este trabajo curatorial fue asumido principalmente por Salima Cure⁶ y Laura Lema⁷, quienes consolidaron el guión curatorial estructurado en cinco ejes o ramas curatoriales, que permitieron reducir el amplio universo de temas a una dimensión razonable para poder actuar so-

⁶ Antropóloga, magíster en Estudios Amazónicos de la Universidad Nacional de Colombia y doctora en Antropología de la Universidad L'Orientale de Napoli. Actualmente reside en Italia.

⁷ Antropóloga, magíster en Historia del Pensamiento Político de la Escuela Normal Superior Lyon y Sciences Po y doctora en Estudios Hispanoamericanos de la Universidad de Lyon II. Actualmente reside en Francia.

⁸Ramas curatoriales en el Catálogo de la exposición *Sanaduría*: https://drive.google.com/file/d/1HL2TrA7RXteZaWFytxTcPxxRC_2ZHQPY/view

⁹Para la construcción del documento de trabajo “Guión museográfico” fue necesario determinar las apuestas museográficas a nivel de conceptualización y desarrollo de *Sanaduría*, a través de la apuesta de lectura crítica sobre la paz y la pluralidad de sentidos, la apuesta de atmósferas emocionales y afectivas.

Inmersivas, la apuesta lingüística para mostrar la riqueza y diversidad de lenguas y la apuesta cartográfica para situar el territorio.

¹⁰ Metodología de investigación creada por el sociólogo colombiano Orlando Fals Borda (1925-2008).

bre él (José Roca en Ministerio de Cultura, 2012). Las ramas o ámbitos curatoriales definidos reunieron por temas el camino recorrido en la investigación realizada desde finales del 2020 hasta el 2023. A continuación (FIGURA 3), se presentan las ramas curatoriales⁸, los textos curatoriales y las apuestas museográficas⁹ de *Sanaduría*.

Proyecto museográfico participativo

Como proyecto museográfico participativo, *Sanaduría* fue un escenario privilegiado de trabajo, investigación y creación artística donde los diálogos entre los miembros del grupo tuvieron un lugar central, permitiendo una aproximación al ejercicio de Investigación-Acción-Participativa (IAP)¹⁰. La IAP como enfoque de investigación tiene como máximas la participación, la acción de las comunidades, la investigación colectiva y la experimentación basada en la experiencia y la historia social.

En ese sentido, la IAP reconoce el valor y pluralidad de conocimientos, y parte de que la investigación debe tener un impacto y un reconocimiento directo al conocimiento generado por las comunidades, quienes son expertos y protagonistas de su realidad. Este aspecto fue defendido en *Sanaduría*, pues se reconocía el saber experto de los investigadores indígenas y líderes de ASOVISNA, quienes tuvieron el rol de mediadores con sus comunidades directas y quienes indicaban los tiempos y lugares para que los encuentros fueran efectivos para los diálogos. También se evidenció con la entrega y retorno de los materiales resultados de la investigación de *Sanaduría*.

Otro elemento importante de la IAP es que se combina la investigación, la praxis y la participación auténtica. El sociólogo colombiano Orlando Fals Borda señalaba que hacer IAP, va más allá de una colección de técnicas de investigación, es una filosofía de vida que aquel que la ejecuta se convierte en un sentipensante que sabe combinar el corazón y la cabeza, que sabe ejercer la empatía, y no solo la simpatía, que respeta y aprecia las diferencias (Fals en Universidad Pedagógica Nacional, 2015). Este compromiso ético se defendió en el trabajo reali-

zado, no obstante, y por las condiciones en que se concibió el proyecto, no se pudo ejecutar en pleno la IAP, pues esto implica un proceso más permanente con las comunidades y mayor retroalimentación de los procesos.

Así mismo y ampliando el marco de referencia, se tuvo en cuenta la propuesta de la museóloga norteamericana Nina Simon fundadora del movimiento OF/BY/FOR ALL, una iniciativa global para hacer

Ramas curatoriales	Dispositivo museográfico central
Ramas 1: Juntanza	
La palabra Juntanza es del Pacífico colombiano y expresa el arte de saber estar juntos, de reconocer y crear en colectivo, de recordar y soñar en complicidad, de ofrecer consuelo y encontrar formas para sanar las heridas y los dolores. La Juntanza es esfuerzo, no se hace de manera espontánea, ni de modo apresurado. Es trabajo perseverante, reconocimiento de las diferencias, invitación a sortear las quebraduras e imaginación de futuros que favorezcan convivencias.	Maloca que invita a los visitantes a sentarse, explorar nociones y conceptos del canasto de palabras que cosechó Sanaduría, y trabajar con el material didáctico construido junto con el proyecto "La paz se toma la palabra" de la Subgerencia cultural del Banco de la República.
Ramas 2: Abrir caminos	
Abrir caminos expresa entre los Nasa la relación entre el pensamiento, la palabra y la acción para que un conflicto se transforme. Abrir caminos nos acerca. Sin embargo, en el Abrir caminos dejamos de ser los mismos. Abrir caminos es la convicción de que existen formas de transformación para la convivencia, incluso en las situaciones más aciagas y difíciles. La paz es un camino relacional, inacabado, imperfecto. Hay que caminar la paz.	Cortina de hojas de coca y vídeo realizados por el artista indígena nasa Mauricio Cuchimba, que exalta la planta sagrada dentro del mundo nasa y se convierte en una invitación a la apertura y afectación multisensorial sobre la paz.
Ramas 3: Mediar pa-labrar	
Mediar el conflicto es realizar un conjunto de actos para construir un camino en el que cada paso dibuja formas de convivencia entre seres humanos, pero también entre ellos y seres vegetales, animales y minerales que pueblan territorios rurales y urbanos. Mediar es un recorrido hecho de encuentros, de viajes por tiempos cotidianos y trans históricos, de prácticas cotidianas y rituales. Un recorrido en el que se trabaja para cuidar la vida.	Dibujos "aliento de madre" y "tejiendo la vida" y audios "Ruakido Komeki Jiyodikai - Con las canciones sanamos el corazón", realizado por el investigador murui Ginel Dokoe, para expresar cómo el canto es la expresión oral del pensamiento de los abuelos orientado hacia el cuidado, la armonización y la sanación. Instalación "Nido en el viento - Uajajonéshá" realizado por el artista y músico indígena caméntsá Jairo Palchucán. Su obra son dos nidos tejidos con fibras, bejucos, hojas secas y agujas, que evocan el tejido como lenguaje de paz, el origen ancestral y el conocimiento de las mamitas.

FIGURA 3: Ramas curatoriales y dispositivos museográficos en *Sanaduría*.

Fuente: Elaboración propia, a partir del trabajo curatorial realizado en *Sanaduría*.

FIGURA 3: Ramas curatoriales y dispositivos museográficos en *Sanaduría*.

Fuente: Elaboración propia, a partir del trabajo curatorial realizado en *Sanaduría*.

Ramas curatoriales	Dispositivo museográfico central
Ramas 4: Enfriar la palabra	
<p>Enfriar, endulzar, tranquilizar o mojar la palabra apacigua el conflicto, hace coincidir el pensar con el sentir y transforma las relaciones sociales.</p> <p>La palabra enfriada acompaña el trabajo mediador. Enfriar la palabra significa convivir con el disenso. En esto consiste el trabajo sabio de los palabrerros Wayuu, los taitas Pasto, las abuelas y abuelos Murui, así como las mayores y mayores Nasa y Caméntsá. La paz no se opone al conflicto: ambos viven en la casa de la palabra que enfría.</p>	<p>Cuadro tejido "Plantas, ancestros y sanación" realizado por la investigadora, artista indígena pasto, Pastora Tarapues, que refleja su capacidad de recrear la abundancia de su territorio de origen en contextos urbanos a través de su trabajo de partera y de sanadora con las plantas medicinales.</p> <p>Muñeca gigante "La Gigantona" realizada por ASOVISNA, símbolo que alude a las muertes violentas ocurridas en Segovia y Remedios, Antioquia, a partir de la década de 1980. También es una práctica de memoria que se activa cada año durante el precarnaval y carnaval de La Gigantona.</p>
Ramas 5: Trenzar comunidad	
<p>Es un gran telar en creación constante: los sueños se abrazan con las plantas y la palabra transformadora; los adversarios se encuentran en lo que los une sin perder lo que los diferencia; la paz se pluraliza. Cada hilo del telar dibuja un recorrido. Arrancar un hilo compromete la urdimbre en su conjunto. Entretejernos es aceptar los hilos que nos componen como comunidad.</p> <p><i>Sanaduría</i> es juntarnos, abrir caminos, mediar palabras, enfriar la palabra y tejer comunidad. Entretejiéndonos hacemos del conflicto una fuerza de transformación social, cultural y política.</p>	<p>Textil "Tejido araña" por la artista wayuu Iris Aguilar Ipuana, que alude a relatos orales donde la planta de algodón <i>Maawúí</i> le enseñó a la araña <i>Walekerú</i> a tejer durante el encierro, y mediante los sueños le enseña el arte del tejido a las mujeres de la comunidad wayuu.</p> <p>Tejido araña:</p> 

¹¹ El *paper* realizado por el joven investigador Kevin Ramírez a Minciencias buscó resaltar la importancia de tener en cuenta las condiciones de vinculación y la construcción y pluralidad de conocimientos que se dan fuera de la academia.

¹² El artista indígena nasa Mauricio Cuchimba señaló, en una sesión del *mambeadero virtual*, que había quienes se daban el crédito de trabajos sin reconocer quien lo había hecho o sin mencionar que era un trabajo colectivo, a esto él denominaba *guaquería académica*.

que las organizaciones cívicas y culturales sean “de, por y para” todas las personas, a partir de la participación y la contribución, es decir, es un proceso en donde tanto los profesionales como las comunidades tienen roles principales y donde se garantiza el reconocimiento mutuo y la comunicación.

Para el proyecto fue muy importante contar con la participación de los investigadores indígenas y los miembros de ASOVISNA desde el principio y a lo largo de todas las etapas¹¹, pues este tejer e hilar constante, reivindicó nuestra postura frente a la noción de *guaquería académica*¹², que nos llevó a defender y tener claro cuál era la postura de *Sanaduría* y del equipo frente a la forma de hacer investigación, de



FIGURA 4: Equipo Sanaduría.
Créditos: Edmon Castell, Isabel Cortés.

modo que se respetara y reconociera en todo momento que este era un trabajo hecho a varias manos, con disensos y consensos.

Estas reflexiones y compromisos nos hicieron ver que nuestro trabajo era muy potente y un desafío en tanto proponía generar diálogos interculturales y pedagogías de la escucha. Como referente de las pedagogías de la escucha se tuvo en cuenta el legado del sociólogo colombiano Alfredo Molano (1944-2019), quien tenía como máxima de investigación: escuchar y hablar con la gente. Para él, había una fuerza en la oralidad y en escuchar con devoción y sin perjuicio. “El cuento de la gente como lo quiera contar, fue una de sus más genuinas pasiones porque no solo encontraba información sino también belleza en su lenguaje, el tono y la autenticidad. Para Molano no había desperdicio: los silencios son interesantes de investigar y entender. Hay silencios que son casi confesiones” (Comisión de la Verdad, 2019).

Adicionalmente, para *Sanaduría* fue clave defender el compromiso adquirido con las personas de las comunidades indígenas y de ASOVISNA que participaron con sus testimonios y conocimientos¹³, por eso se hizo entrega de todos los productos derivados del proyecto para

¹³ Siempre antes de cualquier pedimos permiso de grabar para así reconocer a las personas que participaban de los encuentros. Los consentimientos informados incluían ocho ítems en los que al final las personas firmaban y señalaban con una equis (X), si autorizaban o no que se permitiera su identificación o si se prefería o no usar un seudónimo en los materiales producidos para el proyecto.

¹⁴ La entrega del material se llevó a cabo el día 15 de abril del 2023 en la inauguración de la exposición Sanaduría: mediaciones para tejer sentidos plurales de la paz, con la entrega de unas mochilas tejidas que tenían cada una USB con el material y los productos del trabajo realizado.

¹⁵ Los mambeaderos urbanos que visitamos, en Leticia y Bogotá, aparecen como lugares privilegiados para la comunicación y el diálogo intercultural, así como lugares de reinención constante de la tradición. Estos diálogos en espacios urbanos habilitan un acercamiento a las relaciones complejas que estos pueblos sostienen con la sociedad mayoritaria y, de otra parte, se convierten en espacios-mediadores que se tejen entre comunidades indígenas a la hora de defender, por fuera de sus territorios.

aportar a la memoria y reconocimiento de sus comunidades¹⁴. Esto es importante dado que el interés del trabajo participativo iba más allá de ser un trabajo consultivo con las comunidades, es decir esté debía ser vinculante y participativo en la práctica. La apuesta política del proyecto fue aportar un granito de maíz para que la coproducción de conocimiento cierre las brechas históricas entre las comunidades, los museos y la academia. Que en muchos casos han ocasionado revictimizaciones o no han dado voz y reconocimiento real al conocimiento y saberes indígenas. A este proceso se le ha denominado la descolonización de las estrategias de investigación, lo que, básicamente, hace referencia a la restauración de los conocimientos y prácticas culturales y espirituales que fueron arrebatados por la colonización (Bronen y Cochran, 2021).

Es importante señalar que, para los encuentros presenciales realizados en el 2022, los investigadores indígenas fueron los interlocutores directos del proyecto con sus comunidades, lo que hizo que el trabajo en territorio estuviera abonado por la confianza y el respaldo que tenían de sus comunidades, y de esta manera nuestros diálogos fluyeran sin problema. Estos encuentros permitieron multiplicar las visiones alrededor de los sentidos plurales de la paz y las ideas en torno a cómo concebir y llevar la investigación al espacio expositivo. Los aportes recibidos por parte de miembros de las comunidades indígenas, artistas, investigadores, habitantes de las regiones guiaron la experiencia a una conexión profunda con el conocimiento de la naturaleza y la sabiduría ancestral.

En Leticia visitamos el mambeadero urbano¹⁵ Nokaido de la comunidad murui, de Doña Flor Zafirekudo Attama y Don Leopoldo Silva Kudiramena (FIGURA 5) , allí se trabajaron algunas nociones alrededor de la paz, la armonía, las palabras dulces, la función de las plantas para apaciguar los conflictos, etc. En el espacio se requería tener una disposición a recibir la palabra con mente, cuerpo y corazón, momento que se acompañaba del consumo de mambe, caguama y ambil:



FIGURA 5: Mambeadero urbano en Leticia, Amazonas.
Créditos: Francy Silva.

“En este espacio nunca se utiliza una palabra de odio, de violencia. Aquí todo tiene que apaciguarse, si se manejara la palabra de venganza nadie vendría a sentarse, porque ahí no hay buena palabra. Aquí uno viene a sanarse, a refrescarse, a abrir la mente” (Mayor Don Silva, enero 10 del 2022).

“Las palabras y el pensamiento de vida se transforman en actos, en obra” (Dokoe, enero 9 del 2022).

En el espacio del Mambeadero, el investigador murui Ginel Dokoe medió en los encuentros para facilitar los diálogos; el espacio requería tener una disposición a recibir la palabra con mente, cuerpo y corazón, momento que se acompañaba del consumo de mambe, ambil y caguana¹⁶.

¹⁶ El consumo de mambe (polvo de hoja de coca), ambil (jarabe de tabaco) y caguana (bebida fermentada de yuca dulce) son elementos centrales en el Mambeadero, espacio donde se reflexiona colectivamente. El mambe es consumido por hombres, pues es sabido entre los indígenas que el consumo puede dejar estériles a las mujeres, por eso las mujeres lo hacen pasada la etapa de fertilidad, al igual que las abuelas indígenas sabedoras.



FIGURA 6: Encuentro con mayores Nasa y artistas en Popayán, Cauca. Créditos: Archivo propio.



FIGURA 7: En memoria del guardia indígena nasa Albeiro Camayo. Créditos: Banrep cultural.

En Popayán, visitamos la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN) donde dedicamos cinco jornadas para compartir los avances de Sanaduría con los mayores, artistas y personas visitantes de la Universidad (FIGURA 6). El mediador principal en los encuentros fue el artista indígena Mauricio Cuchimba. Los espacios de trabajo fueron intensos y estuvieron llenos de experiencias y lecciones sobre el valor y cuidado por la vida. En la UAIIN, la academia y el conocimiento se concibe como sustento y defensa de la cosmovisión y principios de la comunidad indígena nasa¹⁷.

¹⁷ La UAIIN promueve la paz y armonía en el Cauca a través del respeto y reconocimiento de los saberes ancestrales y de la importancia de reconocer el conocimiento de las mayores y los mayores, que, aunque no tengan títulos formales, tienen años acumulados de experiencia y de palabra trabajada.

“La Universidad no se hace solamente en los claustros, se hace también en el andar del tiempo, en el campo, a la orilla del río, en las montañas, en los páramos, en los nacimientos de agua, en las lagunas. Ahí se hace Universidad no solamente se escucha el hablar del otro ser humano. El hablar del viento, el hablar del agua, de las aves y de los otros seres” (Mayor Luis Yondá, enero del 2022).

“Bienvenidos a la tulpá, al lugar donde muchos de nosotros hemos creado los tejidos, los sueños, eso es lo que nos ha llevado a que logremos como pueblos indígenas hablar sobre armonía”
(Mayora Marcela, enero del 2022).

El primer día de visita a la UAIIN, vivimos muy de cerca el horror del conflicto, ese día asesinaron en el resguardo indígena de Las Delicias, al mayor y coordinador histórico de la guardia Indígena, Albeiro Camayo¹⁸. Este hecho nos recordó cuán pequeño era nuestro objetivo en medio de la realidad violenta del Cauca y del país, y la importancia que tenía *Sanaduría* en pro de generar conciencia ante la cruel guerra y frente a la resistencia y la sanación que se emana desde los corazones de quienes resisten y trabajan por el cuidado de la vida y el territorio. En la (FIGURA 7), se muestra la forma como en la exposición *Sanaduría* se rindió homenaje a la vida de Albeiro Camayo.

En la Guajira, el trabajo se llevó a cabo en la escuela de la rancharía en Makú, donde se realizaron encuentros y diálogos para trabajar nociones sobre el trabajo del palabrero (putchipuü, en lengua *wayuunaiki*), la práctica del encierro Wayuu, el tejido y la oralitura. Las mediadoras de los espacios fueron la artista indígena wayuu Iris Aguilar y su mamá.

En Bogotá, el trabajo se realizó en el Apotecario del Cóndor, lugar donde la partera y artista Pastora Tarapués realiza parte de su trabajo. Allí visitamos un Mambeadero urbano que al igual que en Leticia, se convierte en un lugar para la comunicación y el diálogo intercultural, y para mantener viva la identidad ancestral. Los encuentros estuvieron centrados en el uso de las plantas, la sanación y la partería.

Proyecto museográfico colaborativo

El trabajo de *Sanaduría* también se concibió como proyecto museográfico colaborativo en tanto hubo una alianza con la Subgerencia Cultural del Banco de la República donde se abonó el terreno frente al lugar dónde se realizaría la exposición principal o “planta madre”,

¹⁸ El asesinato de Albeiro Camayo se dio el lunes 24 de enero del 2022, día en que llegamos Salima y yo al Cauca. Para todos fue una enorme tristeza sentir tan de cerca el cruel conflicto que silenció la vida del Mayor, que luchaba por su territorio y su comunidad. Albeiro fue sembrado el 26 de enero del 2022, pero su memoria sigue como semilla habitando entre nosotros.

¹⁹ La paz debe ser construida día a día, y se necesitan palabras para nombrarla e imágenes para imaginarla es el lema del proyecto “*La paz se toma la palabra*”. Este poderoso proyecto se vale de un Baúl de Herramientas (Hagamos las paces, las reglas del juego, hagamos las paces con la naturaleza) con actividades que buscan la apropiación y activación de objetos culturales que contribuyan al fortalecimiento de las culturas de paz en el país. (Educapaz, 2021).

²⁰ Salima Cure se desempeñó entre 2014-2017 como Coordinadora del Museo Etnográfico del Banco de la República en Leticia, Amazonas. Su experiencia fue una gran ventaja para el proyecto pues ella ha cultivado y mantiene relaciones con el Banco de la República de Leticia.

²¹ Encuentros realizados entre el 8 y 10 de febrero del 2022.



FIGURA 8:
Acercamiento al proyecto “*La paz se toma la palabra*” Leticia, Amazonas.
Créditos: Archivo personal.

teniendo como decisión que fuera inaugurada en abril del 2023 en la sala El Parquero del Museo de Arte Miguel Urrutia (MAMU) en Bogotá. Este trabajo colaborativo abrió caminos también para pensar en llevar y hacer florecer otros “brotes o plantas hijas” de la *Sanaduría* en centros culturales del Banco de la República y crear así una red de *Sanaduría* en diálogo con las comunidades de esos lugares.

Con la Subgerencia Cultural también se creó una alianza con el proyecto nacional: “*La paz se toma la palabra*”¹⁹. En medio del trabajo de *Sanaduría*, se dieron dos acercamientos interesantes con los materiales del proyecto. En la sucursal del Banco de la República de Leticia²⁰ (FIGURA 8) se trabajó y exploró la maleta viajera para hacer preguntas sobre la paz y el conflicto armado interno en Colombia, reflexiones que llevamos al *mambeadero* de Doña Flor Zafirekudo Atama y Don Leopoldo Silva Kudiramena en Leticia. Compartir esta experiencia con los compañeros indígenas murui hizo que viéramos la necesidad de que la exposición de *Sanaduría* tuviera este tipo de preguntas para activar el diálogo y la reflexión en los públicos visitantes.

En los encuentros realizados en la Biblioteca Luis Ángel Arango (BLAA)²¹, se reunió el equipo de *Sanaduría* con la coordinadora del proyecto “*La paz se toma la palabra*”, Diana Salas. Allí dedicamos una jornada a realizar un ejercicio que indagaba sobre hechos de

paz²², una de las actividades del baúl de herramientas del proyecto, y a través de este, reflexionamos sobre las nociones de paz y las historias de vida de los miembros del equipo, rectificando la importancia de generar esas reflexiones en la exposición *Sanaduría*.

Adicionalmente, y en alianza con el Banco de la República realizamos unas jornadas de encuentro con investigadores externos²³ para trabajar en un “test de imaginarios”²⁴, propuesto por Edmon Castell, como un ejercicio que buscaba inspirar y captar afectos, conceptos y preceptos relacionados con la identidad, el nombre (*Sanaduría*), los objetivos, ramas curatoriales y algunos contenidos del proyecto museográfico. Estos aportes y retroalimentación nutrieron el trabajo que veníamos desarrollando.

Finalmente, otras alianzas importantes para el proyecto se dieron con el Institut des Amériques, Instituto Francés de Estudios Andinos (IFEA) y la Embajada de Francia en Colombia. Estas conexiones aportaron importantes redes de expansión y escenarios futuros para el proyecto, como la itinerancia prevista en 2024 de la exposición *Sanaduría* en la Universidad Sorbona en Francia.

De la investigación a la creación museográfica

El proceso de creación e imaginación de la exposición inició con la comprensión de las técnicas relativas al diseño, realización, gestión y producción de exposiciones, para eso fue importante, desde el equipo de museografía, plantear espacios para hablar sobre los procesos previos que implica traducir museográficamente la investigación y el trabajo realizado en campo. La coordinación expográfica estuvo a cargo de Edmon Castell, el diseño museográfico a cargo de Franklin Aguirre, el diseño industrial a cargo de Carlos Rojas y la producción museográfica y el montaje a cargo de Tdd-Taller de diseño.

La traducción museográfica mantuvo la idea de concebir la exposición y su curaduría como una *sanaduría*, es decir, con una profunda

²² Los hechos de paz se ubican en una línea de tiempo en la Sala 2 de Colecciones Básicas de la BLAA, espacio asignado y permanente para el encuentro alrededor del proyecto “*La paz se toma la palabra*”.

²³ Los investigadores externos (académicos reconocidos) fueron convocados por el profesor Francisco Ortega para que dieran orientaciones y recomendaciones al proyecto en el marco de los encuentros en la BLAA.

²⁴ El “test de imaginarios” se desprende del “método de la vulnerabilidad” creado por Diego Sztulwark (2000). Este tenía dos preguntas: “¿Qué te inspira la identidad?” y un ejercicio de selección y creación: “Del siguiente glosario de *Sanaduría*, escoge dos palabras que consideres enriquecen los estudios de la paz y la política cultural de paz”.

FIGURA 9: Exposición Sanaduría.
Créditos: Banrep cultural.



incidencia sobre las personas que la visitan y acceden a ella, generando una reflexión y transformación entre los visitantes al descubrir las prácticas y los recursos de mediación que tienen lugar en las comunidades indígenas wayuu, murui, nasa, camëntsá, pastos y en los sobrevivientes del conflicto armado en el país representados por ASOVISNA.

En este sentido, la exposición es un lugar de encuentro donde la sanación toca al visitante a través de algunos actos performáticos latentes y manifiestos que evoquen rituales, dando paso al diálogo intercultural y cumpliendo su propósito de descentralizar cultural y territorialmente la reflexión nacional sobre la paz y acercar a los visitantes a sentidos plurales de la paz para armonizar los diferentes territorios (FIGURA 9).

Teniendo en cuenta esto, desde mediados del 2021 se realizaron sesiones de *mapeos museográficos* en el *mambeadero virtual* para, que tenían como fin pensar y soñar el diseño de la exposición. De estos encuentros, surgieron propuestas museográficas que fueron trans-



FIGURA 10: Exposición *Sanaduría* (2).
Créditos: Archivo propio.

formándose. La elección de los diseños en términos de construcción, materiales e intención sanadora se hizo en conjunto con los investigadores indígenas, representantes de las comunidades indígenas en los viajes a territorio y con los líderes de ASOVISNA.

Para inicios del 2022, llevamos a cabo los encuentros de trabajo en Leticia, Popayán, Riohacha y Bogotá, para trabajar y recibir aportes y retroalimentaciones del trabajo realizado hasta ese momento y entretener en ese entramado de ideas nuevos prototipos y diseños para la exposición y el diseño museográfico de *Sanaduría*.

En Leticia realizamos cuatro mambaderos para conversar sobre las nociones de paz que tenían los compañeros murui, reflexiones y preguntas sobre cómo mediar los conflictos y el poder de las plantas en ese trabajo. En Leticia aprendimos que todos los hogares del mundo deberían contar con un espacio para cultivar alimentos propios (la chagra) y un lugar para reflexionar colectivamente (el mambadero). En Popayán, en la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN) dedicamos cinco jornadas para compartir los



FIGURA 11: Visitantes
en *Sanaduría*.
Créditos: Salima Cure.

avances de *Sanaduría* con los mayores, artistas y personas visitantes de la Universidad y aprender nociones alrededor del abrir caminos, corazonar y pensar bonito.

Estos espacios permitieron que llegarán más visiones con diferentes lecturas y se nutriera el guión curatorial y el guión museográfico junto con la sistematización de experiencias realizadas en los viajes a territorio. Aprovechar estas “cartografías de cosecha” dio paso a que cada uno imaginara e hiciera una traducción museográfica del trabajo realizado.

Para la construcción del guión museográfico se organizó la información de cada rama curatorial, explorando recursos y referentes museográficos que nos inspirarán. El documento se convirtió en un canasto que recogía las ideas de las reuniones de trabajo, los bocetos

museográficos y las propuestas del equipo de *Sanaduría* que guiaban la intención de cada rama o ámbito curatorial (FIGURA 10).

Esta metodología permitió avanzar en un nuevo diseño de la exposición, enriquecido, con las visiones de cada uno de los artistas e investigadores indígenas y representantes de ASOVISNA, quienes hicieron una propuesta de pieza o dispositivo museográfico para la exposición, que fue integrada a cada una de las ramas curatoriales de *Sanaduría*. Finalmente, y luego de varios ajustes y negociaciones, se dio paso al diseño de la exposición que contó con la producción museográfica y el montaje a cargo de Tdd-Taller de diseño y con apoyo de estudiantes de la Maestría en Museología y Gestión del Patrimonio de la Universidad Nacional de Colombia para el montaje.

La exposición *Sanaduría: Mediaciones para tejer sentidos plurales de paz*²⁵ se realizó en la sala El Parquero del Museo de Arte Miguel Urrutia (MAMU) del Banco de la República del 15 de abril al 10 de julio del 2023, y contó con activaciones y mediaciones por parte de los miembros del equipo de *Sanaduría* hasta el 3 de mayo de 2023, que incluyó conversatorios, talleres, conferencias²⁶, y hasta el 10 de julio contó con mediaciones y activaciones del proyecto del Banco de la República: “*La paz se toma la palabra*”. La exposición *Sanaduría* fue visitada en total por 15.890 personas²⁷ (FIGURA 11)

Sanaduría, una apuesta por la museología social y comunitaria

Sanaduría tuvo como principios las pedagogías de la escucha y los diálogos interculturales que nutrieron el trabajo simultáneo de una curaduría participativa y colaborativa. Esta metodología de investigación y acción participativa implementada en *Sanaduría* conecta con la Nueva Museología; una corriente museológica que nace en los años 70 del siglo XX y que toma fuerza en Colombia, con proyectos museográficos e instituciones museales comprometidas con renovar

²⁵ Fotos exposición *Sanaduría: Mediaciones para tejer sentidos plurales de paz* <https://www.flickr.com/photos/banrepcultural/sets/72177720307624966/with/52830248241/>

²⁶ Programación *Sanaduría*: <https://www.banrepcultural.org/noticias/sanaduria-mediaciones-para-tejer-sentidos-plurales-de-la-paz>

²⁷ Cifra suministrada por la Subgerencia cultural del Banco de la República. Número de visitantes a la exposición *Sanaduría*: abril 15-30: 3.825, mayo: 4.690, junio: 5.418, julio 1-9: 1.957.

sus narrativas y replantear el carácter estático, consultivo y alejado de las necesidades reales de las comunidades.

Este cambio de paradigma que cuestiona el rol de un museo como institución hegemónica de memoria, que reproduce una visión oficial del pasado, fue cambiando a partir de diversos movimientos que se dieron en el campo museal. Uno de los antecedentes más importantes fue la Mesa Redonda de Santiago de Chile²⁸ en 1972, en la que se planteó un debate por “el desarrollo y el papel de los museos en el mundo contemporáneo” convocada por la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura (UNESCO) y el Consejo Internacional de Museos (ICOM).

²⁸ La Biblioteca Nacional de Chile divulga los documentos de la Mesa Redonda de Santiago de Chile: <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-543530.html#:~:text=Entre%20el%2020%20y%20el,museos%20en%20el%20mundo%20contempor%C3%A1neo%20>

Entre los logros más importantes de la Mesa se encuentra el nuevo enfoque en la acción de los museos, definido como el *museo integral*, como un intento de llevar a los museos a una época de mayor democratización con herramientas museológicas y procesos de puesta en valor del patrimonio. El *museo integral* tenía como objetivo que las curadurías, las colecciones y las exposiciones estuvieran interrelacionadas entre sí y con su medio, tanto natural como social. Sin embargo, las convulsionadas condiciones históricas en Latinoamérica (dictaduras militares, conflicto armado) hicieron más difícil el desarrollo de esta propuesta, que cuestionó ampliamente el rol del museo tradicional (De Carli, 2020).

²⁹ Declaración de Quebec: <http://www.iber museos.org/recursos/documentos/declaracion-de-quebec-1984/>

También es importante recordar otros hechos que marcan este cambio de paradigma museal. En 1983 se crea el Movimiento Internacional para una Nueva Museología (MINOM), y un año después se realiza en Quebec, Canadá, el “*I Taller Internacional sobre los Ecomuseos y la Nueva Museología*” donde tiene lugar la Declaración de Quebec²⁹, considerado como el segundo documento más importante del movimiento. En el mismo año en Morelos, México, se realiza la reunión “*Ecomuseos: El hombre y su entorno*” y surge la Declaratoria de Oaxtepec, en la que se definió el ecomuseo como “un acto pedagógico para el ecodearrollo” para nuestro medio latinoamericano, poniendo el énfasis en el desarrollo integral ser humano-naturaleza.

Entre todos estos cambios, surge la museología social y la museología comunitaria que se identifica dentro de la corriente de la Nueva Museología que tiene en cuenta la comunidad, el territorio y el patrimonio, y se deja de lado la visión de la Vieja Museología que giraba en torno al edificio, la colección y el público. En este cambio, el museo deja de ser un fin en sí mismo y pasa a ser una herramienta de desarrollo de la población involucrada, un proyecto comunitario. Por eso, la función social de los museos resulta muy importante al ser instituciones situadas, espacios para reflexionar sobre la identidad y territorialidad de las comunidades, y proteger y salvaguardar el patrimonio cultural y natural.

El poeta y museólogo brasileño Mário Chagas³⁰, quien es un referente de la museología social en Latinoamérica, afirma que la museología social está comprometida con las personas, con el cambio social, y esta se convierte en *museología biofilia*, pues la museología que no sirve para la vida no sirve para nada³¹. En este marco epistemológico de la museología es que *Sanaduría* se inserta y defiende su quehacer investigativo teórico y práctico.

Museología comunitaria en los territorios colombianos

La museología social y comunitaria reivindica las vivencias, sentires y saberes de las personas, y en esa diversidad cultural aparecen los eco-museos, museos comunitarios, museos itinerantes, museos sin muros, museos vivos que se han convertido en lugares para defender el territorio y las memorias. Resulta importante mencionar algunos ejemplos de museos en Colombia que han sido escenarios para la resistencia de las comunidades indígenas y para el ejercicio de los derechos culturales. A continuación, se enuncian algunas experiencias de museología social y comunitaria que han tenido una profunda incidencia en sus territorios y fueron referentes de trabajos participativos para *Sanaduría*.

Museos de selva

Los museos de selva³² ubicados en el Amazonas y departamentos de Colombia como Vaupés, Guainía, Guaviare y Putumayo, tienen una

³⁰ Mario Chagas es poeta, museólogo, máster en Memoria Social y doctor en Ciencias Sociales. Uno de los responsables de la Política Nacional de Museos y uno de los creadores del Catastro Nacional de Museos, del Programa de Puntos de Memoria, del Programa Nacional de Educación Museal y del Instituto Brasileño de Museos.

³¹ Ponencia de Mario Chagas en “XIX Conferencia Internacional del Movimiento para la Nueva Museología (MINOM) - II Cátedra Latinoamericana de Museología y Gestión del Patrimonio Cultural - I Jornada Latinoamericana de Museología Social” a la que asistí en el 2018 en el Archivo General de la Nación.

³² Seminario Museos de Selva, organizado por el Museo Etnográfico del Banco de la República en Leticia en el 2017. En el Seminario participaron Salima Cure y Edmon Castell como ponentes.

³³ El Centro de Interpretación tiene dos malocas que permiten conocer las historias de la gente de Río. Una maloca llamada Bosque inundado recrea el mundo bajo el agua que es la traducción de la palabra Natütama en tikuna, allí entre el manglar y las raíces de los árboles se encuentran tallas de animales acuáticos de la región y un mural con las especies de plantas que sirven de alimento a los animales. En un recorrido hecho en enero del 2022, la mediadora nos contó historias de la mitología tikuna a partir de la elección que hicimos de algunas tallas de madera. En la maloca *La playa de noche*, un mediador de 13 años nos llevó a una maloca oscura, allí con los pies descalzos y en medio de la arena, nos iba mostrando con su linterna animales tallados y nos iba contando historias sobre un pescador, su relación con el río Amazonas y sobre la vida que se teje entre el mundo de selva y de río.

connotación muy potente e inspiradora a nivel museológico, pues no están sujetos a una tradición disciplinaria, sino que exploran y desarrollan conceptos museológicos propios y defienden en este sentido la diversidad que existe en las selvas y el reconocimiento y respeto que debe darse a la naturaleza y a otros seres que la habitan.

Entre estos museos se encuentra el **Centro de Interpretación Natütama**³³ en Puerto Nariño, Amazonas que trabaja con grupos de la comunidad local. El Centro de Interpretación apoya programas de conservación, manejo y educación ambiental alrededor de especies amenazadas en el Amazonas Colombiano y mantiene viva la memoria oral de las comunidades de río.

El **Museo Etnográfico del Banco de la República** en Leticia, antes llamado Museo del Hombre Amazónico, tiene una colección a partir de procesos de evangelizaciones y misiones de los padres capuchinos en el Amazonas, esta documentación inicial tuvo un proceso de renovación que contó con la participación de las comunidades indígenas quienes fueron investigadores y actores claves en la formulación del guión museológico y museográfico. El Museo en la actualidad tiene un fuerte trabajo con las comunidades quienes hacen los relatos y mediaciones y cuidan la chagra en el espacio exterior. El Museo invita a recorrer los jardines del Centro Cultural de Leticia que cuentan y expanden la sala del Museo “Fray Antonio Jover Lamaña” y conectan con la vida y los relatos del mundo amazónico.

El **Museo Etnográfico Magüta** de la comunidad indígena de Mocagua en Leticia, Amazonas da cuenta de la vida y la identidad que existe en el territorio en cinco salas: La primera sala expone materiales etnográficos, que hablan de la historia del pasado y presente de Mocagua. La segunda sala está dedicada a la historia del territorio donde se encuentran elementos de siembra, tejidos, cerámicas, vasijas de barro que se usan para hacer los alimentos. La tercera sala expone elementos de caza y pesca usados por la comunidad. La cuarta sala está dedicada a los cantos y bailes, y, por último, en la sala de

lectura se encuentran grabaciones de abuelas y abuelos Magüta, y se producen cartillas y material bibliográfico para divulgar.

El **Museo Comunitario de Guainía**³⁴ busca la preservación del conocimiento ancestral del departamento del Guainía y se concibe como museo vivo y comunitario con diferentes puntos vivos articulados y distribuidos por toda la región (Revista Credencial, 2020). Por su parte, el **Museo Comunitario Indígena Ticuna Moruapu**, construido por la comunidad El Vergel (a 47 km de Leticia) en el Amazonas y la Fundación Conexión Artística, promueve la recuperación de usos y costumbres de los pueblos tikuna, cocama y yagua a través de cantos y bailes tradicionales vinculando a niñas y niños principalmente. Otro referente es el **Museo Étnico de Los Andes**, ubicado en Pasto, Nariño, que reflexiona sobre nociones de salud mental, sabiduría ancestral y arte étnico, exhibiendo la riqueza cultural de las comunidades indígenas, andinas y amazónicas y los saberes entornos a la enfermedad y la sanación.

En este listado de experiencias museales, destaca el trabajo realizado en el **Museo Arqueológico e Histórico de Santa María de la Antigua del Darién**³⁵, ubicado en la selva del Darién, este Museo desarrolló un guión curatorial para la sala comunitaria “Maternidades”, junto al Comité Cultural del Darién, conformado por representantes de las comunidades presentes en la región: Población indígena Emberá y Guna (Kuna), afrodescendientes y población de Córdoba y Antioquia. La sala fue inaugurada en marzo del 2021 y se convirtió en un ejemplo exitoso de museología comunitaria participativa en Colombia.

El fuerte trabajo comunitario de estos museos los convierte en espacios para el encuentro y el intercambio de experiencias, donde las memorias orales de las personas del territorio, especialmente de las mayores y los mayores, sabedores y autoridades, brindan una mirada de largo aliento y propician la aparición de historias contrahegemónicas a partir del reconocimiento de las diversas memorias e identidades, que en muchos casos son invisibilizadas o borradas.

³⁴ El guión fue concebido comunitariamente y articulado en función de tres ejes temáticos: historia, etnografía y patrimonio natural, allí las personas tienen la oportunidad de interactuar y aprender desde y en contacto con la naturaleza.

³⁵ Trabajo realizado por colegas de la Maestría en Museología y Gestión del Patrimonio: Paula Torrado, Carolina Quintero, Manuel Rodríguez y Catalina Mendoza.

Exposiciones vinculantes de saberes indígenas

También resulta importante mencionar algunas experiencias de exposiciones que fueron construidas con la participación de representantes de comunidades indígenas, y contribuyen al entendimiento de las formas en la que las comunidades resisten para mantener la armonía y el equilibrio en sus vidas y con su entorno, esta revisión que nutrió el estado del arte del proyecto Sanaduría, evidencia las apuestas que se están dando en el campo museológico colombiano.

La exposición “*Saberes de pupuña*”³⁶ (2014) realizada por la Corporación Tapioca, a partir de un trabajo realizado con comunidades indígenas del departamento del Vaupés, y la Dirección de Museos de Patrimonio Cultural (Sistema de Patrimonio y Museos, SPM) de la Universidad Nacional de Colombia, buscaba divulgar los saberes ancestrales alrededor del chontaduro o pupuña, una palma de vital importancia en la vida de los pueblos indígenas de la cuenca Amazónica.

Por su parte, la exposición “*Endulzar la palabra, memorias indígenas para pervivir*” (2018), desarrollada por el Centro Nacional de Memoria Histórica (CNMH) en alianza con el Museo Nacional de Colombia, junto con varios representantes de comunidades indígenas³⁷ hace un recorrido a través de seis momentos en los que relatos e interpretaciones del pasado de los pueblos indígenas reflejan su papel como agentes sociales de una memoria que les ha permitido pervivir en medio del conflicto (Museo Nacional de Colombia, 2018).

La exposición “*Imágenes, memorias y resignificación*”³⁸ (2018) implicó un proceso de curaduría participativa, con investigadores indígenas del Alto Putumayo, en el Valle del Sibundoy y de la Sierra Nevada de Santa Marta, que tuvo como punto de partida un archivo fotográfico de misioneros capuchinos a comienzos del siglo XX. Las imágenes fueron resignificadas por los grupos étnicos a través de la oralidad y, a partir de esta resignificación, se propuso una nueva apuesta visual. Es interesante que, en todos los momentos, las comunidades decidían, desde la planeación y montaje hasta la exhibición hecha en el Valle de Sibundoy y en la Sierra Nevada de Santa Marta.

³⁶ La dirección del montaje museográfico y escenografía de la exposición ‘*Saberes de pupuña*’ en el Claustro San Agustín estuvo a cargo del geógrafo y museólogo Edmon Castell.

³⁷ Representantes de comunidades indígenas: bora, ocaína, muinane y uitoto del Amazonas, wiwa de la Sierra Nevada de Santa Marta, awá de Nariño, Putumayo y Ecuador, nasa del norte del Cauca, y barí del Catatumbo,

³⁸ Producida a partir del proyecto de investigación “*Imágenes y usos públicos de la sociología y la historia: procesos de apropiación de memorias con los grupos étnicos del Valle del Sibundoy y Sierra Nevada*”.

Otra experiencia, es la exposición “SaNaciones. Caminos de resistencia” (2021) construida entre los equipos del Museo Memoria de Colombia, el grupo Enfoque Étnico del CNMH, y representantes de diez pueblos indígenas³⁹. La exposición se dividió en cinco ejes⁴⁰ que exploraba cómo conviven los proyectos de vida de algunos pueblos indígenas en un país pluriétnico y multicultural, y cómo la sanación ancestral permite que las comunidades resistan en medio del conflicto en el país.

Finalmente, la exposición “*Tiempo para escucharnos. Manifestaciones del arte indígena en Colombia*” (2022) en el Museo de Arte Moderno de Medellín (MAMM)⁴¹ explora la importancia de la oralidad, de la palabra y de la escucha para las comunidades indígenas colombianas, en ella se exponen obras de artistas indígenas, objetos rituales, experiencias sensoriales que abordan la diversidad pluriétnica y multicultural, la defensa del territorio, de los saberes y de la naturaleza.

Consideraciones finales

El trabajo que se desarrolló con el proyecto de investigación-creación Sanaduría tiene un impacto museológico por la participación conjunta y participativa que se dio, por la práctica consciente que se defendió alrededor de un acercamiento a la metodología de Investigación Acción Participativa (IAP), las pedagogías de la escucha y los diálogos interculturales. El camino que se recorrió desde finales del 2020 dejó reflexiones y aprendizajes inacabados que conectan con los sentidos plurales de las comunidades indígenas y los sobrevivientes del conflicto armado interno en Colombia, frente a cómo se piensa y se siente la paz desde sus territorios.

La relevancia de estos aportes para el debate sobre la reparación, reconciliación en Colombia, la dignificación de las víctimas y sobrevivientes del conflicto y las condiciones que permitan la no repetición de estos hechos en el país, se pensó en conexión con los saberes y prácticas

³⁹ Comunidades indígenas participantes: Wiwa, Barí, Uitoto MiNiKa, Ocaina, Bora, Muinane, Nasa, Pasto, Kamëntšá y Awá.

⁴⁰ “Los cinco ejes curatoriales fueron: **Disposición al diálogo** abre el camino para escuchar y reconocer al otro desde la diferencia. **Territorios** explica cómo el conflicto armado afectó el equilibrio de los lugares que habitan los indígenas. **Resistencias históricas de los pueblos indígenas** muestra que, a pesar de la violencia, han implementado estrategias para tejer una nueva historia como sobrevivientes. **La fuerza de lo colectivo** habla de cómo la unión les ha permitido resistir. **Naciones** muestra el territorio como ser vivo que implica la convivencia armónica entre la naturaleza y los seres humanos” (Museo Memoria de Colombia, 2021).

⁴¹ En agosto pude asistir al encuentro multicultural con personas sabedoras provenientes de distintos territorios y países que reflexionaron y conmemoraron la importancia de la sabiduría ancestral en el MAMM.

indígenas que utilizan diversos sentidos y mediaciones como un trabajo constante y cotidiano de cuidado de la vida y que constituyen, por lo tanto, un aporte a la hora de pensar la paz y los diversos modos de comprender y resolver los conflictos personales, colectivos y territoriales.

Sanaduría vindica un lugar de pensamiento para reflexionar constantemente por el valor de la vida, en medio de situaciones que nos interpelan constantemente y que tuvieron un lugar preponderante mientras tenía lugar el trabajo de investigación-creación: El conflicto armado interno que se vive día a día en Colombia, la defensa y protección de la diversidad de la vida, la salud en medio de una enfermedad (pandemia por COVID-19) y la esperanza de cambio en medio de la urgencia de abanderar la justicia social y ambiental.

La exposición de *Sanaduría* es un esfuerzo colectivo y participativo construido a muchas manos, no sólo por los miembros del equipo, sino por las personas que aportaron en los territorios, los académicos que dieron sus aportes y sugerencias al trabajo conceptual, las alianzas que se crearon y aportaron a la creación y traducción museográfica, y las personas que visitaron la exposición y se sumaron a *Sanaduría* con intenciones, reflexiones, preguntas.

El trabajo entonces da cuenta de un proceso inconcluso que deja posibilidades abiertas para la investigación-creación, así como para seguir creando redes en Colombia y en el exterior, que sean escenarios que faciliten la participación y la reflexión amplia de las personas en torno a experiencias de mediación y sanación que se dan en el país, y la necesidad de que la museología sane también y se plantee debates, y reflexiones en torno a la reivindicación de luchas sociales y el agenciamiento de derechos culturales, el rol de los museos y la academia y su relación con los proyectos de investigación-creación donde participan comunidades.

Frente a esto, la importancia de revisar las experiencias de museos comunitarios, museos de selva y exposiciones que reivindican con su quehacer la museología social, los escenarios para la afirmación de las identidades, de resistencia política y cultural, evidencia el trabajo

que se viene dando en Colombia y el compromiso que tienen los museos en abrir lugares para el debate y el aporte a la construcción de paz desde la cotidianidad, y el trabajo que debe seguirse dando para que estos espacios permitan una participación efectiva en relación a las necesidades y contextos propios donde tienen lugar.

Finalmente, *Sanaduría* como camino me hizo explorar y conectar conmigo misma y con la naturaleza, y tener la convicción de que quiero comprender mejor el mundo para aportar y promover espacios democráticos, participativos, efectivos y éticos para seguir contribuyendo con mis dos herramientas para hacerlo: la sociología y la museología social. Haberme acercado a la sabiduría ancestral, haber trabajado y corazonado con las personas que hicieron parte del equipo de Sanaduría, me enseñó profundas lecciones para la vida. Agradezco profundamente haber hecho parte de esa construcción colectiva que vindica la vida en todas sus formas .

Bibliografía

BANCO DE LA REPÚBLICA (2014). *Museo Etnográfico Leticia, Amazonas, Colombia*. Bogotá: Banco de la República.

BANREP CULTURAL LETICIA (2021). *Museos, educación e inclusión en contextos multiculturales*. Disponible en: <https://www.facebook.com/BanrepculturalLeticia/videos/146664874109451/>

BRONEN, R. y COCHRAN, P. (2021). Decolonize climate adaptation research. *Science* 372,1245-1245. DOI:10.1126/science.abi9127.

CAPAZ (2022). *Cartilla informativa: Saberes y prácticas sobre plantas medicinales utilizadas por sobrevivientes del conflicto armado en Caquetá*. Disponible en: <https://www.instituto-capaz.org/41709/>

CONEXIÓN ARTÍSTICA FUNDACIÓN (2022). *Museo Comunitario Indígena Moruapu*. Disponible en: <https://>

funconexionartistica.wixsite.com/servicios/museocomunitarioindigenamoruapu

CASTELL, E. (2019) *Saberes de pupuña*. [Blog La imaginación museográfica]. Disponible en: <https://imaginacionmuseografica.blogspot.com/2019/01/saberes-de-pupuna.html>

CHAGAS, M. y ABREU, R. (2008). Un museo en la Favela de la Maré: memorias y narrativas en favor de la dignidad social. *Museos.es: Revista de la Subdirección General de Museos Estatales* 4, 98-111.

CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTÓRICA (2014). *Memoria histórica en el ámbito territorial: Orientaciones para autoridades territoriales*. Disponible en: <https://centrodehistoriahistorica.gov.co/wp-content/uploads/2020/01/Memoria-hist%C3%B3rica-desde-el-%C3%A1mbito-territorial-orientaciones-para-autoridades-territoriales.pdf>

Comisión de la Verdad (2019). *Alfredo Molano y su legado para la Comisión: una escucha con devoción y sin prejuicio*. Disponible en: <https://comisiondelaverdad.co/actualidad/noticias/alfredomolano-y-su-legado-para-la-comision-una-escucha-con-devocion-y-sin-prejuicio>

DE CARLI, G. (2020). *La Nueva Museología, no tan nueva, pero siempre joven*. Disponible en: <https://ilam.org/index.php/component/k2/item/820-la-nueva-museologia-no-tan-nueva-pero-siempre-joven>

EDUCAPAZ (2021). *La paz se toma la palabra*. Disponible en: <https://educapaz.co/la-paz-se-toma-la-palabra/>

EL REGIONAL PERIÓDICO (2021). *El patrimonio es como tú, está vivo y se transforma. Museo Comunitario del Guainía*. Disponible en: <https://elregionalperiodico.com/noticias/el-patrimonio-es-como->

tu-esta-vivo-y-se-transforma-por-museo-comunitario-del-guania

EVE MUSEOGRAFÍA (2020). *Qué es Museología Comunitaria*. Disponible en: <https://evemuseografia.com/2017/03/22/que-es-la-museologia-comunitaria/>

FACULTAD LIBRE (2021). *Pedagogías de la crueldad-Rita Segato*. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=djDakZnuQ2g>

GUTIÉRREZ, V. (2021). *Reflejos de una vitrina que expone paz: La museología social como herramienta de reparación en comunidades víctimas del conflicto armado colombiano*. Tesis de grado. Pontificia Universidad Javeriana. Disponible en: <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/55010>

IBERMUSEOS (2013). Mesa Redonda de Santiago de Chile, 1972. *Revista Museum*. Disponible en: <http://www.ibernuseos.org/recursos/publicaciones/8970/>

ICANH (2021). *Exposición «Maternidades» en el Parque Arqueológico e Histórico de Santa María de La Antigua del*

Darién. Disponible en: https://www.icanh.gov.co/divulgacion_publicaciones/sala_prensa/actualidad_icanh/asi_tra_nscurrio_inauguracion_21000

LEMA, L. y CURE, S. (2022). La paz como mediación: aportes de Sanaduría a los estudios de paz desde la historia conceptual y la museología crítica. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 50.2, 247-281. DOI:10.15446/achsc.v50n2.103697.

MARTÍNEZ, A. y PÉREZ, A. (2020). Memoria, imagen y resignificación: una experiencia de museología colaborativa con los pueblos indígenas Inga y Kamëntsa. *Cambios y Permanencias* 11.2, 1156-1172.

MAMM (2022). *Tiempo para escucharnos. Manifestaciones del arte indígena en Colombia*. Disponible en: <https://www.elmamm.org/exposicion/tiempo-para-escucharnos-manifestaciones-del-arte-indigena-en-colombia/>

MINISTERIO DE CULTURA (2012). *Museología, curaduría, gestión y museografía: Manual de producción y montaje para las Artes Visuales*. Bogotá: Ministerio de Cultura.

MUSEO DEL VIDRIO (2020). *Museo Comunitario del Guanía*. Disponible en: <https://museodelvidriodebogota.org/museo-comunitario-del-guania/>

MUSEO DE MEMORIA DE COLOMBIA (2021). *"SaNaciones. Caminos de resistencia"*. Disponible en: <https://museodememoria.gov.co/sanaciones/>

MUSEO NACIONAL DE COLOMBIA (2018). *Endulzar la palabra, memorias indígenas para pervivir*. Disponible en: <https://www.museonacional.gov.co/micrositios1/Endulzar%20la%20palabra/index.html>

OJO PÚBLICO (2021). *Cambiar el paradigma: el conocimiento indígena en la investigación científica*. Disponible en: https://ojo-publico.com/2936/el-conocimiento-indigena-en-la-investigacion-cientifica?fbclid=IwAR3QWJayCJI20jA2KXPWI4_MfTDXNbMESaShZAFcwfZ1ptAS_b-5ZgzqvA

ONU (2022). *Diálogo intercultural*. Disponible en: <https://www.un.org/es/impacto-acad%C3%A9mico/di%C3%A1logo-intercultural>

QUINTERO, C. (2021). *Presencia, voz y representación indígena*

en los museos coloniales. *El caso del Museo Colonial de Bogotá*. Universidad Nacional de Colombia. Trabajo de Grado Maestría en Museología y Gestión del Patrimonio. Disponible en: https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/80122?locale-attribute=pt_BR

RADIO UNAL (2017). *El Seminario de los Museos de Selva*. Programa Museos en Contexto. Disponible en: <http://radio.unal.edu.co/detalle/el-seminario-de-los-museos-de-selva>

REVISTA CREDENCIAL (2020). *Museo Comunitario del Guainía, puntos vivos de encuentro para el diálogo comunitario*. Disponible en: <https://www.revistacredencial.com/historia/>

temas/museo-comunitario-del-guainia-puntos-vivos-de-encuentro-para-el-dialogo-comunitario

SIMON, N. (2010). *The participatory museum*. Santa Cruz: Museum 2.0.

SMITH, L. T., y LEHMAN, K. (2017). *Descolonizar las metodologías: Investigación y pueblos indígenas*. Santiago de Chile: LOM.

SZTULWARK, D. (2019). *La ofensiva sensible*. Buenos Aires: Caja negra.

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA (2021). *Cátedra Nacional de Paz: Sentidos Plurales de la Paz. Decimocuarta Sesión* [Vídeo]. Disponible en: <https://>

www.youtube.com/watch?v=mr-glZAsyRE

UNIVERSIDAD NACIONAL DE COLOMBIA (2019). *Memorias del proyecto Ruakido komeki jiyode iemo iyaziki uiñoga: Con las canciones se alivia el corazón y se cuida el territorio de vida*. Disponible en: <https://repositorio.unal.edu.co/bitstream/handle/unal/77294/Memorias%20Proyecto%20Ruak%C9%A8do.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

UNIVERSIDAD PEDAGÓGICA NACIONAL (2015). *Orlando Fals Borda: Investigación acción participativa*. [Vídeo]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=op6qVGOGinU>



Aproximación al uso de
la cartografía social en la
gestión del patrimonio.
Algunas reflexiones
y aplicaciones desde
València (España)

*The use of social
cartography in heritage
management. Some
reflections and applications
from Valencia (Spain)*

Enviado 30 de julio.
Aceptado 30 de noviembre.



TONO VIZCAÍNO ESTEVAN
(hola@tonovizcaino.com)

ARQUEÓLOGO Y GESTOR
DEL PATRIMONIO

Resumen

Este texto se plantea como una aproximación al potencial de la cartografía social como herramienta para la gestión del patrimonio. Se parte de la reivindicación del papel de las técnicas de investigación social en el marco de la reconceptualización del patrimonio impulsado por los Estudios Críticos del Patrimonio y la Arqueología Pública, que lo entienden como un proceso de continua resignificación política y social. Desde este planteamiento teórico, se presenta la necesidad de repensar los modelos de gestión patrimonial hacia fórmulas más atentas a los contextos y más comprometidas social y territorialmente. La cartografía social, por su voluntad de proyectar otras lecturas sobre el territorio a través de procesos participativos, constituye una vía de gran interés para pensar esas nuevas formas de gestión. Por ello, en estas páginas se incide en la teoría y la praxis de los mapeos colectivos, a partir de la literatura científica existente y de la propia experiencia en proyectos desarrollados en València (España). Por último, se reflexiona sobre las posibilidades y las limitaciones de esta herramienta.



Palabras clave

Cartografía social,
gestión patrimonial,
arqueología pública,
estudios críticos,
territorio.



Keywords

Social cartography,
heritage management,
public archaeology,
critical studies,
territory.

Abstract

This text is an approach to the potential of social cartography as a tool for heritage management. It is based on the vindication of the role of social research techniques in the framework of the reconceptualisation of heritage promoted by Critical Heritage Studies and Public Archaeology, which understand it as a process of continuous political and social re-signification. From this theoretical approach, there is a need to rethink the models of heritage management towards formulas that are more attentive to contexts and more socially and territorially committed. Social cartography, because of its desire to project other readings of the territory through participatory processes, is a highly interesting way of thinking about these new forms of management. For this reason, these pages focus on the theory and practice of collective mapping, based on the existing scientific literature and our own experience in projects developed in València (Spain). Finally, it reflects on the possibilities and limitations of this tool.

Introducción

En el contexto español, el modelo hegemónico de gestión del patrimonio está determinado por un concepto de «lo público» profundamente institucionalizado. El marco legislativo establece que es la administración pública, apoyada por la normativa específica y los equipos técnicos, quien actúa en representación y por el bien del conjunto de la sociedad, asumiendo, por tanto, lo que debe ser recuperado, conservado, protegido y difundido; en definitiva, lo que constituye el patrimonio oficial.

Se trata de un modelo de tipo *top-down*¹, en el que las políticas públicas están avaladas por el saber científico-técnico, sin que ello suponga desligarlas de intereses políticos y proyecciones identitarias. Este modelo de gestión es el dominante a la hora de diseñar e implementar las herramientas de planeamiento y gestión del patrimonio (planes directores, planes especiales, catálogos de bienes y espacios protegidos, etc.), en los que el utilitarismo y la eficacia administrativa se impone a la complejidad social y política del patrimonio. Es la idea del patrimonio como trámite burocrático, un planteamiento que se ha vuelto especialmente crudo en el ámbito de la arqueología por el influjo de las políticas neoliberales (Rodríguez Temiño, 2022).

Este modelo de gestión patrimonial dominante, sin embargo, no suele tener en consideración los contextos sociales ni el propio carácter multidimensional del patrimonio, atravesado por realidades muy diversas, a veces encontradas. Se trata, en efecto, de una manera muy institucionalizada de entender el servicio público, en la que la multiplicidad de relatos de las comunidades que habitan con el patrimonio es neutralizada y suplantada por un relato oficial, el denominado «discurso autorizado de patrimonio» (Smith, 2006), que

¹Entendemos, por modelo *top-down*, un modelo gerencial en el que la ciudadanía es concebida como consumidora de servicios públicos, y donde prima un interés por la eficacia y la eficiencia en la gestión administrativa (Mayntz 2005; Campillo 2013). En su aplicación a las políticas públicas, este modelo ha sido y es, en el contexto español, el modelo hegemónico en la gestión patrimonial.

opaca los matices y anula los conflictos, aunque al imponerse genere otros nuevos.

Esto ocurre aún y cuando la gestión del patrimonio tiene la capacidad de desencadenar importantes transformaciones tanto en el territorio como en las personas que lo habitan (Pyburn 2011, Almansa 2020). No en vano, trabajar con el patrimonio supone tratar con las identidades, con las emociones, con los conflictos, con el espacio vivido y sentido y, en consecuencia, cualquier cambio en la realidad preexistente es susceptible de generar fricciones.

Ante esta realidad, una gestión verdaderamente comprometida con la sociedad, con «lo público» entendido como lugar de confluencia entre la institución y la ciudadanía (Cerrillo, 2005, p.136), debería partir de una mirada atenta, contextualizada y holística a las realidades en las que se inserta el patrimonio. Desde un punto de vista teórico, ya hace tiempo que determinadas corrientes enmarcadas en los campos disciplinarios de las Humanidades y las Ciencias Sociales, como la Arqueología Pública o, en el ámbito de la Antropología, los Estudios Críticos del Patrimonio, abogan por una noción del patrimonio en la que frente a la idea de una herencia inmutable y neutra, fácilmente identificable por el saber científico, incuestionable, venerable, con virtudes de cohesión social y desarrollo económico, cobra sentido la idea de construcción y proceso (Prats 1997), apuntando que el patrimonio es una construcción social y política que es objeto de continua resignificación, puesto que apela a agentes diversos con intereses también distintos.

En consecuencia, el patrimonio se concibe como una *arena* en su sentido pleno, donde caben muchas voces y donde no falta el conflicto (Sánchez Carretero, 2012). Bajo esta premisa, encaja la idea de la multivocalidad que rompe con el discurso técnico monolítico, si bien esta no debe entenderse como sinónimo de equidistancia, ya que algunos discursos en torno al patrimonio pueden ser profundamente excluyentes y discriminatorios. Aquí es, de hecho, donde cobra importancia el papel que disciplinas como la Arqueología o la Antropología

pueden desempeñar no tanto para imponer una manera de entender el patrimonio, sino para comprender, analizar críticamente y mediar entre las distintas voces.

Esta manera de entender el patrimonio y la necesidad de diseñar unos modelos de gestión más comprometidos social y territorialmente, pasa también por superar el tradicional encasillamiento definido por la UNESCO y replicado por las normativas patrimoniales (la clásica división en patrimonio natural, cultural e inmaterial) y apostar por marcos de referencia de carácter holístico, como la fórmula del paisaje cultural, entendida como categoría que incide en la acción de un(os) agente(s) sobre el paisaje natural (Martín, Zabala y Fabra 2019). Esta fórmula no solo entronca con la pluralidad de capas patrimoniales que se superponen en un mismo espacio –lo que en otro lugar hemos definido como «estratigrafías patrimoniales» (Santamarina y Vizcaíno 2021, p.7)–, sino también en clave discursiva: siguiendo a Ares y Risler (2018), esa multiplicidad contempla los espacios de la memoria, los imaginarios, los sentidos, las corporalidades y los tiempos. Aproximarse a esta complejidad de matices para construir un modelo de gestión patrimonial más atento y comprometido, requiere, necesariamente, de la entrada en escena de las técnicas de investigación social.

Las técnicas de investigación social y la gestión del patrimonio

El despliegue de un andamiaje teórico-metodológico sólido es fundamental para abordar de manera rigurosa un modelo de gestión patrimonial en el que se desborde el discurso científico y se incorporen otras maneras de entender y sentir el patrimonio. Aquí es crucial el papel de ciencias sociales como la Antropología y la Sociología. Si bien es cierto que la Arqueología, a través de los postulados de la Arqueología Pública, ha sido pionera en la implementación de proyectos participativos en torno a la gestión del patrimonio, y que ha defendido el carácter polifónico de los bienes patrimoniales, también lo es

que, al menos en el contexto español, existe una carencia formativa en el campo de las técnicas de investigación social. Partiendo de que la formación profesional en Arqueología continúa siendo deficitaria, y que la Arqueología Pública no está presente salvo en contadas excepciones (Comendador, 2018), no sorprende que los planes de estudio no incorporen el aprendizaje de las técnicas básicas de investigación social. Estas carencias son resultado de una concepción tradicional de la disciplina, en la que lo prioritario es conocer a las sociedades del pasado a través de la identificación, clasificación e interpretación de su cultura material, partiendo de la idea errónea de que la Arqueología solamente trabaja con sociedades ya desaparecidas. Sin entrar en el replanteamiento conceptual que ha traído la Arqueología Pública en este sentido, la realidad es que la falta de formación determina que la aproximación a modelos de gestión participativa del patrimonio desde la Arqueología a menudo esté guiada más por la intuición o las habilidades sociales que por el conocimiento real de la metodología. Las consecuencias de estas carencias son previsibles: además de la desconsideración hacia las profesionales que sí son expertas en la materia, supone una pérdida de rigurosidad en los proyectos. Frente a esta realidad, solo cabe o la conformación de equipos multidisciplinares, no siempre posible debido a la precariedad a menudo inherente a los proyectos de gestión patrimonial, o la formación específica.

En efecto, la Antropología y la Sociología ofrecen un amplio repertorio de técnicas y herramientas que son indispensables para acercarse de forma precisa a las maneras en las que la sociedad actual percibe e interactúa con el patrimonio. Cabe destacar, en particular, las técnicas de corte cualitativo, como las entrevistas individuales y grupales, los grupos de reflexión, los grupos nominales o los paseos participativos, entre otros (Villasante, Montañés y Martí, 2000; Villasante, 2006; Val y Gutiérrez, 2013). En este trabajo, sin embargo, me centraré en una técnica particular que, por su capacidad de conexión con el espacio habitado y sentido, resulta de gran interés para la gestión patrimonial: la cartografía social.

La cartografía social

Existe una gran diversidad de términos para referirse al empleo de la cartografía como herramienta de investigación social. En la literatura especializada se habla de cartografía social, de cartografía participativa o de cartografía comunitaria, además de mapeos colectivos, participativos, colaborativos, sociales o comunitarios. En este texto opto por emplear «cartografía social» como concepto genérico y reservo el término «mapeo» para referirme a la acción de construir dichas cartografías.

De manera sintética, la cartografía social puede definirse como una metodología de producción colectiva de conocimientos y de sentidos, que toma el mapa o el plano como herramienta para hacer emerger los relatos sobre el territorio desde el punto de vista de sus habitantes. Se trata, por tanto, de un proceso que aspira a introducir las subjetividades de los agentes que habitan el territorio a partir de sus percepciones, experiencias, saberes y expectativas, entendiendo que su condición de habitantes les legitima para intervenir en la representación y en la toma de decisiones sobre el territorio.

Este planteamiento supone, ya de partida, un cuestionamiento de la cartografía oficial –avalada por el saber científico y los requerimientos administrativos– como relato único y verdadero sobre el territorio, pero sin descartarla. En este sentido, Montoya, García y Ospina definen la cartografía social como «una posibilidad de comprensión inédita entre los conocimientos técnicos y las experticias disciplinares con lugares de enunciación que promueven agenciamientos colectivos del conocimiento y que proponen la emergencia de epistemologías diversas» (2014, p.203). No hay que perder de vista que cualquier cartografía es subjetiva y puede traducir formas de dominación –el mapa como instrumento de poder– y también de explotación del territorio, de sus recursos y de sus habitantes (Acosta, 2011; Díez y Chanampa 2016; Barragán-León, 2019). Al fin y al cabo, el mapa, como representación gráfica o mental del territorio, tiene el potencial de hacer visibles las relaciones entre espacio, poder y conocimiento (Barrera, 2009; Montoya, García y Ospina, 2014).

La voluntad de incorporar la diversidad de maneras de habitar y sentir el territorio tiene que ver con la crítica a la cartografía oficial y la reivindicación de los relatos subalternos que se produjo en los años 70 y 80 del siglo XX (Pérez, Baumgartner y Ganter, 2018-2019), así como con el denominado «giro geográfico». Este giro supuso, a partir de la década de los 90, un cambio de orientación impulsado por la Geografía Humana hacia la consideración de la dimensión espacial de lo social (Hiernaux, 2010), enmarcado en lo que se ha venido denominando «cartografía crítica» (Canosa y García, 2017). A partir de ese origen ligado a la Geografía, la cartografía social ha sido asumida como método de diagnóstico, diseño y gestión aplicado al planeamiento territorial, tanto en el ámbito rural como en el urbano, motivo por el que ha acabado siendo objeto de atención de otros campos disciplinares como la Arquitectura, el Urbanismo, la Sociología o el Arte –mientras, en paralelo, se ha producido un alejamiento de la propia Geografía, como señalan algunos autores (Canosa y García, 2017; García 2019)–, a menudo de la mano de procesos sociales de reivindicación del territorio. En efecto, la cartografía social ha desempeñado un papel importante como dispositivo político de recuperación y empoderamiento de memorias contrahegemónicas, en especial de memorias indígenas, frente a las representaciones coloniales del territorio, que han llevado aparejadas una jerarquización –cuando no eliminación– de conocimientos sobre el espacio habitado (Montoya, García y Ospina 2014). De ahí la proliferación de términos para referirse a esas formas de cartografía militante, como la cartografía antagonista, la indisciplinada, la radical, la disidente o la propia contra-cartografía (Canosa y García 2017). Asimismo, el recurso a las cartografías sociales y a otras técnicas implicativas ha recibido un impulso muy notable en el marco de los nuevos modelos de gobernanza y las políticas sociales impulsadas desde las administraciones públicas (García 2019).

Uno de los puntos fuertes de la cartografía social es, por tanto, el principio de la co-creación: se parte de la consideración de que los

habitantes de un territorio son sujetos activos en la producción de conocimiento sobre el territorio (Barrera, 2009; Carballeda, 2017). Un conocimiento que es, además, diverso, dado que se compone de lecturas de tipo emocional, sensorial, crítico, experiencial e incluso imaginario (Ares y Risler, 2018), que van más allá de lo científico y hacen confluír lo social, lo cultural, lo simbólico, lo político y lo histórico (Carballeda, 2017). El recurso cartográfico se convierte en pretexto para entablar un diálogo entre los distintos agentes, enunciado desde la experiencia personal y colectiva de habitar el territorio, y donde tienen cabida tanto los lugares comunes como los disensos y los conflictos (Diez y Chanampa, 2016). A este respecto podemos entender, con Carballeda, que «los límites del territorio tienen un importante componente subjetivo, ya que son, en definitiva, inscripciones de la cultura, la historia y se entrelazan estrechamente con la biografía de cada habitante de la ciudad. Allí, en los límites, es donde comienza a construirse la relación entre territorio e identidad en la esfera de cada sujeto» (Carballeda, s.f., p.2).

Lo interesante de la cartografía social es que no solamente permite aproximarse a la representación del territorio desde la multivocalidad, sino que, además, puede convertirse en una herramienta muy útil para el análisis crítico del territorio y para un planeamiento fundado en el conocimiento radical de lo local. Esta idea de conocer una realidad para poder actuar sobre ella (Habegger y Mancilla, 2006; Ares y Risler, 2018; Barragán-León, 2019), enmarca la cartografía social en lo que se ha denominado Investigación Acción Participativa (IAP), donde un grupo es a la vez objeto y sujeto del proceso de trabajo (Montoya, García y Ospina, 2014; Martín, Zabala y Fabra 2019) y donde la investigación genera un conocimiento para transformar la realidad².

Teniendo en cuenta todas estas cuestiones, la cartografía social se presenta como una metodología con muchas posibilidades en el ámbito de la gestión del patrimonio, especialmente si se parte del marco conceptual del paisaje cultural.

²En este campo destacan, de nuevo, las aportaciones de la escuela latinoamericana, donde la IAP se ha utilizado como alternativa metodológica para la construcción de una epistemología de las ciencias sociales crítica y de carácter emancipador (De Oliveira, 2015).

La cartografía social y la gestión del patrimonio

Planteamiento conceptual

La cartografía es un elemento consustancial a la gestión cultural (Arcila y López, 2011) y, en particular, a la gestión del patrimonio. Está presente en todo el proceso de trabajo: desde la identificación y la investigación, pasando por la intervención y los procesos de catalogación y ordenación, hasta llegar a la difusión. Sin embargo, en la inmensa mayoría de los casos los recursos cartográficos empleados no hacen sino reproducir y sostener el relato hegemónico sobre el territorio y su planeamiento, construido principalmente desde el saber científico-técnico, pero no por ello exento de una fuerte carga ideológica. De nuevo, la cartografía técnica reproduce formas de control y dominación en distintos planos: la representación y los conocimientos sobre el territorio, las maneras de habitar e interactuar con el entorno, la explotación de sus recursos o el afianzamiento de determinados discursos identitarios.

Resulta evidente, pues, que la producción y el uso de la cartografía en la gestión patrimonial tiende a ser hermética, con escaso o nulo margen para la participación social y la incorporación de otros relatos sobre el territorio. Pensemos, por ejemplo, en el arrinconamiento que a menudo se ha hecho de la toponimia tradicional, sustituida por nuevas denominaciones formuladas desde las administraciones públicas. O cómo los planos turísticos visibilizan un patrimonio oficial, el del discurso autorizado, invisibilizando los otros patrimonios sentidos por la población local. Por no mencionar la falta de canales para fomentar la participación de vecinos y vecinas en la planificación territorial.

Ante esta opacidad, que no es sino una de las muchas facetas en las que se expresa el modelo *top-down* de gestión patrimonial, la cartografía social permite acceder a otras maneras de pensar el patrimonio y de representar el territorio «desde abajo». Como ocurre con cualquier técnica de investigación social, la cartografía social no es un

fin en sí mismo (Habegger y Mancilla, 2006; Fernández, 2021), sino un medio a través del que conseguir unos objetivos relacionados con la producción de conocimiento, su representación y su aplicación práctica. Es decir, no puede limitarse a un mero recurso cosmético para legitimar la retórica de la participación, tan en boga en los últimos años (Jiménez-Esquinas y Quintero, 2017; Sánchez Carretero, Muñoz Albaladejo y Roura 2019; Jiménez, 2020), sino que debe partir de un posicionamiento firme en la consideración del patrimonio y su gestión como un asunto público que produce valor público (Longo y Gil, 2006). Desde este planteamiento, el mapa participativo se convierte en «un espacio intersubjetivo y ciudadano que posibilita la activación de la conversación social, el encuentro y la interacción vecinal, con el propósito de intercambiar ideas, visiones y experiencias concretas» (Pérez Bustamante, Baumgartner León y Ganter Solí 2018-2019, p.46).

El uso de la cartografía social para comprender y gestionar el territorio desde la experiencia de quienes lo habitan ha sido especialmente desarrollado en el contexto latinoamericano, sobre todo en relación con la reivindicación de los saberes y sentires indígenas en el marco de los posicionamientos decoloniales (Salamanca y Espina, 2012) y en los conflictos sociales y ambientales derivados del extractivismo y la explotación del territorio (Andrade, 2012; Vélez, Rátiva y Varela, 2012; Iconoclastas, 2020). Esta tradición de trabajo en comunidad ha tenido su derivada específica en el ámbito de la gestión patrimonial (Aichino, De Carli, Zabala y Fabra 2012 y 2013; Vázquez, 2017; Palladino y Álvarez, 2018; Pérez, Baumgartner y Ganter, 2018-2019; Martín, Zabala y Fabra, 2019, entre otros). En el Estado español, la incorporación de la cartografía social en el marco de proyectos de gestión patrimonial ha tenido una vía específica –aunque no única, pues existen numerosas experiencias en el ámbito del desarrollo comunitario o la educación patrimonial– de trabajo ligada a la consolidación de la propia Arqueología Pública o comunitaria, a través de iniciativas impulsadas tanto desde el mundo académico como desde el ámbito profesional (Masaguer y Vázquez, 2014; Jiménez-Esquinas, 2017; Ro-



FIGURA 1: Localización de los municipios en los que el autor ha desarrollado procesos de participación a través de cartografías sociales (Fuente: elaboración propia a partir del visor del Institut Cartogràfic Valencià-ICV)



FIGURA 2: Grupo de trabajo en el municipio de Gestalgar (Fotografía: Víctor Algarra).

dríguez y Walid, 2020; López, 2020; Polo et al. 2021; Vázquez, s.f.). En mi caso particular, la experiencia con la cartografía social está vinculada a dos ámbitos diferenciados, siempre dentro de los posicionamientos de la Arqueología Pública. De un lado, la puesta en marcha de procesos de participación en el marco del desarrollo de instrumentos de catalogación y gestión patrimonial, como los llevados a cabo en los municipios de Gestalgar (comarca de La Serranía) y Beniopa (Gandia, comarca de La Safor), ambos en la provincia de València (España) (FIGURA 1). En el primer caso, la elaboración del Catálogo de Bienes y Espacios Protegidos, coordinado por el arqueólogo Víctor Algarra, a petición del Ayuntamiento de Gestalgar, fue el aliciente para desarrollar entre 2016 y 2017 diversas dinámicas de mapeo colectivo con distintos perfiles so-

ciodemográficos, con el propósito de identificar espacios patrimoniales significativos para la población local y establecer las gradaciones afectivas en torno a estos espacios (FIGURA 2). En el segundo caso, el trabajo se realizó en 2021 con motivo del proceso de delimitación y declaración como Bien de Relevancia Local (BRL) del centro histórico de Beniopa, impulsado por el Ajuntament de Gandia –del que actualmente forma parte–, para identificar tanto los vínculos afectivos como los conflictos sociales que emergen a través del patrimonio. El otro ámbito de trabajo con la cartografía participativa ha estado vinculado a la organización de talleres de exploración del espacio urbano para cartografiar los usos contemporáneos del pasado, desarrollados para entidades culturales como Bombas Gens-Centre d'Art en València (junio y octubre de 2021) o la Asociación de Profesionales de la Narración Oral en España en Morella (2023); o el asesoramiento metodológico para el proyecto *Mapeig col·lectiu d'actores empresarials i comercials de Lliria*, enmarcado en el II Pla Municipal d'Igualtat de Lliria (València) 2021-2024, durante el año 2022. En este texto, por tanto, hablaré desde mi propia experiencia con esta metodología de trabajo, pero sin entrar al detalle de los proyectos concretos, sino enfocándolo desde la teoría y la praxis.

Dinámicas y herramientas de trabajo

Trabajar con la cartografía social supone partir de la consideración de que tanto el territorio como el patrimonio son realidades cambiantes. En consecuencia, los mapas que surgen del trabajo colectivo no son sino una instantánea de un momento determinado y resultado de las visiones de unos agentes concretos (Carballeda, 2017). Es decir, no son definitivos ni absolutos, ni tienen voluntad de permanencia, y por tanto funcionan desde una lógica diferente a la de las cartografías oficiales. Lo que se proyecta a través de estos procesos participativos es un relato coral donde caben muchas voces, entendiendo que no puede haber una lectura única de un lugar (De Nardi, 2014), y donde se plasman realidades que no suelen ser cartografiadas en los dispositivos convencionales, y que tienen que ver especialmente con

FIGURA 3: Sesión de trabajo con representantes del tejido asociativo de Beniopa (Fotografía: Tono Vizcaíno).



la dimensión emocional, como por ejemplo las memorias, los afectos, las experiencias, los conflictos... Cuestiones que son inherentes a la propia naturaleza del patrimonio.

Desde el punto de vista metodológico, las dinámicas de trabajo de la cartografía social son diversas y su elección depende del contexto de trabajo, de los objetivos que se planteen y de los grupos sociales con los que se quiera trabajar. El elemento común es el recurso al mapa o al plano como desencadenante de los procesos de reflexión colectiva sobre el territorio, pero a partir de ahí se abre un interesante abanico de posibilidades de triangulación metodológica con otras técnicas de investigación social, tanto cualitativas como cuantitativas.

Por ejemplo, en mi experiencia en procesos participativos de identificación y valoración de elementos patrimoniales, ha sido de especial

utilidad combinar la cartografía social con los grupos nominales. El grupo nominal es una metodología cualitativa que forma parte de las llamadas «técnicas implicativas» (Basagoiti y Bru, 2002), en la cual se sigue un proceso estructurado de trabajo en grupo que permite identificar problemas y ofrecer soluciones a través de consensos. La dinámica se estructura a partir de distintos niveles de trabajo: se comienza individualmente, seguidamente se conforman pequeños grupos y, por último, se realiza una puesta en común con todas las personas participantes. La combinación de esta secuencia gradual de trabajo con el mapeo permite registrar tanto las lecturas individuales del patrimonio y del territorio como las que se generan de manera intersubjetiva. Por ejemplo, en las sesiones organizadas en 2021 en Beniopa (FIGURA 3), esta hibridación metodológica permitió establecer una gradación de tipo afectivo en los patrimonios identificados. En la fase inicial, la del trabajo individual, a menudo afloraban espacios vinculados a las vivencias personales-familiares –la casa familiar, la calle donde salen a tomar la fresca en verano–, mientras que del trabajo en grupo emergían necesariamente los espacios de sentido colectivo. De hecho, la dinámica de trabajo gradual contribuía, de manera inconsciente, a reflexionar sobre la propia razón de ser del patrimonio: de la identificación de aquellos elementos que son importantes desde la experiencia individual, se pasa a acordar por consenso aquello que resulta valioso para el conjunto, ya sea por la acumulación de experiencias individuales y colectivas, por su valor de representación, por su reconocimiento oficial, etc.

En procesos como el mencionado se trabaja, preferentemente, con grupos conformados por perfiles sociodemográficos predefinidos, pero también se pueden generar dinámicas más abiertas. Por ejemplo, una fórmula habitual en los estudios de urbanismo participativo, ensayado también en el ámbito patrimonial, es el mapeo en el propio espacio público, lo cual supone un refuerzo narrativo a las cuestiones que se quieren poner sobre la mesa, ya que la reflexión y la proyección se plantean *desde* el territorio mismo. Con esta dinámica, la interven-

ción sobre los mapas o planos, generalmente de gran formato, se abre a todas las personas que se acerquen al lugar y se realiza tanto de manera simultánea como sucesiva, con los pros y los contras que esto plantea. En este sentido, uno de los puntos fuertes es que la cantidad de voces que se plasman durante una jornada de mapeo puede ser muy superior a la de otras dinámicas, pero al mismo tiempo la intermitencia y la desigual afluencia de personas puede, por un lado, condicionar los relatos –excepto en el caso de las primeras personas participantes, el resto actúa sobre un mapa ya intervenido– y, por otro, limitar las posibilidades de generar discusiones colectivas y llegar a consensos de la manera en que se consigue con grupos cerrados y de trabajo secuencial.

Otra de las formas de complementación metodológica es la de unir los mapeos colectivos a las derivas o paseos. Se trata de generar una reflexión colectiva sobre el territorio a partir del caminar, entendiendo, de nuevo, que el contacto directo con el entorno facilita la identificación de espacios con carga afectiva, hace emerger las historias y el conocimiento local, y permite entablar conversaciones en torno a lugares comunes, problemáticas y conflictos latentes. Estos paseos pueden estar más o menos estructurados en función de las necesidades de la investigación, desde los recorridos predefinidos con antelación para enfocar la reflexión en torno a espacios ya identificados, hasta las derivas más improvisadas, en las que el grupo va modelando por consenso un itinerario en función de sus prioridades o de los temas que van surgiendo en la conversación grupal (Careri, 2002; Jiménez, 2017). En los paseos participativos que organizamos en 2017 en Gestalgar, por ejemplo, el recorrido estaba semi-estructurado: teníamos claro cuál era el punto de partida (núcleo urbano) y el destino final de cada paseo (en un caso el acueducto romano de Los Calicantos y, en otro, las infraestructuras de extracción de Los Yesares), pero el propósito era identificar en el recorrido otros patrimonios –materiales e inmateriales– señalados por los vecinos y vecinas a partir de la acción de caminar conversando (FIGURA 4). En cambio, en Beniopa la dinámica



FIGURA 4: Paseo participativo desde el pueblo de Gestalgar hasta Los Yesares (Fotografía: Tono Vizcaíno).

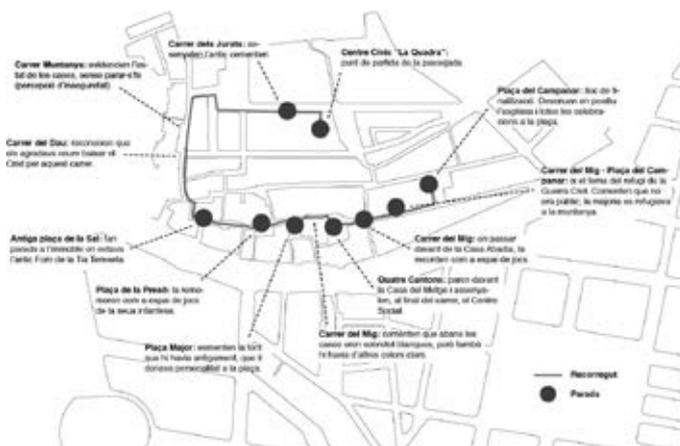


FIGURA 5: Representación gráfica del resultado de la deriva realizada con las mujeres mayores de 65 años en Beniopa (Imagen: Tono Vizcaíno).

fue diferente. Para los paseos se trabajó con dos perfiles diferenciados, adolescentes y mayores de 65 años –dos grupos con los que el trabajo exclusivo sobre el plano planteaba algunas dificultades–, y en ambos casos se planteó un recorrido libre, que debía ser definido por los y las participantes. En el caso del grupo de adolescentes, la ruta acabó

conectando espacios con una fuerte carga vivencial y emocional, desde el colegio y el parque donde se encuentran por las tardes, hasta las casas de sus abuelas o la plaza donde organizan las fiestas. En el caso de las personas mayores de 65 años, la deriva estuvo marcada por dos intencionalidades: de un lado, mostrar, a modo de denuncia, las calles en las que se evidencia un conflicto social que ha generado un grave problema de convivencia; y, de otro lado, reseguir el itinerario de la procesión de las fiestas patronales, de gran potencial simbólico, donde se acumulan sus vivencias personales y colectivas (FIGURA 5).

En sus distintas formalizaciones, la cartografía social debe ir acompañada de una escucha y de una observación atentas, con el propósito de ofrecer matices a las lecturas individuales y colectivas plasmadas gráficamente sobre los recursos cartográficos. En función de las necesidades y de las características de los grupos de trabajo, las dinámicas pueden apoyarse, además de los mapas, en otros materiales, como los pictogramas, los *post-its*, los esquemas compositivos de conceptos o las fotografías –antiguas o actuales– relacionadas con los espacios objeto de estudio. Todo el material generado en el mapeo debe ser documentado para poder realizar un análisis detallado de los resultados. Cabe apuntar, asimismo, que el trabajo de mapeo también puede realizarse de manera virtual, sobre plataformas digitales y en diferido, como demuestran numerosas iniciativas de mapeos colectivos de bienes patrimoniales.

Sobre las metodologías y las herramientas de trabajo para diagnosticar el territorio, existen numerosas guías de acceso libre (Iconoclasistas, 2013, 2015 y 2019; VIC, 2017; Bustos, García y Chueca, 2018; Vázquez, Díaz y Cerón, 2019; GIDEP, 2021, entre otros) que proponen pautas de funcionamiento e incluso ofrecen matrices de pictogramas y otros recursos para replicar y facilitar la organización de mapeos colectivos.

Aplicaciones prácticas

Las posibilidades de aplicabilidad práctica de la cartografía social son múltiples. Una de ellas es la identificación colectiva de elementos pa-

trimoniales. A través de los mapeos se abren las puertas a formas de patrimonio que son significativas desde la cosmovisión local, pero que a menudo pasan desapercibidas a la mirada técnica. De hecho, estas formas no tienen por qué coincidir con el patrimonio oficial, aquel que se selecciona desde el discurso institucional. Así, mientras para un equipo técnico pueden ser destacables determinados edificios por sus valores históricos o sus singularidades arquitectónicas, para la población local puede ser más significativa la plaza donde se produce el encuentro social en las noches de verano o las antiguas eras que varias generaciones han utilizado como espacio de juego. Así ocurría, por ejemplo, con los mapeos realizados en Gestalgar, en los que si bien había un reconocimiento por parte de vecinos y vecinas del discurso patrimonial oficial –los edificios más emblemáticos desde un punto de vista histórico: el castillo de Los Murones, la iglesia parroquial, el Puente Viejo, el Palacio de la Señoría, etc.–, ponían también de manifiesto que había *otros* patrimonios especialmente reivindicados que no formaban parte del catálogo institucional, y cuyo valor residía en las memorias asociadas –lugares de encuentro, de celebración, de juegos, etc. De ahí que la cartografía social pueda desempeñar un papel tan importante en la elaboración de inventarios y catálogos de bienes y espacios patrimoniales que verdaderamente pretendan incorporar las maneras locales de entender el patrimonio.

Ahora bien, si algo pone de manifiesto el trabajo con la cartografía social es que no existe un patrimonio común, sino múltiples formas de patrimonio, y que no puede caerse en la dualidad maniquea de un patrimonio oficial frente a un patrimonio «desde abajo». En Beniopa, por ejemplo, se hacían muy patentes las diferencias en las maneras de entender el patrimonio en función de la edad o del marco cultural (FIGURA 6). Mientras el grupo de infantil y el de adolescentes hacían una valoración basada en las posibilidades de uso de los espacios, lo cual modela una percepción del patrimonio flexible, dinámica y de carácter muy vivencial, el grupo de adultos tendía a concebir el patrimonio de una manera más clásica, reivindicando especialmente los



FIGURA 6: Dinámica de mapeo y discusión con personas adultas en Beniopa (Imagen: Tono Vizcaíno).



FIGURA 7: Aportación de fotografías e historias en el paseo participativo al acueducto de Los Calicantos de Gestalgar (Fotografía: Tono Vizcaíno).

valores de tipo histórico-artístico, lo cual se ajusta más al discurso oficial de patrimonio. En cambio, el grupo de mujeres gitanas con el que se trabajó atribuía valor patrimonial a los lugares de encuentro y celebración –plazas, jardines–, con una fuerte conexión con los elementos inmateriales –gastronomía, música–, mientras que el vínculo con el patrimonio oficial era prácticamente inexistente. Por su parte, la gente mayor construía el valor patrimonial a partir de las memorias, es decir, en clave de pasado y con cierta nostalgia.

Otra de las posibles aplicaciones prácticas es la de hacer emerger el conocimiento vinculado a los espacios patrimoniales. De nuevo, en la gestión y difusión patrimonial se tiende a elaborar un relato único construido desde el saber científico-técnico, que determina la manera de entender y relacionarse con ese patrimonio, imponiendo barreras

simbólicas y a menudo físicas (Vizcaíno, 2017). En cierto modo, se crea una relación de exclusividad entre los técnicos y los bienes patrimoniales, como si entre la época a la que corresponden esos elementos y la llegada de los técnicos hubiese habido un vacío total de experiencias. La realidad, sin embargo, es que la población local ha interpretado y ha interactuado de maneras muy distintas con las evidencias materiales del pasado, y esas experiencias también forman parte de los sentidos del patrimonio. Por ejemplo, igual de válida es la explicación histórica de los restos de un acueducto de hace dos mil años, que su interpretación tradicional como obra de brujas o de demonios, o su uso como escondite por los habitantes del lugar, tal y como pudimos documentar en Gestalgar a través de los paseos participativos (FIGURA 7). Cuando hablamos, pues, de conocimiento sobre el patrimonio y el territorio, nos referimos también al conocimiento surgido de la experiencia del habitar *en y junto a*.

La cartografía social también permite trabajar sobre las percepciones y los usos del patrimonio. En esta línea está, por ejemplo, la opción de trabajar sobre la valoración en positivo y en negativo de los espacios mediante códigos de colores. Aquí resulta especialmente interesante trabajar los mapeos individuales para, posteriormente, superponerlos y generar una acumulación de capas de sentires que permitan identificar tanto los lugares con una mayor carga afectiva como aquellos sobre los que se producen fricciones. En mi experiencia con los mapeos, ha resultado de especial utilidad procesar los resultados mediante programas de edición digital de imágenes, con el propósito de superponer capas de color e interpretar a partir de las acumulaciones cromáticas (FIGURA 8). Al mismo tiempo, incidir en las maneras individuales y grupales de interactuar con el entorno permite realizar diagnósticos sobre usos del territorio desde la óptica patrimonial, que cobran especial sentido a la hora de elaborar planes de gestión territorial.

De todo lo anterior se deriva una función clave de los procesos de trabajo con la cartografía, que es el abordaje de las problemáticas y los conflictos que se derivan de la propia concepción, interpretación

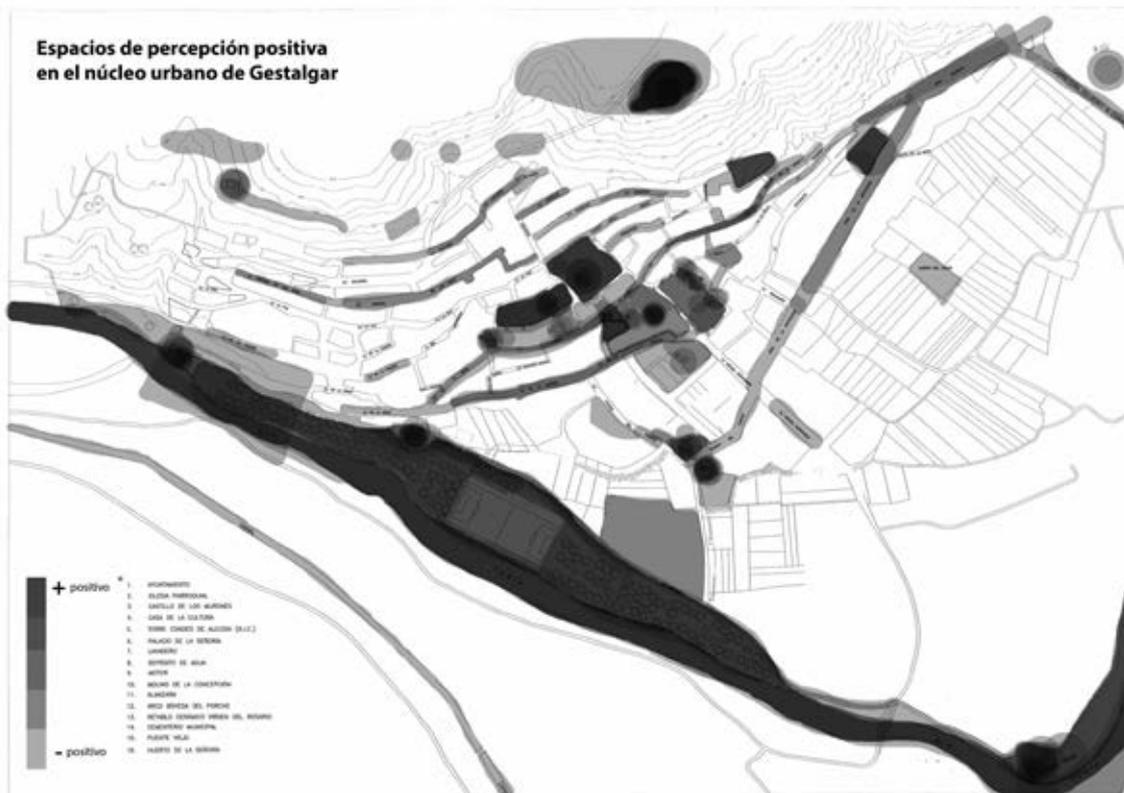


FIGURA 8: Resultado de la acumulación de capas afectivas en positivo en la valoración del patrimonio de Gestalgar (Imagen: Tono Vizcaíno).

y uso de los espacios patrimoniales. Las conversaciones en torno al patrimonio hacen emerger problemáticas sociales que tienen que ver, por ejemplo, con la convivencia, con las distintas maneras de hacer uso del espacio público, o con las fricciones entre las distintas memorias vinculadas al territorio. En todas las dinámicas grupales que realizamos en Beniopa –excepto en la del grupo infantil y adolescente–, la conversación estuvo mediada por un conflicto muy encarnado

entre población paya y población gitana. El patrimonio hacía aflorar el conflicto, y al mismo tiempo el conflicto era considerado como un obstáculo para la recuperación y el disfrute de determinados elementos patrimoniales, lo que no hacía sino evidenciar un problema muy grave de convivencia que tiene que ver con el uso del espacio público: mientras la población paya atribuye a la gitana todos los problemas de Beniopa (falta de civismo, abandono institucional, inseguridad), la población gitana denuncia estigmatización y marginación por parte de las instituciones y del resto de vecinos y vecinas, cosa que se traduce en poca permisividad y respeto hacia sus formas de vida y su patrimonio. En el caso de Gestalgar, el conflicto era de otra índole, pero de nuevo el patrimonio se convertía en objeto de disputa: la población local denunciaba la apropiación y el mal uso que los visitantes hacen de su patrimonio natural, en particular del paraje fluvial y de los elementos patrimoniales asociados.

Si bien se trata de problemas de largo recorrido y a menudo de difícil solución, lo que sí permiten los mapeos es entablar conversaciones en torno a esos problemas y ofrecer espacios seguros para diseñar lo que Ares y Risler definen como «tácticas del común» (2018, P. 57), ya sea pensar acuerdos posibles o evidenciar lo irresoluble de determinados conflictos con los que no hay más opción que coexistir.

Reflexión final

El cuestionamiento del discurso autorizado de patrimonio y la apuesta por otras formas de entender y gestionar los bienes y los espacios patrimoniales requiere, además del giro conceptual, un replanteamiento de las herramientas y las metodologías de trabajo. No se trata solamente de generar procesos de participación para sondear opiniones y tomar decisiones dentro de un marco interpretativo y de uso acotado, sino también de entender el patrimonio en un sentido plural, donde se amalgaman significados, interacciones, intereses y desencuentros diversos y cambiantes.

El léxico de la participación despliega aquí todo su potencial semántico mediante el uso consciente y radical de las preposiciones, entendiendo, con Montoya Arango, García y Ospina Mesa (2014, p.193), que el «con» y el «desde» deben ser prioritarios frente al «sobre», de igual manera que Habegger y Mancilla (2006) proponen anteponer el «desde» al «para». Un giro lingüístico que opera en un plano simbólico, y que en la práctica supone situar a los habitantes de un territorio como sujetos activos de las políticas públicas de la gestión patrimonial, no como receptores de las mismas.

La cartografía social, por su naturaleza combinatoria de cartografía y participación social, constituye una herramienta especialmente útil a la hora de producir conocimiento sobre el territorio, así como para diagnosticar problemáticas y tomar decisiones de manera consensuada allá donde el patrimonio tenga alguna cosa que aportar.

Además de su potencial práctico, vinculado a la identificación, valoración y gestión del patrimonio, la cartografía social tiene un importante potencial simbólico, de empoderamiento (De Nardi, 2014), construido a partir de la autonarración y el autoreconocimiento de los relatos surgidos «desde abajo» (Barragán-León 2019, p.146) en la conformación del universo patrimonial. En este sentido, el trabajo con la cartografía social genera procesos colectivos de reflexión y de afirmación de lo común (Habegger y Mancilla, 2006; Pérez, Baumgartner y Ganter 2018-2019) que pueden desencadenar iniciativas de organización ciudadana para la reapropiación y transformación del territorio (Diez y Chanampa, 2016; Carballeda, 2017), sin perder de vista la propia función reparadora que pueden tener estos procesos al afrontar situaciones de conflicto o de celebración de los lugares comunes. Aquí la noción de patrimonio se aproxima, como han apuntado especialistas de distintas disciplinas, a la de los bienes comunes (Alonso, 2015; Lafuente y Sastre, 2019; D'Orsogna, 2020).

No obstante, la cartografía social se enfrenta a limitaciones de diversa índole. De un lado, están las dificultades inherentes a cualquier proceso participativo, que tienen que ver con cuestiones como

la deseabilidad social, los liderazgos que condicionan las opiniones del grupo o las desigualdades en las posiciones de enunciación. De otro lado, existe una problemática vinculada a la naturaleza específica de la cartografía. A pesar de que buena parte de la población está familiarizada con el uso de mapas y planos, dada su recurrencia en el día a día –desde la predicción del tiempo en televisión hasta los mapas turísticos, o su reiteración en los manuales escolares–, las representaciones cartográficas imponen restricciones interpretativas a determinados grupos por cuestiones de edad, de formación y, también, de tradición cultural. En consecuencia, estos recursos pueden generar desigualdades, y también exclusiones, en el acceso y en la participación en este tipo de dinámicas. Todavía más, no hay que perder de vista que las cartografías con las que se suele trabajar responden, en esencia, a la manera oficial de representar el territorio y reproducen toda una serie de convencionalismos vinculados al saber y al poder científico-técnico y político, con lo cual pueden condicionar en forma y en contenido los relatos otros. Ante estos retos de desigualdad, exclusión y condicionamiento del discurso autorizado de patrimonio, resulta sugerente pensar en explorar otras maneras de representar el territorio que se ajusten mejor a los mapas mentales de sus habitantes. De ahí la importancia de recurrir a técnicas y herramientas de investigación social complementarias, como los ya mencionados grupos nominales, las entrevistas grupales o los paseos participativos, que ayuden a expresar ese mosaico de composiciones subjetivas sobre el territorio.

En definitiva, la cartografía social se presenta como una herramienta útil para diseñar modelos de gestión patrimonial que sean más conscientes, estén más atentos y contraigan compromisos y responsabilidades más firmes con las realidades sociales con las que se trabaja. El reto, no obstante, está en no caer en los usos retóricos de la participación y en entender que estas dinámicas solo tienen sentido si se parten de un cambio de paradigma en la propia concepción del patrimonio.

Bibliografía

- ACOSTA, G. (2011). Cartografía y patrimonio en perspectiva. *Revista PH*, 77, 4-11. <https://doi.org/10.33349/2011.77.3085>
- AICHINO, G., DE CARLI, M., ZABALA, M. y FABRA, M. (2013). *Mapeando el Patrimonio Arqueológico de Córdoba. Propuesta educativa para el nivel medio con orientación en Ciencias sociales y Humanidades*. Córdoba: ANSENUZA. <http://hdl.handle.net/11086.1/761>
- AICHINO, G.; DE CARLI, M., ZABALA, M. y FABRA, M. (2012). Procesos de activación y valoración del patrimonio arqueológico a través de la Cartografía Social. *ExT: Revista de Extensión de la UNC*, 3, s.p. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/ext/article/view/2870>
- ALMANSA, J. (2020). #pubarchMED o la importancia de mirar más allá de las piedras. *Arqueología 3.0 III*, 55-67.
- ALONSO, P. (2015). Conceptualizing Cultural Heritage as a Common. En P. F. Biehl, D. C. Comer, C. Prescott y H. A. Soderland (Eds.) *Identity and Heritage: Contemporary Challenges in a Globalized World* (pp. 27-35). Nueva York y Londres: Springer,
- ANDRADE, H. (2012). Cartografía social como metodología participativa y colaborativa de investigación en el territorio afrodescendiente de la cuenca alta del río Cauca. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 21(2), s. p. <http://beu.extension.unicen.edu.ar/xmlui/handle/123456789/354>
- ARCILA, M. y LÓPEZ, J. A. (2011). La cartografía cultural como instrumento para la planificación y gestión cultural. Una perspectiva geográfica. *Periférica: Revista para el análisis de la cultura y el territorio*, 12, 15-36. <https://doi.org/10.25267/Periferica.2011.i12.01>
- ARES, P. y RISLER, J. (2018). Éticas, estéticas y pedagogías en las investigaciones territoriales y colaborativas. En E. Chali y D. Orosz (comps.), *Germinación cruzada. Género, territorio y producción en el arte contemporáneo* (pp. 57-59). Córdoba: Mercado de Arte Contemporáneo (MAC).
- BARRAGÁN-LEÓN, A. N. (2019). Cartografía social: lenguaje creativo para la investigación cualitativa. *Sociedad y Economía*, 36, 139-159. <https://doi.org/10.25100/sye.v0i36.7457>
- BARRERA, S. (2009). Reflexiones sobre Sistemas de Información Geográfica Participativos (sigp) y cartografía social. *Cuadernos de Geografía-Revista Colombiana de Geografía*, 18, 9-23
- BASAGOITI, M. y BRU, P. (2002). Mira quien habla: el trabajo con grupos en la I-A.P. En T. Villasante, M. Montañés y J Martí (Eds.) *La investigación social participativa*. Madrid: El Viejo Topo.

BUSTOS, R., GARCÍA, J. y CHUECA, D. (2018). *Guía práctica para facilitar la participación ciudadana. Una selección de herramientas presenciales y digitales para el trabajo colectivo*. Departamento de Relaciones Ciudadanas e Institucionales, Gobierno de Navarra.

CAMPILLO, C. (2013). La administración municipal relacional y participativa. Cómo construir la identidad de las ciudades desde una perspectiva de comunicación neopública. *Revista de Comunicación de la SEECI*, XVII (30): 74–93.

CANOSA, E. y GARCÍA, A. (2017). Cartografías críticas de la ciudad. *Treballs de la Societat Catalana de Geografia*, 84, 145–160. <http://revistes.iec.cat/index.php/TSCG>

CARBALLEDA, A. (s.f.). *Las cartografías sociales y el territorio de la intervención*. https://www.edumargen.org/docs/2018/curso64/unid02/apunte03_02.pdf

CARBALLEDA, A. (2017). Cartografías Sociales: lenguaje y territorio. Una aproximación desde La Intervención en lo Social. *Revista Perspectivas*, 29, 145–153.

CARERI, F. (202). *El andar como práctica estética*. Barcelona: Gustavo Gili.

CERRILLO, A. (2005). La gobernanza hoy: introducción. En A. Cerrillo (Ed.) *La gobernanza hoy: 10 textos de referencia*. Madrid: INAP.

COMENDADOR, B. (2018). Arqueología pública en las aulas universitarias: un primer balance de su implantación. *Cuadernos de Prehistoria de la Universidad de Granada*, 28, 9–24. <https://revistaseug.ugr.es/index.php/cpag/article/view/8455/7212>

D'ORSOGNA, D. (2020). El patrimonio cultural en la teoría de los bienes comunes ¿De lo público "institucional" a lo público "común"? *Revista PH*, 101, 74–99

DE NARDI, S. (2014). Senses of Place, Senses of the Past: Making Experiential Maps as Part of Community Heritage Fieldwork. *Journal of Community Archaeology & Heritage*, 1(1), 5–22. <http://dx.doi.org/10.1179/2051819613Z.0000000001>

DE OLIVEIRA, G. (2015). Investigación Acción Participativa: una alternativa para la epistemología social

en Latinoamérica. *Revista de Investigación* 86(39), 271–290.

DIEZ, J. M. y CHANAMPA, M. E. (2016). Perspectivas de la Cartografía Social, experiencias entre extensión, investigación e intervención social. *Revista +E versión digital*, 6, 84–94.

FERNÁNDEZ, F. (2021). Cartografías emergentes: prácticas e investigaciones en cartografías sociales en Argentina. *Revista Universitaria de Geografía*, 30(1), 13–20.

GARCÍA, J. (2019). Mapeado colaborativo: evolución como crítica a la cartografía oficial y tardío y limitado uso de los geógrafos españoles de una valiosa herramienta de análisis territorial. *Crisis y espacios de oportunidad. Retos para la Geografía*. XXVI Congreso de la Asociación Española de Geografía (AGE), 208–224.

GIDEP [Grupo de Innovación Docente en EduAcción Patrimonial] (2021). *Kit de herramientas para a educación patrimonial*. Vigo: Universidade de Vigo. <http://gidep.webs.uvigo.es/kitep-kit-de-ferramentas-para-a-educacion-patrimonial/>

HABEGGER, S. y MANCILA, I. (2016). *El poder de la Cartografía Social en las prácticas contrahegemónicas o La Cartografía Social como estrategia para diagnosticar nuestro territorio*. <http://beu.extension.unicen.edu.ar/xmlui/handle/123456789/365>

HIERNAUX, D. (2010). La Geografía hoy: giros, fragmentos y nueva unidad. En A. Lindón y D. Hiernaux (Dirs.) *Giros de geografía humana: desafíos y horizontes* (pp. 43-61). Rubí (Barcelona): Anthropos Editorial; Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana.

ICONOCLASISTAS (2020). *Mapeos colectivos sobre extractivismos y resistencias en Latinoamérica*. G. Merlinsy y P. Serafini (Eds.) *Arte y ecología política*. Buenos Aires: Instituto de Investigaciones Gino Germani y Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.

ICONOCLASISTAS (2019). *Mapeando el territorio*. Río Negro: Unión de Trabajadores de la Educación de Río Negro (UnTER). <https://iconoclasistas.net/cuadernillo-escolar/>

ICONOCLASISTAS (2015). *Taller de mapeo colectivo*. Santa María

La Ribera. Ciudad de México: inSite/Casa Gallina. <https://issuu.com/iconoclasistas/docs/mapeoiconoclasistas>

ICONOCLASISTAS (2013). *Manual de mapeo colectivo*. Buenos Aires: Tinta Limón. <https://iconoclasistas.net/4322-2/>

JIMÉNEZ, S. (2017). Cómo hacer un paseo de Jane. En P. Hornillo y A. Lafuente (Coords.) *La Aventura de Aprender* (Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte. <http://laaventuradeaprender.intef.es/guias/como-hacer-un-paseo-jane>

JIMÉNEZ-ESQUINAS, G. (2020). El papel de las comunidades en el patrimonio: una reflexión en torno al patrimonio arqueológico. *Revista PH*, 101, 100-121. <https://doi.org/10.33349/2020.101.4648>

JIMÉNEZ-ESQUINAS, G. (2017). La investigación etnográfica en los estudios de patrimonio: curso del Incipit sobre el trabajo de campo. *Revista PH*, 92, 24-25. <https://doi.org/10.33349/2017.0.3988>

JIMÉNEZ-ESQUINAS, G. y QUINTERO, V. (2017). Participación en patrimonio:

utopías, opacidades y cosméticos. En T. Vicente, M. J. García y T. Vizcaíno (Coords.) *Antropologías en transformación: sentidos, compromisos y utopías* (pp. 1838-1858). València: Universitat de València.

LAFUENTE, A. Y SASTRE, P. (2019). Arqueologías del presente y museos del futuro, o de cómo abrir la relación entre patrimonio y procomún. En P. Aparicio (Ed.) *Arqueología y Neoliberalismo* (pp. 111-123). Madrid: JAS Arqueología.

LONGO, F. y GIL, E. (2006). La Dirección Pública como aprendizaje. Una experiencia de diseño y evaluación de la formación en Gerencia Pública. *Estado, gobierno, gestión pública: Revista Chilena de Administración Pública*, 8, 45-65.

LÓPEZ, P. (2020). *Memoria de actividades: MASAV 2020*. Ávila: MASAV, Abulaga, Diputación de Ávila.

MARTIN, V. B., ZABALA, M. E. y FABRA, M. (2019). Cartografía social como recurso metodológico para el análisis patrimonial. Experiencias de mapeo en Miramar (Córdoba, Argentina). *Perspectiva Geográfica*,

24(2), 125-148. <https://doi.org/10.19053/01233769.8631>

MASAGUER, M. y VÁZQUEZ, A. (2014). BIComun: un experimento en el espacio público. *Tejuelo*, 19, 154-158.

MONTOYA, V., GARCÍA, A. y OSPINA, C. A. (2014). Andar dibujando y dibujar andando. Cartografía social y producción colectiva de conocimientos. *Nómaditas*, 40, 190-205.

PALLADINO, L. Y ÁLVAREZ, C. (2018). Experiencias y diálogos en el mapeo colectivo de territorios comechingones en San Marcos Sierras y alrededores. *Revista e+e - Córdoba*, 6(5), 96-111. <https://revistas.unc.edu.ar/index.php/EEH/article/view/21802>

PÉREZ, L., BAUMGARTNER, M. y GANTER, R. (2018-2019). Cartografías participativas y producción de datos sociales en escenarios patrimoniales. Posibilidades de reutilización comunitaria de las "Ruinas de Enacar", sector Chambeque, Lota, (Chile). *Revista Urbano*, 21(38), 36-47.

POLO, A., REYES, F., PALOMAR, P., ALMANSA SÁNCHEZ, J. y MIRALES, D. (2021). Proyecto

Patrimonio Cultural Inmaterial en la Ribera del Duero. Metodologías de trabajo en comunidad [comunicación en congreso]. Workshop *Mapeando la memoria inmaterial*. Madrid: Universidad Rey Juan Carlos.

PRATS, L. (1997). *Antropología y patrimonio*. Barcelona: Ariel.

PYBURN, K. A. (2011). Engaged Archaeology: Whose Community? Which Public? K. Okamura y A. Matsuda (eds.). *New Perspectives in Global Public Archaeology* (pp. 29-41). New York: Springer.

MAYNTZ, R. (2005). Nuevos desafíos de la teoría de la gobernanza. A. Cerrillo (Ed.). *La gobernanza hoy: 10 textos de referencia* (pp. 83-98). Madrid: INAP.

RODRÍGUEZ, E. Y WALID, S. (2020). Tarteso en Comunidad nace como forma de vincular a la ciudadanía de Guareña con el yacimiento del Turuñuelo. *Revista PH*, 101, 15-17 <https://doi.org/10.33349/2020.101.4647>

RODRÍGUEZ, I. (2022). Arqueología preventiva: una revisión crítica. *Revista d'arqueologia de Ponent*, 32, 139-152. <https://doi.org/10.21001/rap.2022.32.8>

SALAMANCA, C. Y ESPINA, R. (Comp.) (2012). *Mapas y derechos. Experiencias y aprendizajes en América Latina*. Rosario: Editorial de la Universidad Nacional de Rosario.

SÁNCHEZ CARRETERO, C. (2012). Hacia una antropología del conflicto aplicada al patrimonio. Geopolíticas patrimoniales. En B. Santamarina (Ed.) *De culturas, naturalezas e inmaterialidades* (pp. 195-210). València: Alemania.

SÁNCHEZ CARRETERO, C., MUÑOZ ALBALADEJO, J. Y ROURA, J. (2019). *El imperativo de la participación en la gestión patrimonial*. Madrid: CSIC.

SANTAMARINA, B. Y VIZCAÍNO, T. (2021). Consuming the past into the present: The case of the Iberians (Valencia, Spain). *International Journal of Cultural Property*, 28(1), 159-174.

SMITH, L. (2006). *Uses of heritage*. Abingdon: Routledge.

VAL, C. DEL Y GUTIÉRREZ, J. (2013). *Prácticas para la comprensión de la realidad social*. Madrid: McGraw-Hill.

VÁZQUEZ, A., DÍAZ, O. Y CERÓN, I. (Coords.) (2019). *Guía TIP. Dejarse afectar para innovar*.

Mérida: Ayuntamiento de Mérida.

VÁZQUEZ, A. (2017). Abriendo la relación entre patrimonio y procomún en el barrio de Santiago de la ciudad de Mérida, Yucatán. *Revista Cuadernu*, 5, 39-61.

VÁZQUEZ, A. (s.f.). *BIComún: anarchivo audiovisual de memorias pasadas, presentes y futuras en espacios sociales urbano-rurales*. Mérida: Universidad Autónoma de Yucatán.

VÉLEZ, I., RÁTIVA, S. Y VARELA, D. (2012). Cartografía social como metodología participativa y colaborativa de investigación en el territorio afrodescendiente de la cuenca alta del río Cauca. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 21(2), 59-73.

VIC [Vivero de Iniciativas Ciudadanas] (2017). *Cómo hacer un mapeo colectivo*. La Aventura de Aprender (P. Hornillo y A. Lafuente coords.). Madrid: Ministerio de Educación, Cultura y Deporte.

VILLASANTE, T. R. (2006). *Los seis caminos que practicamos en la complejidad social*. Cuadernos CIMAS-Observatorio Internacional de Ciudadanía y Medio Ambiente Sostenible, 1-21.

VILLASANTE, T. R., MONTAÑÉS, M. y MARTÍ, J. (2000). *La investigación social participativa*. Madrid: El Viejo Topo.

VIZCAÍNO, T. (2017). Patrimonio cautivo: barreras físicas y simbólicas en torno a los yacimientos arqueológicos. *Revista Valenciana d'Etnologia*, 9, 51-62.



San Cibrao do
Monte Calvo (Ourense)
Recristianización de un
monte sagrado en el siglo X

*San Cibrao do
Monte Calvo (Orense)
Re-Christianization of a sacred
mountain in the 10th century*

Enviado 8 de agosto.
Aceptado 13 de noviembre.



ANA DURÁN PENABAD
(UNIVERSIDADE DE VIGO)
(ana.duran.penabade@gmail.com)

Resumen

Se analiza en este artículo la más que probable relación entre el Monte de San Cibrao, en la provincia de Ourense, y el pequeño oratorio de San Miguel de Celanova (Ourense), desde la perspectiva de la Arqueología del Paisaje, la Antropología y la Historia del Arte. El monte, sagrado desde tiempos prehistóricos, fue objeto de una temprana cristianización, viviendo un refuerzo de ésta en el siglo X con la fundación del monasterio de Celanova por parte de San Rosendo. Se propone también que este oratorio, además de participar de la topografía sagrada del conjunto monástico rosendiano y cubrir necesidades litúrgicas de la época, tendría también una ulterior función evangelizadora en la comunidad.

Palabras clave

San Miguel de Celanova, monte de San Cibrao, monasterio de Celanova, fenómeno lumínico, equinoccio, sincretismo, cristianización.



Keywords

San Miguel de Celanova,
mount of San Cibrao,
monastery of Celanova,
light phenomenon,
equinox, syncretism,
Christianization.

Abstract

This article analyzes the more than probable relationship between the Monte de San Cibrao, in the province of Ourense, and the small oratory of San Miguel de Celanova (Ourense), from the perspective of Landscape Archaeology, Anthropology and History of Art. The mountain, sacred since prehistoric times, was the object of early Christianization, experiencing a reinforcement of this in the 10th century with the founding of the Celanova monastery by San Rosendo. It is also proposed that this oratory, in addition to participating in the sacred topography of the Rosendian monastic complex and covering the liturgical needs of the time, would also have a further evangelizing function in the community.

Introducción

Dos veces al año, durante los equinoccios, en el oratorio de San Miguel, en el monasterio de San Salvador de Celanova (Ourense), ocurre un fenómeno singular. La luz del amanecer, que aparece desde el monte de San Cibrao, a unos 8 kilómetros de distancia, se cuela a través de dos pequeñas ventanas del cimborrio de esta pequeña capilla para ser vista en el exterior de la pared oeste durante unos breves minutos, haciendo un efecto óptico deslumbrador, en el que el sol parece salir de un orificio (FIGURA 1).

Este sofisticado efecto, descubierto por el investigador y vecino del lugar, Benito Reza (Puente, 2021), en ningún caso puede ser casual y seguramente fue ideado por el promotor de este templo, San Rosendo, y diseñado por los arquitectos que lo construyeron en el siglo X de nuestra era. A partir de su observación en el trabajo de campo, muchas son las preguntas sin respuestas que merecen una investigación, y las principales serían el porqué y el para qué fue concebido. En esta contribución profundizaré sobre una hipótesis, y que tiene mucho que ver con el nuevo impulso que tuvo la cristianización de la población del norte de la Península Ibérica en el siglo X. En este sentido, planteo la posibilidad de que este efecto lumínico fuese un elemento performativo de gran impacto en la liturgia de la época, pero que también tuviese una función ulterior, cristianizadora, dirigida a la comunidad¹.

Este tipo de efecto visual, y los juegos de luz natural y arquitectura, no eran infrecuentes en la arquitectura religiosa de la época en la que este pequeño edificio fue construido y tenían probablemente funciones en el contexto de la liturgia cristiana –en este caso, la hispana, la vigente en el siglo X–, que todavía están en estudio². Sin embargo, y a pesar de la enorme espectacularidad y fascinación que el efecto lu-

¹ El contenido de esta hipótesis fue planteada y expuesta en mi comunicación *Luz y liturgia en San Miguel de Celanova (Ourense)* en el XIV Congreso de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones. Ad Loca Sancta: lugares, espacios y presencias, el 13 de mayo de 2023, que se realizó en Santiago de Compostela (en prensa).

² En la Historia del Arte hay cada vez más estudios sobre iluminación natural de los templos medievales y su relación con la liturgia en los oficios con finalidades performativas, destinadas a causar sensaciones en la personas y que conectaban con la religiosidad de éstas. Estos estudios enlazan con la Historia de las sensaciones y en tiempos recientes se ha acuñado un término, hierotopía, para describir el conjunto de elementos que se combinan para crear un espacio sagrado –arquitectura, liturgia, luz e

imágenes— para organizarlo y conectar lo sagrado y lo mundano. En España, J. Puente dedicó su tesis de doctorado —*La iluminación natural del espacio eclesial en los reinos hispánicos de la Alta a la Plena Edad Media* al estudio de estos efectos en relación con la liturgia. También puede consultarse *Natural Light in Medieval Churches*, de V. Ivanovici e A. I. Sullivan (eds.), sobre el mismo tema.

mínico debió tener en la fácilmente impresionable mentalidad medieval durante la representación de los oficios litúrgicos, la enorme carga simbólica de otros elementos relacionados con este evento no debe ser obviada en las hipótesis que tratan de explicar el motivo y la función del mismo. En particular, la existencia de una gran peña —conocida popularmente como *O Pedrón* y que probablemente era un espacio sagrado precristiano (García y Seoane, 2011)— delante del oratorio de San Miguel, que se interpone al mismo en la llegada de los rayos solares; y la dirección de donde proviene la luz, el Monte de San Cibrao, a unos ocho kilómetros de distancia en línea recta, dirección este, y que contiene elementos que denotan su más que probable condición de monte sagrado. Ambos elementos sugieren una sacralidad prerromana que el oratorio, dentro de una concepción cristiana y litúrgicamente ortodoxa, habría colaborado a cristianizar.

Sobre el probable carácter sagrado —desde tiempos remotos— del Monte de San Cibrao trata este artículo, y sobre su posible relación con el pequeño templo de Celanova, en particular con el curioso fenómeno equinoccial que fue cuidadosamente calculado y planificado en el siglo X por San Rosendo y sus colaboradores, en un contexto de sincretismo y cristianización.

Metodología

En este artículo se siguieron las pautas de la metodología ya usadas por C. Parceró, F. Criado y M. Santos Estévez en trabajos similares (Parceró, Criado y Santos, 1998) desde una perspectiva de la Arqueología del Paisaje para otros lugares sagrados con patrones semejantes al Monte de San Cibrao, como son A Ferradura —en el ayuntamiento de Amoeiro, en la provincia de Ourense—, Fentáns —en el ayuntamiento de Cerdedo-Cotobade, en la provincia de Pontevedra—, Monte Tetón —entre los municipios de Tui, Gondomar y y Tomiño, en el sur de la provincia de Pontevedra— o Santiaguíño de Antas —Mos, provincia de Pontevedra—.



FIGURA 1: Fenómeno solar en los equinoccios, en el templo de San Miguel de Celanova.
AUTORA: Ana Durán Penabad.

La Arqueología del Paisaje se centra en analizar, a través de la cultura material, la dimensión espacial de los grupos humanos y cómo estos fueron relacionando el espacio geográfico a lo largo del tiempo, apropiándose de él, transformándolo con su trabajo y dotándolo de diferentes significados culturales.

A partir de lo que los autores denominan *análisis estructural del paisaje* (Santos, Parceró y Criado, 1997), se identifican los distintos elementos y relaciones formales de un posible espacio sagrado y se les da una datación histórica, para después elaborar una reconstrucción

³Existe una abundante bibliografía sobre San Rosendo que incluye artículos, monografías e incluso convenciones. No obstante, la figura de San Rosendo fue objeto de estudio desde épocas tempranas. Se inició en el siglo XII cuando el monje Ordoño de Celanova escribió *Vida y Milagros de San Rosendo* (o *Vita Rudesindi*), en la que hace una biografía con motivo de su santificación. Ya en época barroca, fray Benito de la Cueva escribió *Celanova Ilustrada y Anales de San Rosendo* (1620), y Fray Pedro de Miranda *El bautista español y predicador verdadero San Rosendo obispo y abad...y apología de la predicación... contra algunas nevas corruptelas* (1665). Debido a su gran extensión, no reproduciremos aquí toda la producción científica que existe sobre San Rosendo, pero citamos a M. Carriedo Tejedo, que confeccionó una relación de la bibliografía más importante en Carriedo Tejedo, M. (2018). La «Biblioteca» de San Rosendo [1665-2015]: Relación de autores. *Rudesindus: miscelánea de arte e cultura*, (11), 41-88.

diacrónica que los relaciona dentro de un código de lectura de carácter simbólico-religioso. Las secuencias lógicas dentro de esta metodología son la *descripción*, la *deconstrucción* y el *análisis formal*. A un inicial estado de descripción, donde se hace una analítica del espacio físico y de la cultura material existente, le seguiría una deconstrucción de ésta, donde se extraen los distintos niveles de la realidad para descubrir su morfología y configuración interna. Por último, en el análisis formal se observan las formas materiales concretas, tanto las naturales –paisaje– como las artificiales –restos de cultura material, edificaciones...– sin introducir un sentido extraño a ellos, y se les da una secuencia histórica y una hipotética evolución cultural.

En el presente estudio, esta metodología se combinó con la de otras disciplinas como la Antropología y la Historia del Arte de forma que se convirtiese en un verdadero análisis interdisciplinar.

En el caso de la Antropología Social y Cultural, fue útil para describir la sacralidad desde la etnografía y la cultura popular –descripción del sentimiento popular sobre este lugar, los ritos que allí se celebran y sobre la advocación del santo que le da nombre–, que denota una continuidad desde tiempos remotos hasta nuestros días del lugar como un espacio sagrado.

En el caso de la Historia del Arte, se analizó la simbología presente en el oratorio y la posible relación con fenómenos sincréticos dentro de un contexto de larga duración en la evolución de creencias, y que bien podrían relacionar la conexión entre el Monte de San Cibrao y el oratorio de San Miguel en un contexto de cristianización.

Antecedentes. Contexto histórico-cultural

El oratorio de San Miguel es un pequeño templo perteneciente al conjunto monástico de San Salvador de Celanova (Ourense). El promotor de la fundación del monasterio fue San Rosendo (907-977), noble gallego emparentado con la realeza. Fue obispo de Mondoñedo –en la actual provincia de Lugo– y de Iria Flavia –en A Coruña–, pero también

político y administrador de Galicia, con una extraordinaria presencia en la corte del Reino de Galicia del momento³.

Este pequeño templo –adscrito al estilo llamado *mozárabe*, *arquitectura de repoblación*, o *arquitectura fusión*⁴– fue objeto de estudio de numerosos investigadores e investigadoras a lo largo de las últimas décadas⁵. Conserva su fábrica original y lo único que ha cambiado desde el siglo X es el entorno: en su origen estaba inserto en un complejo monástico altomedieval; hoy día es un pequeño apéndice al lado del inmenso edificio barroco del siglo XVII que lo envuelve⁶, muy diferente al plan original.

Éste había sido fundado en el lugar de Villare, propiedad de Froila y Sarracina –hermano y cuñada de San Rosendo, respectivamente–

⁴La denominación de “mozárabe” para describir el tipo de arquitectura religiosa propia de los reinos cristianos entre los siglos IX al XI fue acuñada a a partir de los estudios de Eloy Díaz-Jiménez, Francisco Javier Simonet y sobre todo debido a M. Gómez Moreno en 1919, con la publicación de su obra *Iglesias mozárabes: arte españoles de los siglos IX al XI*. Tuvo tanto éxito que aún se utiliza en la historiografía del arte. No obstante, el término ha sido cuestionado en fechas más recientes, especialmente en los trabajos de I. Bango Torviso y J. Camón Aznar (Martínez, 2011). También se utilizan otras denominaciones, como “arte de repoblación” o “arquitectura fusión”. El primero haría hincapié en que en algunas de estas construcciones no intervendrían únicamente comunidades venidas de Al-Andalus,

y el segundo, propuesta por Martínez Tejera (Martínez, 2011).

⁵Entre otros autores y autoras, citamos a M. Gómez Moreno [Gómez Moreno, M. (1919). *Iglesias mozárabes: arte español de los siglos IX a XI*, vol. 1. Madrid: Centro de Estudios Históricos]; a M. Núñez [Núñez, M. (1978). *Arquitectura prerrománica*. Madrid. Colexio de Arquitectos de Galicia. Versión galega de X. R. Fandiño Veiga]; a M. Guardia [Guardia, M. (2007). El oratorio de San Miguel de Celanova: arquitectura y liturgia, en Singul, F. (dir.): *Rudesindus: el legado del santo*, 130-145 e Guardia, M. (2009). O oratorio de San Miguel de Celanova: arquitectura e función en *Rudesindus: San Rosendo, o seu tempo e o seu legado*, 271-278]; a F. Singul [Singul, F. (2007). Simbología del espacio: San Miguel de Celanova y su entorno, en Singul, F. (dir.):

Rudesindus: el legado del santo, 146-155]; a M. D. Barral [Barral Rivadulla, M. D. (2009). Diálogos artísticos en el siglo X. La imagen arquitectónica de San Miguel de Celanova. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, (56), 93-111] e a R. Vázquez Rozas [Vázquez Rozas, R. (2008). Análisis constructivo de S. Miguel de Celanova: identificación de dos maestros de obras, *Minus*, (16), 293-306].

⁶La actual iglesia de San Salvador de Celanova, de estilo barroco, se construyó sobre la iglesia románica que había sustituido, a su vez, al templo altomedieval. Es, por lo tanto, el tercer templo dedicado a San Salvador en el mismo lugar. Las obras se llevaron a cabo, tras el levantamiento de la fachada en 1653, entre los años 1661 y 1687 siguiendo los planos de Melchor de Velasco Agüero (González, 2019).

⁷La fundación ha sido estudiada con detalle por J. M. Andrade Cernadas [Andrade Cernadas, J. M. (1995) *O Tombo de Celanova: estudio introductorio, edición e índices (ss. IX-XII)*. Santiago de Compostela] y por E. Sáez y C. Sáez [Sáez Sánchez, E. y Sáez, C. (1996). *Colección diplomática del monasterio de Celanova (842-1230)*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones. En el año 936, Rosendo Gutiérrez, obispo de Dumio (el nombre de San Rosendo en aquella época), tras llevar a cabo varias fundaciones de monasterios, decide crear el suyo propio. Hay documentos escritos del lugar de Villare, el lugar de la fundación, desde el siglo IX, cuando era propiedad de un noble llamado Vítiza. Éste perdió la propiedad en favor de la familia de San Rosendo por un conflicto con el monarca Alfonso III, que como represalia le arrebató las tierras y se las dió a Hermenegildo, el abuelo del santo. Con los años, la propiedad pasó a Froila, su hermano, quien se la donó en 936. Durante seis años, el monasterio estuvo en construcción y adquisición de bienes, hasta su consagración en el año 942 (Sánchez, 2010).

en el año 942⁷. La elección del emplazamiento de este monasterio no es casual y fue cuidadosamente planificada, conjugándose elementos patrimoniales, espirituales y políticos. Era un lugar agrícolamente rico –poseía viñedos, frutales, praderas y tierras de labradío–, pero también tenía ventajas estratégicas sobre los fértiles valles del Arnoia y del Sorga (Sánchez, 2010). También pareció ser determinante la articulación del territorio, y posiblemente era uno de los lugares más densamente poblados en la época. Además, era un lugar cercano a Castromao, el *oppidum* de los Coelerni y por lo tanto un lugar importante y de carácter simbólico, posiblemente el continuador poblacional de la antigua ciudadela (Sánchez, 2010). Tampoco era desdeñable la importancia estratégica del lugar elegido para la fundación del monasterio, ya que en sus proximidades confluían dos vías romanas, una que unía *Aquis Querquennis* con *Lucus Augusta*, y otra que se dirigía a *Aquis Flaviae*, en Chaves (Sánchez, 2010).

A estos elementos habría que añadirle una importancia espiritual. A pesar de que el año de la fundación del monasterio se sitúa en el año 942, la construcción del oratorio, en opinión de M. Guardia, pudo haber tenido lugar varios años después, sobre los años 60 del siglo X (Guardia, 2007). Del complejo monástico original, en el siglo XII el monje Ordoño de Celanova relata que contaba con una iglesia principal dedicada a San Salvador –donde hoy se encuentra un templo barroco–, otras pequeñas iglesias –dedicadas a San Juan y San Pedro– y el pequeño oratorio dedicado a san Miguel, situado delante de un gran peñasco conocido popularmente como *O Pedrón*. Es destacable señalar, a efectos de lo que aquí se expondrá posteriormente, que en el lugar donde se fundó el monasterio había originalmente una iglesia dedicada a San Martín (Sánchez, 2010; García y Seoane, 2011; García, 2015). No se sabe dónde estaban situadas las desaparecidas iglesias de San Pedro y San Juan, ni de su tamaño, estructura o función. Tampoco disponemos de datos arqueológicos que nos ayuden a resolver estas incógnitas. Sólo tenemos la denominación “iglesias” y a falta de más información, las posibilidades están abiertas: podrían ser

parte de un cenobio monástico benedictino, como sugiere M. Núñez, o bien podrían ser simples altares dedicados a santos y no iglesias propiamente dichas (Guardia, 2007).

La función del oratorio parece ser escatológica y su tipología sería semejante al *martirium* de tipo carolingio, un pequeño santuario dentro un circuito monástico, muy parecido a otros que había en la Marca Hispánica de la época, bajo la influencia de Cluny (Guardia, 2007).

También por influencia de este monasterio, sus celebraciones litúrgicas habrían de haber sido especialmente solemnes, y sus monjes aparecerían desde temprano como oradores especializados en las oraciones y celebraciones relacionadas con la muerte (Andrade, 1996).

La advocación a San Miguel, por su parte, parece haber sido de particular devoción por San Rosendo y su familia, dentro del contexto del siglo X en el que fue muy promovido por la nobleza en un ambiente de sacralización de la guerra (Miranda, 2011).

Respecto a la devoción familiar, ésta parece indudable. Por un lado, se señala que el más devoto pudo haber sido Froila, el hermano de San Rosendo, como sugiere M. Núñez (Núñez, 1978), pero también su madre, Ilduara (Guardia, 2007). Esta devoción debió quedar en la tradición del monasterio, cuando el monje Ordoño, dos siglos después recogió en su biografía de San Rosendo que el nacimiento del santo había sido anunciado en sueños por el propio San Miguel a su progenitora. Se produce aquí un evidente paralelismo con la vida de Cristo: a la madre del santo se le aparece un Arcángel para anunciarle la venida de su hijo, lo mismo que relata la Biblia sobre la Anunciación de Cristo a través del Arcángel San Gabriel. Sólo que en el caso de San Rosendo, hay un importante detalle que destacar: es el Arcángel Miguel, y no Gabriel, el encargado de hacer el anuncio (Díaz, Gómez y Pintos, 1990).

Sobre el segundo aspecto, no hay que olvidar que San Rosendo y su familia pertenecían a la nobleza más selecta del momento. Es en esta época, el siglo X, cuando se refuerza la figura de San Miguel como el guardián de la cristiandad ante el Islam. Es el estamen-

to nobiliario quien impulsa su difusión (Guardia 2007), aunque la devoción por este santo ya existía en la época visigoda, sobre todo a partir del éxito de los *Comentarios del Beato de Liébana sobre el Libro del Apocalipsis* (Castiñeiras, 2022), y a partir de la invasión árabe en el año 711.

No obstante, la dirección de su planta, alineada con el Pedrón y con la luz equinoccial del Monte de San Cibrao, indican una posible conexión de estos elementos que pudiesen ser ya tenidos en cuenta en cultos prerromanos, y dentro del plan litúrgico y ortodoxo de la fe cristiana tuviesen su influencia en la concepción y construcción del edificio con una función adicionalmente cristinianizadora (FIGURA 2).

San Cibrao de Monte Calvo. Análisis estructural de un monte sagrado

Descripción

El monte de San Cibrao do Monte Calvo se encuentra a 914 metros sobre el nivel del mar. Pertenece a una línea de montes entre los ríos Arnoia y Limia, cercanos a los mil metros.

Está situado en un “círculo de montañas” (Reza, 2015) visual desde el valle de Celanova y Vilanova de los Infantes, en el que los montes debieron tener un gran significado simbólico en la génesis de su territorio –en el que el monasterio fundado por San Rosendo tuvo un papel fundamental–, junto el Monte da Neve, Monte de San Marcos, los altos de Castromao y Forriolo. La importancia de San Cibrao, no obstante, debió ser primordial en la configuración del paisaje, primeramente prehistórico, después protohistórico y posteriormente ya medieval.

En la actualidad, en el siglo XXI, el monte de San Cibrao hace de lugar de *frontera* de cuatro ayuntamientos ourensanos –A Bola, A Merca, Rairiz da Veiga y Allariz–, y al mismo tiempo, de cinco parroquias –Santo André de Guillamil, San Miguel de Berredo,



FIGURA 2: Pedrón de Celanova, frente al oratorio de San Miguel de Celanova. Autora: Ana Durán Penabad.

Santiago de Pardavedra, Santa María de Corvillón y San Xoán de Seoane– y tres arciprestazgos –Celanova, Allariz y Rairiz de Veiga– (FIGURA 3).

Este dato, en apariencia irrelevante, o simplemente curioso para alguien que no conozca la fuerte vinculación de la población con el territorio en el Noroeste, no debe pasarse por alto. En el mundo espiritual y cultural de Galicia, la célula social básica ha sido por tradición la parroquia⁸ desde tiempos muy antiguos. Sus límites están marcados por las comunidades y tienen sus pautas sociales y culturales. A menudo, un lugar con fuertes elementos simbólicos hace de “inicio”

⁸En el siglo XIX se introdujo en el Estado español la figura administrativa del ayuntamiento, totalmente novedosa en el panorama jurídico de la época. En Galicia, la constitución de ayuntamientos se resolvió con la agrupación de varias parroquias, que eran la agrupación social básica, que incluía también funciones administrativas, simbólicas e identitarias. Los arciprestazgos también son agrupaciones de parroquias dentro de una unidad más amplia llamada diócesis. Por lo tanto, la parroquia, de origen muy antiguo, siguió siendo la base sobre la que se asentaron el Estado y la Iglesia en sus funciones administrativas y pastorales en la época contemporánea hasta nuestros días. A menudo, sobre todo en el rural gallego, la identidad recae todavía en la parroquia y no en el ayuntamiento. En el caso de límites que implican varias unidades administrativas al mismo tiempo (parroquias, ayuntamientos, obispados, arciprestazgos, términos judiciales) subyace la división simbólica y cultural de la parroquia en el imaginario gallego.

de varias parroquias, originando sus límites, como es el caso de San Cibrao⁹.

En el mapa, el lugar de confluencia de estas fronteras se sitúa en una pequeña capilla dedicada a San Cibrao, quien le da nombre. Oficialmente y en los mapas, la capilla pertenece a la parroquia de Pardavedra, pero realmente hace de delimitador entre parroquias.

A un costado de esta capilla hay dos tumbas, supuestamente altomedievales, donde una inscripción asegura que son dos ermitaños del siglo VII, posiblemente los fundadores del edificio¹⁰.

En lo alto del monte, donde se ubica una pequeña planicie, se encuentran tres monumentos megalíticos, llamadas *Mámoas dos Chaos*, en la parroquia de Santo André de Guillamil, dentro ya del término municipal de Rairiz de Veiga. Próximas a éstas, hay una gran piedrafita, posiblemente un gran menhir.

El monte, de gran poder visual sobre la zona, también es visto de forma notable a muchos kilómetros a la redonda. En sus alrededores hay también gran cantidad de elementos que guardan relación con él de alguna u otra forma: por ejemplo, la capilla de Santa Baia de Berredo, a unos kilómetros del oratorio, también está alienada estrictamente con el Monte de San Cibrao¹¹ (FIGURA 4), y en Santiago

⁹ Este monte es un elemento *central*, al que rodean cinco parroquias de forma radial. Lisón Tolosana habla de la parroquialidad gallega a tres niveles: real, ideal y simbólico (Lisón, 2004). Es por lo tanto, un elemento simbólico muy vinculado a las comunidades, con fronteras ideales muy delimitadas en el imaginario colectivo y con fuertes connotaciones sociales.

No obstante, a menudo las parroquias comparten lugares interfronterizos que en muchas

ocasiones corresponden a hitos –petroglifos, peñas, menhires, mámoas, cruces... (Parcero, Criado & Santos, 1998)–. Éstos pueden ser sitios sagrados cristianizados, pero con un probable culto prerromano, como sería el caso del Monte de San Cibrao. Otros ejemplos relacionados con montes sacralizados y que también constituyen lugares centrales entre parroquias serían el monte Castrove e o monte Aloia (que dividen varias parroquias en la

provincia de Pontevedra, y en los cuales hay capillas), o el Monte Faro, entre las provincias de Lugo y Pontevedra, donde está la Ermida da Señora do Faro.

¹⁰ La tradición dice, según el antropólogo Rafael Quintía, que en el pequeño cementerio al lado de la capilla de San Cibrao yacen sus fundadores, y que en la losa que los acompaña se especifica que son del siglo VII. Uno de ellos se llama Cibrao, como el santo patrón de la capilla (Quintía, 2017).



FIGURA 3: Mapa del monte de San Cibrao do Monte Calvo, y división parroquial. Mapa de elaboración propia. Fuente: <https://mapas.xunta.gal/es/visualizador-de-mapas>



FIGURA 4: Alineación entre el oratorio de San Miguel (a la izquierda) y el Monte de San Cibrao (a la derecha) en el mapa. La línea imaginaria que une ambos puntos pasa por encima de Casal do Río, donde se encuentra la capilla de Santa Baia de Berredo, y la iglesia parroquial de Mourillós. Mapa de elaboración propia. Fuente: <https://mapas.xunta.gal/es/visualizador-de-mapas>

¹¹ En la línea imaginaria que va desde el monte de San Cibrao al oratorio de San Miguel de Celanova, ésta “atraviesa” la iglesia de Santa Baia de Berredo, es decir, queda en la misma alineación de estos dos elementos (ver FIGURA 4). J. Ponte explica que el oratorio de Celanova es “*rígidamente equinoccial, no sólo por su disposición, sino por la disposición de sus vanos*” (Ponte, 2021: 294). Observa también que las capillas de San Pedro de Mourillós (a 0,9 km de distancia), la de Santa Baia de Berredo (a 3,48 km) y la ermita de San Cibrao, en la cumbre del monte, están alineados entre sí (Ponte, 2021). Sobre la ermita de Santa Baia en particular, también debe apuntarse que se conserva en su interior una placa –de función desconocida– con relieve de arquitos geminados de herradura, cuya forma estilística remite al siglo X, la misma época que el oratorio de San Miguel (Sánchez, de la Torre & Fernández, 2018).

de Pardavedra se custodia la imagen del santo que da nombre al monte, que es subido todos los años en procesión acompañado de los miembros de la parroquia para la celebración de su romería, a finales del mes de agosto, en una solemne procesión.

Los municipios que confluyen en el monte de San Cibrao poseen petroglifos próximos a la “entrada” de San Cibrao, entre los que destacan el Petroglifo do Corvo, en el municipio de Rairiz de Veiga, y otros próximos a la cumbre, descubiertos por X. Moure en 2017¹².

También, en los alrededores del monte, hubo un número considerable de castros que tenían visibilidad directa con el monte, entre los que destaca el ya mencionado Castromao, a apenas dos kilómetros de Celanova, del que se cree que el afloramiento rocoso que está delante de la capilla de San Miguel –conocido como o Pedrón– formaba parte de una zona de santuario de dicho castro (García y Seoane, 2011), que era visible desde éste y con el que tiene alineaciones arqueoastronómicas.

Esta roca, considerablemente antropizada¹³, también está alineado a su vez con el Monte de San Cibrao, por lo que se sugiere que pudo haber tenido alguna ritualidad en los solsticios y/o equinoccios, y cristianizado en épocas de la fundación del monasterio con la construcción del oratorio. Éste respeta la axialidad de la roca, que tiene una cierta forma triangular (García, 2011) y se antepone al oratorio en la dirección al sol del amanecer, y tanto su orientación como su forma podrían indicar la existencia de un culto precristiano. Esta axialidad lumínica es aprovechada y se saca partido con otra finalidad, la cristiana. Con independencia de su más que probable pasado protohistórico, el Pedrón se ve inserto en una sucesión de configuraciones simbólicas (García, 2011) a lo largo del tiempo.

M. V. García Quintela se refiere a él como un probable santuario (“altar”) precristiano del *oppidum* de Castromao (García, 2015). El atardecer del solsticio de verano coincide sobre Castromao visto desde el Pedrón, pero hoy en día no visible debido a la monumentalidad de la iglesia barroca que lo envuelve. No obstante, en palabras de García Quintela,

¹² Moure, X. Petroglifos de Galicia (provincia de Ourense). <https://onosopatrimonio.blogspot.com/2011/07/petroglifos-de-galiza-ii.html>. Recuperado el 07/11/2023.

¹³ Tiene varias cavidades de origen antrópico y unos escalones. En su día también tuvo un altar y columnas.

es relevante que ésta mantuvo sus estructuras al sur de la línea solsticial que unía la roca con el castro (García, 2015). También señala la anteriormente mencionada alineación este-oeste existente con San Cibrao en las fechas equinocciales, que conecta el Pedrón con el monte, y que mantiene el oratorio de San Miguel y que sugiere una reutilización un eje equinoccional preexistente (García, 2015; Puente, 2021).

Deconstrucción y análisis formal

Desde la Prehistoria hasta nuestros días, el monte de San Cibrao parece haber sido considerado como lugar sagrado. Durante siglos se le han ido acumulando elementos rituales y simbólicos: se empezó con el levantamiento de las mámoas prehistóricas, con las que el paisaje empezó a ser antropizado. Siguió probablemente con petroglifos, para continuar con su cristianización mediante el levantamiento de una capilla y el asentamiento de un pequeño cementerio cristiano.

Las *mámoas*¹⁴ de este lugar fueron estudiadas en detalle por F. López Cuevillas (López, 1925). Se encuentran, como ya se indicó, en el actual ayuntamiento de Rairiz de Veiga, en la parroquia de Guillamil, y López Cuevillas las vincula con las de la zona de Antela, donde se encontraron abundantes hallazgos arqueológicos –puntas de flecha, machados de piedra y cerámica–.

La más próxima se encuentra a sólo 40 metros de la capilla, muy deteriorada y de la que no pudieron establecerse ni su diámetro ni encontrar material arqueológico destacable. La segunda, está a unos 200 metros al suroeste de la anterior, y se estableció en 22 metros su diámetro y en 2 su altura, con forma circular y tronco cónica, con un agujero de violación que dejaba al descubierto cuatro piedras verticales o “chantas” –grandes piedras clavadas en la tierra–. La tercera se encuentra a unos 400 metros de la capilla en dirección sureste, también de forma circular y tronco cónica, de 25 metros y 2,60 de altura, formada por nueve “chantas”, ligeramente inclinadas hacia dentro a forma de pirámide. En esta ocasión se encontraron restos de una vasija (López, 1925).

¹⁴ Las *mámoas*, que tienen diversas denominaciones a través del territorio gallego, también conocidas como medoñas, medorras, medas..., son estructuras que contienen tierra y/o piedras y que cobijan enterramientos prehistóricos. A menudo contienen una cámara megalítica pétreo, con corredor o no. Deben su nombre a que sobresalen del suelo con forma circular, con forma de una gran mama. Normalmente, llevan asociadas leyendas e historias que forman parte del patrimonio inmaterial de la comunidad (López, 1959).

Los dos dólmenes en el interior de estas mámoas corresponden a la tipología más básica del Noroeste –de cámara circular o poligonal–, y se encontraban en un estado muy alterado de su forma original cuando López Cuevillas llevó a cabo su descripción. No se menciona en su artículo una cronología, pero recuerda que las mámoas en Galicia pertenecen al Neolítico y que son monumentos funerarios colectivos (López, 1959). También indica que se suelen encontrar en lugares no aprovechados por la agricultura, o en lugares llanos de montañas y sierras, siendo muy extraño encontrarlas en lugares bajos o recogidos¹⁵, o en las laderas de los montes. Consideraba que la cercanía de la materia prima era determinante para la ubicación de estas estructuras.

¹⁵ López Cuevillas explica este hecho a que en las zonas bajas las tierras fueron más trabajadas en la agricultura, y atendiendo a posibilidades materiales, no tanto simbólicas (López, 1959: 32-34).

¹⁶ En la parroquia de Guillamil, en el término municipal de Rairiz de Veiga (Ourense).

¹⁷ En el lugar de Vilar, en la parroquia de Pardavedra, término municipal de A Bola (Ourense), consistente en un círculo con una coviña. Fuente: Blog “Os petróglifos de Galicia”, de Xabier Moure.

Actualmente, se admite la importancia de la cercanía de canteras y tipos de suelo en su construcción, pero también se destaca la visibilidad de las mámoas –vistas desde ellas, pero también la posibilidad de ser vistas– como elementos determinantes, con muy probables connotaciones simbólicas (Criado, 1989).

El fenómeno megalítico en el Noroeste de la Península Ibérica data de hasta cuatro milenios a.n.e. (Fábregas, 1988), y con independencia de las características de las mámoas del Monte de San Cibrao, las mámoas eran hitos que indicaban lugares importantes y sagrados para la comunidad. Queda claro que supuso un inicio en la definitiva antropización de este paisaje, una referencia visible permanente y comunitaria, un lugar solemne y sagrado desde tiempos remotos.

Tampoco faltan petroglifos en el monte de San Cibrao y en los alrededores. No tienen la espectacularidad de otras locaciones en Galicia, pero su existencia es el indicador de una continuidad sagrada en tiempos posteriores, y que al igual que el megalitismo, indican unha apropiación simbólica del paisaje.

Los petroglifos cercanos al monte de San Cibrao son simples. Hay algunos cerca de la cumbre de San Cibrao –descubiertos por X. Moure en 2017– y otros en las proximidades –petroglifo de O Corvo¹⁶, o en las “entradas” del monte¹⁷, consistentes en *coviñas* (o cazoletas), moti-



FIGURA 5: Capilla de San Cibrao do Monte Calvo.
AUTORA: Ana Durán Penabad.

vos sin una cronología determinada, pero que es considerada de larga duración, al menos desde el Neolítico hasta la Edad Media.

El lenguaje de los petroglifos gallegos está perdido para nosotros, pero sí parece evidente que, más allá del mensaje y el significado que posean, éstos constituyen hitos espaciales que construyen un tipo específico de paisaje (Santos, 2008); en este caso, y muy posiblemente, la entrada, límite y centralidad de un espacio sagrado.

Volviendo a la capilla, en su interior, a su vez, hay dos extrañas piedras, a ambos lados del altar, con forma de ara. También hay testimonios de una antigua ara entre las piedras de la capilla, hoy ilocalizable (Quintía, 2017), que servía para curaciones. A falta de documentación, examen más pormenorizado de las piedras del altar, o de una prospección arqueológica, tomamos con reserva la existencia de dichas aras, que de ser cierta, sería un indicio del uso del monte como un espacio sagrado en época romana, posiblemente heredado de las comunidades indígenas de la Edad del Hierro (FIGURA 5).

Enlazando esto con la época protohistórica, traemos aquí la idea de que los antiguos galaicos creían en una divinidad de las montañas, un dios guerrero –que entraría en la 2ª función en la clasificación clásica dumeziliana– que en época romana era identificada con Júpiter o Marte (Penas, 1986), asociado al dios indígena Cosus, semejante al Thor germánico, Ares griego o el Marte romano, “protector incansable del mundo humano contra los demonios de los lugares selváticos, de los bosques o de las montañas. Este dios estaría asociada a una montaña sagrada, y en época romana, con la llegada de milicias romanas que protegían las explotaciones auríferas, se asimilaría con Júpiter¹⁸, en consonancia con el culto imperial” (Penas, 1986: 138).

¹⁸ En la parroquia de Santiago de Vereia, cerca de la zona de Celanova, se encontró un ara romana dedicada a Júpiter (Nieto, 2002). Aunque descontextualizada, parece indicar que también existió el culto a Júpiter en esta zona.

En el artículo se destaca la abundancia de aras romanas dedicadas a esta misma divinidad en esta parte de la provincia de Ourense. También debe citarse un ara romana dedicada a la misma divinidad hallada en San Munio de Veiga, en la propia comarca de Celanova (Nieto, 2002).

El origen de la capilla de San Cibrao es considerado como altomedieval, debido a tres circunstancias fundamentales: por una ventana bífora geminada, muy deteriorada, que podría ser el único resto de la capilla medieval; y dos tumbas de personas que una inscripción asegura que son dos ermitaños del siglo VII, fundadores de la capilla. La propia advocación, de las más antiguas en el mapa eclesiástico de Galicia, también lo sugiere, por lo que se puede llegar a la conclusión de que el monte, posiblemente sagrado para la población indígena, y posteriormente pasado por el tamiz de la religión romana imperial, intentó ser cristianizado desde tiempos remotos. Aunque no disponemos, insistimos, de datos documentales ni arqueológicos que nos arrojen luz sobre la datación histórica de la capilla, tenemos estos indicios de que se intentó cristianizar antes de la llegada de San Rosendo, y que por lo tanto, la capilla original pudiese ser más antigua que el oratorio de San Miguel, del que sí tenemos datos fehacientes de su fundación en el siglo X.

Sobre la ventana reutilizada en un costado de la capilla (FIGURA 6), Sánchez Pardo la define como pieza que pertenece a la parte superior de una ventana geminada, labrada en un bloque en el que se abren dos luces con formas de arco de herradura (Sánchez y de la Torre, 2021). Guarda mucho parecido con otras prerrománicas conservadas, especialmente unas de Ambía, en Baños de Molgas, municipio no muy

lejano ni de Celanova ni del monte de San Cibrao: las ventanas de la capilla de Santa Eufemia de Ambía¹⁹ –parroquia de Santo Estevo– y en particular con la que se conserva en la capilla de San Antón y Santa Rita, en un lugar llamado A Siota. En este último caso, el parecido con la ventana bífora de San Cibrao es muy notable²⁰, y también su posición: ambas están en una de las paredes exteriores del templo, conservadas después de reconstrucciones. En todo caso, y viendo su estilo, es muy evidente que se trata de una ventana altomedieval, muy probable del siglo X (Sánchez y de la Torre, 2021); no obstante, a causa de las sucesivas reconstrucciones del templo, lamentablemente no podemos ir más allá y aventurar una datación sin un debido estudio arqueológico, tanto de los elementos de los muros del templo, como de sus alrededores.

Por otro lado, está la propia advocación de San Cibrao. Su culto tuvo gran difusión en la Península Ibérica en el siglo V (Sánchez, 2012). Este es muy anterior al auge de las advocaciones a San Martín –a partir del siglo VI, con la evangelización de san Martín de Dumio– y de San Miguel –promovido inicialmente por los visigodos en el siglo VIII y reforzado en el siglo X–, mencionados por la documentación medieval sobre la fundación del monasterio de Celanova.



FIGURA 6: Ventana geminada de la capilla de San Cibrao. AUTORA: Ana Durán Penabad.

¹⁹ Declarada monumento histórico artístico en 1931 y como bien de interés cultural (BIC). Sobre este edificio, la historiografía del arte concuerda en su datación moderna con una cabecera altomedieval, a la que se cuestiona su estilo —entre el estilo suevo-visigodo y el mozárabe (Sánchez; Blanco & Sanjurjo, 2017)—. Conserva el altar central, y lo sustenta un ara romana reutilizada, antiguamente dedicada a las ninfas. En edificaciones del

entorno se encuentran elementos reutilizados provenientes de esta capilla, que indican que había una triple advocación: San Salvador, Santa María y Santa Eufemia. En cada uno de los ábsides hay una ventana doble, y en dos de ellas tienen arcos de herradura (Rivas y Rivas, 1990). La mayoría de los autores considera que la datación del templo está entre los siglos IX-X. Tras un exhaustivo examen de la pared donde se encuentran las

ventanas con arco de herradura, para Sánchez, Blanco Rotea y Sanjurjo la fecha de construcción está entre el siglo VIII y el XI, siendo la fecha más probable el inicio del siglo X. (Sánchez; Blanco y Sanjurjo, 2017).

²⁰ Sánchez Pardo y de la Torre ofrecen fotografías de ambas ventanas, junto a un amplio dossier de otras halladas en Galicia (Sánchez y de la Torre, 2021).

Las advocaciones de los santos de las parroquias –y también de las capillas– pueden aportar datos interesantes sobre la evolución histórica de un territorio (Sánchez, 2012). Como dato general, y aunque se sabe que han habido cambios de advocaciones en algunas iglesias, las permanencias suelen ser mayoría, lo que da cierto grado de fiabilidad (Sánchez, 2012). Esta cronología tampoco equivale en absoluto a la fecha de creación de las iglesias, y como indicadores cronológicos relativos, y no absolutos, deben ser siempre cotejados con otras fuentes –documentales, arqueológicas, etnográficas, o de otro tipo–.

En el caso del monte de San Cibrao, la conjugación de los elementos –ventana altomedieval probablemente mozárabe, menciones a ermitaños–, junto con la propia advocación podrían confirmar la antigüedad de la capilla, que se remontaría al Altomedievo. De todas formas, sería muy deseable una prospección arqueológica para confirmarlo, tanto del entorno de la capilla, como de la arquitectura de la misma.

²¹ No son pocas las leyendas sobre ermitaños en Galicia. En palabras de del antropólogo R. Quintía, “es posible que las leyendas de ermitaños y hombres santos que habitaban en los montes del Deza y Trasdeza tengan un fondo de realidad histórica y estén relacionadas con la fundación de determinados monasterios con estas tierras” (Quintía 2020, p.157). Esta afirmación podría ampliarse al resto del territorio gallego.

²² El fenómeno del monacato en la Península Ibérica el proceso de evangelización no fue uniforme. Empezó en las áreas urbanas y fue mucho más tardía en las zonas rurales, sobre todo las poco

romanizadas. En estos primeros tiempos, el anacoreta era bien considerado. Es Isidoro de Sevilla quien empieza a distinguir entre anacoretas que vivían en comunidad y los que buscan la soledad de los desiertos y las montañas, o encerrados en celdas, para un mejor diálogo con Dios. En la regla de Isidoro, la primera práctica era la más óptima. Su aceptación por la población lego fue visto como un riesgo para las autoridades eclesiásticas, que se suponían que eran las legítimas productoras del capital simbólico del cristianismo. Los IV y VII Concilios de Toledo se encargan de la cuestión de los

eremitas, recomendando que éstos estuvieran bajo la autoridad de un abad (Sandoval, 2013).

²³ Por poner varios ejemplos, y Santa María de Oia acogió en su fundación a tres comunidades de ermitaños (Moreno, 2023; De Sa Bravo, 1992). Otro caso notable es el de la Ribeira Sacra. En esta zona, San Pedro de Rocas (Esgos, Ourense) fue ocupado por anacoretas en el siglo VI, y llegó a ser un gran complejo eremítico con logros arquitectónicos notables, como la construcción de hagioscopios en las capillas. Posteriormente se convirtió en monasterio en el reinado de Alfonso II en el siglo IX (López &

El tercer indicador es la etnografía sobre las tumbas de los ermitaños, y las menciones sobre ellos en una inscripción sobre una gran piedra, en el pequeño cementerio al lado de la capilla.

El fenómeno del eremitismo existió en Galicia en la Alta Edad Media, como lo demuestran la arqueología, la documentación (Cané, 2017) y otras fuentes, como la propia etnografía²¹.

Había gran número de ermitaños y fueron varios los intentos de agruparlos en monasterios²² y someterlos a la disciplina eclesiástica²³; y se pueden citar los de San Fructuoso²⁴, en el siglo VII, o del propio San Rosendo²⁵ en el siglo X, que fundó varios monasterios antes de fundar el suyo propio en Villare. Estos monjes, a menudo poco formados en la ortodoxia, buscaban la conexión con Dios en lugares que ellos consideraban especialmente propicios en la naturaleza (Quintía, 2020). Los eremitas buscaban la conexión directa con la divinidad a través de la oración y la mortificación, y no era extraño que escogiesen lugares que eran antiguos santuarios paganos, como fue el ejemplo del monasterio de San Pedro de Rocas, fundado en el siglo VI, asenta-

Figueiras, 2018). También habría que destacar a Santo Estevo de Ribas do Sil, en el que Franquila reunió a todos los anacoretas que vivían por aquellas montañas (De Sa Bravo, 1992). En San Xes de Francelos, en la provincia de Ourense, se encontraron bajo los cimientos tumbas datadas del siglo IX, que confirma la teoría de M. Núñez, que creía que la iglesia había sido construida sobre un antiguo eremitorio levantado en siglos anteriores (Sánchez, Blanco & Sanjurjo, 2021). R. Quintía menciona que en varias islas –Tambo y Cíes– habitaban

también ermitaños (Quintía, 2020). El monasterio de Carboeiro, en Silleda, fue fundado en el año 936 por los Condes de Deza donde antes existía una capilla dedicada a san Lourenzo y que estaba custodiada por un ermitaño llamado Égica (de Sa Bravo, 1992). Del santuario de A Franqueira (A Cañiza, Pontevedra), de Sa Bravo relata que estaba habitado por ermitaños y que fueron reunidos para someterse a la regla de San Fructuoso (De Sa Bravo, 1992). En Sobrado dos Monxes (A Coruña) y en Meira (Lugo) serían agrupados también ermitaños bajo las

autoridades de Sentario y Giraldo, respectivamente (De Sa Bravo, 1992).

²⁴ En el Bierzo también había una gran cantidad de ermitaños, entre los que se encontraban los mismos San Genadio y san Fructuoso. La fama de éste último atrajo a numerosos hombres y mujeres al Valle del Compludo –también conocida como la Tebaida berciana– (Martínez, 2004).

²⁵ En San Xoán de Caaveiro fueron reubicados anacoretas por San Rosendo en el siglo X (Moreno, 2023).

²⁶ La fecha de su fiesta era el 26 de septiembre.

Su nombre también fue eliminado de la versión del Martirologio Romano en el año 2001, la lista oficial de santos de la Iglesia Católica.

Es protagonista de una hagiografía escrita por Elia Eudocia (*De Sancto Cipriano*), esposa de Teodosio II, y de una obra de teatro de Pedro Calderón de la Barca, llamada *El mágico prodigioso* (Meier, 1908). También está relacionado con la *Oración devotísima de san Cipriano*, letanía del siglo XVII prohibida por la Inquisición española.

²⁷ No hay una constancia histórica de su existencia, y a menudo es confundido con Cipriano, obispo de Cartago, también del siglo III, ya desde tiempos antiguos.

Es mencionado por San Gregorio Nacianceno y por Prudencio. González Souza, M. (2015). As legendas dos Santos Jorge da Capadócia e Cipriano de Antioquia: relíquias da controvérsia arriana (325-381 d.C). *Revista Brasileira de História das Religiões*, 8(22), 39-74.

do en un lugar que muy probablemente era un santuario prehistórico (López y Figueiras, 2023). Por lo tanto, no tendríamos por qué desconfiar de la tradición popular y el monte de San Cibrao bien podría encajar dentro de este esquema, con una pequeña capilla custodiada por eremitas, sólo que de nuevo, hay que repetir que sería clarificadora una intervención arqueológica para comprobar la datación de la necrópolis al lado del pequeño templo.

No hay más elementos materiales entre el Altomedievo con la realidad actual, pero el santuario sigue activo. La capilla ha perdido su aspecto original, y se celebran dos romerías al año: una a finales de agosto y otra a mediados de septiembre. El santo que le da nombre, San Cibrao, reside en una parroquia en las laderas del monte, Par-davedra, y es subido en romería hasta la cumbre a hombros de la vecindad. Antiguamente se practicaba un rito que consistía en pasar tres veces por debajo del altar para curar *meigallos* –hechizos–, en especial el “tangaraño”, una enfermedad que se relaciona, en términos científicos actuales, con la desnutrición y el raquitismo, pero que en tiempos pasados era considerado un “mal de aire”, es decir, de origen mágico (Quintía, 2017).

La advocación de San Cibrao dejó de estar en el santoral y en el martirologio romano en 1969²⁶, y está relacionado con las curaciones milagrosas y los exorcismos (Quintía, 2017; Lis Quibén, 1947). Dice la tradición que antes de ser santo fue brujo (Gonzalez, 2015), y que tenía tratos con el demonio, del que renegó. Se le atribuye la autoría del Ciprianillo (Lafoz, 1979), un libro mágico que abre las puertas de tesoros en monumentos megalíticos y tiene fórmulas para expulsar los demonios de los cuerpos de las personas (Iturbide, 2010). Es un santo *no oficial*²⁷ que tiene gran devoción en la religiosidad popular gallega, especialmente contra el *mal de ollo* (Lis Quibén, 1947). Ante lo cual nos preguntamos, ¿podría ser una forma sincrética del dios galaico de las montañas, que curaba y protegía a las personas del mal? ¿Estamos ante una pervivencia cristianizada, de raíz muy antigua? Podríamos traer aquí las palabras de L. Castro cuando dice que «en

el nivel religioso se aprecia una continuidad de valores transmitidos y también desvirtuados, fosilizados en gestos e imágenes, entre la Galicia prerromana y otras épocas posteriores, es decir, la pervivencia de rasgos culturales una vez desaparecida la cultura en que se formaron. (...) La religiosidad popular ha conservado el culto a determinadas imágenes o fuerzas que de un modo u otro hunden su raíz en la Prehistoria» (Castro, 1995, p.61).

El oratorio de San Miguel y el Monte de San Cibrao. Conexiones

Después de esta reconstrucción diacrónica, donde se hace evidente el carácter sagrado del Monte de San Cibrao a través del tiempo y de los sucesivos cambios culturales, volvemos al oratorio de Celanova y a la probable conexión entre ambos.

Parece evidente que en la fundación del monasterio en el antiguo lugar de Villare tuvieron mucho peso factores políticos, económicos y estratégicos. Pero también parece deducirse que en este lugar, con una población heredera de creencias y costumbres prerromanas, debió haber una conexión entre la gran peña –*O Pedrón*– que estaba delante del oratorio y el monte de San Cibrao, quizás un altar, como sugieren García Quintela (García y Seoane, 2011) y J. Puente (Puente, 2021), con alguna creencia que hoy nos es desconocida. De la existencia de un templo dedicado a San Martín se deduce que ya se había intentado cristianizarla. Así, en el siglo X, en íntima conexión con esta gran piedra, se construyó el oratorio de San Miguel, pero también con el monte de San Cibrao, tanto en la dirección de su planta, como en la alienación de varias ventanas –en particular la del ábside y las ventanas este-oeste del cimborrio–, diseñadas para producir efectos de luz tanto dentro del templo como en el exterior en dos fechas muy determinadas, los equinoccios, que se corresponden en el cristianismo con la festividad de San Miguel, en septiembre, y la Anunciación, en marzo.

Conjugando la información que se sabe del Monte de San Cibrao, y si tomamos en cuenta que la deidad de las montañas que se adoraba en el noroeste era de carácter guerrero, hay elementos que permiten sugerir posibles fenómenos de sincretismo y una nueva voluntad cristianizadora en la comunidad de Villare en el siglo X por parte de los promotores del monasterio.

Para explicar esta hipótesis nos fijaremos en los modillones debajo de los aleros del tejado de la capilla de San Miguel (FIGURA 7), donde hay gran número de rosetas y ruedas solares, muy parecidas a los motivos célticos de los castros del norte de la Península Ibérica (Rivas, 1994), que bien podrían estar asociados con una antigua divinidad solar, y una ulterior intención de cristianización. ¿Podría ser que el efecto lumínico descrito, calculado cuidadosamente para ser visto los días de los equinoccios desde fuera del edificio, fuese dirigido a la comunidad de Villare, que aún conservaría restos de creencias paganas?

Este tipo de ornamentación solar, integrada en las denominadas *tradiciones decorativas autóctonas* y que incluyen lacerías, sogueados, esvásticas, trisqueles, rosáceas o temas figurados de jinetes, fueron también utilizados en una paulatina romanización de contenidos simbólicos prehistóricos, como episodio intermedio antes de las invasiones germánicas, y que pasaron después al período visigodo²⁸ (Rivas, 1994; Fernández-Ula, 1995). Además de Celanova, esta simbología solar está presente en otras construcciones mozárabes contemporáneas, como San Miguel de Escalada (León), Lebeña (Cantabria), Santa María de Vilanova dos Infantes (Ourense), San Millán de la Cogolla (La Rioja) o Santa María de Ferreira de Pallares (Guntín, Lugo), por poner algunos ejemplos (Fernández Ula, 1995).

Para Fernández Ula, los motivos solares de los modillones exteriores de Celanova vienen de un conato estilístico iniciado en San Miguel de Escalada, en la que la alternancia disco solar rosácea incluiría también a Santiago de Peñalba, Santa María de Vilanova, Palat de Rey, Silos y la variante de San Cebrián de Mazote, que sólo emplea rosetas, olvidando las ruedas solares, y Santa María de Lebeña y San

²⁸ Sobre la influencia en los motivos solares de los modillones de la arquitectura mozárabe, hay opiniones diferentes. Frente a la opinión de Martínez Tejera, que defiende que la influencia es oriental y lo incluye dentro de una batería de influencias variadas en el arte peninsular altomedieval (Martínez, 2012), están las opiniones contrarias de Fernández Ula y E. Rivas, que defienden que este tipo de ornamentación sería autóctona de los pueblos prerromanos, especialmente los de la Edad del Hierro. E. Rivas va más allá y asegura que del Noroeste, la iconografía de los castros influyó en el arte mozárabe, árabe e incluso en Irlanda, en su complicada miniatura (Rivas, 1994). Destaca en particular el uso de esvásticas, rosetas y sogueados en los castros galaicos y su pervivencia en el arte.



FIGURA 7: Ruedas solares en los modillones de la capilla.
AUTOR: Zarateman.
Licencia de Wikimedia Commons.

Millán de la Cogolla, que las enriquecen con temas vegetales, rombos, lacerías y calados (Fernández Ula, 1995). En la opinión de este autor, esta asociación física entre las estelas portadoras de los elementos decorativos autóctonos y de los templos cristianos puede constituir un indicio de que la simbología religiosa de tipo astral que encerraba sufriera un cambio de contenido y se cristianizara. Las ruedas solares pasarían a ser símbolos de Cristo como *Sol Salutis* o Sol Invicto, tan común en la liturgia hispano-romana (Fernández, 1995). Se produciría aquí un caso de sincretismo de creencias e imágenes entre la antigüedad pagana y el cristianismo triunfante. Al respecto, hay que indicar que en las poblaciones del noroeste de la Península Ibérica, donde se encontraba el reino de Galicia en el siglo X, sus religiones prerromanas no daban forma antropomorfa a sus dioses, ya que no era digno de su grandeza encerrarlos entre paredes ni representarlos bajo forma humana, pero sí los representaban a través de ideogramas o abstracciones (García-Gelabert, 2012).

Rubén Abad, por su parte, afirma que en la Hispania prerromana existía una divinidad suprema con carácter celeste y solar de tipo indoeuropeo, que era representada bajo la forma de un jinete a caba-

llo con lanza, perteneciente a la casta guerrera. En su análisis de la plástica celtíbera, dice que el sol, al igual que otras culturas, también era parte de la cosmología de los habitantes de los castros, a través de motivos soliformes, círculos concéntricos, ruedas radiadas, trisqueles y tetrasqueles. Todos ellos eran representados tanto en objetos funcionales como decorativos, y sin duda tuvieron función de talismán, para alejar el mal y proporcionar suerte (Abad, 2008). Esa función protectora llegó hasta nuestros días a través del arte popular. Es muy probable que la población de Villare, donde fue fundado el monasterio, aún conservara creencias que venían de tiempos bastantes más antiguos y posiblemente combinaran la religión cristiana con elementos de tipo pagano, que precisamente las clases nobiliarias querrían erradicar. Las creencias paganas vendrían de religiones antiguas que se resistirían en desaparecer, como aún pasa hoy en día en muchos ritos en Galicia, considerados como pervivencias, poco ortodoxas por la Iglesia Católica, muchos siglos después.

Siendo así, la religión antigua sería la que procedía de los habitantes de los castros, de la que sabemos pocos datos, pero éstos son significativos. Así las cosas, se formulan estas hipótesis, preguntas con difícil respuesta: ¿será que en el lugar del oratorio, además de su uso ortodoxo como capilla con función funeraria, de alguna forma tuvo una función evangelizadora sobre el culto solar de los habitantes del lugar? Aquí enlazarían perfectamente varios factores: la posible sacralidad del Pedrón y la axialidad con el monte de San Cibrao, combinadas con carácter guerrero de San Miguel –y anteriormente de San Martín de Tours, la posible advocación del antiguo templo que había antes del monasterio, que era un soldado a caballo, y polo tanto, asimilable a un guerrero–. También la simbología solar del exterior del templo y desde luego, la puesta en escena dos veces al año de un fenómeno que se parecía mucho a esos motivos solares que les eran muy familiares, como una materialización lumínica de algo muy común en el imaginario colectivo de aquellas gentes, pero que estaba cristianizada a través de las paredes del templo cristiano.

Posiblemente los habitantes de Villare vivirían una particular experiencia en la que se conjugarían luz solar, la plástica escultórica del edificio y relatos legendarios transmitidos por tradición oral desde tiempos remotos de generación en generación, que combinarían con el relato de San Miguel²⁹ como guerrero victorioso, con lo que se propiciaría una situación de sincretismo religioso.

Conclusiones

San Cibrao de Monte Calvo tiene elementos que demuestran su sacralidad desde tiempos prehistóricos, demostrados en su cultura material –mámoas y petroglifos–. En la Edad del Hierro, debió ser también un lugar de culto para los habitantes de los castros, que asociaban las montañas con una divinidad guerrera, encajable dentro de la 2ª función dumeziliana, que era concebido como un guerrero relacionado con la luz solar, sincretizada en un inicio con el dios Marte, y posteriormente con Júpiter, por influencia de la religión romana en la época imperial.

La cristianización del monte probablemente fue iniciada en un tiempo más antiguo que la construcción del monasterio de Celanova y del oratorio de San Miguel en el siglo X, quizás con la presencia de ermitaños –cuyo recuerdo perviviría en la cultura popular– y la construcción de una capilla en honor a San Cibrao –cuya difusión en la Península Ibérica se dio mayormente en el siglo V–, santo especializado en la lucha contra los demonios, y en la curación de enfermedades consideradas mágicas desde la Edad Media. Posiblemente, la capilla original fuese reconstruida en tiempos de San Rosendo, y de ésta quedó como testigo una ventana geminada, que estilísticamente es muy semejante a otras de la misma época en lugares no muy lejanos del monte San Cibrao.

Sin embargo, seguramente perduró en la mentalidad de los habitantes de los castros circundantes la creencia de la existencia de una divinidad de la montaña, de características guerreras y celestes.

²⁹ El Arcángel San Miguel aparece en el Apocalipsis de San Juan como el jefe del ejército celeste en su lucha contra Satán. La fe en este santo parece aumentar en los siglos IV-V de nuestra era, coincidiendo con el fin del Imperio Romano de Occidente. En esta época, por ejemplo, es famosísima la aparición en el Monte Gargano (Italia) donde mandó construir una iglesia. La fama de este milagro fue muy exitosa en toda la Cristiandad. Este fenómeno se veía reforzado cuando Carlomagno lo nombró santo protector del Imperio, y que en las zonas rurales se instaurara su culto en lugares, sobre todo en lugares en las alturas, donde antes se adoraba a dioses paganos (Caro, 1995). En la Península Ibérica cobra más importancia entre las comunidades cristianas resistentes a los musulmanes y su culto se robustece entre los siglos VIII al X (Caro, 1995).

Aprovechando el auge de la advocación de san Miguel, se llevó a cabo una nueva recristianización con la construcción de un pequeño oratorio en el recién fundado monasterio de Celanova, en el original lugar de un culto prerromano previo asociado a una gran peña. Con la utilización de un ingenioso y sofisticado juego de luz, que tenía finalidades litúrgicas en la misa de la festividad de San Miguel, se llevaba a cabo la apropiación de elementos simbólicos del imaginario popular para dotarlos de un nuevo contenido religioso, el cristiano. Entre ellos estaría la luz que llegaba del monte de San Cibrao durante la festividad del Arcángel San Miguel, que también tenía poder en los exorcismos contra los demonios, y que en última instancia, eran equiparables al mal y a los demonios paganos con los que luchaba San Cibrao, por lo que se llevaba a cabo un reforzamiento en la cristianización de la comunidad del lugar en el primitivo monasterio de Celanova.

Bibliografía

- ABAD, R. (2008). La divinidad celeste/solar en el panteón céltico peninsular. *Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, Historia Antigua*, (21), 79-103.
- ANDRADE, J. M. (1995) O Tombo de Celanova: estudio introductorio, edición e índices (ss. IX-XII). Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.
- ANDRADE, J. M. (1996). La vida cotidiana en un monasterio medieval. *Semata: Ciencias sociais e humanidades*, (7-8), 296-306.
- BARRAL, M. D. (2009). Diálogos artísticos en el siglo X. La imagen arquitectónica de San Miguel de Celanova. *Cuadernos de Estudios Gallegos*, (56), 93-111
- CANÉ, G. (2017). Reflexiones en torno al eremitismo visigodo. *Sociedades precapitalistas*, 6.
- CARO BAROJA, J. (1995). El culto y la leyenda: San Miguel de Excelsis. *Príncipe de Viana*, 56 (206), 1079-1086.
- CARRERO-PAZOS, M. (2021). La visibilidad como factor de localización en los megalitos del sur de Galicia. *Zephyrus, Revista de Prehistoria y Arqueología*; (87), 63-81.
- CARRIEDO, M. (2018). La «Biblioteca» de San Rosendo [1665-2015]: Relación de autores. *Rudesindus: miscelánea de arte e cultura*, (11), 41-88.
- CASTIÑEIRAS, M. (2022). San Michele nella Penisola Iberica: Immagini militanti, topografia sacra e programmi escatologici (VIII-XIII secolo). En Otranto, G. & Chierici, S. (cur.): *San Michele Arcangelo*. Milano: Edizioni San Paolo, 218-233.
- CASTRO, L. (1995). Meigas y santos en Galicia, entre la prehistoria y la historia, en Castro, X. e de Juana, J. (eds.): *A muller na historia de Galicia*.
- CRiado, F. C. (1989). Megalitos, espacio, pensamiento. *Trabajos de Prehistoria*, 46, 75-98.
- DE SÁ, H. (1992): *Monasterios de Galicia*. León: Editorial Everest.
- DÍAZ Y DÍAZ, M. C.; GÓMEZ, M. V. P.; PINTOS, D. V. y OTERO, J. C. (1990). *Ordoño de Celanova. Vida y Milagros de San Rosendo*. A Coruña: Fundación Barrié.
- DURÁN, A. M. (11 de maio de 2023). *Luz y liturgia en San Miguel de Celanova (Ourense)* [Comunicación]. XIV Congreso de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones. Ad Loca Sancta: lugares, espacios y presencias. Santiago de Compostela (A Coruña). *En prensa*.
- FÁBREGAS, R. (1988). Cronología y periodización del megalitismo en Galicia y norte de Portugal. *Espacio, Tiempo y Forma; serie I, Prehistoria*; (I), 279-291.
- FERNÁNDEZ-ULA, M. (1995). Las tradiciones decorativas del noroeste peninsular de la Antigüedad a la Edad Media. *Asturiensia medievalia*, (8), 15-29.

- FIGUEIRAS, N. y LÓPEZ, J. (2023). Light of the East in the West: Natural Light in the Monastic Rupestrian Complex of San Pedro de Rocas (Galicia). En Ivanovici, V. Y Sullivan, A. I. (Eds.) *Natural Light in Medieval Churches* (pp.175-202). Boston: Leiden.
- GARCÍA-GELABERT, M. P. et al. (2012). Consideraciones acerca de la iconografía solar: Pervivencias. *Hispania antiqua*, (36), 195-220.
- GARCÍA, M. V. (2015). La construcción del paisaje cristiano de Galicia: hacia la definición de un modelo de transformación. *Estudios Do Quaternário / Quaternary Studies*, (12), 143-159.
- GARCÍA, M. V. y Seoane, Y. (2011). La larga vida de dos rocas orensanas. *Archivo español de arqueología*, (84), 243-266.
- GÓMEZ, M. (1919). *Iglesias mozárabes: arte español de los siglos IX a XI, vol. 1*. Madrid: Centro de Estudios Históricos.
- GONZÁLEZ, M. Á. (2019). Nuevos datos sobre Melchor de Velasco y la obra de la iglesia de Celanova. *Rudesindus: miscelánea de arte e cultura*, (12), 267-282.
- GONZALEZ, M. (2015). As legendas dos Santos Jorge da Capadócia e Cipriano de Antioquia: relíquias da controvérsia arriana (325-381 dC). *Revista Brasileira de História das Religiões*, 8(22), 39-74.
- GUARDIA, M. (2007). El oratorio de San Miguel. Arquitectura y liturgia. En Sigul, F. (Dir.) *Rudesindus, el legado del santo* (pp. 130-145). Santiago de Compostela: Xunta de Galicia.
- GUARDIA, M. (2009). O oratorio de San Miguel de Celanova: arquitectura e funcións. En *Rudesindus: San Rosendo, o seu tempo eo seu legado: congreso internacional, Mondoñedo, Santo Tirso (Portugal) e Celanova, 27-30 de xuño, 2007* (pp. 271-278). SA de Xestión do Plan Xacobeo.
- ITÚRBIDE, J. (2010). Piedad popular, exorcismos y censura inquisitorial. La Oración de San Cipriano impresa hacia 1631. Huarte de San Juan. *Geografía e Historia*. (17), 333-345.
- LAFOZ, H. (1979). El libro de san Cipriano en la Ribagorza, Sobrarbe y Somontano. I *Congreso de Aragón de Etnología y Antropología*, 92-186.
- LISÓN, C. (2004). *Antropología cultural de Galicia* (Vol. 90). Madrid: Ediciones Akal.
- LÓPEZ, J. L., y FIGUEIRAS, N. (2018). *Ecclesia edificata inter alpes roccas nominata* El complejo rupestre de san Pedro de Rocas (Esgos, Ourense). En *In tempore sueborum: el tiempo de los suevos en la Gallaecia (411-585), el primer reino medieval de Occidente: volumen de estudios* (pp. 373-394). Ourense: Servicio de Publicaciones de la Diputación Provincial de Ourense
- LÓPEZ, F. (1925): As mámoas do concello de Rairiz. Situazón e relacións xeográficas. *Boletín da Real Academia Galega*, (178), 235-245.
- LÓPEZ, F. (1959): La época megalítica en el Noroeste de la Península. *Caesaraugusta*, (13), 21-77.
- MARTÍNEZ, A. (2011). La arquitectura cristiana del siglo X en el reino de León (910-1037): de "mozárabe" a "arquitectura de fusión". *Antigüedad y Cristianismo*, (28), 163-229. Recuperado a partir de <https://revistas.um.es/ayc/article/view/380331>
- MARTÍNEZ, A. M. (2012). El "orientalismo ornamental" de la mal llamada «Arquitectura Mozárabe» en el reino asturleonés (siglos IX-X): ¿inercial o

inducida?. *Anales de historia del arte* (22)2012, 221-235.

MEIER, G. (1908). *Sts. Cyprian and Justina*. In *The Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company.
<http://www.newadvent.org/cathen/04583a.htm>

MIRANDA, F. (2011). Sacralización de la guerra en el siglo X: la perspectiva pamplonesa. *Anales de la Universidad de Alicante. Historia Medieval*, (17): 225-243

MOURE, X. Os petróglifos de Galicia (provincia de Ourense). Disponible en <https://onosopatrimonio.blogspot.com/2011/07/petroglifos-de-galiza-ii.html> (Última consulta: 29/07/2023).

MOLINA, J. A. (2015). Monstruos y alegorías de los vicios en el «De Sancto Cipriano» de la emperatriz Eudocia: un nuevo episodio de la conversión de la cultura antigua al cristianismo. Congreso Internacional Imagen y Apariencia. <http://hdl.handle.net/10201/42855>

NIETO, E. B. (2002). Achado dunha ara a Iuppiter Optimo Maximo na parroquia de Santiago de Vereá (provincia de Ourense). *Minius*, (10), 135-142.

NÚÑEZ, M. (1978). *Arquitectura prerrománica*. Madrid: Colexio de Arquitectos de Galicia. Versión galega de Xosé R. Fandiño Veiga

PARCERO, C.; CRIADO, F.; SANTOS, M. (1998). La arqueología de los espacios sagrados. En Burillo, F. (Ed., Coord.) *Arqueología del Paisaje. 5º Coloquio Internacional de Arqueología Espacial*. *Arqueología Espacial*, (19-20), 507-516.

PENAS, M.A. (1986). El culto de los montes en la Antigüedad. En Bermejo Barrera, J. C. (dir.): *Mitología y mitos de la Hispania prerromana*. Madrid: Editorial Akal.

PUENTE J. (2021). *La iluminación natural del espacio eclesial en los reinos hispánicos de la alta a la plena Edad Media*. León: Universidad de León.

QUIBÉN, V.L. (1947). Los pastequeiros de Santa Comba y San Cibrán. *Revista de Dialectología y Tradiciones Populares*, 3(3), 491.

QUINTÍA, R. (2017). *Universos simbólicos. Olladas ao redor da cultura e da identidade galega*. Pontevedra: Ab Origine Edicións.

QUINTÍA, R. (2020). As lendas de homes santos e ermitáns

nas terras do Deza e Trasdeza. *Descubriendo: Anuario de estudios e investigación de Deza*, (13), 139-182.

REZA, X. B. y Piñero, A. (2015). Dun círculo de montañas. *Raigame: revista de arte, cultura e tradicións populares* (38), 9-15.

RIVAS, J. C. (1971). Algunas consideraciones sobre el prerrománico gallego y sus arcos de herradura geminados. *Boletín Avriense*, (1), 61-126.

RIVAS, J. C. y RIVAS, E. (1990). El ara romana de Suatorre de Ambía (Orense) y sus inscripciones. *Antigüedad y Cristianismo*, (7), 567-578.

RIVAS, E. (1994). Influxos precristiáns na arte. *Porta da aira: revista de historia del arte orensano*, (6), 207-227.

SÁEZ, E. y SÁEZ, C. (1996). *Colección diplomática del monasterio de Celanova (842-1230)*. Alcalá de Henares: Servicio de Publicaciones

SALGADO, J. (2013) "De religiosis vagis" e "De reclusis vagis": O isolamento religioso nas atas conciliares toledanas do século VII. XXVII Simpósio Nacional de História. Conhecimento histórico e

diálogo social. 22-26 de julio de 2013.

SÁNCHEZ, J. C. (2010). Estrategias territoriales de un poder monástico en la Galicia medieval: Celanova (siglos X-XII). *Studia Historica, Historia Medieval*, (28), 155-178.

SÁNCHEZ, J. C. (2012). Topónimos y advocaciones: la información histórica en los nombres de las parroquias rurales gallegas. *Minus*, (20), (20), 187-226.

SÁNCHEZ, J. C., BLANCO, R. y SANJURJO, J. (2017). Tres arquitecturas altomedievales orensanas: Santa Eufemia de Ambía, San Xés de Francelos y San Martiño de Pazó. *Arqueología*

De La Arquitectura, (14), e062. <https://doi.org/10.3989/arq.arqt.2017.017>

SÁNCHEZ, J. C., DE LA TORRE, M. J. y FERNÁNDEZ, M. (2018). Élites, arquitectura y fundación de iglesias en Galicia entre los siglos IX y X. *Reti Medievali Rivista*, 19(2), 311-366.

SÁNCHEZ, J. C., y DE LA TORRE, M. J. (2021). Ventanas al siglo X: análisis de la producción de vanos de iluminación en la arquitectura altomedieval gallega. En *Archeologia dell'architettura: XXVI [Il paesaggio pietrificato: la storia sociale dell'Europa tra X e XII secolo attraverso l'archeologia del costruito]* (pp. 173-199). Florencia: All'Insegna del Giglio.

SANTOS, M. (2008). *Petroglifos y paisaje social en la prehistoria reciente del noroeste de la Península Ibérica*, (38). Santiago de Compostela: CSIC-XUGA-Instituto de Estudios Gallegos Padre Sarmiento

SANTOS, M., PARCERO, C. y CRIADO, F. (1997). De la arqueología simbólica del paisaje a la arqueología de los paisajes sagrados. *Trabajos de Prehistoria*, 54 (2), 61-80.

VÁZQUEZ, R. (2008). Análisis constructivo de S. Miguel de Celanova: identificación de dos maestros de obras, *Minus*, (16), 293-306.



Mapeo de Relaciones y Agentes Claves como herramienta de diagnóstico territorial en procesos de patrimonialización: prácticas y aprendizajes en la Región Centro de Argentina

Mapping of Social Relationships and Stakeholders as a territorial diagnostic tool in patrimonialization processes: practices and learning in the Central Region of Argentina

Enviado 20 de junio.
Aceptado 13 de diciembre.



VALERIA BELÉN MARTIN SILVA
(valeriabelen.silva@alu.uhu.es)

UNIVERSIDAD DE HUELVA

Resumen

Se presenta la experiencia metodológica de diagnóstico territorial desarrollada en el marco de un ciclo de Talleres de Cartografía Social en la localidad de Miramar de Ansenúza (prov. de Córdoba, Argentina), en el contexto de una investigación doctoral más amplia sobre procesos de patrimonialización, arqueología y comunidad en la región Centro de Argentina.

El análisis de redes, a partir de mapas de relaciones denominados cultogramas, resultó clave para adentrarnos en el entramado de relaciones sociales a nivel comunal e intercomunal, identificando los distintos posicionamientos de los actores sociales y cómo se articulan sobre el terreno. De este modo, se fue construyendo un corpus de información esencial para el abordaje del trabajo colaborativo con los diferentes actores, potenciando sinergias para incentivar y maximizar la participación.

Además, se reflexiona sobre las limitaciones de estas metodologías y de qué forma pueden ser complementadas para abordar la complejidad del escenario social y territorial.

Palabras clave

Investigación acción-participativa, cartografía social, mapa de relaciones, cultograma, patrimonio cultural, Miramar de Ansenúza.



Keywords

Participatory action research, social cartography, social relationship maps, cultugrama, cultural heritage, Miramar de Ansenuza.

Abstract

The methodological experience of territorial diagnosis developed within the framework of a cycle of Social Cartography Workshops in the town of Miramar de Ansenuza (province of Córdoba, Argentina) is presented, in the context of a broader doctoral research on patrimonialization processes, archaeology and community in the Central region of Argentina.

Network analysis, based on Social Relationship Maps called Culturamas, was key to delve into the network of social relationships at the communal and inter-communal level, identifying the different positioning of the social actors and how they articulate on the ground. In this way, a corpus of essential information was built to approach collaborative work with the different actors, promoting synergies to encourage and maximize participation.

In addition, we reflect on the limitations of these methodologies and how they can be complemented to address the complexity of the social and territorial scenario.

Introducción

Este trabajo aborda la experiencia metodológica de los Mapas de Relaciones como herramienta de análisis territorial. En particular nos enfocaremos en el proceso de materialización y decodificación de cultogramas, una versión adaptada del sociograma, desarrollados en el “Taller de diagnóstico patrimonial participativo”, en el marco de un ciclo de talleres de mapeo colectivo denominado “El patrimonio arqueológico de Miramar a través de la cartografía social (Córdoba Argentina)”¹, que constó de cinco sesiones llevadas a cabo a lo largo de dos meses² con la participación de 73 personas, y en las que se experimentaron con diferentes técnicas de mapeo (mapas de relaciones, mapeo al paso, mapas temporales, derivas urbanas, entre otros). Además, la realización de estos mapas conllevó el empleo de otras técnicas etnográficas como entrevistas, grupos de discusión y observación participante, para tener una visión más transversal e integradora del espacio habitado y vivencial.

Este ciclo de talleres de CS tuvo como objetivo indagar en los modos en que se concibe y construye el paisaje cultural miramarense, y en especial las percepciones locales en torno a lo arqueológico. Con el fin de analizar los procesos de patrimonialización del registro arqueológico; los agentes que intervienen a nivel comunal, institucional, gubernamental y desde la esfera académica; los mecanismos de puesta en valor; así como los intereses, identidades y significados que generan. De este modo, debemos entender estas problemáticas de estudio abordadas en el trabajo de campo como elementos de una investigación más amplia en el contexto de la tesis doctoral de la autora sobre procesos de patrimonialización, arqueología y comunidad en la región Centro de Argentina³, de la que la provincia de Córdoba forma parte.

¹ Este ciclo fue realizado en el contexto de una estancia de investigación en el Museo de Antropología de la Facultad de Filosofía y Humanidades (FFyH), Universidad Nacional de Córdoba (UNC), con el Programa de Arqueología Pública (PAP), que implicó a su vez el desarrollo de un trabajo de campo en la localidad de Miramar de Ansenusa (Dpto. San Justo, Córdoba, Argentina). La estancia fue llevada a cabo bajo la supervisión de las Dras. Mariana Fabra y Mariela Zabala, coordinadoras de este programa.

² El ciclo fue avalado y certificado por la Secretaría de Extensión Universitaria de la FFyH, UNC, y fue desarrollado entre los meses de abril y mayo de 2017.

³ En el programa de doctorado en Ciencia Regional: empresa y territorio (CREMTE) de la Universidad de Huelva.

En este sentido, la metodología empleada en el “Taller de diagnóstico patrimonial participativo” buscó propiciar un primer acercamiento a la realidad cultural miramarense, adentrarnos en los discursos y representaciones sociales en torno a lo patrimonial y lo arqueológico, permitiéndonos posicionarnos en el entramado social local, visibilizando e identificando a los agentes locales claves y las relaciones existentes entre estos y los patrimonios locales, lo que nos permitió empezar a construir una red de relaciones para etapas posteriores del proceso investigativo.

Por ello, el propósito de este trabajo es reflexionar sobre los aportes y limitaciones de esta herramienta metodológica para el análisis social y espacial de redes, entendiendo que el entramado de relaciones sociales no es una entidad aislada, sino una construcción social que se configura en múltiples interacciones a diferentes niveles (Acosta-Guacaneme y Bautista-Bautista, 2017).

⁴Durante el año 2022 se realizó un nuevo censo nacional pero todavía no se encuentran publicados los resultados por localidad, solo se han dado a conocer datos provisionales por provincia y por departamentos, como es el caso del departamento de San Justo que cuenta con una población de 234.466 habitantes según el último censo, pero no se detalla la población de cada localidad integrante (Instituto Nacional de Estadística y Censos de la República Argentina [INDEC], 2022).

⁵ver Miramar ahora se llama Miramar de Ansenúza, 2014; Miramar: Concejo aprobó el cambio de nombre a la localidad, 2014.

Área de estudio

La localidad de Miramar de Ansenúza se ubica al Noreste de la provincia de Córdoba, Argentina, en el departamento de San Justo, sobre la costa sur de la laguna salada de Mar Chiquita (o Mar de Ansenúza) (FIGURA 1), con una población de aproximadamente 2.023 habitantes (Instituto Nacional de Estadística y Censos de la República Argentina [INDEC], 2010)⁴. Por ordenanza municipal, en el año 2014, la localidad de Miramar cambió su denominación oficial a Miramar de Ansenúza⁵, como respuesta a una propuesta realizada por el gobernador provincial de ese entonces, para posicionar mejor Miramar como destino turístico y diferenciarlo de otras poblaciones con el mismo nombre, como Miramar en la provincia de Buenos Aires. Sin embargo, este proceso administrativo fue realizado sin contar con el consenso de la comunidad local, ya que no se realizó ni consulta popular ni referéndum. Por ello, todavía hoy este nombre sigue generando tensiones, en particular por el debate en torno al origen indígena de la palabra

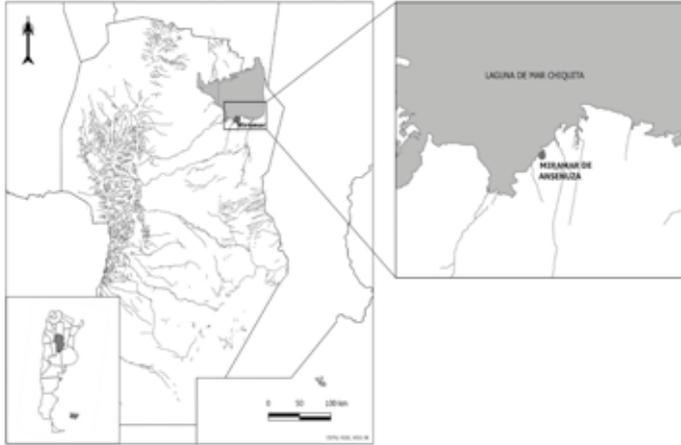


FIGURA 1: Localización del área de estudio (Fuente: Elaboración propia).



de Ansenúza, según estudios recientes la primera vez que aparece el término Ansenúza es en 1566 como topónimo en documentos coloniales para referirse específicamente a la región sudoeste de la Laguna de Mar Chiquita, luego extendido este término a todo el entorno de la laguna (Ferreyra, Zapata y Villaroya, 2023).

Esta localidad es la única población asentada sobre la ribera de la Laguna de Mar Chiquita (FIGURA 2A), la mayor cuenca cerrada de Latinoamérica, un cuerpo de agua salina, poco profundo (con profun-

FIGURA 2: a) Vistas de la laguna desde la costanera; b) cartel informativo a la entrada de la localidad sobre las figuras de protección de la laguna (Fuente: Elaboración propia).

didades que oscilan entre los 2 y 10 m), con una extensión variable entre sus ciclos secos y húmedos, llegando a fluctuar entre 1800 km² en época de bajo nivel hasta más de 6.500 km² (Pagot *et al.*, 2014; Nores, Fabra, García y Demarchi, 2017). En marzo de 1991 el ambiente acuático del sistema que integran los bañados del río Dulce y la laguna Mar Chiquita fueron declarados Sitio Hemisférico de la Red Hemisférica de Aves Playeras (RHRAP), siendo ésta la primera categoría de protección que tuvo a nivel internacional. Con posterioridad fue declarada en el año 1994 por la provincia de Córdoba como Reserva Natural de Uso Múltiple Bañados del Río Dulce y Laguna de Mar Chiquita (Decreto N.º 3215/94) y en el año 2002 como Sitio RAMSAR “Bañados del Río Dulce y Laguna Mar Chiquita” (Bucher *et al.* 2006) (FIGURA 2B). Finalmente, en junio de 2022 se creó el Parque Nacional de Ansenúza con un área protegida que abarca 661.416 hectáreas que incluyen la Laguna de Mar Chiquita y Miramar de Ansenúza.

La particularidad del paisaje, la variedad de especies de aves, y las saludables propiedades de la zona convergen generando un enclave único en la región, en el que confluyen una gran diversidad de bienes patrimoniales naturales y culturales que han definido el perfil turístico de la localidad desde su concepción (Leiva, 2014). En la actualidad, las actividades económicas principales del municipio se concentran en la actividad turística (turismo de salud aprovechando las propiedades curativas del agua y el barro de la laguna, turismo ecológico y turismo de ocio) y en los criaderos de nutria que han dado origen a una floreciente industria peletera con prendas de piel y cuero de gran calidad (Zapata, 2011).

Al mismo tiempo, este espejo de agua ha moldeado no sólo el paisaje y la fisonomía de la región sino también las estrategias de subsistencias de las poblaciones humanas. Las variaciones hidrológicas han sido frecuentes durante al menos los últimos 20.000 años, alternando ciclos fríos y secos con húmedos y cálidos (Piovano, Ariztegui, Córdoba, Cioccale y Sylvestre, 2009). A lo largo de estas fases húmedas la localidad ha sufrido tres grandes inundaciones que han afectado

al entramado urbano (en 1958, 1977 y 2003), en particular a los elementos culturales tanto del patrimonio histórico como del patrimonio arqueológico (principalmente sitios arqueológicos prehispánicos sin estructuras visibles con evidencia de material cerámico, material lítico, hornos de tierra cocida, también conocidos como botijas o hornillos, etc.).

Por este motivo la mayoría de los sitios arqueológicos han sufrido procesos erosivos o quedado bajo las aguas de la laguna como consecuencia de los hem Ciclos estacionales húmedos, ante esta situación y previo al año 2009, el personal del Museo de Ciencias Naturales de la Región Ansenúza “Aníbal Montes”, en adelante MCNAM, realizó tareas de rescate arqueológico en la localidad, lo que implicó un gran acopio y almacenamiento de material arqueológico, sobre todo de fragmentos cerámicos, en el depósito del museo. A partir del año 2009 entra en vigor una nueva normativa relativa al hallazgo de restos humanos, por lo que el museo adopta esta nueva reglamentación en donde las tareas de recuperación se deben efectuar en el marco de un convenio suscrito por la Policía Judicial, el Equipo Argentino de Antropología Forense y el Museo de Antropología (FFyH-UNC), desde donde se creó un equipo interdisciplinario que acude al lugar del hallazgo para determinar si se trata de restos humanos o no y si estos pertenecen a población actual, histórica o arqueológica. El Programa de Arqueología Pública (PAP) forma parte de este equipo, y desde este marco es que se han efectuado la recuperación de restos humanos en la costa sur de la laguna Mar Chiquita (Fabra y Zabala, 2019).

Cartografías participativas: comunidad, territorio y patrimonio

La práctica cartográfica a lo largo de la historia ha tenido un rol fundamental en la orientación y descubrimiento de un territorio desconocido, en la demarcación de fronteras, estableciendo caminos y marcando el poder de los Estados (Habegger y Mancila, 2005). Como

plantea Harley (1990:73), “la percepción usual común sobre la naturaleza de los mapas es que son espejos, representaciones gráficas de algunos aspectos del mundo real (...) y que el papel del mapa es de representar una imagen actual de la realidad geográfica”. Hoy en día, esta visión *naive* de los mapas poco a poco ha sido dejada de lado en las perspectivas actuales del campo de la cartografía, pero es la que prevalece en muchos casos en sectores de la opinión general. Como señalan Habegger y Mancila (2005), el haber dejado atrás paradigmas positivistas y pasar a paradigmas como el *Realismo Crítico*, el *Constructivismo* y el *Interpretativo Crítico* que comparten la idea de que la realidad es un mundo percibido por nuestros cinco sentidos y construidos culturalmente por nosotros, nos permite repensar los mapas y sus significaciones.

Así pues, los discursos cartográficos inherentes en los mapas deben ser comprendidos en forma de mensaje codificado que reproduce la ideología imperante pero también, en algunos casos, pueden ser mecanismos de denuncias que visibilicen reivindicaciones territoriales, vivencias u otras realidades sociales. En donde la cartografía puede convertirse en un instrumento primordial en la construcción social del territorio. En este marco toma fuerza la Cartografía Social, en adelante CS, como propuesta teórico-metodológica de investigación humanista y humanizadora. Ya que la CS busca expandir las lecturas sobre una realidad, reconociendo aspectos que en las cartografías hegemónicas no surgen, como la dimensión simbólica, comunal, vivencial, cultural, identitaria, patrimonial, del lenguaje, conflictiva, entre otras. Es decir, que se coloca como eje de análisis al sujeto y sus experiencias con el entorno, construyendo el contenido de los mapas de forma consensuada entre todos los actores participantes (Galvis, 2020). Primando la experiencia, la vivencia y la observación directa de los procesos territoriales, y partiendo de la premisa de que todos los actores sociales tienen unos saberes por compartir y aportar en los procesos de construcción social del conocimiento acerca de sus realidades socioculturales, ambientales, políticas y económicas (Restre-

po y Velasco, 1998; Castro Jaramillo, 2016). Con la CS se busca así co-construir un diagnóstico colectivo sobre los problemas, las potencialidades, recursos y oportunidades de un grupo social en relación con su territorio.

La CS utiliza instrumentos técnicos y vivenciales basados predominantemente en el uso de mapas y elementos gráficos, siendo una de las herramientas esenciales la técnica del mapeo colectivo, también conocido como mapeo participativo, mapeo social o mapeo comunitario (Braceras, 2012; Sletto, Bryan, Torrado, Haley, Barry, 2013; Ganter, Sandoval, García, De la Fuente, 2015), que algunos autores lo definen como: “un proceso de creación que subvierte el lugar de enunciación para desafiar los relatos dominantes sobre los territorios, a partir de los saberes y experiencias cotidianas de los participantes. Sobre un soporte gráfico y visual se visibilizan las problemáticas más acuciantes del territorio identificando a los responsables, reflexionando sobre conexiones con otras temáticas y señalizando las consecuencias” (Ares y Risler, 2013: 12).

En este esquema nunca debemos olvidar que el mapeo es un medio y no un fin. Como plantean estos autores, debe formar parte de un proceso mayor ya que el mapeo no produce transformaciones por sí mismo, sino que es un instrumento de interpretación social, geográfica, política, cultural y artística que nos permite repensar las estructuras, conocimientos y entendimientos hegemónicos. Y nosotros como investigadores nos convertimos en facilitadores, es decir que nuestro rol es el de generar dinámicas de participación y aportar las herramientas teóricas-prácticas para que la comunidad sea partícipe activamente.

Mediante el proceso de mapeo se busca crear cartografías críticas, que permitan indagar en el conocimiento sensible del espacio comunal y dar nuevos significados al territorio, apelando a una reapropiación discursiva de este, desde una mirada colectiva que subvierte la información expuesta en los mapas estandarizados (Wainwright y Bryan, 2009).

En el ámbito latinoamericano, del cual formamos parte, estas prácticas cartográficas participativas tuvieron su inicio a principios de la década de 1980, en proyectos relacionados con la mejora del manejo de recursos naturales en territorios indígenas (Offen, 2009), siendo las investigaciones en torno a las problemáticas de los derechos territoriales de comunidades indígenas una de las líneas de trabajo que más ha proliferado (Andrade, 2001; Barroso, 2010; Sletto, 2010; Vélez, Rátiva y Varela, 2012; Almeida, 2013; Montoya, García y Ospina, 2014; Sletto, *et al.*, 2013; entre otros).

Para el caso de Argentina, los inicios de la práctica se retrotraen a principios del 2000, y su desarrollo, según Fernández Romero (2017, 2021), se ha dado desde dos vertientes: la construcción de mapeos indígenas en el contexto de luchas por el reconocimiento de tierras, de gestión de recursos y defensa de la cultura y derechos indígenas, co-construidos desde organizaciones de pueblos originarios en colaboración, principalmente con ONG's y esferas académicas; y mapeos participativos desde el ámbito universitario, en el marco de proyectos de investigación y docencia, y/o proyectos de extensión universitaria, y desde la esfera de organizaciones sociales, asociaciones civiles, colectivos activistas e iniciativas estatales, abordando una multiplicidad de temáticas y problemáticas sociales y territoriales. De especial interés para nuestra investigación han sido los estudios de índole patrimonial, que han promovido la participación de los pobladores en el proceso de construcción de saberes y producción de conocimiento sobre el paisaje cultural (Aichino, De Carli, Zabala y Fabra, 2012; Ares y Risler, 2013; Zabala, Fabra, Aichino y De Carli, 2016, entre otros). Específicamente, la labor desarrollada por el Programa de Arqueología Pública (PAP)⁶, institución de acogida durante nuestro trabajo de campo, que desde el año 2005 en la provincia de Córdoba (Argentina) llevan adelante, en la esfera de intervenciones de rescate arqueológico, acciones de Educación Patrimonial para establecer lazos entre los saberes académicos y otros saberes generados en torno al patrimonio en ámbitos extrauniversitarios (Fabra, Roura y Zabala, 2008;

⁶Formalizado como Programa de Extensión Universitaria en el año 2011, depende del Instituto de Antropología de Córdoba- Conicet, el Museo de Antropología y la Secretaría de Extensión Universitaria de la Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad Nacional de Córdoba.

Zabala y Fabra, 2012; Fabra y Zabala, 2015; Zabala, Fabra, Aichino y De Carli, 2015, Fabra y Zabala, 2019). En los últimos años, en el marco de estas actividades de socialización patrimonial se comenzó a incursionar en talleres de CS en diferentes localidades de Córdoba como San Carlos Minas (departamento de Minas) y en Miramar de Ansenusa (departamento de San Justo) (Aichino, De Carli, Zabala y Fabra, 2013; Zabala *et al.*, 2016).

De este modo, y teniendo presente el trabajo realizado en la región, se diseñó un ciclo de talleres de CS en Miramar para abordar la problemática en estudio, y dar continuidad y profundizar en las tareas desarrolladas por el PAP. El mismo tuvo como objetivo promover la creación de espacios de encuentro, mediación y sociabilización patrimonial como medio para adentrarnos en las percepciones locales sobre el espacio habitado y los patrimonios que componen el paisaje cultural local, en especial lo relacionado a los procesos de patrimonialización del registro arqueológico, partiendo de que el patrimonio como construcción dinámica y contextualizada históricamente se proyecta a sí mismo como un registro de la memoria social, de un pasado y un presente compartidos y vividos, que se construye desde las relaciones dialécticas entre los distintos actores sociales e intereses, inmersos en un complejo y constante proceso de significación (Martin, Zabala y Fabra, 2019). Asimismo, el ciclo fue concebido como espacio de experimentación, a través del empleo de diferentes técnicas de mapeo y metodologías de Investigación acción-participativa (IAP), para abordar aspectos patrimoniales poco visibilizados, como así también, reflexionar sobre las prácticas de gestión patrimonial y la proyección de propuestas *desde* y no exclusivamente *para* la comunidad local (Martin, 2016).

Adicionalmente, en lo referido a los procesos de patrimonialización, entendemos estos procesos como los mecanismos por los cuales el patrimonio se construye cultural y socialmente (Marschoff, Lindskoug y Gabriel, 2022). Es decir, viene a ser el proceso por el cual un objeto o práctica cultural adquiere la significación y es reconocido como pa-

rimonio cultural (Alegría Licuime *et al.*, 2018). Pero no es un proceso estático, sino por el contrario dinámico, ya que implica una constante relación entre pasado/presente-objeto/símbolo que deviene en la materialización y representación de una relación entre discurso y práctica (Ramos, 2017). Para analizar estos procesos, se parte de la propuesta de Mejía (2018) de patrimonialización en red, desde esta perspectiva el autor plantea que la patrimonialización debe ser comprendida como un sistema organizado en redes, nodos y flujos. Redes que conectan o no a actores en el proceso de atribuirle valor a un elemento cultural o natural, con nodos interconectados con mayor o menor importancia, en donde lo que fluye son valores, intereses y significados que conectan o desconectan actores. En una red que siempre está en permanente reconfiguración, y que no es ajena a fricciones, conflictos y mediaciones en torno a la significación y patrimonialización resultante.

Taller de Diagnóstico Patrimonial Participativo: mapa de Relaciones

Este taller fue realizado en las inmediaciones del MCNAM, y contó con la participación de 10 asistentes (8 mujeres y 2 varones), lo que posibilitó que se establecieran dos grupos de trabajo de 5 personas cada uno (FIGURA 3A). El Grupo 1 estuvo conformado en su mayoría por personas adultas, que vivieron las diferentes inundaciones y que suelen colaborar con la Asociación de Amigos del Museo de la Región de Ansenzuza “Aníbal Montes”. Es decir, un segmento de la comunidad muy concienciado con el patrimonio local. Por otra parte, el Grupo 2 estuvo formado mayormente por personas adultas no oriundas de Miramar de Ansenzuza que por motivos de trabajo habían tenido que migrar hacia esta localidad pero que hacían décadas que se encontraban ya radicados en la zona, aportando así una mirada y vivencias complementarias a los lugareños. Cabe aclarar que la conformación de los grupos fue dada de forma espontánea, es decir no se buscó crear esa separación entre lugareños y residentes pero no oriundos.



FIGURA 3: a) Grupos de trabajo (Fuente: elaboración propia); b) Realización de mapas conceptuales sobre los patrimonios locales (Fuente: fotografías cedidas por H. Giraudo).

El taller constó de dos partes, en un primer momento se trabajó sobre el concepto de patrimonio y la construcción del término a partir de una matriz de preguntas para intentar volcar las primeras ideas que se tenían sobre el territorio y el patrimonio local a través de mapas conceptuales (FIGURA 3B).

Las preguntas disparadoras fueron:

- ¿qué es el patrimonio?
- ¿qué es el patrimonio arqueológico?
- ¿qué consideramos patrimonio/patrimonio arqueológico?, identificación del patrimonio local.

Los grupos expusieron sus respuestas en cartulinas y se reflexionó entre los dos grupos las coincidencias y discrepancias en las respuestas dadas. En el caso del Grupo 1 se define al patrimonio como lugares que albergan hechos significativos que deben ser preservados a futuro, porque forman parte de la historia y se deben conocer para poder ser transmitidos; en cuanto al patrimonio arqueológico se lo concibe como “todo aquel vestigio que heredamos de los ancestros”, estableciendo así una relación identitaria con estas materialidades, como un elemento que forma parte de su historia. En cuanto a la identificación del patrimonio y patrimonio arqueológico se observa que mayormente se asocia con bienes inmuebles como los museos locales, ruinas de edificios históricos, iglesias, o sitios arqueológicos, aunque también en menor medida se nombran algunos elementos del patrimonio inmaterial como la Leyenda de Ansenúza o las noches de Miramar.

De este modo, ya se aprecia un discernimiento de los espacios culturales y/o museísticos locales como lugares patrimoniales, como es el caso del MCNAM, gestionado por la Asociación de Amigos del Museo de la Región de Ansenúza “Aníbal Montes”; el Gran Hotel Viena, regentado por la Asociación Civil Amigos del Gran Hotel Viena; o el Museo Capilla “San Antonio” (primera capilla croata de la provincia de Córdoba)⁷ y el Museo Fotográfico “Dante Marchetti”, administrados por la Cooperativa Eléctrica y de Servicios Públicos Miramar Ltda. Cabe mencionar que estos agentes sociales luego fueron analizados en profundidad en la siguiente parte del taller.

Por otra parte, el Grupo 2 manifiesta en la misma línea que el Grupo 1 que el patrimonio puede ser definido como “un lugar, un objeto que tiene un valor significativo” y que debe perdurar en el tiempo, además se especifica los diferentes tipos de patrimonio que conciben como el patrimonio natural, arqueológico, cultural o paleontológico. Con respecto al patrimonio arqueológico se entiende como un objeto, lugar o espacio que permite conocer los antepasados antiguos o recientes, estableciendo también ese nexo identitario con estos bienes. Por último, se advierte que el mayor contraste entre las respuestas dadas

⁷En el caso del museo capilla tienen una concesión por diez años.

por estos dos grupos viene dado en lo expresado en la identificación del patrimonio local, ya que el Grupo 2 se enfoca más sobre los elementos patrimoniales naturales poniendo como foco la laguna, su avifauna y la biodiversidad derivada, y en el caso del patrimonio arqueológico se identifica como los “restos o sedimentos expuestos en la laguna”.

Concluida esta primera fase, se realizó el mapa de relaciones, conocido comúnmente como sociograma⁸, que es una herramienta que permite graficar las redes que tejen los actores y/o grupos sociales de un territorio dado en un espaciotemporal determinado, y trazar las conexiones existentes entre ellas (Andrade, 2001). Como técnica de representación gráfica puede ser definido como el “diagrama utilizado en sociometría para objetivar gráficamente las relaciones mutuas existentes entre los miembros del grupo estudiado. Suele obtenerse analizando cuatro dimensiones: las elecciones, los rechazos, las expectativas de elección y las expectativas de rechazo” (Ander-Egg, 1995: 317).

Es una herramienta determinante en la etapa inicial de diagnóstico ya que nos permite un primer acercamiento al entramado de relaciones sociales de la comunidad en estudio, desvelando los distintos intereses y posicionamientos de los actores sociales y agentes claves y cómo se articulan sobre el terreno, como así también con qué alianzas y conflictos nos podemos encontrar (Jiménez, Vela, Ramírez y García, 2013). Por eso el poder visibilizar estos actores y las formas en que se relacionan constituyen una información indispensable para el abordaje del trabajo participativo con los diferentes actores, maximizando su participación en algunos casos o evitando situaciones conflictivas que no aportan a las dinámicas de trabajo y al proceso de investigación (Rodrigo, 2018).

Por otra parte, si bien estos mapas se centran en identificar las relaciones entre los grupos sociales en un territorio determinado, pueden ser igualmente utilizados para indagar sobre una temática en concreto (como, por ejemplo, los servicios de salud pública, la cultura, el turismo, la ciudad sostenible, etc.) si la colocamos como eje del mapa. Pero procurando no fragmentar artificialmente la realidad,

⁸ Técnica desarrollada por el psiquiatra y educador rumano Jakov Levy Moreno, en la década de 1930. También fue fundador del psicodrama o la sociometría (Sánchez, 2018).

ya que en un territorio todo se encuentra interconectado (Alberich, 2008). Siguiendo estos lineamientos se adaptó la técnica a nuestra problemática de estudio, centrando el Mapa de Relaciones al patrimonio local. Se buscaba vislumbrar dos situaciones: la identificación de los actores claves locales, y las formas en que se relacionan entre ellos y con los bienes patrimoniales locales. A los fines de la actividad se denominó al sociograma como cultugrama.

Para la materialización del cultugrama se tomó como referencia la propuesta realizada por Villasante, Hernández, De Armas, Sánchez y Marrero (2016) y se trabajó a partir de un plano cartesiano organizado en base a dos aspectos (FIGURA 4):

- Receptividad: se sitúa a lo largo del eje x, presentando una mayor receptividad más a la izquierda (afines) y menor receptividad más a la derecha (opuestos). Quedando plasmadas así cuatro tipos de grados: afines, diferentes, ajenos y opuestos.
- Agentes claves: sobre el eje y se ubican los sujetos de análisis. Se representan a través de un código de formas que a simple vista ayuden a diferenciar de manera inequívoca los diversos actores sociales. Las formas utilizadas fueron:
 - La figura triangular para representar los grupos de alto poder (por ejemplo: poderes políticos y económicos, administraciones públicas, instituciones académicas y científicas);
 - La figura rectangular para la población organizada (por ejemplo: asociaciones de amigos, clubes, entre otros) y;
 - La figura circular para los sectores de la población no organizados.
 - Además, se incluyó otra figura, la de los bienes patrimoniales como figura central del cultugrama, representada con una figura pentagonal.

A partir de la construcción de este plano se plasmaron los tipos de relaciones existentes. Si bien los vínculos entre los actores sociales

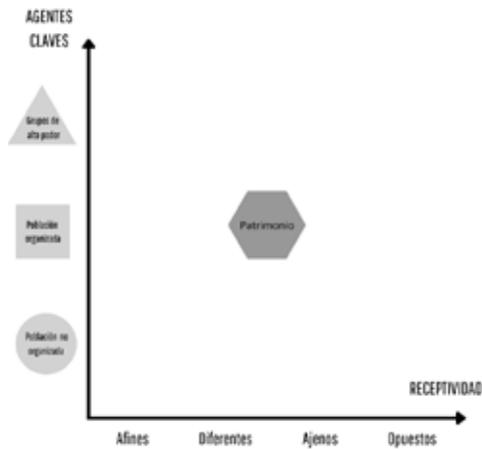


FIGURA 4: Modelo cartesiano del mapa de relaciones (Fuente: Elaboración propia a partir de la propuesta de Villasante *et al.*, 2016).



FIGURA 5: Leyenda de tipología de relaciones entre los agentes claves y el patrimonio (Fuente: Elaboración propia a partir de la propuesta de Rodrigo, 2018).

pueden ser diversos, al menos se deben plasmar las relaciones fuertes, de colaboración, débiles y conflictivas (Rodrigo, 2018), y partiendo de estas cuatro relaciones base se puede ahondar en los subtipos que subyacen dentro de cada una. Además, algunos autores, como Red Cimas (2009), señalan que debido a la complejidad de la realidad social puede resultar interesante que la representación gráfica y la definición de los tipos de relaciones sea adaptada y reinventada según el contexto del caso de estudio. De acuerdo con estos parámetros se trabajó con la siguiente tipología (FIGURA 5):

- Relaciones fuertes: densas (relación de afinidad con reciprocidad), normales (relación habitual).
- Relaciones de colaboración (relación de tipo bidireccional, con reciprocidad positiva).

- Relaciones débiles: puntuales (relación con reciprocidad débil).
- Relaciones conflictivas: conflictivas (relaciones con reciprocidad negativa) y muy conflictivas (relación de confrontación o enfrentamiento).
- Sin relación: en blanco (ausencia de relación).

A cada grupo se le repartieron tarjetas en blanco con las figuras geométricas que representaban a los agentes claves. Luego se rellenaron las tarjetas con los diferentes agentes locales que identificaban en el territorio, y se ubicaron en la cartulina para después relacionarlas (FIGURA 6). A partir de este punto, cada grupo debatió sobre cómo se vinculan los agentes y cómo es esa relación con el patrimonio hasta llegar a un consenso que pudiera ser plasmado en el mapa de relaciones.

Una vez elaborados los cultogramas, se hizo una puesta en común en donde se explicó la razón de cada una de las relaciones, y se debatió y reflexionó sobre los resultados alcanzados por los dos grupos. Nuestro rol siempre fue el de facilitadora sin intervenir y/o influenciar en el proceso creativo.

El taller finalizó con la realización de una diana de evaluación, que es un sistema de evaluación participativa y muy visual, que permite conocer de manera inmediata la opinión y valoración de los participantes sobre la actividad desarrollada, por eso durante todo el ciclo de talleres se mantuvo esta técnica de evaluación. Para crear la diana se utilizó una matriz con forma de rombo con tres rombos concéntricos, cada rombo representaba una calificación (de afuera hacia adentro: 1 nada de acuerdo, 2 algo de acuerdo, 3 muy de acuerdo). A su vez, el rombo se divide en porciones según los *ítems* a evaluar, en este caso se evaluaron cuatro aspectos: la metodología empleada, el ambiente de participación, la aplicación práctica de los contenidos abordados en el taller y valoración general de la actividad. El sistema de evaluación consistía en que cada participante, de manera individual, debía marcar con una pegatina circular cada segmento evaluable, cuando más cerca del centro de la diana la evaluación era positiva, o negativa si se alejaba

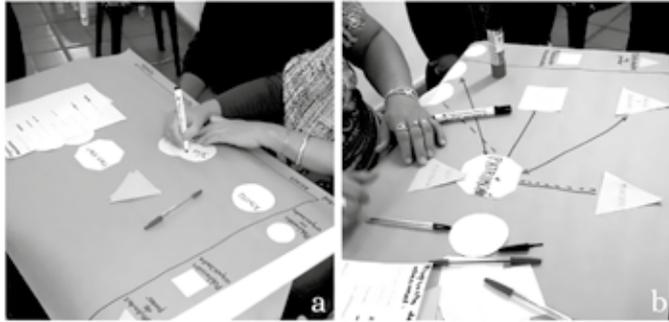


FIGURA 6: Realización de Cultogramas: a) Grupo 1, b) Grupo 2 (Fuente: Elaboración propia).

del centro. En términos generales la evaluación fue positiva, todos los participantes concentraron sus puntos en el rombo del centro.

Asimismo, para complementar esta evaluación y profundizar en la experiencia de los participantes en la actividad final del ciclo de talleres de CS, denominado Sesión de devolución: ¿por qué dijimos lo que dijimos?, se entregó una ficha de evaluación a los participantes para que conocieran su opinión sobre diferentes criterios como si consideraban que los temas fueron presentados con claridad, si la distribución y uso del tiempo fue adecuado, si hubo espacio para la participación, si los temas abordados fueron de utilidad, y si la actividad permitió reflexionar sobre el patrimonio local. Estos aspectos eran evaluables de acuerdo con la siguiente escala: N/A (no aplica), 0 (totalmente en desacuerdo), 1 (parcialmente de acuerdo), y 2 (totalmente de acuerdo). Adicionalmente se ofrecía un espacio dentro de cada criterio para observaciones y recomendaciones, y al final de la ficha se preguntaba cómo se hizo sentir la actividad, para que pudieran puntualizar en sus evaluaciones y sentir más allá de la escala evaluable. Si bien no todos los participantes ahondaron en estos aspectos y se centraron más en la evaluación de criterios, los que sí se expresaron mencionaron cuestiones como que se había sentido “muy cómoda”, que “se formaron dos grupos y el debate fue una buena experiencia y enriquece-

dora”, o “que en pocas oportunidades hemos trabajado en comunidad como en estos encuentros”.

Tejiendo redes

La interpretación y decodificación de los Mapas de Relaciones resultantes se enfocó desde un análisis cualitativo para dar cuenta de la complejidad de las relaciones expuestas. Los elementos claves observados fueron: la intensidad de las relaciones, la densidad de las relaciones, observación de los elementos centrales y articuladores, los conflictos o rupturas de la red, los espacios sin relacionar, las relaciones indirectas, y observación de los puentes locales (Martin, 1999).

El mapa del grupo 1 plasmó que, en el caso de la población no organizada, los niños y adolescentes establecen relaciones puntuales con los bienes patrimoniales, en cambio en la población adulta estas relaciones son de tipo colaborativas, ya que consideraban que este sector de la comunidad era afín a los temas patrimoniales, en parte era también como ellos se auto percibían. En cuanto a la población organizada, se señalaron como agentes a museos y clubes de amigos, con relaciones densas y normales respectivamente. Por otra parte, en relación con los grupos de alto poder, se identificaron a la policía, asociaciones mutuales, centro de jubilados, cooperativa eléctrica y municipalidad; precisando relaciones normales, salvo en el caso de la cooperativa que se evidenció relaciones densas y del consistorio que se detectaron relaciones de tipo normal y puntual, es decir no implicado totalmente en la gestión patrimonial. Por lo que podemos observar, este grupo identificó a la cooperativa eléctrica y de servicios públicos Miramar Ltda. (Museo Fotográfico “Dante Marchetti” y el Museo Capilla “San Antonio”), y los demás museos locales (MCNAM, Gran Hotel Viena) como los principales agentes que ejercen relaciones densas con el patrimonio. Así pues, este tejido asociativo es percibido con un rol clave en la protección, gestión y conservación del patrimonio local.

En contraste en el mapa del Grupo 2, se visibilizaron no sólo relaciones de tipo fuertes y débiles, sino también conflictivas, tanto en los grupos de alto poder como en la población no organizada. A diferencia del grupo 1, el municipio es visto ambiguamente, por un lado, en algunas situaciones se identificaron relaciones de colaboración, pero por otra parte se visualizaron relaciones conflictivas por cuestiones de inversión presupuestaria y de desinterés a ciertas situaciones. Con respecto a los grupos de población no organizada, la población adulta indicaba además de relaciones de colaboración, de tipo puntuales y conflictivas, porque entendían que existen otros sectores de este segmento poblacional que son indiferentes al tema patrimonial, es decir que no se involucran y/o participan en actividades culturales. Esta misma situación se señaló en sectores de la población infantil, de adolescentes y jóvenes, en donde se reconocieron grupos ajenos a las problemáticas patrimoniales que tienden a no involucrarse en el ámbito cultural y patrimonial local. Finalmente, al igual que en el grupo 1, la cooperativa eléctrica y los museos locales son percibidos positivamente.

De esta manera, con estos mapas nos fuimos adentrando en la realidad local, entrelazando las construcciones del paisaje cultural de los oriundos y residentes de la localidad, e identificando a los agentes claves locales que se ven involucrados en la gestión patrimonial. Resulta interesante las percepciones contrapuestas en torno a la administración local, aspecto que nos suscitó la necesidad de establecer lazos con estos agentes locales gubernamentales para profundizar en ciertos aspectos organizativos, legales y comunales que se vieron plasmados en estos mapas. A su vez, el rol predominante que poseían los museos y asociaciones locales en la gestión patrimonial fue un elemento a tener presente para adecuar los siguientes talleres a desarrollar según las particularidades del municipio, y poder indagar en los roles de estos agentes en los procesos de patrimonialización del registro arqueológico en Miramar de Ansenúza, como el MCNAM y su labor arqueológica. Como así también, abrir este debate a la población no organizada, que como

se expuso en los grupos se detectaba poco interés cultural en ciertos sectores de la población juvenil, y esto se evidenció en la actividad realizada que sólo contó con la asistencia de población adulta, lo que planteaba la puesta en práctica de otras metodologías de mapeos para explorar y analizar en un contexto más amplio los grados de participación y afinidad con el patrimonio local.

Reflexiones Finales

Como mencionamos al principio de este trabajo el ciclo de talleres de cartografía social se enmarca dentro de una investigación doctoral enfocada al análisis de procesos de patrimonialización, arqueología y comunidad, desde una investigación participativa en donde la comunidad es un sujeto activo en la construcción de conocimiento. Para ello resultaba esencial ir construyendo redes comunales que nos permitieran indagar en estos aspectos desde la mirada local. En tal sentido los mapas de relaciones fueron una herramienta fundamental para la etapa inicial de diagnóstico territorial, ya que es una metodología que se apoya en el análisis participativo del territorio para visibilizar los flujos, intercambios y tensiones que se generan al interior de la comunidad, desvelando los distintos intereses y posicionamientos de los actores sociales y cómo se articulan sobre el terreno. Así pues, con este taller inicial se pudo identificar y posicionar a los agentes culturales como punto de partida para luego centrarnos en los actores que intervienen en la gestión del patrimonio arqueológico local y las dinámicas al interior de los procesos de patrimonialización del registro arqueológico.

Sin embargo, debemos tener presente que esta representación gráfica es sólo una instantánea de un momento específico, una imagen estática, en principio sólo descriptiva (Martín, 1999). Con lo cual los mapas surgidos de esta práctica deben ser complementada con otras técnicas de diagnóstico territorial como flujogramas, árbol de problemas, derivas, etc. Además, en nuestro caso y como

se menciona al principio del trabajo, se realizaron otra serie de acciones para complementar la construcción cartográfica participativa, como fue la realización de entrevistas semiestructuradas individuales y grupales, observación participante y grupos de reflexión, con el fin de tener una visión transversal e integradora del espacio habitado y vivencial. De manera que podamos recorrer el territorio, relacionarnos con otros actores sociales y observar otras relaciones más allá de las expresadas en el mapa, ya que es importante no perder de vista la complejidad del escenario social y abogar por una visión más integral del paisaje cultural local. Por lo cual esta metodología es más de tipo exploratoria y no debe ser usada como única fuente de información para definir las dinámicas de los agentes sociales de un determinado territorio, sino por el contrario como punto de partida para definir y ajustar las técnicas de análisis patrimonial de acuerdo con las características de la comunidad en estudio.

Para concluir, quisiéramos mencionar que se buscó que el proceso investigativo no quedará solo en el plano teórico, sino que las demandas locales pudieran ser canalizadas en una propuesta tangible, por ello ahora nos encontramos desarrollando el proyecto de Mirapedia, un repositorio participativo, basado en el recurso wiki, que pretende construir un banco de contenido textual, multimedia y georreferenciado de carácter comunitario sobre los patrimonios de Miramar de Ansenúza. Con este proyecto se busca impulsar espacios de participación en la identificación, documentación, registro, difusión y sociabilización de los bienes patrimoniales locales, abogando por una ciudadanía activa y participe en tareas comúnmente restringidas a investigadores, técnicos y agentes del Estado. Además, y como se mencionó previamente, el patrimonio arqueológico *in situ* se encuentra seriamente afectado por los ciclos húmedos de la laguna, por lo que *Mirapedia* se proyecta también como un medio para el registro y salvaguarda digital de estos bienes amenazados (Martin, 2017, 2023).

Agradecimientos

El trabajo de campo fue posible gracias a una beca de movilidad de la Asociación Universitaria Iberoamericana de Postgrado (AUIP) en el Museo de Antropología (FFyH, UNC) con el Programa de Arqueología Pública (PAP). Agradecemos a las coordinadoras del programa, Dra. Mariana Fabra y Dra. Mariela Eleonora Zabala, por el acogimiento y acompañamiento durante la estancia y, en especial a Julieta Bellis, por la colaboración brindada durante el desarrollo de algunos de los talleres de mapeo colectivo. A los guías Hugo Giraudo y Anabela Kaffer, y al que fuera presidente de la Asociación de Amigos del Museo de la Región de Ansenúza “Aníbal Montes”, Juan José Scienza por la ayuda brindada durante los meses de estancia en Miramar. Por último, un especial reconocimiento a todos los miramarenses que participaron en los mapeos por la predisposición de compartir sus vivencias y saberes.



Bibliografía

ACOSTA-GUACANEME, S., y BAUTISTA-BAUTISTA, C. (2017). Comunidades resilientes: tres direcciones integradas. *Revista de Arquitectura (Bogotá)*, 19, (2), 54-67. <https://doi.org/10.14718/RevArq.2017.19.2.997>

AICHINO, G. L., DE CARLI, M. C., ZABALA, M. E. y FABRA, M. (2012). Procesos de activación y valoración del patrimonio arqueológico a través de la Cartografía Social. *Revista EXT*, 3,1-27.

AICHINO, G. L., DE CARLI M. C., ZABALA M. E. y FABRA M. (2013). *Mapeando el Patrimonio Arqueológico de Córdoba. Propuesta educativa para el nivel medio con orientación en Ciencias Sociales y Humanidades*. Colección Cuadernos de Trabajo. Propuestas para la integración progresiva de saberes en la escuela secundaria. Recuperado de <https://ansenuza.unc.edu.ar/comunidades/handle/11086.1/761>

ALBERICH, T. (2008) IAP, Redes y Mapas Sociales: desde la investigación a la intervención social. *Portularia: Revista de Trabajo Social*, 3, (1), 131-151.

ALEGRÍA, L., ACEVEDO, P. y ROJAS C. (2018). Patrimonio Cultural y Memoria. El giro social de la memoria. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, 34, 21-35

ALMEIDA, A. (2013). Nova cartografia social da Amazônia. En A. Almeida (Org.), *Nova Cartografia Social da Amazonia. Povos e comunidades tradicionais. Catálogo, livros, mapas, fascículos, simpósios, vídeos* (pp. 29-34). Manaus: UEA.

ANDRADE, H. (2001). *La cartografía social para la planeación participativa: experiencias de planeación con grupos étnicos en Colombia*. Caracas: Centro Latinoamericano de Administración para el Desarrollo.

ARES, J. y RISLER, P. (2013). *Manual de mapeo colectivo: recursos cartográficos críticos para procesos territoriales de creación colaborativa*. Buenos Aires: Tinta Limón.

BARROSO, M. (2010). Mapeamentos participativos e atores transnacionais: a formação de identidades políticas para além do Estado e dos grupos étnicos. En H. Acselrad (coord.), *Cartografia social e dinâmicas territoriais: marcos para o debate* (pp. 47-80). Rio de Janeiro: IPPUR, UFRJ.

BRACERAS, I. (2012). *Cartografía participativa: herramienta de empoderamiento y de participación por el derecho al territorio*. [Trabajo de fin de máster. Universidad del País Vasco]. <https://publicaciones.hegoa.ehu.eus/es/publications/461>

CASTRO, M. L. (2016). *Cartografía social como recurso metodológico en los procesos*

de planeación participativa de un territorio incluyente. *El caso del Plan Parcial de Renovación Urbana "El Triángulo de Fenicia" en la ciudad de Bogotá*. [Trabajo fin de grado, Pontificia Universidad Javeriana] <https://doi.org/10.11144/Javeriana.10554.20875>

FABRA, M., I. ROURA, I. y ZABALA, M. (2008). Reconocer, recuperar, proteger, valorar: prácticas de Arqueología Pública en Córdoba. En A. M. Rocchiatti, & V. Pernicone (Comps.), *Arqueología y Educación: perspectivas contemporáneas* (pp. 117-132). Buenos Aires: Editorial Tercero En Discordia.

FABRA, M. y ZABALA, M. E. (2015). Humanidad, Patrimonio, Ancestros: ¿De qué hablamos cuando hablamos de Arqueología Pública en Córdoba? En M. Fabra, M. Montenegro & M. E. Zabala (Eds.), *La Arqueología Pública en Argentina: historias, tendencias y desafíos en la construcción de un campo disciplinar* (pp. 53-75). Jujuy: Editorial Universidad Nacional de Jujuy.

FABRA, M. y ZABALA, M. E. (2019). Diálogos de saberes en torno a restos humanos sensibles. Una propuesta

museográfica, audiovisual y editorial. *Chungara. Revista de Antropología Chilena*, 51, (3), 443-456.

FERNÁNDEZ, F. (2017). Cartografías sociales en Argentina: hacia una historización y un estado de la cuestión. En *IX Jornadas de Jóvenes Investigadores. Instituto de Investigaciones Gino Germani*, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.

FERNÁNDEZ, F. (2021). Cartografías emergentes: prácticas e investigaciones en cartografías sociales en Argentina. *Revista Universitaria de Geografía*, 30, (1), 13-41.

FERREYRA, C. A, ZAPATA, M. E. y VILLARROYA, A. M. (2023). *En el nombre de Ansenzuza. Indagaciones sobre los orígenes históricos de la región de Ansenzuza*. Segunda edición, corregida y aumentada. Córdoba: APHA ediciones.

GALVIS, A. C. (2020). *Cartografía social, conocimiento y territorio*. [Informe de prácticas para optar al título de Trabajadora Social, Universidad de Antioquia]. <https://bibliotecadigital.udea.edu.co/dspace/bitstream/10495/18037/1/>

GalvisAna_2020_CartografiaSocialConocimiento.pdf

GANTER, R., SANDOVAL, D., GARCÍA, D. y DE LA FUENTE, H. (2015). Topofilia y Cartografías Participativas en el Sur de Chile. La experiencia comparada en las ciudades de Temuco-Padre las Casas, Valdivia y el Gran Concepción. *Prisma Social*, 15, 440-491.

HABEGGER, S. y MANCILA, L. (2005). La cartografía social como estrategia para diagnosticar nuestro territorio. En B. Celada y S. Habegger (Coords.), *Interpretando a Freire. Haciendo camino desde la colectividad* (pp.29-36). Málaga: Colectivo Sur Ediciones.

HARLEY, J.B. (1990). Text and contexts in the interpretation of early maps. En D. Buisseret (Ed.), *From Sea Charts to Satellite Images: Interpreting North American. History Through Maps* (pp. 3-15). Chicago: University of Chicago Press.

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y CENSOS DE LA REPÚBLICA ARGENTINA (Indec). (2010). Censo Argentino de 2010. Recuperado de <https://www.indec.gov.ar/>

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA Y CENSOS DE LA REPÚBLICA ARGENTINA (Indec). (2022). Censo Argentino de 2022. Recuperado de https://www.indec.gob.ar/ftp/cuadros/poblacion/cnphv2022_resultados_provisionales.pdf

JIMÉNEZ, A., VELA, M., RAMÍREZ, J. M. y GARCÍA, P. (2013). *Manual de metodologías participativas para iniciativas agroecológicas*. Jerez de la Frontera, España: Ediciones Ecoherentes.

LEIVA, M. (2014). *Situación de la producción de nutrias en Miramar - Córdoba*. Córdoba: Ediciones INTA. Estación Experimental Agropecuaria Manfredi.

MARSCHOFF, M., LINDSKOUG, H. B., y GABRIEL, V. (2022). Procesos de patrimonialización en acción en la ciudad de Córdoba, Argentina. *Comechingonia*, 26, (1), 41-50.

MARTÍN, P. (1999). El sociograma como instrumento que desvela la complejidad". *Empiria, Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, 2, 129-151.

MARTIN, V. B. (2016). Nuevos sentidos en torno a la gestión patrimonial.

Revista PH, 90, 208-209. doi:10.33349/2016.0.3801

MARTIN, V.B. (2017). Mirapedia, un proyecto Wiki como herramienta de colaboración y participación ciudadana en el noreste de Córdoba (Argentina). En: F. J. Lena Acebo y M. A. García Ruiz (Eds.), *Perspectivas de la Calidad Informativa en la Sociedad Digital: Antecedentes, estado actual y prospectiva. Libro de resúmenes del VII Congreso CICID* (pp. 102). Sevilla: Egregius Ediciones.

MARTIN, V.B. (2023). Mirapedia: redescubriendo las narrativas en torno al patrimonio cultural desde el asociacionismo 2.0 en el Noreste de Córdoba (Argentina). *Revista PH*, 109, 202-203. doi: <https://doi.org/10.33349/2023.109.5363>

MARTIN, V.B., ZABALA, M.E. y FABRA, M. (2019). Cartografía Social como recurso metodológico para el análisis patrimonial. Experiencias de mapeo en Miramar (Córdoba, Argentina). *Perspectiva Geográfica*, vol. 24, (2), 125- 148.

Miramar ahora se llama Miramar de Ansenúa. (9 de julio de 2014). La Voz. Recuperado de <http://www.lavoz.com.ar/regionales/miramar-ahora>

-se-llamamiramar-de-ansenua-0

Miramar: Concejo aprobó el cambio de nombre a la localidad. (8 de julio de 2014). Cooptel / Canal 50. Recuperado 12 de junio de 2017, de <https://www.cooptel.com.ar/noticia/miramarconcejo-aprobo-el-cambio-de-nombre-a-la-localidad-2692>

MONTOYA, V., GARCÍA, A. y OSPINA, C. (2014). Andar dibujando y dibujar andando: cartografía social y producción colectiva de conocimientos. *Nómadas*, 40, 190-206.

NORES, R., FABRA, M., GARCÍA, A. y DEMARCHI, D. C. (2017). Diversidad genética en restos humanos arqueológicos del Sitio El Diquecito (costa sur, Laguna Mar Chiquita, provincia de Córdoba). *Revista Argentina de Antropología Biológica*, 19, (1), 1-12.

OFFEN, K. (2009). O mapeas o te mapean: Mapeo Indígena y Negro en América Latina. *Tabula Rasa*, 10, 163-189.

PAGOT, M., GERARDO, H., POZZI, C., GYSSELS, P., PATALANO, A. y RODRÍGUEZ, A. (2014). Elevación máxima del agua en la laguna Mar Chiquita,

Córdoba, Argentina. *Tecnología y Ciencias del Agua*, 5, (4), 119-133.

PIOVANO, L. E, ARIZTEGUI, D., CÓRDOBA, F., CIOCCALE, M. y SYLVESTRE, F. (2009). Hydrological variability in South America below the tropic of Capricorn (Pampas and Patagonia, Argentina) during the last 13.0 ka. En F. Vimeux, F. Sylvestre y M. Khodri (Eds.), *Past climate variability in South America and surrounding regions* (pp. 323-351). Berlin: Springer-Developments in Paleoenvironmental Research Series.

RAMOS, D. (2017). Sobre la construcción del patrimonio cultural y el proceso de patrimonialización". *Mito Revista Cultural*, 40. Recuperado 25 de octubre de 2023, de https://revistamito.com/author_dianaramos/

RED CIMAS. (2009). *Metodologías participativas. Manual*. Madrid: Observatorio Internacional de Ciudadana y Medio Ambiente Sostenible (CIMAS).

RESTREPO, G. y VELASCO, A. (1998). *Cartografía social*. Bogotá: Publicación del Instituto Geográfico Agustín Codazzi.

RODRIGO, A. (2018). Metodología de participación ciudadana para creación de áreas protegidas y conservación de la biodiversidad. En J. Pérez-Quezada y P. Rodrigo (Eds.), *Metodologías aplicadas para la conversación de la Biodiversidad en Chile* (pp. 509-527). Santiago: Serie Ciencia Agronómicas.

SLETTTO, B. (2010.) Autogestión en representaciones espaciales indígenas y el rol de la capacitación y concientización: el caso del Proyecto Etnocartográfico Inna Kowantok, Sector 5 Pemón (Kavanayén-Mapauri), La Gran Sabana. *Antropológica*, 53, (113), 43-75.

SLETTTO, B., BRYAN, J., TORRADO, M., HALEY, C. y Barry, D. (2013). Territorialidad, mapeo participativo y política sobre los recursos naturales: la experiencia de América Latina. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 22, (2), 193-209.

VÉLEZ, I. V., RÁTIVA, S y VARELA, D. (2012). Cartografía social como metodología participativa y colaborativa de investigación en el territorio afrodescendiente de la cuenca

alta del río Cauca. *Cuadernos de Geografía: Revista Colombiana de Geografía*, 21, (2), 59-73.

VILLASANTE, T., HERNÁNDEZ, L., DE ARMAS, A., SÁNCHEZ, J. y MARRERO, S. (2016). *Memoria del taller para el mapeo de las iniciativas ecosociales de Tenerife. Proyecto Lasos*. Recuperado de [http://www.permaculturatenerife.org/assets/lasos.taller-mapeo-iniciativas-ecosociales.memoria-\(enero2016\).pdf](http://www.permaculturatenerife.org/assets/lasos.taller-mapeo-iniciativas-ecosociales.memoria-(enero2016).pdf)

WAINWRIGHT, J., y BRYAN, J. (2009). Cartography, territory, property: postcolonial reflections on indigenous counter-mapping in Nicaragua and Belize. *Cultural Geographies*, 16(2), 153-178. <https://doi.org/10.1177/1474474008101515>

ZABALA, M. E y FABRA, M. (2012). Estrechando vínculos entre "comunidades" en torno al patrimonio arqueológico. Las prácticas extensionistas desde un programa de Arqueología Pública. *Revista de Arqueología Pública*, 6, 39-54.

ZABALA, M. E., FABRA, M., AICHINO G. L. y DE CARLI, M. C. (2015). Patrimonial Education and Cultural Rights: The Contribution of Archaeological

Heritage to the Construction of Collective Memories. *Public Archaeology*, 14, (1), 27-43.

ZABALA, M. E., FABRA, M., AICHINO G. L. y DE CARLI, M. C. (2016). Reflexiones en torno aportes que realiza la Arqueología Pública en la construcción de

memorias e identidades locales en el NE de la provincia de Córdoba (Argentina)", *E+E Revista de Extensión en Humanidades*, 4, (4), 8-22.

ZAPATA, M. (2011). *Historias que dejaron huellas*. Córdoba: Impresiones BC.



Análisis de la técnica de
curtido de los amarres de
cuero de las campanas
antiguas del centro de la
ciudad de Guadalajara, México

*Making technique of the
leather ties analysis of the
old bells of the down town
of Guadalajara, México*

Enviado 6 de mayo.
Aceptado 28 de noviembre.



MARÍA REGINA PIERRELUS
DÍAZ DE LEÓN
(mare_pierrelus@hotmail.com)

*RESTAURADORA DE BIENES MUEBLES
POR LA ESCUELA DE CONSERVACIÓN Y
RESTAURACIÓN DE OCCIDENTE*

Resumen

Este artículo se enfoca en la investigación de los amarres de cuero utilizados en los campanarios para sostener las campanas, así como del badajo de las mismas, sistema que fue utilizado en México. Aunque este tipo de amarres ha sido reemplazado por cadenas y alambres de hierro, se cree que los amarres de cuero ofrecen ventajas en términos de calidad de sonido y menor oscilación de las campanas, lo que podría proteger las estructuras en caso de mal uso o de eventos sísmicos. El objetivo de este estudio es determinar la técnica de fabricación de los amarres, ya que existe poca información al respecto. Para ello, se utilizaron técnicas espectroscópicas, como FTIR y FRX, que permiten identificar los compuestos utilizados en el proceso de curtido. Los análisis se realizaron en 10 casos de estudio en la ciudad de Guadalajara, Jalisco, México. Este trabajo representa el primer paso de una serie de investigaciones para determinar la correcta implementación de los amarres de cuero en las campanas y para comprobar sus ventajas que se aseveran de manera empírica.



Palabras clave

Amarres de cuero, campanas, taninos, cromo, FTIR, FRX.



Keywords

Leather ties, bells, tannins, chrome, FTIR, FRX.

Abstract

This article focuses on the investigation of traditionally used leather ties in bell towers to support bells, as well as their clappers, specifically in Mexico. Although this technique has been replaced by chains and iron wires, it is believed that leather fastenings offer advantage in terms of sound quality and reduced bell oscillation, which could protect the structures in case of misuse or seismic events. The objective of this study is to determine the fabrication technique of the ties, as there is limited information available on this subject. To achieve this, spectroscopic techniques such as FTIR and FRX will be used to identify the compounds used in the tanning process. The analyzes were carried out in 10 case studies in the city of Guadalajara, Jalisco, Mexico. This article represents the first step in a series of investigations to determine the proper implementation of leather fastenings on bells and to verify the empirically claimed advantage.

Introducción

El uso de amarres de cuero en las campanas ha sido una práctica tradicional en México, como se puede corroborar, tanto en los archivos de las iglesias que registran los cambios y su costo, como en algunas campanas que aún conservan ejemplos de este sistema de amarre. Con el tiempo fueron reemplazados por cadenas y alambres de hierro. El primer motivo de este cambio parece ser la desaparición de las ordenanzas gremiales que regulaban su uso, ya que surgió un nuevo mercado que permitió libertad en la innovación de materiales y procedimientos. El segundo motivo también está relacionado con los gremios, ya que, aunque las ordenanzas establecían claramente lo que se podía o no hacer bajo amenaza de multas, siempre existieron técnicas secretas utilizadas en los talleres gremiales, las cuales se fueron perdiendo al dejar de practicarse. El tercer motivo es el desuso paulatino del oficio del campanero.

Antecedentes

Origen de la campana

Se sabe que las campanas tienen origen en China y el registro más antiguo data del siglo V A.E.C. Tenían un propósito musical, ya que al golpearla a diferentes alturas producía distintos tonos, el resultado era una interpretación compleja a ritmos rápidos (Shen, 1987). A medida que diferentes culturas y religiones adoptaron este objeto, su característica musical dejó de ser tan relevante. El nombre de la campana varió según la cultura, su actual nombre en castellano, “campana”, proviene de la región italiana de Campania, conocida por sus objetos realizados en bronce y cobre (Marcos, 1999).

El uso extendido y la popularización de este objeto se debe a la Iglesia cristiana, principalmente para informar a las personas de las horas del día y, posteriormente, por orden del Papa Sabiniano en el 604 E.C, sobre las horas canónicas. Con el tiempo, las campanas se integraron en la mayoría de los ritos litúrgico (Alonso y Sánchez, 1997), y adquirieron tanta importancia que, desde el siglo VIII se realizaba un bautismo. “...se le rociaba y purificaba con agua bendita, se le unguía con aceite, se le cubría con ropa blanca y se le imponía un nombre [...] Sobre la campana se grababa a menudo las virtudes que entrañaba su sonido” (Marcos, M., 1999, pp. 47–66). La construcción del sonido comienza desde la fundición hasta su afinación por lo que, según su tono y forma de tañido, se asignaba una tarea específica en la comunicación.

Las campanas no sólo fueron un instrumento eclesiástico para la comunicación entre las personas y la Iglesia, sino que también se utilizaron como herramienta en la evangelización de los nuevos territorios de la Monarquía Española en lo que hoy es el continente americano. Fue en este nuevo territorio donde se estableció el Reino de la Nueva Galicia, en el actual Occidente de México, en el que se fundó la villa de Guadalajara el 14 de febrero de 1542.

Vale la pena señalar que esta fundación no fue la primera, ya que previamente se habían realizado tres asentamientos en la zona, estos primeros intentos de establecimiento se vieron obstaculizados por diversos factores, entre los cuales se incluyeron los ataques de los nativos locales, lo que motivó la reubicación de la villa en varias ocasiones.

Finalmente, en el cuarto y último asentamiento, el 10 de agosto del mismo año, se hizo público que el 8 de noviembre de 1539, Carlos I de España había otorgado una cédula real, un escudo de armas y el título de ciudad a la villa. Este cambio de estatus propició el rápido crecimiento y la proyección de Guadalajara sobre Compostela, que en ese entonces era la capital del Reino de la Nueva Galicia (Murià y Peregrina, 2015).

En 1560 la capital se trasladó a Guadalajara, y con este suceso también se trasladó la arquidiócesis (Parry, 1993). Se irguió una primitiva catedral denominada parroquia de San Miguel, en lo que hoy

es el templo de Santa María de Gracia (Escoto, 2010). Sin embargo, la austeridad de la catedral primitiva, la falta de espacio para atender a los vecinos de la ciudad y un incendio, fueron los motivos por los cuales existieron cuatro catedrales provisionales. Finalmente, en 1574, se adquirió el terreno en el cual se iniciaría la construcción de la definitiva catedral basílica de la Asunción de María Santísima, estableciendo un nuevo centro de la ciudad (Camacho, 2012).

La necesidad de consolidar la nueva capital del reino de la nueva Galicia, junto con el continuo objetivo de la evangelización y el crecimiento gradual de la población, llevó a la construcción de conventos, templos, iglesias y capillas que cumplieran con este propósito. En la parte superior de estos edificios se colocaron las campanas, que servían como comunicadoras de la iglesia con la población.

Es importante señalar que los límites de la ciudad, hoy en día, se han expandido considerablemente, por lo que la antigua traza de la misma ahora corresponde sólo al centro histórico. En la actualidad, la ciudad de Guadalajara cuenta con 363 edificios de carácter religioso (Bareño, 2020). De estos edificios, cuatro son de rito católico y están ubicados en el centro histórico, son precisamente de estos inmuebles de donde se tomaron las muestras de cuero que se analizaran en este estudio, (ver casos de estudio en Materiales y Métodos).

El cuero y las técnicas de curtido

El cuero es piel animal que ha pasado por un proceso de curtido, es un órgano exclusivo de los animales y tiene características regenerativas y elásticas, proporcionadas por las conexiones de colágeno que se producen gracias a las moléculas de agua presentes en los animales vivos (Viñas y Viñas, 1988). Cuando el animal muere, estas moléculas cesan de generarse y la piel pierde sus características naturales. Para poder utilizarla, es necesario someterla a un proceso de curtido que la transforma en lo que conocemos como cuero.

En la actualidad, existen cuatro principales métodos de curtido: el animal, el vegetal, el mineral y el sintético. El curtido animal, el pri-

mero en desarrollarse, consiste en masticar la piel para proporcionar cierta flexibilidad mediante las enzimas presentes en la saliva. Por otro lado, el vegetal emplea taninos, mientras que en el curtido mineral se recurre a sales de cromo. Por último, los curtientes sintéticos abarcan una amplia variedad de productos diseñados para aplicaciones específicas (Viñas y Viñas, 1988).

En la Nueva España, se empleaban tradicionalmente técnicas de curtido de origen español, pero se realizaron adaptaciones en cuanto a técnicas y materiales (Castro, 1986). Esto incluyó el “uso de pieles de diversas especies animales, como cabras, reses, carneros, corderos, venados incluso perros, lo cual parece ser una innovación propia de la época novohispana” (Cruz-Lara, A. 1998).

Las ordenanzas gremiales dictaban que el uso de curtientes vegetales como el cascalote, huizache, zumaque y tequezquite, y el uso de sustitutos de estos ingredientes estaba penado con una multa de 200 pesos (Castro, 1986). El curtido vegetal confería al cuero cualidades como la conservación de la fibra, morbidez al tacto y elasticidad (CIIU, 2022). Además, se empleaba alumbre, tanto para realizar un pseudo curtido (Del Barrio, 1920), como para controlar el pH. Hasta finales del siglo XIX, los taninos fueron el curtiente más utilizado.

Existen registros de antecedentes del uso de cromo en curtido en Estados Unidos en 1884 (Cruz-Lara, 1998). El curtiente mineral más comúnmente utilizado consiste en sales de sulfato de cromo trivalente en solución acuosa (Cruz-Lara, 1998). Este nuevo método de curtido fue rápidamente aceptado en la industria, ya que el proceso tradicional de curtido con taninos podía durar entre 5 meses (Cruz-Lara, 1998) o 300/360 días, (Colmer, 2003). En cambio, con las sales de cromo, el proceso de curtido puede llevar tan solo un día (Anónimo, 2015). El cromo otorga al cuero una coloración azul conocida comúnmente como *wet blue* (Anónimo, 2015).

La obtención del cuero se clasifica en la categoría C-1511 según el Standard Industrial Classification (SIC) System Search (SIC, 2019), en el que engloba actividades como: *Scrapping, shearing, plucking,*

currying, tanning, bleaching and dyeing of fur skins and hides with the hair on [Actividades de descarnadura, tundido, depilado, engrase, curtido, blanqueo, teñido, adobo de pieles y cueros de pieles finas y cueros con pelo] (SIC, 2019). Este proceso es similar independientemente del tipo de curtiente utilizado, siendo la diferencia principal el uso de sales de cromo o agentes vegetales. A continuación, se describe el proceso:

La conservación previa del cuero sigue un conjunto de pasos esenciales:

- Limpieza. Se usa agua y cepillo para eliminar restos de carne y grasa en la piel.
- Escurrimiento. La piel se somete a un proceso de escurrimiento para eliminar el exceso de humedad.
- Salado. Se sala la parte interna de la piel.
- Secado. La piel se expone al sol durante un período de 24 a 48 horas.
- Almacenamiento. Se almacena en un lugar seco.
- Preparación previa al curtido, esta varía según el estado de la piel:
- Preparación de cueros salados frescos. La piel se remoja en agua durante 48 horas con el propósito de quitarle la sal y ablandarla, se cambia el agua hasta que esta quede limpia.
- Preparación de cueros salados secos. Se remoja la piel en agua durante 72 horas. El objetivo es quitarle la sal y ablandarla, se cambia el agua hasta que esta quede limpia.
- Cueros recién carneados. Se limpia el cuero durante 6 horas para eliminar toda la suciedad, incluyendo residuos de sangre, carne o grasa del animal.

Trabajo de Ribera:

- Encalado. La piel se sumerge en un baño con cal por 72 horas.
- Desencalado. La piel se sumerge en agua por 72 horas para evitar que la cal la quemé. El agua se cambia cada 12 horas, el cuero se remueve para que se quite todo producto restante del proceso anterior.

- Descarnado. Con una cuchilla de doble mango y muy afilada, se procede a descarnar hasta lograr el espesor deseado. Luego, se da vuelta el cuero y, con la misma cuchilla, pero con el lado contrario al filo, se procede a quitar el pelo, conchas o escamas hasta que queda totalmente blanco. Se utiliza abundante agua para limpiar el cuero.
- Maceración. En tiempos pasados, este proceso se realizaba utilizando estiércol, el cual contenía microorganismos que aceleraban la reacción química necesaria. Hoy en día, en lugar de estiércol, se emplean enzimas específicas para lograr este mismo efecto de una manera más controlada y eficiente. En este punto del proceso, la piel experimenta una disminución en su alcalinidad, lo que contribuye a su transformación en cuero. Este paso también desempeña un papel fundamental en la protección del cuero contra el ataque de microorganismos.

Curtido, este proceso se lleva a cabo de diferentes maneras:

- Vegetal. se emplea un licor curtiente compuesto por agua, tanino, alumbre y sal. Este proceso se desarrolla en un entorno ligeramente ácido, con un valor de pH aproximado de 5. La duración del curtido vegetal abarca un período que oscila entre 300 y 360 días. Los taninos utilizados pueden provenir de diversas fuentes, como roble, acacia, castaño y abeto. En la Nueva España, se recurre a ingredientes locales como los árboles de cascalote, huizache y zumaque, así como el tequesquite, una fuente de sal.
- Mineral. Se emplea sulfato básico de cromo ($\text{Cr}_2(\text{SO}_4)_3 \cdot x(\text{H}_2\text{O})$), una forma de sal de cromo trivalente.
- Recurtición. Se usa el mismo licor que el usado en el curtido.

Materiales y métodos

Muestras utilizadas en el estudio

En primer lugar, se realizó Espectroscopía Infrarroja por Transformada de Fourier (FTIR) en muestras de sal de grano, cal, sal de cromo

trivalente y en mimosa (es el tanino más utilizado en la región en la producción de cuero). El propósito de esto fue obtener espectros individuales de estos materiales como referencia para permitir su comparación e interpretación con los espectros obtenidos de las muestras originales de los amarres de cuero.

Basándonos en la investigación sobre el proceso de curtido y los materiales utilizados, se incluyeron dos muestras a modo de referencia:

1. Cuero Curtido con Sal de Cromo, Identificado como *1-01-AC*: se empleó como punto de referencia para el análisis de cueros curtidos utilizando sal de cromo trivalente.
2. Cuero Curtido con Mimosa (Tanino), Identificado como *1-02-AT*: se utilizó como referencia en el análisis de cueros curtidos mediante el uso de taninos.

Cabe destacar que las muestras de referencia y los materiales fueron adquiridos en la Tenería Padilla, ubicada en el barrio de La Perla, en la calle Jarauta 689, Guadalajara, Jalisco, México.

A continuación, se presenta la información detallada de las diez muestras de amarres de cuero seleccionadas como casos de estudio en el artículo:

Catedral Basílica Asunción de María

Muestra 1 denominada 1-03-ACAT.

- Descripción formal: Fragmento de un amarre de cuero. De color café oscuro, es rígido y aún conserva pelo. Presenta características físicas compatibles con un curtido con tanino.
- Medidas máximas: 5.2 cm x 2.2 cm.
- Procedencia: Campana de la Catedral de Guadalajara, ubicada en la Avenida Fray Antonio Alcalde número 10.

Muestra 2 denominada 1-04-ACAT2.

- Descripción formal: Es un fragmento de amarre de cuero. Tiene color café oscuro y rígido. Presenta características físicas compatibles con un curtido con tanino.
- Medidas máximas: 34.4 cm x 1.3 cm.

- Procedencia: Campana llamada San Miguel de la Catedral de Guadalajara con dirección Avenida Fray Antonio Alcalde número 10.

San Agustín

El templo de San Agustín está ubicado en Morelos 202 y formaba parte de un conjunto conventual dedicado a San Agustín. Las primeras construcciones provisionales comenzaron hacia 1574, y para 1674 se concluyó la construcción de la Iglesia. Sin embargo, el sismo de 1806 dañó las torres del campanario, lo que requirió reparaciones, al finalizar, el templo pudo ser abierto nuevamente al público el 27 de agosto de 1812 (Razura, 2019).

Muestra 3 denominada 1-05-AA1.

- Descripción formal: Es un fragmento de un amarre de cuero de color café oscuro y rígido. Presenta características físicas compatibles con un curtido con tanino.
- Medidas máximas: 6.4 cm x 0.9 cm.
- Procedencia: Campana llamada La Mayor del Templo de San Agustín con dirección Calle Morelos 202.

Muestra 4 denominada 1-06-AA2.

- Descripción formal: Muestra de un amarre de cuero, es de color café oscuro con una tonalidad azul, tiene flexibilidad, aún conserva pelos. Se destaca su coloración azul por lo que sus características físicas son indicativas de un proceso de curtido con sal de cromo trivalente.
- Medidas máximas: 1.8 cm x 0.9 cm.
- Procedencia: Campana llamada Santa Rita del Templo de San Agustín con dirección Calle Morelos 202.

Muestra 5 denominada 1-07-AA3.

- Descripción formal: Pequeño fragmento de un amarre de cuero, de color café oscuro y rígido. Presenta características físicas compatibles con un curtido con tanino.
- Medidas máximas: 4.3 cm x 1.4 cm.
- Procedencia: Campana llamada Santa Mónica del Templo de San Agustín con dirección Calle Morelos 202.

Nuestra Señora del Carmen

El templo Nuestra Señora del Carmen se encuentra en Del Carmen 116. Originalmente, era una capilla que formaba parte del antiguo conjunto conventual del Carmen. Se estima que la construcción de la capilla se completó alrededor de 1758. Sin embargo, gracias a las remodelaciones realizadas, para 1854 la capilla ya funcionaba como un templo independiente (Rodríguez, 1864).

Muestra 6 denominada 1-08-ACR1.

- Descripción formal: Es un pequeño fragmento de un amarre de cuero, tiene un color café oscuro, es rígido, aún conserva pelo. Presenta características físicas compatibles con un curtido con tanino.
- Medidas máximas: 4 cm x 1.1 cm
- Procedencia: Campana 2 del Templo de Nuestra Señora del Carmen, ubicado en Del Carmen 116.

Muestra 7 denominada 1-09-ACR2.

- Descripción formal: Es una muestra de amarre de cuero de color café oscuro y rígido. Presenta características físicas compatibles con un curtido con tanino.
- Medidas máximas: 1.5 cm x 0.6 cm.
- Procedencia: Campana 3 del Templo de Nuestra Señora del Carmen con dirección Del Carmen 116.

San Juan de Dios

La parroquia de San Juan de Dios ubicada en Calzada Independencia número 10. Esta Iglesia fue construida como reemplazo de la ermita de la Santa Veracruz. La construcción de la iglesia comenzó el 3 de mayo de 1726 y finalizó el 8 de marzo de 1749 (García, 2015).

Muestra 8 denominada 1-10-AJ1.

- Descripción formal: Es una muestra de amarre de cuero de color café oscuro y rígido. Presenta características físicas compatibles con un curtido con tanino.
- Medidas máximas: 0.9 cm x 0.4 cm.

- Procedencia: Campana 1 de la Parroquia de San Juan de Dios con dirección Calzada Independencia número 10.

Muestra 9 denominada 1-11-AJ2.

- Descripción formal: Es una muestra de amarre de cuero de color café oscuro y rígido. Presenta características físicas compatibles con un curtido con tanino.
- Medidas máximas: 1 cm x 0.4 cm.
- Procedencia: Campana 3 de la Parroquia de San Juan de Dios con dirección Calzada Independencia número 10.

Muestra 10 denominada 1-12-AJ3.

- Descripción formal: Es una muestra de amarre de cuero de color café oscuro y rígido. Presenta características físicas compatibles con un curtido con tanino.
- Medidas máximas: 1 cm x 1.2 cm.
- Procedencia: Campana 5 de la Parroquia de San Juan de Dios con dirección Calzada Independencia número 10.

Métodos

Las pruebas se llevaron a cabo en la Escuela de Conservación y Restauración de Occidente ECRO.

Fluorescencia de rayos x (FRX)

El análisis químico elemental, conocido como Fluorescencia de rayos X (FRX), permite determinar la composición elemental de las muestras sin causar daño, lo que lo convierte en un método no destructivo. Se utilizó el analizador portátil Tracer 5 de la marca Bruker.

Antes de realizar el análisis, se verificó que los amarres tuvieran el tamaño adecuado para caber en el porta muestras del analizador. Todas cumplían con el tamaño adecuado, a excepción de la denominada 1 04 ACAT, cuyas medidas máximas eran de 34.4 x 1.3 cm. Por lo tanto, fue necesario extraer un pedazo de 1 x 1.3 cm para que se ajustara.

El analizador Tracer 5 se configuró utilizando la aplicación Geoexploration con el método Oxide3phase y un tiempo de exposi-

ción de 20 segundos. Esta configuración se mantuvo constante con la finalidad de verificar la reproducibilidad de los resultados; se realizaron tres análisis independientes por muestra de cuero.

Espectroscopía Infrarroja por Transformada de Fourier (FTIR)

El segundo análisis utilizado fue de Espectroscopía Infrarroja por Transformada de Fourier (FTIR). Este método es especialmente adecuado para identificar y caracterizar polímeros y compuestos orgánicos. Al igual que la fluorescencia de rayos X, el FTIR es un método no destructivo, lo que permite preservar la integridad de las muestras durante el análisis. Para llevar a cabo este análisis, se utilizó el analizador Alpha II de Bruker.

El analizador Alpha II se configuró en el módulo Reflectancia Total Atenuada (ATR) y se realizaron 24 scans con 1-01 una resolución de 4cm-1. Esta configuración se mantuvo constante para todas las muestras, con el objetivo de verificar la reproducibilidad de los resultados. Se realizaron tres análisis independientes para cada muestra.

Hipótesis

Basado en las características físicas observadas de los amarres 1-03-ACAT, 1-04-ACAT2, 1-05-AA1, 1-07-AA3, 1-08-ACR1, 1-09-ACR2, 1-10-AJ1, 1-11-AJ2 y 1-12-AJ3, se plantea la hipótesis de que estos amarres fueron confeccionados utilizando un método de curtido con taninos o un semi-curtido. Sin embargo, el amarre denominado 1-06-AA2 presenta una coloración azul característica del curtido al cromo conocida como *wet blue*.

Los análisis de FTIR y FRX confirmarán o descartarán esta hipótesis, ya que estos medios permitirán identificar los elementos presentes en los amarres y determinar el tipo de curtido utilizado. La investigación de antecedentes ha contribuido en la formulación de esta hipótesis a través de la observación y comparación de técnicas de curtido y sus características asociadas.

Resultados

Fluorescencia de rayos X (FRX)

Los análisis de FRX revelaron la presencia de 7 elementos químicos en los amarres estudiados, estos son: hierro (Fe), cobre (Cu) y zinc (Zn) en todos los amarres; seguido de otros elementos como níquel (Ni), cobalto (Co), cromo (Cr) y manganeso (Mn). De estos análisis, destaca la presencia de cromo en la probeta denominada 1-01-AC y del amarre denominado 1-06-AA2. La tabla 2 expresa los resultados obtenidos en porcentaje en peso (% en peso) y muestran la proporción de cada elemento químico en relación con el peso total de la muestra.

Así mismo, en la tabla 1 se muestran los resultados obtenidos para las dos muestras de cuero de referencia y los diez amarres de cuero, expresados en porcentaje en peso (% en peso) el contenido elemental de cada uno.

TABLA 1. CONTENIDO ELEMENTAL IDENTIFICADO EN LOS AMARRES EXPRESADO EN PORCENTAJE EN PESO (% EN PESO)

Prueba	Fe (%)	Cu (%)	Zn (%)	Ni (%)	Co (%)	Cr (%)	Mn (%)
1-01-AC	0.0355	0.0949	0.0008		0.001833	1.14633333	
1-02-AT	0.0064	0.0018	0.00306667	0.0006			
1-03-ACAT	0.1759	0.0185	0.0052	0.0011			
1-04-ACAT2	0.1789	0.0171	0.00516667	0.0012			
1-05-AA1	0.2323	0.0282	0.00553333				
1-06-AA2	0.0476	0.0717	0.0366		0.0039	2.36816667	
1-07-AA3	0.0406	0.0096	0.0036				
1-08-ACR1	0.1822	0.0937	0.0203	0.0012			
1-09-ACR2	0.1826	0.0934	0.0206				
1-10-AJ1	0.3439	0.0126	0.01473333	0.0012			
1-11-AJ2	0.6665	0.0061	0.01303333		0.005267		0.004
1-12-AJ3	0.3826	0.0638	0.05853333	0.0043			

Espectroscopía Infrarroja por Transformada de Fourier (FTIR)

Para el análisis de resultados de los espectros de infrarrojo por transformada de Fourier (FTIR), se empleó el programa Opus Alpha, esta herramienta permitió realizar diversas tareas, como la generación de tablas de Excel con los valores de absorbancia y la generación de gráficos a partir de los espectros de FTIR.

Estos gráficos, representados en forma de curvas de absorbancia en función de la longitud de onda, brindaron una visualización clara de las características espectrales de las muestras. Al analizar estos gráficos, fue posible identificar patrones, picos característicos y variaciones en las intensidades de absorción, lo que proporcionó información cualitativa sobre los compuestos presentes en las muestras.

Adicionalmente, se utilizó Spectragryph para procesar y analizar las gráficas generadas en Opus Alpha. Este software complementario permitió realizar interpretaciones detalladas de los espectros, identificar rasgos particulares, como las bandas de absorción típicas de ciertos compuestos, y extraer información relevante para el estudio. Gracias a estas herramientas adicionales, se logró un análisis más exhaustivo y preciso de los espectros de FTIR, lo que facilitó la comprensión de la composición química de las muestras y contribuyó a la formulación de conclusiones sólidas basadas en los resultados obtenidos.

Estos resultados indican la presencia del grupo funcional carboxilo en las muestras analizadas, lo cual sugiere el tratamiento con taninos en el cuero. Es importante destacar que la identificación de los taninos no se basa en la detección de elementos químicos específicos, sino en la estructura molecular y los grupos funcionales compuestos.

Así mismo, se presentan señales de bandas H-O-H en el rango 2000-2100 cm^{-1} . (FIGURAS 1, 2, 3 Y 4)

TABLA 2. TABLA DE LAS BANDAS IDENTIFICADAS Y SU INTENSIDAD CON ANÁLISIS POR FTIR

Datos de las muestras	FTIR			
	PRESENCIA DE BANDAS DE COOH		INTENSIDAD DE LA BANDA	PRESENCIA DE BANDAS H-O-H (2000-2100 CM-1)
	CO (1700-1800 cm-1)	OH (3,500-4,000 cm-1)		
1-01-AC	Sí	Sí	Débil	Sí
1-02-AT	Sí	Sí	Fuerte	Sí
1-03-ACAT	Sí	Sí	Fuerte	La señal no era clara
1-04-ACAT2	Sí	Sí	Fuerte	La señal no era clara
1-05-AA1	Sí	Sí	Fuerte	Sí
1-06-AA2	Sí	Sí	Fuerte	Sí
1-07-AA3	Sí	Sí	Fuerte	Sí
1-08-ACR1	Sí	Sí	Fuerte	Sí
1-09-ACR2	Sí	Sí	Fuerte	Sí
1-10-AJ1	Sí	Sí	Fuerte	Sí
1-11-AJ2	Sí	Sí	Fuerte	Sí
1-12-AJ3	Sí	Sí	Fuerte	Sí

Análisis de Resultados

Fluorescencia de rayos x (FRX)

Los análisis de FRX revelaron la presencia de varios elementos químicos en los amarres estudiados. Los elementos identificados incluyen hierro (Fe), cobre (Cu) y zinc (Zn), los cuales estuvieron presentes en todos los amarres analizados. Además, se detectaron otros elementos químicos en diferentes proporciones: níquel (Ni) en 1-02-AT

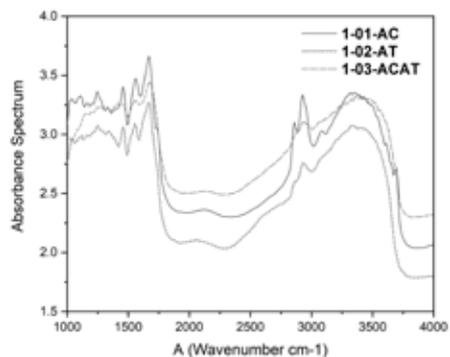


FIGURA 1: Espectro de FTIR. Identificación de grupos funcionales en muestras de cuero denominadas: 1-01-AC, 1-02-AT y 1-03-ACAT. Imagen creada en Origin® 2018, por Regina Pierrelus.

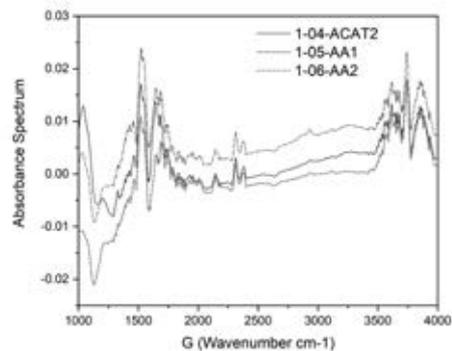


FIGURA 2: Espectro de FTIR. Identificación de grupos funcionales en muestras de cuero denominadas: 1-04-ACAT, 1-05-AA1 y 1-06-AA2. Imagen creada en Origin® 2018, por Regina Pierrelus.

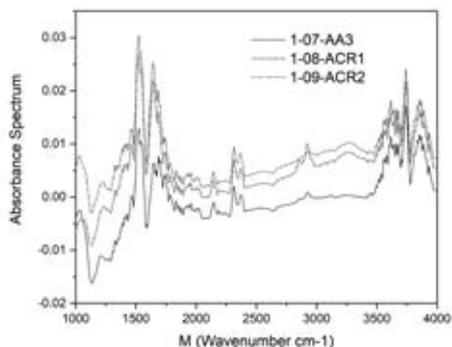


FIGURA 3: Espectro de FTIR. Identificación de grupos funcionales en muestras de cuero denominadas: 1-07-AA3, 1-08-ACR1 y 1-09-ACR2. Imagen creada en Origin® 2018, por Regina Pierrelus.

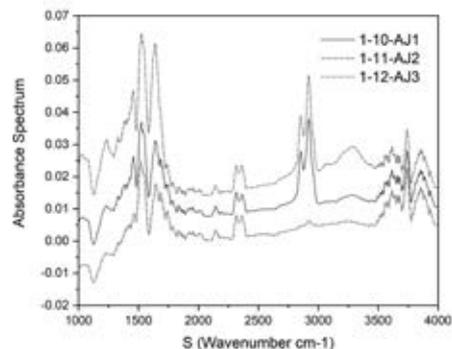


FIGURA 4: Espectro de FTIR. Identificación de grupos funcionales en muestras de cuero denominadas: 1-10-AJ1, 1-11-AJ2 y 1-12-AJ3. Imagen creada en Origin® 2018, por Regina Pierrelus.

a 1-04-ACAT2, en 1-08-ACR1, en 1-10-AJ1, en 1-12-AJ3; cobalto (Co) en 1-01-AC, 1-06-AA2 y 1-11-AJ2; cromo (Cr) en 1-01-AC y 1-06-AA2; y manganeso (Mn) en 1-11-AJ2.

Es importante destacar la presencia de cromo en la probeta denominada 1-01-AC y en el amarre denominado 1-06-AA2. Estos hallazgos indican la utilización de un proceso de curtido con sal de cromo en estas muestras específicas.

Espectroscopía Infrarroja por Transformada de Fourier (FTIR)

El análisis de los resultados se llevó a cabo utilizando el programa Spectragryph en la Universidad de San Carlos de Guatemala. Spectragryph fue utilizado como herramienta para el procesamiento y análisis de los espectros obtenidos, permitiendo la interpretación y extracción de información relevante. Esta herramienta, junto con los conocimientos y recursos disponibles en la Universidad de San Carlos de Guatemala, contribuyeron a la realización de un análisis exhaustivo y preciso de los resultados obtenidos.

El análisis de espectrometría infrarroja por transformada de Fourier (FTIR) se utilizó para identificar grupos funcionales presentes en las muestras de cuero. En este caso, se busca la presencia del grupo funcional carboxilato (COOH) que indica el tratamiento con taninos.

Para el grupo carboxilato, se esperaba un pico bien definido en la región de 1700-1800 cm^{-1} , así como bandas entre 3500 y 4000 cm^{-1} . Las señales del grupo carboxilato pueden ser categorizadas como fuertes, medias o débiles. En este estudio, todas las muestras, presentaron bandas fuertes para carboxilato.

Se presume que las pruebas que contienen taninos presentaron bandas de carboxilato debido a la presencia de galotaninos, que son formas simples de los taninos hidrolizables. Estos compuestos corresponden a ésteres de ácido gálico y ácido digálico unidos por enlaces ésteres entre el carboxilo (-COOH).

- Se encontró presencia de bandas de COOH (3500-4000 cm⁻¹) con intensidad fuerte en todos los amarres.

Discusión

Presencia de taninos

La presencia de taninos en los amarres de cuero se confirmó mediante los análisis FTIR, donde se identificaron bandas características de la región 3500-4000 cm⁻¹, correspondientes a los carboxilatos (COOH). Este grupo funcional es distintivo de los taninos utilizados en el proceso de curtido.

Se observó que todas las muestras presentaban señales de bandas COOH con una intensidad fuerte, lo que confirma de manera concluyente el uso de taninos en la confección de los amarres.

Presencia de cromo

Inicialmente, el análisis de FRX identificó la presencia de cromo en los amarres 1-01-AC y 1-06-AA2, con contenidos elementales de 1.14633333 y 2.36816667 respectivamente.

En cambio, en los análisis en FTIR, las muestras 1-01-AC, 1-05-AA1 a 1-12-AJ3 presentaron señales en el rango 2000-2100 cm⁻¹, al principio se interpretó como presencia de cromo, sin embargo, esto es resultado de las vibraciones H-O-H que se combinan con las vibraciones de cromo.

Este análisis de resultado se logró gracias a que se sabía con anterioridad los resultados de FRX, lo que indica la importancia de utilizar técnicas de identificación adicionales, de esta manera se obtienen resultados concretos y se evitan las interpretaciones erróneas.

Los amarres 1-01-AC y 1-06-AA2 son los únicos con presencia de cromo, lo que indica un curtido con sal de cromo.

Se interpreta que los amarres 1-01-AC y 1-06-AA2, que también presentaron coincidencias en las bandas COOH pudieron haber tenido una doble curtición, en licor de tanino y con sal de cromo.

Los resultados son consistentes con los procesos de curtido y proporcionan información importante que puede ayudar a comprender las características y propiedades de los cueros estudiados.

Conclusiones

Esta investigación empleó dos técnicas espectroscópicas no destructivas, FTIR y FRX, para determinar el tipo de curtido utilizado en 10 muestras de amarre de cuero originales y dos muestras de referencia. Los resultados obtenidos y las conclusiones a las que se llegaron son las siguientes:

Identificación de taninos: Los análisis FTIR confirmaron de manera concluyente la presencia de taninos con la identificación del grupo funcional carboxilo (COOH) en la región 3500-4000 cm⁻¹. También son indicativo de un proceso tradicional y más antiguo. Dado que se encontraron muestras de este tipo, es plausible sugerir que estos amarres podrían datar de antes de 1884.

Identificación de cromo: El análisis de FRX inicialmente identificó la presencia de cromo en las muestras 1-01-AC y 1-06-AA2. Sin embargo, se demostró que las señales detectadas en FTIR en las demás muestras no eran debidas al cromo, sino a las vibraciones de H-O-H que se combinaban con las vibraciones de cromo. La identificación de este elemento se alinea con los registros históricos que indican su popularización después de 1884.

Doble curtición: Las muestras 1-01-AC y 1-06-AA2 presentaron tanto la presencia de taninos como de cromo, lo que sugiere un proceso de doble curtido, utilizando ambos tipos de curtientes; esta es una técnica que permite combinar las ventajas de ambos métodos de curtido para obtener cueros con propiedades y características específicas según las necesidades de la aplicación final.

Importancia de la diversidad de técnicas: Los resultados subrayan la importancia de emplear diversas técnicas de análisis para obtener información precisa y confiable sobre la composición química de las muestras.

Futuras investigaciones: Se sugiere realizar análisis más exhaustivos y complementarios en la evaluación de otros aspectos, como la degradación del amarre a la intemperie, la resistencia al peso, la comprobación del control de la oscilación de la campana y el sonido que pueda emitir en el tañido de la misma, en contraste de las cadenas metálicas usadas hoy en día.

El objetivo a largo plazo es, proporcionar evidencia científica que sustente la implementación, de manera adecuada, de los amarres de cuero que tradicionalmente se colocaban en las campanas. De esta manera, se busca rescatar un claro ejemplo de usos tradicionales de manufactura en el patrimonio cultural y una mejor conservación del patrimonio asociado, las campanas y sus campanarios.

Rescate del patrimonio cultural: El objetivo a largo plazo de esta investigación es proporcionar evidencia científica que respalde la implementación adecuada de los amarres de cuero en campanas, preservando así un ejemplo valioso de manufactura tradicional y contribuyendo a la conservación del patrimonio cultural relacionado con las campanas y sus campanarios.

En conjunto, esta investigación es un primer paso importante hacia la comprensión y preservación de las técnicas tradicionales de manufactura de amarres de cuero y su impacto en el patrimonio cultural asociado a las campanas.

Bibliografía

- ALONSO, J., y SÁNCHEZ, A. (1997). Notas históricas sobre la campana. En *La Campana: Patrimonio Sonoro y Lenguaje Tradicional* (pp. 10–13). Valladolid, España: Fundación Joaquín Díaz.
- ANÓNIMO. *Curtición híbrida al cromo*. Recuperado el 17 de mayo de 2023, de Silvateam website: <https://www.silvateam.com/es/productos-y-servicios/productos-para-curtiembre/procesos-de-curtido-ecotan/curtici-n-h-brid-a-al-cromo.html>
- BAREÑO, R. (2020, abril 12). *Jalisco cuenta con 2 mil 2 templos distribuidos en toda la entidad*. Recuperado el 5 de junio de 2022, de El Occidental | Noticias Locales, Policiacas, sobre México, Guadalajara y el Mundo website: <https://www.eloccidental.com.mx/local/jalisco-cuenta-con-2-mil-2-templos-distribuidos-en-toda-la-entidad-5090977.html>
- CAMACHO, J. (2012). Las Sedes Provisionales de la Catedral de Guadalajara. En *La Catedral de Guadalajara. Su historia y significados* (Vol.1). (pp. 23–98). Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- CASTRO, F. (1986). *La extinción de la artesanía gremial*. México: Universidad autónoma de México.
- CIIU. (2022). Capítulo 11. La industria de los cueros (a base de sales de cromo, con agentes vegetales). En *CIIU C-1511* (p. 131). Recuperado de <https://www.ambiente.gob.ec/wp-content/uploads/downloads/2013/03/PART2.pdf>
- CRUZ-LARA, A. (1998). *Deterioro en muestras arqueológicas de cuero* (Primera edición). México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.
- DEL BARRIO, F. (1920). *Ordenanzas de gremios de la Nueva España*. México: Talleres Gráficos.
- ESCOTO, A. G. (2010). *Iglesias monásticas de la Guadalajara virreinal*. México: Universidad del Valle de Atemajac.
- MARCOS, M. (1999). El supersticioso mundo de las campanas. *Estudios Humanísticos Filología*, (21), 47–66. doi:10.18002/ehf.v0i21.3994
- MARTÍNEZ, A. M. (2015). *Las Campanas de la Catedral de Guadalajara. Metamorfosis de un símbolo sonoro*. [Tesis doctoral, Universidad Autónoma de Madrid]. <http://hdl.handle.net/10486/666748>
- MURIÀ, J. M., Y PEREGRINA, A. (2015). *Historia General de Jalisco* (Vol. 1). Ciudad de México: MAPorrúa.
- PARRY, J. (1993). *La audiencia de Nueva Galicia en el siglo XVI*. 94. Zamora: El Colegio de Michoacán-Fideicomiso Teixidor.
- RAZURA, A. R. (2019, febrero). El convento de San Agustín

de Guadalajara. *Estudios Jaliscienses*, 115, 27–44.

RODRÍGUEZ, D. (1864). *Recuerdos del Carmen de Guadalajara*. Guadalajara: Tipografía de Dionisio Rodríguez.

SHEN, S. (1987). Acústica de las Antiguas Campanas Chinas. *Investigación y Ciencia*, (129), 82–91.

SIC code 1511 tanning and dressing of leather; Dressing. (2019, mayo 1). Recuperado el

15 de mayo de 2023, de SIC & NAICS Codes, Company Search, Business Lists-Siccode.com website: <https://siccode.com/isic-code/1511/tanning-dressing-leather-dressing-dyeing-fur>

VIÑAS, V., Y VIÑAS, R. (diciembre 1988). *Las técnicas tradicionales de restauración: un estudio del RAMP*. 51–55. Paris: programa General de Información y UNISIST Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura.

EnCorgadas. Reactivación do regadío tradicional de Penelas (Teo, Galiza)

Lucía Santiago Sanmiguel e Asociación Veciñal Trinxidoiro de Penelas

Activista e investigadora independente. Xestión e socialización do patrimonio.

(2010.santiago.sanmiguel.lucia@gmail.com)

Resumo

LabUlla é un proxecto de investigación-acción participativa que ten como obxectivo desenvolver procesos comunitarios de creación e socialización de patrimonios que permanecen invisibilizados. Actualmente, a comunidade de Penelas (Teo, Galiza), unha das aldeas participantes no proxecto, decidiu enfocarse na recuperación do seu complexo sistema hidráulico, documentado desde o século XVIII. En xuño de 2022 deu comezo o proceso participativo de co-construción de coñecementos etnográficos e históricos. Esta fase demostrou que esta arquitectura popular multifuncional composta por "corgos", pequenas represas e canles de rega, continúan tendo moita importancia como elemento simbólico e identitario para a comunidade local.

En 2023, todos os coñecementos adquiridos están a ser postos en práctica. Realizáronse diferentes traballos ao redor do patrimonio e a súa socialización, levando á aldea a ser como un ecomuseo aberto e vivo. Respecto aos "corgos", identificouse a variedade autóctona de millo e os terreos de cultivos, e acondicionáronse as canles de rega para iniciar o ciclo de produción. Finalmente, pretendemos compartir inquietudes, crear redes e sinerxías en canto a formas de facer e fontes de financiamento, e así poder continuar co proxecto.

Palabras chave

Regadíos tradicionais,
patrimonio, comunidade,
investigación-acción
participativa.

Abstract

LabUlla is a participatory action-research project that aims to develop community processes of creation and socialisation of heritages that remain invisible. Currently, the village of Penelas (Teo, Galiza), one of the places participating in the project, decided to focus on the recovery of its complex traditional hydraulic system, documented since the 18th century.

The participatory process of co-construction of ethnographic and historical knowledge began in June 2022. This phase demonstrated that this multi-functional popular architecture composed of «corgos», small dams and irrigation canals, continue to be of great importance as a symbolic and identity element for the local community.

In 2023, all the knowledge acquired is being put into practice. Different works have been carried out about heritage and its socialisation, leading the village to become an open and living ecomuseum. We have recovered the traditional variety of maize to cultivate, irrigate and grind it. Finally, we aim to share concerns, create networks and synergies in terms of ways of doing things and sources of funding, and thus be able to continue with the project.

Keywords

Traditional irrigation, heritage, community, participatory action-research.

Introdución

O proxecto EnCorgadas parte do laboratorio de socialización patrimonial LabUlla¹; unha iniciativa que nace coa intención de superar as acepcións convencionais sobre o patrimonio, incorporando un novo concepto que sexa inclusivo e contextual, e que integre as peculiaridades territoriais como as paisaxes culturais, as prácticas, os coñecementos e o patrimonio inmaterial poñendo ás comunidades locais no centro.

Desta forma, o laboratorio LabUlla lévase a cabo xunto coas asociacións veciñais Cruceiro de Monte, de Solláns, e Trinxidoiro de Penelas; ambas as dúas do Concello de Teo. En temos xerais, co LabUlla pretendemos crear ou fortalecer espazos de encontro e dar visibilidade aos procesos comunitarios de creación e socialización daqueles patrimonios que fican invisibles ou que son invisibilizados nestes territorios.

¹ O LabUlla ten como nexo o proxecto dixital www.obaixoulla.gal.

O laboratorio é completamente diferente en cada espazo, pois as dinámicas socioculturais e económicas, a morfoloxía de cada territorio e as comunidades participantes determinan as actividades e metodoloxías a seguir. De forma global tanto coa veciñanza de Penelas como coa de Solláns, traballamos sempre con dúas premisas xerais: as persoas e patrimonio e a aldea como espazo educativo e sostible.

Cabe mencionar que no LabUlla teñen especial importancia os procesos; é dicir, para nós é máis importante a forma de deseñar e desenvolver as actividades que o resultado das mesmas. Por iso, tamén é central atender á metodoloxía do proceso, que segue principalmente o modelo ensamblario.

O LabUlla en Penelas: contexto e localización

O Concello de Teo pertence á Comarca de Santiago de Compostela e linda cos concellos de Ames e Santiago polo sur; Padrón e A Estrada polo norte; Vedra polo leste; e Brión e Rois polo oeste. Este concello conta cunha extensión de case 80 km² que se divide en trece parroquias, sendo unha das de maior tamaño a de San Simón de Ons de Cacheiras, ocupando un 15,5% do total da área do concello. Nesta parroquia atópase o 31% da poboación² de Teo, espallada polas 25 entidades de poboación da mesma. Entre estas aldeas está o noso caso de estudo, Penelas (FIGURA 1). Trátase dunha das aldeas

de menor tamaño, na que vive un 2,5% das persoas censadas na parroquia, de acordo cos datos extraídos do ano 2022 no INE.

De forma xeral, a orografía de Teo caracterízase por ser suave, o punto máis alto é a Pena Agrela (con 410 m). Penelas, situada a 190 m sobre o nivel do mar, ten unha lixeira inclinación cara ao sur que parte desde o noroeste co alto de Montouto (339 m), e continúa cara ao sueste co val de Santa Lucía (110 m), un dos afluentes do río Ulla. A paisaxe da aldea tradúcese nunha paisaxe con certa uniformidade nas parcelas, resultado das fórmulas de xestión aplicadas a partir dos anos 80 coa construción da parcelaria, e coas dinámicas previas de desagrarización do territorio galego que tiveron lugar a partir dos anos 60. Estas dinámicas vense plasmadas na paisaxe mediante a superficie de árbores que foron colonizando aquelas terras dedicadas ao uso agrícola ou gandeiro, un feito que se veu acentuado coa entrada de España na CEE (Corbelle e Crecente, 2014, p. 49).

Ademais da desaparición do minifundio que caracteriza a paisaxe galega doutra hora, o territorio de Penelas ficou quebrada polas autovías AG-59 e AG-58 no ano 2008. A primeira une Santiago coa Estrada e a segunda parte da primeira para dar acceso a Cacheiras. Así, a proximidade e o fácil acceso á cidade de Santiago está dando lugar a novos asentamentos na aldea, aumentando en apenas catro anos 24 habitantes. Deste xeito, a aldea

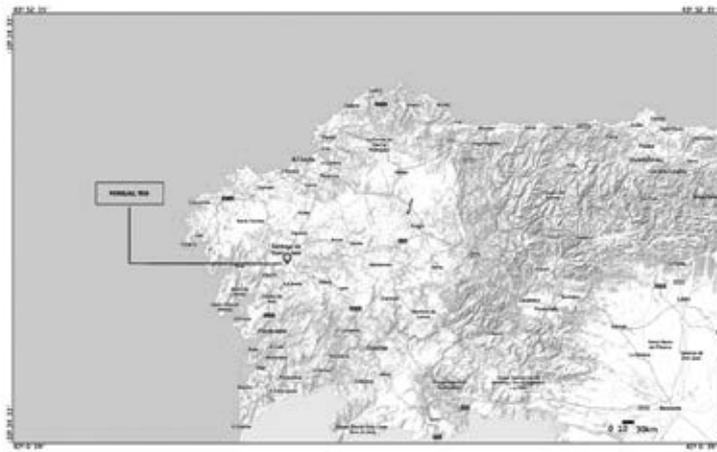


FIGURA 1 Localización de Penelas.
Fonte: Visor Iberpix (Instituto Geográfico Nacional), imaxe modificada por Lucía Santiago.

estase convertendo nunha especie de aldea dormitorio.

Neste contexto, a Asociación Veciñal Trinxi-doiro³ desempeña un papel fundamental no desenvolvemento comunitario da aldea, realizando actividades para poñer en valor a cultura local, especialmente aquelas que atinxen á música tradicional e á memoria oral. No marco do laboratorio, a asociación é o noso enlace coas persoas da aldea.

Iniciamos a nosa actividade en xullo do 2022 e realizamos dous encontros mensuais regulares –ademais de convocatorias extraordina-

rias–, nos que participan 25 veciñas e veciños, case un 17% das persoas habitantes. O grao de participación é bastante alto de forma regular, chegando a duplicarse especialmente cando pechamos procesos coa celebración de festas.

O grupo caracterízase por ser interxeracional e por estar composto por persoas con diferentes traxectorias vitais e profesionais. Ante esta heteroxeneidade é preciso trazar e aplicar diferentes metodoloxías de mediación e participación, incluíndo aquelas actividades con compoñentes lúdicos propios da educación nos tempos libres que axudan ao coñe-

² INE 2022.

³ https://www.facebook.com/trinxidoiro/?locale=es_ES

cimento mutuo e á comunicación non verbal. Desta forma, logramos a implicación activa e unha maior inclusión e comprensión entre as persoas que participan. A cuestión de xénero está bastante equilibrada, tendo como excepción ás persoas máis vellas, que son maioritariamente mulleres, as principais transmisoras de memoria oral da aldea.

O noso punto de partida foi unha diagnose sobre o territorio e as súas mudanzas, facilitando que o grupo se centrara en microproxectos con temáticas entrelazadas e elixidas acorde aos intereses e preocupacións da veciñanza. Todos estes microproxectos teñen unha forte relación coa cuestión patrimonial, en todos eles se aplicou a investigación-acción participativa.

Por outra banda, cabe mencionar que ao ser un laboratorio cunha duración de 12 meses, fomos quen de coñecer as particularidades e necesidades de cada persoa, polo que de forma transversal realizamos actividades que favorecen o autocoidado. O modo de proceder para poñer en marcha os microproxectos comunitarios é sempre o mesmo: realizamos con diferentes fórmulas diagnósticos participativos que conxugan a presenza colectiva no Curberto de Cebeiro, o noso punto de encontro, con

actividades por toda a aldea (FIGURA 2). Entre os proxectos realizados destacamos a localización mediante mapeamento da microtoponimia⁴ e a memoria sobre os cultivos e manexos asociados a cada leira. A recuperación e sistematización dos datos sobre as diferentes variedades agrícolas locais deunos moita información sobre a súa relación coas variables topográficas, de solo, de tecnoloxía, de cultura (Carreira e Carral, 2014, p. 123). Ademais disto, reivindicamos espazos, lugares, historias e vivencias comúns a través da fotografía e vídeo (FIGURA 3).

Finalmente, os diferentes proxectos leváronnos ao gran proxecto EnCorgadas. É dicir, EnCorgadas é o resultado de moitos proxectos ou microproxectos anteriores que fixeron mudar de forma orgánica o lema escollido pola veciñanza para aldea, que transitou desde *Penelas Patrimonio* a *Penelas Ecomuseo*.

O termo ecomuseo non é trivial, pois todos os proxectos e actividades que se viñeron realizando son sustentados pola participación da veciñanza, as habitantes de Penelas, que queren socializar o seu patrimonio para a súa valoración e preservación dunha forma orgánica e sostible, que vai moito máis alá da musealización convencional (FIGURA 4).

⁴ Ademais dos datos catastrais, consultamos o proxecto Galicia Nomeada e libros de referencia sobre a microtoponimia da auga como “Toponimia de Dodro e de Laiño. Os nomes da auga” de Manuel Lourenzo Baleirón (2011).



FIGURA 2 Traballos de mapeamento no Cuberto de Cebeiro. Fotografía de Lucía Santiago Sanmiguel.



FIGURA 3 Actividade “fotografía investigativa” pola aldea. Fotografía dunha das participantes do LabUlla.

EnCorgadas: descrición do proxecto

A cuestión da auga sempre estivo moi presente na literatura galega: Álvaro Cunqueiro referiuse a Galiza como *o país dos mil ríos*, e Rosalía de Castro como o seu lugar de ríos, fontes e regatos pequenos. O territorio galego conta cunha rede hidrográfica certamente profusa, tendo máis de 21.200 ríos que xeran unha tupida rede de 32.200 km de cursos de auga (Santos, 2020, p. 153). Isto, sumado a un clima oceánico de índices pluviométricos relativamente altos –situación que está mudando co aceleramento do cambio climático– deu como resultado que se desenvolvesen estruturas complexas de xes-



FIGURA 4 A festa da Debulla, onde ademais de debullar o millo para logo sementar, fixemos un mural cos nomes e usos das diferentes partes do millo. As crianzas eran as encargadas de reflectir o que as maiores nos ían contando. Fotografías da Asociación Trinxidoiro.

tión da auga por parte das xeracións labregas ao longo do rural galego. De feito, todas as entidades de poboación dispersas polo noso territorio tiveron ou teñen un mecanismo de xestión e aproveitamento da auga adaptado ás peculiaridades de cadanseu terreo.

Porén, aínda que os sistemas hidráulicos e de regadío permanecen máis ou menos presentes na paisaxe, apenas existen estudos científicos sobre os mesmos no noroeste peninsular. No sur de España temos de referencia o proxecto MEMOLab⁵ da Universidade de Granada. En Galiza coñecemos as investigacións de Ángeles Santos Vázquez (2020) sobre a xestión da auga e a súa influencia na construción

do territorio galego, especialmente no sur de Galiza; e en Tras os Montes o traballo de Gándara Portela (1991).

Tal e como indicamos anteriormente, os microproxectos realizados desembocaron en EnCorgadas. Este proxecto responde ás necesidades e preocupacións da veciñanza e céntrase na investigación histórica, localización, identificación e reactivación do complexo sistema hidráulico tradicional da aldea composto por mananciais naturais, corgos, lavadoiros, regos e muíños. Esta mostra de enxeñaría hidráulica deixa testemuña do noso pasado, das relacións comunitarias e identidades, dos saberes, así como dos agrosistemas, e usos e cos-

tumes; sendo hoxe parte da paisaxe cultural, da historia e do patrimonio común que define, neste caso, á comunidade de Penelas. A vontade das persoas participantes é o exemplo de que se ben as paisaxes mudan constantemente, estas poden permanecer de dúas formas. Por unha parte as paisaxes anteriores reflíctense nas seguintes, e por outra, a paisaxe de cada lugar ten algo que permanece e que lle permite ser identificado *como a paisaxe de alguén* ou dalgún lugar concreto (Criado-Boado, 2016, p. 31).

Metodoloxía, obxectivos e fases

A metodoloxía empregada para realizar este proxecto ten de base a Investigación-Acción participativa, mais combina diferentes métodos acordados ás fases do proxecto, que foron tres. Así mesmo, hai que ter en conta que EnCorgadas é a continuación do previamente desenvolvido, o resultado dunha serie de traballos ou microproxectos previamente definidos e executados.

Os obxectivos establecidos foron formulados sen a ambición de construír un traballo puramente académico, senón que partiron da vontade de poñer en marcha un proxecto en comunidade de forma horizontal. Desta forma, trazáronse os seguintes obxectivos xerais:

- Identificar os elementos que configuraban o sistema hidráulico do territorio.
- Acondicionar os corgos e regos que aínda poden ser usados.
- Poñer a andar o sistema hidráulico de Penelas.

Os obxectivos específicos son:

- Xeolocalizar, investigar e localizar os corgos desaparecidos e existentes.
- Achegarnos á configuración agraria da aldea.
- Crear un proxecto de plantación e coidado da variedade do millo local para utilizar os corgos.
- Involucrar á veciñanza para crear un sistema de reparto equitativo do uso da auga, e levar a auga ás hortas particulares.

A primeira fase estivo centrada na investigación histórica e etnográfica, no mapeamento, e na xeolocalización dos corgos e quenllas que desapareceron e as que sobreviven. Para afondar na cuestión da microtoponimia estudáronse os datos asociados a cada unha das leiras, estes datos foron consultados no Catastro da Riqueza Rústica⁶ de 1957, xunto con entrevistas ás habitantes da aldea. Así mesmo, realizáronse traballos de campo

⁵ <https://blogs.ugr.es/memolab/>

⁶ Catastro de la Riqueza Rústica, Provincia de la Coruña, Partido Judicial de Padrón, Término Municipal de Teo, polígono 5. Consultado no Arquivo do Reino de Galicia.

con derivas para a análise da paisaxe actual. Tamén traballamos con mapas históricos, concretamente o Voo Americano Serie B de 1956-1957, e cos arquivos ráster das planimetrías correspondentes á dixitalización dos mapas manuscritos en papel entre 1870 e 1950 de España, do Arquivo Topográfico do IGN. Nesta fase fomos quen de situar varias estruturas que formaban o complexo sistema hidráulico, que desapareceron logo dos anos 60, así como de definir e delimitar o treito de regadío do noso estudo.

Na segunda fase, centrámonos na recolleita de documentación dos arquivos históricos persoais da veciñanza sobre o reparto da auga do treito que estamos a recuperar; así como na elaboración dos primeiros esbozos dos paneis interpretativos que identifican todos os elementos do sistema hidráulico da aldea. Nesta mesma fase, sementamos o millo, poñendo a andar esta enxeñería popular e realizando as tarefas correspondentes para o seu coidado.

Na terceira fase, enfocáronos a estudar con profundidade o sistema de reparto de auga, tentando que sexa adecuada ás dinámicas socioculturais actuais e á distribución dun terreo profundamente cambiado. Se-

guiremos definindo os trazados dos regadíos desaparecidos e analizando a capacidade dos mananciais que nutren os corgos sobre os que traballamos neste proxecto. Así mesmo, esfolharemos o millo e usaremos a forza motriz da auga para moelo. Logo realizaremos receitas e pecharemos esta fase cunha festa gastronómica con toda a veciñanza.

Para finalizar, analizaremos os resultados obtidos neste proxecto piloto de cultivo, rego, e moenda, para implementar o novo reparto de auga con todas as casas que queiran facer uso dela, ben sexa para regar cultivos ou moer no muíño da aldea.

Tanto en todas as fases do proxecto EnCorgadas como no LabUlla utilizamos os medios audiovisuais, recollendo mediante vídeo, gravacións de voz e fotografías todos os procesos⁷. No caso de EnCorgadas, realizamos un pequeno documental sobre as fases 1 e 2 dispoñible aquí⁸.

Características do sistema hidráulico tradicional: o rego de moldes

O sistema hidráulico tradicional sobre o que traballamos neste proxecto aproveita o desnivel do terreo de Penelas desde o nacemento da Fonte das Seixas até o final da aldea, onde

⁷ O documental resultante do LabUlla en Solláns é Mulleres con Memoria: <https://www.youtube.com/watch?v=AAWjdmJtF2g>

⁸ O Trinxidoiro, un documental do proxecto EnCorgadas: <https://www.youtube.com/watch?v=-sJX9xTFzE>



FIGURA 5 A veciñanza realizando tarefas de acondicionamento de limpeza do corgo. Fotografía da Asociación Trinxidoiro.

queda fracturado pola autovía. Esta parte do regadío é a máis complexa en canto ao seu funcionamento, pois desde a Fonte das Seixas discorre até o Corgo do Cura, para seguir até o Corgo de Cima de Veiga e, pouco máis abaixo até o que denominan como Os Corgos. Os Corgos son nutridos por, ao menos, tres mananciais naturais que brotan no seu interior, tendo así durante todo o ano auga, e son os únicos utilizados e acondicionados de forma esporádica pola veciñanza de Penelas co obxectivo de os manter vivos e transmitir a importancia do uso sostible e produtivo da auga ás xeracións vindeiras (FIGURA 5). Logo dos Corgos, o rego conduce a auga ás ruínas dun muíño do século XIX, despois aos lava-doiros e por último ao Muíño do Xardín, que está actualmente en uso.

O sistema hidráulico é construído aproveitando a morfoloxía do terreo. Ademais ten múltiples funcións, desde regar e ser fonte de auga para o gando, até aproveitar a forza motriz para moer. Outra peculiaridade é que o seu manexo require un coñecemento específico de mantemento e de uso que é transferido de xeración en xeración acorde a un modelo de gobernanza establecida pola propia comunidade.

Ademais das características xerais, os corgos son o motor principal que pon en funcionamento o conxunto hidráulico. Podemos describilos como estruturas escavadas no chan que almacenan a auga dos mananciais e da chuva, para ser distribuída de forma organizada seguindo directrices previamente fixadas pola comunidade e utilizando un sistema de canali-

quecedor consultar posibles conflitos históricos na aldea e os sistemas de propiedade dos elementos considerados hoxe do común.

Sexa como for, a cuestión da auga suscita moito interese na veciñanza de Penelas, e non só polo valor patrimonial, senón que tamén polos valores simbólicos que conforman un legado cultural inmaterial de referencia: tradición oral, toponimia, lendas, crenzas, etc. De feito, a imaxe e significados do sistema de regadío da aldea muda segundo a mirada, xerando ou recreando así os valores que lles son atribuídos (de Uña, 2009, p. 31). A isto hai que sumarlle o valor ambiental: a función dos sistemas de regadío en canto á que propicia a drenaxe dos solos; os hábitats que configuran os corgos e regos; e a biodiversidade de flora e fauna, predominando os xuncos, os carrizais e os budiños. Noutra esfera, os regadíos tradicionais foron o motor para que as terras produzan, polo que non podemos esquecer a súa dimensión socioeconómica en canto á actividade agrícola e as relacións sociais e culturais que se teceron ao redor deles e que continúan presentes nas últimas xeracións da aldea.

Localización dos elementos que forman o sistema hidráulico

A continuación amosamos un resumo dos elementos que configuran o sistema hidráulico obxecto do proxecto EnCorgadas.

Fonte das Seixas

Fonte que brota do manancial natural de auga, situada aproximadamente a 600 m ao noroeste do núcleo de Penelas e do que xorde o caudal principal que nutre as demais estruturas do sistema hidráulico. O topónimo alude á natureza xeolóxica do lugar; o ollo da fonte xorde dun afloramento de seixo. Segundo a documentación histórica, é posible que esta fonte estivese no denominado “Monte común das Seixas”. Na actualidade non hai monte en mancomunidade.

Tallos do Rego de Moldes

Partindo da Fonte das Seixas, o sistema de regadío continúa polo denominado Tallo⁹ do Rego, do que hoxe apenas queda o seu microtopónimo, até chegar ao propio Rego de Moldes. Os cambios nas dinámicas de explo-

Localización. Datum ETRS89 UTM 30	Datos catastrais
Coord. X: [537857.8] Coord Y: [4742486.22] Altitude: [254.601]	Ref. catastral: 15083A515011970000KF Localización: Polígono 515 Parcela 1197 FONTE DAS SEIXAS. TEO (A CORUÑA)

tación da terra desembocaron na plantación intensiva do monte. Destaca neste modelo a plantación do eucalipto, unha especie pirófita e invasora que ten un impacto negativo significativo nos recursos hídricos. Con todo, a conexión da auga desde a Fonte das Seixas co Rego de Moldes reconduciuse e canalizouse para discorrer por debaixo da estrada. Porén, pódese intuír por onde pasaba o rego, xa que se pode apreciar vexetación herbácea no lugar de árbores, que repoboan o seu arredor.

O Rego de Moldes

O Rego de Moldes comunica a auga que brota do manancial cos corgos. Este ten aproxima-

Datos catastrais

15083A515006920000KU Polígono 515
Parcela 692
TALLOS DO REGO. TEO (A CORUÑA)
3.489 m²

damente 1 m de ancho e algo menos de 500 m de lonxitude. Neste treito coincide cunha exposición lírico-fotográfica elaborada pola Asociación de Veciños Trinxidoiro.

Ao longo do rego conviven diferentes especies arbóreas: desde piñeirais e eucaliptais até un conxunto de carballos autóctonos centena-

rios. No Libro real de leigos¹⁰ constatamos a existencia de carballos nesta zona a mediados do século XVIII, pois no que denominan Agro de sobre da Presa, próximo ao camiño Real que levaba a Santiago de Compostela recollen a presenza de “algunos robles”.

Corgo ou presa do Escribán, Poza do Cura

Sitúase próximo ao “Agro do escribán”. O

Datos catastrais

15083A515006930000KH | Polígono 515
Parcela 693 | 7.906 m²

microtopónimo xa fai referencia ao tipo de propiedade, era terra de sementeira na que é probable que se alternase o cultivo de cereal co de nabo (FIGURA 7).

Localización. Datum ETRS89 UTM 30

EPSG:4258 [-8.534077,42.833207,229.165]
EPSG:25829: [538079.21,4742398.29,229.165]

¹⁰ Libro real de leigos de San Simón de Ons de Cacheiras. Tomo 1. 1752



FIGURA 7 Corgo do Cura. Imaxe de Lucía Santiago Sanmiguel.

Corgo Pequeno ou de Cima da Veiga e Os Corgos

Seguindo o curso do rego aparecen os seguintes corgos. Estes foron acondicionados pola comunidade con certa periodicidade (limpeza de vexetación que obstaculiza o tránsito da auga e retiro de sedimentos que se acumulan no fondo). Ao igual que o anterior corgo, estes atópanse no camiño de paso de acceso por parte da veciñanza usuaria da auga.

Os corgos situados no polígono 503, parcela 138, sufriron nos últimos anos fortes afeccións debido á alteración das paredes de pedra da súa propia estrutura por obras de construción dunha vivenda realizadas por parte da persoa propietaria de dita parcela. Se ben o resto dos corgos son singulares, estes presen-

Denominación	Localización Datum ETRS89 UTM 30	Datos catastrais
Corgo de Cima da Veiga	EPSG: 4258: [-8.532966,42.830524,214.68] EPSG:25829: [538171.67,4742100.77,214.62]	Camiño de paso uso comunidade usuarias
Os Corgos	EPSG:4258: [-8.532656,42.829866,206.092] EPSG:25829: [538197.40,4742027.84,206.092]	15083B503001380001DS Localización: LG PENELAS 61 Polígono 503. Parcela 138 REVOLTA. 15883 TEO (A CORUÑA) Clase: Urbano Uso principal: Residencial Superficie construída 357 m ²

tan a particularidade de seren alimentados por tres fontes de auga naturais, ou mananciais, recollidos até tres por informe pericial no 2013. Malia parecer un corgo grande, na realidade son dous e chegan a almacenar ao redor de 10.000 l de auga. A súa construción foi elaborada aproveitando o desnivel do terreo, xerando unha represa semicircular que foi pechada cun sólido muro de contención de pedra e de morteiro pobre (FIGURA 8).

O documento máis antigo que atopamos até o momento menciona a existencia destes corgos. Trátase dun documento notarial privado de 1792 no que se fai referencia ao cami-

ño de pés que transcorre aínda hoxe ao longo da “Veiga dos Corgos”. Consérvase ademais como topónimo neste emprazamento a “Fonte dos Corgos”, recollido no proxecto Galicia Nomeada¹¹.

Muíños e lavadoiros

Se continuamos o curso do sistema hidráulico, chegamos ao núcleo da aldea. O primeiro muíño que atopamos é o Muíño de Rey ou tamén chamado na documentación histórica do século XIX como “Molino viejo”, hoxe desmantelado. Logo do Muíño de Rey, está o Muíño do Xardín, ou tamén chamado “o de

Localización	Datos Catastrais
Muíño de Rei ou Molino Viejo	
EPSG:4258: [-8.531086,42.828922,196.957] EPSG:25829: [538326.35,4741923.82,196.957]	15083B503020030000SD. Localización: LG PENELAS Polígono 503 Parcela 2003 CIMA DO RIO. TEO (A CORUÑA)
Muíño de Manuela Fernández ou Muíño do Xardín	
EPSG:4258: [-8.530333,42.828748,190.768] EPSG:25829: [538387.95,4741904.83,190.768]	Localización LG PENELAS 21 Polígono 502 15083B50305190 TEO (A CORUÑA)

¹¹ Galicia Nomeada: <https://galicianomeada.xunta.gal/sixtop/inicio>



FIGURA 8 Un veciño
abrindo os Corgos.
Imaxe de Sofía
Naseiro.



FIGURA 9 Canle restaurada
no medio da aldea e Muíño
do Xardín. Imaxes de Sofía
Naseiro.

Manuela Fernández” (FIGURA 9). Este muíño contemporáneo foi construído en 1935 e é o que poñemos a funcionar dentro do marco do proxecto. Se ben se trata dun muíño privado que pertence a dúas familias, grazas ao

proxecto EnCorgadas estase potenciando a cesión de uso para todas as veciñas e veciños que queiran cultivar e moer.

A auga saínte do Muíño de Rey circula aldea abaixo a carón da pista que atravesa o

núcleo de Penelas de este a oeste. En diferentes puntos da canle pola que transita a auga existen pasadoiros ou pontellas para facilitar o tránsito de persoas e permitir o acceso ás diferentes fincas dende a pista principal. Tamén se atopan neste treito lavadoiros de pé, que son unha lousa de pedra chantada na terra cunha certa inclinación. Estes lavadoiros son bastante peculiares, pois son testemuñas das relacións veciñais ao redor da auga e do aproveitamento das penas de Penelas.

Localización. Datum ETRS89 UTM 30

1EPSG:4258: [-8.530965,42.828920,196.136]
EPSG:25829: [538336.21,4741923.65,196.136]

EPSG:4258: [-8.530643,42.828861,194.686]
EPSG:25829: [538362.56,4741917.25,194.686]

EPSG:4258: [-8.530643,42.828861,194.686]
EPSG:25829: [538362.56,4741917.25,194.686]

O sistema de gobernanza

O sistema de gobernanza non está totalmente definido, aínda que se inclina por un modelo tradicional xestionado unicamente pola veciñanza. Porén, poderíanse estudar diferentes opcións combinables que se axeiten a un modelo adaptado ao uso da terra actual, contribuíndo a que non desapareza este sistema hidráulico. Un deles é o que leva aplicando a

veciñanza desde ao menos o século XVIII: o modelo tradicional no que as persoas “comuneiras” se organizan no reparto da auga por días e por horas, acorde á extensión de terreo en propiedade que será regado. Estas mesmas persoas serán encargadas do seu mantemento e uso, e de transferir eses coñecementos para tal fin de xeración en xeración.

Outro modelo podería implicar a participación de institucións públicas, como pode ser o Concello. Sería así un modelo mixto no que a institución fomentaría o uso e o mantemento destas infraestruturas. Neste escenario a comunidade seguiría aplicando o modelo tradicional de reparto e normas de uso. A terceira opción sería que o sistema fose completamente da institución municipal, a que se encargaría do seu mantemento e da instauración das normas de uso.

Polo de pronto, sería interesante estudar un sistema mixto para dar solución ao conflito que existe sobre Os Corgos (situados na Veiga dos Corgos). A causa é a compravenda ao longo do tempo da parcela na que se atopan, xa que non se tiña informado ás novas persoas habitantes que na mesma parcela onde construírían a súa casa, hai un camiño de paso e dous corgos de uso común. Así, abriuse un proceso de disputa continua desde hai máis de sete anos.

Finalmente, a falta dun modelo definido, desde o LabUlla véñense contemplando outros usos e potencialidades do sistema hidráulico e da paisaxe da aldea. Unha das potencialidades

é fomentar a aldea como espazo educativo, realizando actividades dirixidas a centros de educación regulada e non regulada. Tamén se fixo un achegamento a outros usos da paisaxe, como a socialización do patrimonio con roteiros e a elaboración de paneis interpretativos.

Conclusións

Aínda que o LabUlla en Penelas non rematou, podemos afirmar que as metodoloxías participativas e horizontais son precisas para crear e reafirmar a comunidade (FIGURA 10). Así mesmo, os espazos comunais, continúan moi presentes na veciñanza, sendo considerados pola mesma como espazos sostibles.

Por outro lado, traballar en torno aos comúns, neste caso sobre o reparto consensuado da auga, tradúcese nun proceso complexo que estamos tentando adaptar aos usos e manexos da terra da actualidade. Aínda que non temos unha metodoloxía final para realizar o prorrateo, estamos seguras de que o proceso de consenso está favorecendo a xustiza social.

Ademais, a nivel ecolóxico, a veciñanza está apostando por prácticas tradicionais que contribúen a repensar a cuestión da dependencia enerxética, así como por unha produción a pequena escala e para o autoconsumo. A vontade de manter os sistemas de regadíos apoian, de acordo con Anna Maria Stagno e Vittorio Tigrino (2012: 299), a hipótese de que a continuidade dos recursos colectivos está vinculada á



FIGURA 10 Edelmira, María, Manuela e Lucía no Cuberto de Cebeiro. Fotografía de David Fontán Bestilleiro.

capacidade que ten a veciñanza de Penelas de asociarse.

Porén, é preciso ir un paso máis alá e institucionalizar unha *comunidade de regantes* para poder formalizar o complexo sistema hidráulico e reivindicar xuridicamente a súa continuidade, asemade. Para isto, é fundamental facer un profundo estudo de arquivo para poder coñecer a posibilidade de que o seu uso se remonte máis alá do século XVIII ou, ao menos, consolidar con máis datos o seu uso desde dito século.

No que respecta á IAP, estamos totalmente seguras de que o emprego e combinación de técnicas con medios audiovisuais contribúen a reforzar o sentimento de pertenza ao proxecto e a que as participantes sexan e se sintan as principais investigadoras.

En canto ás dimensións do patrimonio, concluímos firmemente que traballar a dimensión

social do mesmo é fundamental. En relación con isto, fican fóra do proxecto parte das persoas que se asentaron na aldea recentemente. Se ben unha pequena parte está integrada, é preciso achegarnos a aquelas persoas que non o están; polo tanto cómpre seguir deseñando accións para a socialización patrimonial na aldea.

Sobre as institucións, apréciase á perfección a desvinculación institucional do patrimonio coa sociedade, pois fontes naturais de auga, corgos e regos foron destruídos a causa da construción da autovía, principalmente, e outros atópanse en perigo pola construción de novas vivendas.

No que respecta á aplicación dos coñecementos e posta en marcha do sistema de regadío a través da plantación de millo, chegamos á conclusión de que o máis viable é potenciar

o uso das hortas de cada casa e a súa rega coa auga dos corgos. Por iso, neste proxecto piloto utilizamos como espazo de cultivo unha horta particular co obxectivo de apoiar e contribuír á produción ecolóxica e sustentable a pequena escala en todas as hortas da aldea.

Por último, o financiamento para este tipo de proxectos é marxinal, especialmente se se trata dun lugar que xa non é considerado rural ou que non cumpre cos estándares romantizados do rural hoxe despoboado. No caso das aldeas periurbanas semella que xera máis ingresos a especulación urbanística que a creación de espazos de convivencia e inclusión entre vellas e novas persoas habitantes, onde se poidan compartir e transmitir os diferentes valores identitarios, tradicións e culturas, e crear e fortalecer a comunidade.

Bibliografía

STAGNO, A. M. e TIGRINO, V. (2012). Beni comuni, proprietà privata e istituzioni: un caso di studio dell'Appennino ligure (XVIII-XX secolo), *Archivio Scialoja-Bolla. Annali di studi sulla proprietà collettiva* (pp. 224-261). Milano: Giuffrè Editore.

CARREIRA, X. C. e CARRAL, E. (2014). *O pequeno é grande. Agricultura familiar como alternativa: o caso Galego*. Santiago de Compostela: Através Editora.

CORBELLE-RICO, E. e CRECENTE, R. (2014).

Urbanización, reforestación y abandono. Cambios recientes en el paisaje de Galicia, 1985-2005, *Revista Galega de Economía*, vol. 23, núm. 1, 35-52.

CRIADO-BOADO, F. (2016). Ya no somos el paisaje que

fuimos: continuidad, tradición y destrucción del paisaje. En Somoza, M. (Coord.), *Paisajes Habitados, talleres de exploración y representación del territorio* (pp.31-37). Ourense: Colectivo Re.Creo.

GÁNDARA, F. J. (1993). Os regadíos tradicionais em Tras-os-Montes: a auga e o homem. En González, X. M., Fernández de Rota y Monter, J. A. y Fidalgo, X. A., *Lindeiros da galeguidade II: Simposio de Antropoloxía: Verín, Chaves e Lubián, 11-12-13 de xullo de 1991* (pp.109-124). Santiago de Compostela: Consello da Cultura Galega.

LAFUENTE, A. (2007). Los cuatro entornos del procomún, *Archipiélago*, 77-78, 15-22.

LORENZO, M. (2011). *Toponimia de Dodro e Laíño: Os nomes na auga*. Dodro: Concello de Dodro.

MEMOLAB, *Laboratorio de Arqueología Biocultural. Argumentario para la defensa del*

regadío histórico y tradicional.

En: <<https://regadiohistorico.es/argumentario?fbclid=IwAR21bpnVRkO2M8q7I4hlyyCyLEGCMJS17sK9dznLkLaAvru4bB3WM71xbKw>>

SANTOS, Á., SEOANE, H. e MARTÍNEZ, C. (2020). Los caminos del agua y la construcción de terrazas agrícolas en el país de la lluvia, *RIPARIA*, 6, 151-179.

UÑA, E. de (2009). El Valor del territorio, imagen e identidade, *Minius*, 17, 29-49.

VAN GEERT, F. e ROIGÉ, X. (2016). De los usos políticos del patrimonio. En Van Geert, F., Roigé, X. e Conget, L. (Coords.), *Usos Políticos del Patrimonio* (pp. 9-26). Barcelona: Universitat de Barcelona.

Documentos privados

a) Arquivo privado da familia de Gácio.

• Documento con referencia a

Corgos en Penelas. Ano 1776.

• Documento con referencia aos Corgos 3 e 4 nunha herdanza. Ano 1895.

• Documento sobre os "cupos". Fai referencia aos Corgos da Veiga e ao Corgo Pequeno. Ano de 1906.

b) Arquivo privado da familia da Casa de Rei

• Documento notarial de compra-venda do 25/11/ 1792.

Fai referencia aos Corgos da Fonte ou da Veiga e ao camiño de pés que transcorre aínda hoxe ao longo do sistema hidráulico.

• Documento notarial. Escritura de venda do 18/09/1804 das propiedades que proceden de herdanzas previas. Unha vez máis faise referencia aos corgos e a herbais.

c) Documentos sobre os prorateos da auga dos séculos XX e XXI.

The shared administration of living heritage in Parabiago, Italy

Raul Dal Santo, Silvia Dossena and Lucia Vignati

(Parabiago ecomuseum).

agenda21@comune.parabiago.mi.it

Abstract

This paper examines the shared administration of common goods through co-creation and subsidiarity approaches. The Parabiago ecomuseum (Italy) is highlighted as a case study. This ecomuseum aims to engage citizens and local stakeholders in co-creative processes for planning and implementing long-term action plans that utilise local heritage resources, knowledge, and skills to carry out planned actions. The participatory and co-creative processes are as important as the outcomes as they help foster a sense of community and place while maximising impact. Between 2017-2023, the ecomuseum facilitated 48 cooperation agreements and pacts with citizens, organisations, and the Parabiago municipality for the care, management, and regeneration of cultural and landscape heritage. Data on these agreements is analysed in comparison to national trends in Italy. While some issues have been highlighted, the experience shows how such participatory governance builds community resilience by empowering citizens to care for common goods. The integrated conceptual framework and practical models applied in Parabiago provide lessons for addressing complex problems through co-creative planning and collaborative local action aligned with the subsidiarity principle.

Keywords

Ecomuseums, subsidiarity, heritage administration, active citizenship, cooperation agreements, co-creative processes.

Resumen

Este artículo examina la administración compartida de bienes comunes a través de enfoques de co-creación y subsidiariedad. El ecomuseo de Parabiago (Italia) se destaca como un estudio de caso. Este ecomuseo tiene como objetivo involucrar a los ciudadanos y las partes interesadas locales en procesos co-creativos para planificar e implementar planes de acción a largo plazo que utilicen recursos, conocimientos y habilidades patrimoniales locales para llevar a cabo las acciones planificadas. Los procesos participativos y co-creativos son tan importantes como los resultados, ya que ayudan a fomentar un sentido de comunidad y lugar mientras maximizan el impacto. Entre 2017-2023, el ecomuseo facilitó 48 acuerdos y pactos de cooperación con ciudadanos, organizaciones y el municipio de Parabiago para el cuidado, gestión y regeneración del patrimonio cultural y paisajístico. Los datos sobre estos acuerdos se analizan en comparación con las tendencias nacionales en Italia. Si bien se han destacado algunos problemas, la experiencia muestra cómo esta gobernanza participativa construye resiliencia comunitaria al empoderar a los ciudadanos para cuidar los bienes comunes. El marco conceptual integrado y los modelos prácticos aplicados en Parabiago proporcionan lecciones para abordar problemas complejos a través de la planificación co-creativa y la acción local colaborativa alineada con el principio de subsidiariedad.

Palabras clave

Ecomuseos, subsidiariedad, gestión del patrimonio, ciudadanía activa, acuerdos de cooperación, procesos co-creativos.

Introduction

The shared administration of common goods

The recent and ongoing environmental, health and socio-economic crises have highlighted the need to reactivate a community and identity dimension of places, albeit with a global vision. In this issue, cultural institutions such as ecomuseums can play an important role in creating resilient communities,

able to renew themselves in response to crises (Riva, 2022).

Moreover, due to the drastic reduction of private and public assets, recognising and using common goods for the social, environmental and economic development of local communities is needed. However, on the one hand, the community often does not recognise the commons as community assets; on the

other hand, the obsolete model of governance, based on the logic of administration that opposes the administrators to the administered, does not allow the community to activate its own resources to solve problems and crises. Finally, these problems and crises, given their complexity, often cannot be solved by the institutions alone (Arena, 2006).

This is, in summary, the reasons why co-creation, subsidiarity and common goods are three key concepts for understanding and addressing contemporary crises.

These concepts refer to ways of organising and managing resources, services and relationships between different stakeholders in society, in order to promote the common good, democratic participation and sustainable development.

In this article, we aim to explore the meaning, implications and potential of these concepts, with particular attention to the Italian reality and a case study at the Parabiago eco-museum.

Co-Creation: Active Involvement of Citizens

By co-creation, we mean the collaborative process through which citizens, public institutions, civil society organisations and the

private sector engage together in defining and solving public problems, producing goods and services of general interest, and creating social and economic value. Co-creation involves sharing knowledge, resources, responsibilities and benefits among the different subjects involved, based on principles of trust, transparency and reciprocity. Co-creation can take different forms and levels of intensity, depending on the objectives, contexts and modes of interaction among participants.

Subsidiarity

The concept of subsidiarity refers to the principle that public decisions and actions should be taken at the level closest to citizens, provided that this level is able to effectively achieve the set goals. The principle of subsidiarity is enshrined in the Treaty on European Union and regulates the exercise of non-exclusive competences of the Union. It aims to ensure a degree of autonomy and responsibility for local communities, while respecting the unity and solidarity among Member States. The principle of subsidiarity also has a horizontal dimension, which concerns cooperation between different levels of government (local, regional, national, and European) and between different actors in society (public, private, and civil).¹

¹ Consolidated version of the Treaty on European Union, TITLE I - COMMON PROVISIONS, Article 5

Common Goods: Participatory Management for the Public Good

The notion of common goods refers to material or immaterial resources that are shared by a community of users and require collective management to ensure their preservation and fair access. Common goods can be natural (such as air, water, biodiversity) or cultural (such as knowledge, cultural heritage, data). Participatory management of common goods is essential to ensure their preservation and sustainable use. This concept emphasises the need to involve communities in defining policies and management practices, so that common goods are preserved for future generations.

Co-creation, subsidiarity, and common goods are interconnected concepts that influence each other and can contribute to generating social innovations and the integral development of local communities. Co-creation can be seen as a means to achieve a more active form of subsidiarity, as it involves local communities in the decision-making and design process. At the same time, subsidiarity promotes co-creation by allowing communities to have greater control over issues that directly concern them. Common goods, managed through participatory processes, are often the result of collaborative co-creation efforts and their management reflects the concrete application of the principle of subsidiarity.

The Italian context

As in Europe, also in Italy often people are unable to perceive the value of places and to recognize in the territory not only the space available for building, producing and moving, but also the heritage to be conserved and valued. This incapacity is widespread particularly in the larger central urban agglomerations of Italy. This has created deep wounds in the landscape such as the loss of biological and cultural diversity; the imbalance and physical separation between human habitat and natural habitat; the serious dysfunction of the landscape apparatus (Turri, 2001).

The shared administration of the commons in Italy is a topic of growing interest and relevance also for these reasons. Today the idea of the commons in Italy refers to natural and cultural resources that belong to everyone and must be managed in a fair and sustainable way to ensure the well-being of present and future generations (Arena, 2020).

The concept of common goods in Italy

The concept of common goods has deep roots in Italian history and culture. Already in the Middle Ages, local communities had developed systems of collective management of common resources, such as agricultural land, pastures and forests. However, over the centuries, these shared management systems were progressively eroded by processes

of privatisation and centralisation of power (Dani, 2014).

In Italy, the revival of interest in the commons is largely due to the work of the jurist and political scientist Stefano Rodotà; he activated the debate on this issue between the end of the 20th century and the beginning of the 21st. Rodotà emphasised the importance of recognising the commons as a fundamental component of collective heritage and promoting their participatory management as a tool for democracy and social justice.

The Italian regulatory framework

The shared administration of common goods in Italy received a significant boost in 2001 with the reform of the civil code, which introduced the legal figure of 'common goods'. In particular, Article 822 of the Civil Code defines common goods as assets that belong to several subjects and are intended for common use.

The concept has been recalled by subsequent legislation, but in Italy the process of recognising common goods and their shared administration is still ongoing and presents several challenges: the definition of clear and consistent criteria to identify common goods and establish the modalities of their shared management; the implementation of effective policies for the conservation and enhancement of common goods, which requires significant administrative and financial capacity, which is often lacking at the local level.

Labsus and the Regulation for the Shared Administration of Common Goods in Italy

In 2014, the Italian association Labsus (Laboratory for Subsidiarity), proposed a draft Regulations for the Shared Administration of Common Goods, to which public institutions can refer in order to foster forms of participatory democracy and implement the principle of horizontal subsidiarity present in the Italian Constitution (Article 118 last paragraph). The text regulates forms of collaboration between citizens and public institutions for the shared care and management of common goods, through collaboration pacts.

These pacts are administrative acts through which one or more active citizens and a public entity define through a co-creation process the terms of collaboration for the care of common goods. The pact identifies the common good, the objectives such as the general interest to be protected, the skills, competences and resources of the signatories, the duration of the collaboration and the responsibilities.

This instrument is distinguished from other more common tools used by public administrations, such as fostering, concessions and adoptions, by the high level of informality that characterises it. Indeed, the pact often involves informal groups, committees or inhabitants of a neighbourhood united by

a common interest in promoting the care of a specific commons. This characteristic makes this instrument particularly advantageous.

Through pacts, active citizens can carry out activities of general interest on an equal footing with the public administration. The Regulation has been adopted by more than 270 municipalities and other public institutions, demonstrating its ability to adapt to different contexts².

Ecomuseums and cultural heritage management in Italy

Italy stands out as the only nation worldwide where the proliferation of ecomuseums has occurred over the last two decades, and they have received legal recognition in fifteen regions or provinces out of the total of 21 in the country. A recent survey reveals the presence of 263 Institutions that self-identify as ecomuseums, with 135 receiving official recognition from Regions or Provinces (Dal Santo, 2023)³. Both a national network and various regional networks have been established to foster collaboration, solidarity among ecomuseums, and help new ecomuseums. In 2016, Italian ecomuseums collectively formulated a comprehensive document known

as “Manifesto”, which not only encapsulates the wisdom acquired through the national network but also defines ecomuseums as *«participatory processes that recognise, manage and protect the local heritage in order to facilitate social, environmental and economic sustainable development. Ecomuseums develop creative and inclusive practices aimed at the cultural growth of local communities, based on the active participation of people and on the cooperation of such stakeholders as institutions and associations. The ecomuseums primary objective is to reestablish correspondences between techniques, cultures, productions and resources of a homogeneous landscape and the local cultural heritage. Moreover, ecomuseums cooperate with museums, associations, cultural institutions, as well as with other actors in heritage protection at the regional and national level. It brings its own specific experience and expertise in managing heritage and landscape to the public (Dal Santo et al. 2017).*

The Manifesto is a permanent and evolutionary document that, through the 2019 amendment, underlined the commitment of Italian ecomuseums *«to further promote the objectives of safeguarding, care, valorisation and access to landscape and natural and cul-*

² <https://www.labsus.org/cose-il-regolamento-per-lamministrazione-condivisa-dei-beni-comuni/>

³ Updated informations are available at <https://sites.google.com/view/ecomuseiitaliani/chi-siamo>

tural heritage, both tangible and intangible, and their role in the environmental, social and economic development of communities, the achievement of the goals of the UN 2030 Agenda for Sustainable Development and climate justice»⁴.

Italian ecomuseums employ a specialised «toolkit» to effectively and sustainably use the living heritage, employing a holistic approach (Dal Santo *et al.*, 2017b). Several of these tools, such as parish maps and short supply chains of local agricultural products, have been extensively utilised within various Italian ecomuseums over an extended period. For instance, the community map, a participatory cartography employed for inventorying cultural heritage, has been employed by over 50 ecomuseums. While relatively new, other tools such as circular economy, cooperation agreements, and rivers, lakes, and seas pacts are noteworthy due to their potential for significant impact.

Among these tools, subsidiary cooperation pacts with active citizens have been developed in some ecomuseums with the goals of preserving and revitalising cultural heritage as a common good and reinforcing a sense of community and place.

The Parabiago Ecomuseum case study

Parabiago and its ecomuseum

Located amidst the Olona River valley and the high plain of the metropolitan city of Milan, Parabiago is a town with around 30,000 residents. The Parabiago Ecomuseum, managed by the Municipality of Parabiago, is a cultural institution that was officially recognized by the Lombardy Region in 2008. Its purpose is to promote local development through the sustainable utilisation of the region's living heritage.

The goal of the Parabiago ecomuseum is to provide inhabitants and visitors with a comprehensive and intelligible understanding of the landscape. The ecomuseum considers the act of learning to perceive and comprehend the landscape as an essential skill in empowering citizens to take responsibility for its preservation and enhancement.

As an active citizenship initiative, the Parabiago ecomuseum operates based on the principle of subsidiarity (Article 118, last paragraph, of the Italian Constitution). It is aimed at the care of the landscape and heritage, the protection of the environment, bio-

⁴ <https://sites.google.com/view/ecomuseiitaliani/manifesto>

diversity and ecosystems, also in the interest of future generations (art. 9) for the material and spiritual progress of society (art. 4) and the full development of the person (art. 3, second paragraph).

Through an ongoing participatory and co-creation process, the Parabiago ecomuseum has evolved into a collective agreement, in which the community has pledged to collaborate towards the care of the territory.

The common good shared administration in Parabiago

The Parabiago ecomuseum was conceived and is functioning in a manner that deviates from the conventional approach of museums, which typically design and execute initiatives 'for' the community, often removing people from the decision-making, design, and implementation stages. The objective, methodology, design, and execution of this ecomuseum are all structured in collaboration 'with' the community, in accordance with the principles of participatory planning, co-creation, subsidiarity, and active citizenship.

A public participation forum was first established in 2007, and such forums continue to be organised to address issues and the future of the community. Land and heritage owners, municipalities, museums, parishes, water treatment companies, associations, farmers, traders and artisans, public and private educational institutions, as well as individual ci-

tizens are invited to participate. The aim is to involve citizens and local organisations in the issues that affect their community.

The public meetings are designed to ensure that participants are informed, that they are aware about the issues and trends affecting Parabiago and finally that they are empowered to act in a coordinated way to respond to the problems and shape the future of Parabiago. The ecomuseum works to ensure that citizens and local stakeholders: participate in co-creative processes of planning and implementation of long-term action plans; activate and utilise resources, knowledge and skills to care for local heritage; implement planned actions in a coordinated way; strengthen the sense of community.

For the Parabiago ecomuseum, co-creative and participatory processes are at least as important as the results and outcomes of planned actions. The interaction of local actors is essential to create a sense of place and community while maximising impacts (Dal Santo y Worts, 2022).

The co-creation of a parish map was the first step in the planning phase of the ecomuseum. The parish map is a participatory process and a permanent archive of the tangible and intangible heritage of a territory (Clifford, Maggi y Murtas, 2006). This map documents the present and past of Parabiago, and helps the community to improve and enhance it. The parish map of Parabiago, one of the first

in Lombardy Region, was started in 2007 by a working group within the forum of citizens. A questionnaire was submitted to about 400 citizens to indicate the heritage elements characterising Parabiago's landscape. The map was printed in 2008 and distributed to all families of Parabiago, with 16,000 copies printed. A multimedia map was later created and published on the ecomuseum website to update its contents. The ecomuseum also used participatory mapping to co-create parish maps of the "Mulini" Park (2011), the routes map of the Olona river valley (2017) and the Parabiago students parish map (2018) with local partners.

These maps constitute an inventory of the heritage that the community intends to study, protect and use responsibly for local and global sustainable development. The long-term planning co-created with the community (2008 Parabiago ecomuseum Plan, 2013 "Mulini" Park Plan, 2019 Integrated Culture Plan, 2022 Strategic Program for the Olona, Bozzente, Lura and Southern Lambro rivers sub-basin) and the short-term program based on a three-year period that is updated annually by the ecomuseum, identify the objectives, timing, resources and methods with which the ecomuseum and its partners intend to promote the sustainable use of community heritage.

Cooperation agreements

The goal encompasses not only the implementation of participatory planning activities, but

also the establishment of cooperative agreements with citizens, aimed at safeguarding, administering, and revitalising the cultural heritage and landscapes as common goods, in accordance with the subsidiarity principle according to the the Italian Constitution. Thus, the ecomuseum assumes the role of an enabler, empowering people to apply their creative and physical energies while sharing resources within the community itself, all for the collective benefit and nurturing, producing, and advancing the commons. These agreements, forged throughout the years, have taken various forms, both formal and informal.

An example of an informal agreement is the study, planning and realisation of the reopening of an irrigation ditch of mediaeval origin, the Riale of Parabiago, which took place between 2009 and 2011 thanks to the involvement of numerous associations, agricultural entrepreneurs and students. This was followed by an act formalised in 2014 with farmers and the River Olona consortium for the maintenance of the irrigation ditch and its use as a wetland for amphibian reproduction.

An example of a formal agreement is the pact for the Olona river, promoted in 2013 by the "Mulini" Park (a local natural park) to which the ecomuseum adhered together with numerous public and private subjects from the Milanese Olona river valley where the ecomuseum is located. Ten years after it was signed, the pact is still active and constitutes an

example of shared management of a peri-urban river landscape (Fanzini, 2019). Periodic monitoring shows the results obtained⁵.

In 2016, the Municipality of Parabiago approved the regulation entitled 'Municipal regulation for active community participation, for the promotion of resilience processes for the care, regeneration of urban spaces, social cohesion and safety'. The regulation, based on the scheme proposed by Labsus, allows the municipality and the ecomuseum to use a set of collaborative and co-creative processes to define projects and foster their implementation through active community participation (FIGURE 1).

The Regulation distinguishes Pacts from cooperation agreements on the basis of the duration of the projects.

Interventions of an occasional nature (less than one year) require the signing of a cooperation agreement which can be activated by simply filling in a form. Interventions of a longer duration are formalised through a cooperation pact, under a more complex scheme.

For both pacts and cooperation agreements, active citizens present an idea to the ecomuseum, which examines it and:

1. evaluates the general interest of the idea and the coordination with other activated project

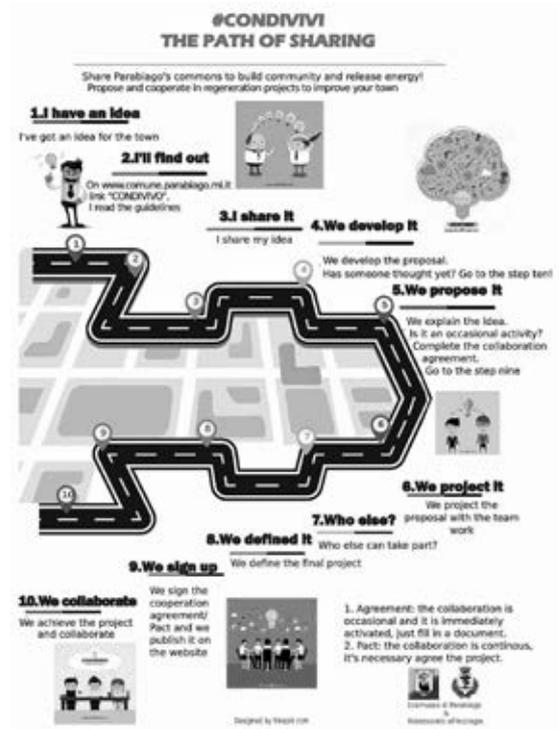


FIGURE 1 The workflow for the shared administration of commons. (Parabiago ecomuseum)

⁵ Periodic monitoring is reported on <https://sites.google.com/view/parcodeimulini/il-parco/pianificazione/pat-to-per-lolona>

2. Identify relevant trends that need to be either supported or redirected
3. Identify stakeholders and the living heritage who need to be involved in the project
4. defines the way that projects might be funded, the ways of facilitating, empowering and training of the active citizens,
5. Identifies and defines the monitoring programme of desired impacts on, and within, the community (identifying what kinds of change are being sought).

When the idea becomes an achievable project, in the case of agreements it is immediately signed. In the case of pacts the city council expresses an opinion. Afterwards, the ecomuseum and the citizens sign the pact and start working together in full autonomy. In this way, the Parabiago ecomuseum has climbed the ‘staircase of participation’ to inspire relevant changes in the community and maximise cultural impacts through citizen intervention (Dal Santo, 2019; FIGURE 2).

Analysis of cooperation agreements

Cooperation agreements have been thoroughly analysed within the context of the Parabiago ecomuseum. Since the approval of municipal regulations, spanning from 2017 to 2023, the ecomuseum has played a pivotal role in facilitating the establishment and execution of nine long-term cooperation pacts and thirty-six short-term agreements with

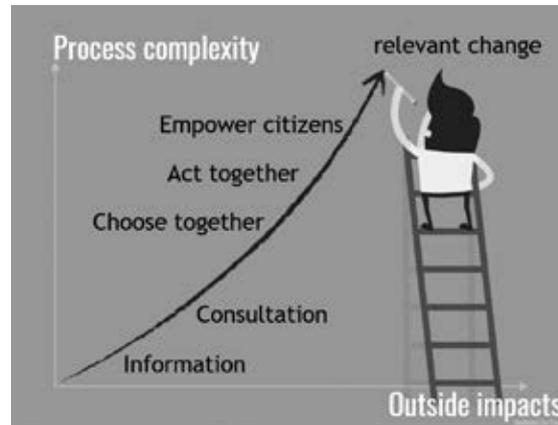


FIGURE 2 The staircase of participation. (Parabiago ecomuseum).

community groups. These collaborations aim to realise projects proposed by the community in alignment with the ecomuseum’s multi-year program.

In addition to these formal cooperation pacts, various spontaneous initiatives have emerged over time, which are not bound by formalisation. Examples include tree planting activities during ‘Tree Days,’ involving students, teachers, and family members, as well as the cleaning and installation of signs for a new cultural route within the ecomuseum. The progress of all formal collaboration agreements is carefully monitored, with certain projects being renewed over time. Furthermore, new projects have emerged through continuous dialogue with stakeholders within the community.

1. Subjects involved

A different range of local actors are engaged in collaborations with the Parabiago ecomuseum. The majority of signatories are individual citizens, constituting approximately 46% of participants. Informal groups follow suit, accounting for around 21%. Associations make up approximately 13% of the subjects involved, while farmers represent 10%. The involvement of schools, businesses, and nonprofit companies is comparatively lower, with subscriptions from these entities amounting to 4% and 2% respectively (FIGURE 3).

2. Commons involved

The signed pacts and cooperation agreements in Parabiago predominantly focus on actions related to environmental stewardship. These initiatives encompass tasks such as street cleaning to remove waste, the care of flower boxes, pruning of grass and trees, along roadsides as well as the care, restoration, and maintenance of green areas either owned by or available to the municipality. Notably, approximately 11% of the established covenants involve the upkeep of street furniture, such as partial maintenance of playgrounds and the repainting of benches.

Conversely, activities centred around cultural, educational, and social cohesion are relatively minor in comparison. Examples include the beautification and maintenance efforts undertaken at two primary schools,

Agreements/Pacts for subjects

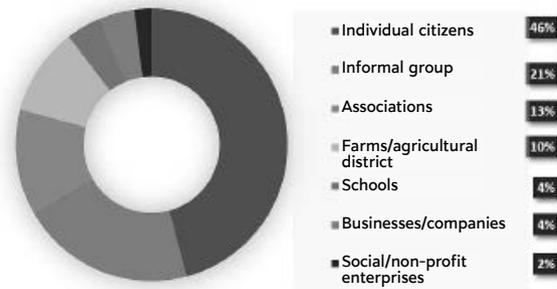


FIGURE 3 «Agreements/pacts by subjects» Municipality in Parabiago. (Parabiago Ecomuseum).

Agreements/Pacts by areas of intervention

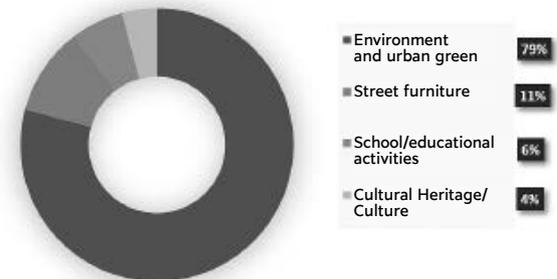


FIGURE 4 «Agreements/covenants by areas of intervention» Municipality in Parabiago. (Parabiago ecomuseum).

as well as an awareness-raising campaign regarding water wastage by students from the Liceo Cavalleri in Parabiago (FIGURE 4).

3. Type of goods

A significant majority of the signed pacts (83%) primarily focus on the care and maintenance of tangible goods, while a smaller proportion of pacts (6%) specifically address the preservation of intangible assets. Additionally, there are pacts (11%) that encompass the care and stewardship of both tangible and intangible goods (FIGURE 5).

No doubt, delineating the typology of a pact is frequently a challenging task. The reason behind this complexity lies in the inherent connection between collaborative efforts to preserve a tangible asset and the nurturing of intangible aspects, such as the relationships fortified by the pact within the associated community. Within this examination, pacts encompassing the safeguarding of intangible assets can be classified into two categories: cultural undertakings (e.g., cultural initiatives) and educational activities aimed at promoting awareness on specific topics, such as plastic usage and water conservation. These initiatives are developed by schools, associations, or individual citizens.

In the field of tangible and intangible common goods, Parabiago embraces the promotion of initiatives focused on environmental preservation and urban green spaces. Notably, the «Orto Cistercense» garden project exemplifies this commitment by encompassing the nurturing of an educational and therapeutic garden, which serves as an integral part of the revered national monu-

Agreements/Pacts by type of common goods

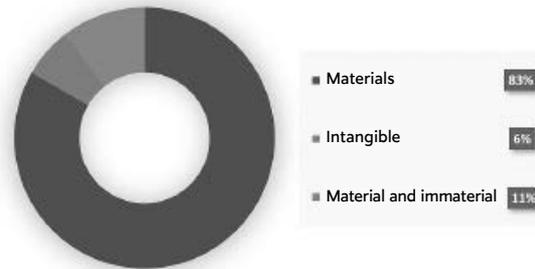


FIGURE 5 Agreements/covenants by type of goods in Municipality in Parabiago. (Parabiago ecomuseum).

ment, the Church of Sant’Ambrogio della Vittoria. Spearheaded by an association, this initiative aims to cultivate and sustain this garden. Another example is the conservation efforts in the ‘Cinin’ wetland, where three citizens realised the wetland and are actively engaged in the maintenance and ecological monitoring of its diverse fauna and flora, accompanied by the meticulous photographic documentation of biodiversity in the area.

Within the field of street furniture, two collaborative agreements were established. The first agreement involved a social cooperative responsible for the maintenance of select benches throughout the city. The second agreement was forged between an association and a citizen entrusted with social services, who undertook the upkeep of specific areas managed by the municipality of Parabiago as part of

their public utility activity. In these instances, active citizens not only attend to the physical upkeep of a tangible asset but also provide a service that fulfils crucial needs for both personal and communal development. These services encompass fostering relationships with the psychosocial centre and its patients, monitoring wildlife, promoting the integration of unaccompanied foreign minors, and facilitating social rehabilitation. In doing so, these agreements contribute to the overall well-being of both the individuals involved and the community at large.

4. Places involved

When considering the various locations of these interventions, the foremost focus lies on the nurturing of gardens, flowerbeds, and parks. Following closely behind is the maintenance and upkeep of squares and streets. Additionally, under the category labelled as 'other,' attention is dedicated to the care of benches and fountains. (FIGURE 6).

The Parabiago ecomuseum website features a dedicated page that serves as a valuable resource on cooperation pacts⁶. This page provides comprehensive information on how to engage and actively participate in these ini-

Agreements/Pacts for places

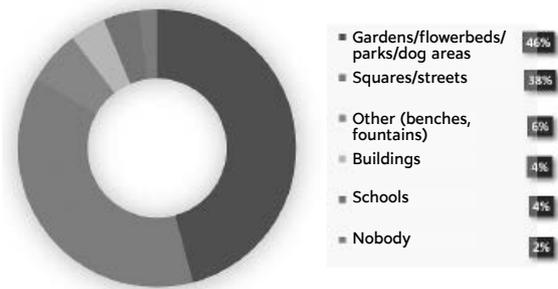


FIGURE 6 'Agreements/covenants for places' Municipality in Parabiago. (Parabiago ecomuseum).

tiatives, while also presenting a detailed list of the signed pacts. Notably, an interactive map (FIGURE 7) showcases the locations where these interventions have taken place⁷. Each pact is meticulously catalogued based on the specific type of intervention it entails. Furthermore, a tab accompanying each pact offers a wealth of details, including its name, description, year of signing, classification as a pact or agreement, and duration.

5. Duration

The analysis reveals a significant proportion of annual agreements (48%) and occasional

⁶ <http://ecomuseo.comune.parabiago.mi.it/ecomuseo/partecipa.html>

⁷ https://www.google.com/maps/d/u/0/viewer?mid=1cwE2gJONctBJnNd2mln7WdSY_xU&ll=45.55422831249542%2C8.942736999999976&z=14



FIGURE 7 The interactive map of signed cooperation pacts. (Parabiago ecomuseum).

agreements (25%) that encompass interventions of short or very short duration, typically lasting less than a month or occurring over a few days throughout the year. Pacts with a duration of 1 to 3 years account for 17%, while those extending beyond 3 years represent a mere 2%. It is important to note that each pact presents the possibility of renewal. Thus far, the majority of renewal instances have involved pacts initially signed for a duration of two

or three years, with only one case of renewal observed for an originally one-year agreement. Renewal decisions are primarily influenced by the willingness of active citizens to continue the activity, particularly in areas such as public area cleaning, care of natural spaces, and utilisation of communal assets.

Regrettably, three pacts were concluded due to the passing of the active citizen responsible for them. However, in two cases, other citizens assumed the responsibility and continued the initiatives. On the other hand, the 'Acqua azzurra, acqua chiara' (Blue water, clear water) project focused around the Parabiago Town Hall fountain was not carried forward by other citizens. This particular fountain, previously dilapidated and a breeding ground for mosquitoes, underwent a remarkable transformation into a water garden with aesthetic and ecological objectives through the mentioned pact. Following the passing of the citizen who had been caring for it, the ecomuseum took over the responsibility of maintaining the fountain.

Examples of agreements

The church of Madonna di Dio' l sa

Due to the decreasing number of priests, several churches in the area have regrettably ceased to be accessible for worship, including the nationally recognized sanctuary 'Madonna di Dio' l sa' located in Parabiago.

However, in 2021, an informal group of active citizens proposed to the ecomuseum a cooperation pact aptly named ‘Let’s open the sanctuary.’ The objective of this pact is to periodically reopen the “Church of Madonna di Dio’l sa”, organising events and guided tours in collaboration with the Maria Madre della Chiesa parish in Nerviano. Furthermore, the citizens took the initiative to create an informative brochure for visitors and undertook the revitalization and upkeep of the cemetery, formerly a leper hospital (an isolation hospital for people with infectious diseases), which was adorned with various plants. This lazaretto holds historical significance as it forms part of the ‘memory’ route that connects the locations where leper hospitals once stood during times of plague in the five municipalities of ‘Mulini’ Park⁸. Additionally, it’s worth noting that the church itself is one of the sanctuaries along the Saint Augustine’s Way, a recognized path recognized by the Lombardy Region⁹.

The pact was signed in 2021 with a two-year duration and provides the mentioned activities carried out by active citizens with the support of the ecomuseum. The key provisions of the pact include:

- Access to and temporary utilisation of municipal spaces, namely the former leper hospital and its adjacent park.
- Coordination with the Parish, which owns the sanctuary ‘Madonna di Dio’l sa’.
- Guidance and assistance from ecomuseum staff in planning and executing activities.
- Design and printing of informative materials about the church.
- Promotion of the initiative, with a particular emphasis on utilising social networks.
- Comprehensive insurance coverage, facilitated by the Municipality of Parabiago, for the active citizens and collaborators involved.

During the initial phase, the ecomuseum disseminated information about the pact on its website, inviting interested individuals to join in the collaboration. Subsequently, a young woman was welcomed into the original group of volunteers, which consisted mainly of retirees.

In 2023, the pact was successfully renewed for an additional two-year term. The guided tours attracted the participation of hundreds of people, marking the widespread interest and engagement within the community.

⁸ <https://sites.google.com/view/parcodeimulini/il-parco/storia-e-cultura/luoghi-della-memoria>

⁹ <https://www.camminidilombardia.it/cammino-di-sant-agostino>

The Oasis of Peace and Beauty

The story of the Oasis of Peace and Beauty begins in the 2013/2014 school year when the 5th D students of Liceo Scientifico Cavalleri high school in Parabiago approached the ecomuseum with a request for an area to improve that they could work on themselves. The ecomuseum suggested an abandoned green space near the Olona river, which was once a garden and test site for gardening equipment and outboard motors produced by the neighbouring MEP Marazzini company.

Through training and co-creative design, with the ecomuseum's contribution, the students formulated a project named «Oasis of Peace and Beauty» with the goal of revitalising the area and making it accessible to young people. With the financial resources from the national competition prize «Meet no Neet» and through collaboration with public and private entities, the students successfully redeveloped the area. The owners of the land generously granted free use of it to the municipality of Parabiago. Until 2021, the Legambiente association of Parabiago informally collaborated with the municipality to maintain and oversee the area.

In 2022, the Legambiente association and an engaged citizen (who responded to the proposal published on the Parabiago ecomuseum and municipal websites, seeking further participation) signed a cooperation pact

for the care, cleaning, and enhancement of the Oasis of Peace and Beauty. This collaboration includes activities such as sowing and planting native herbaceous and shrub species, as well as organising educational visits to the area for both young and adults.

The three-year pact encompasses the mentioned activities carried out by active citizens and outlines the support provided by the ecomuseum, including:

- access to and temporary use of the spaces,
- cooperation from ecomuseum staff in activity planning,
- appropriate insurance coverage provided by the Municipality of Parabiago for the active citizens and collaborators involved.

Diagnosis and comparison with the Italian reality

The report on Shared Administration of Common Goods in Italy, edited by Labsus, allows a comparison between the Parabiago ecomuseum and the broader Italian context. The report examines 1001 collaborative pacts implemented across a sample of 62 municipalities (including Parabiago) that had adopted the Regulation for Shared Administration by 2021.

When comparing the findings of the Labsus report with the data on cooperation pacts signed in Parabiago, several notable differences emerge.

Actors involved	Parabiago (percentage figure)	Italy (percentage figure)
Individual citizens	46	21
Informal group	21	13
Associations	13	40
Farms/agricultural district	10	0
Schools	4	7
Companies/companies	4	6
Social/non-profit enterprises	2	4
Other, Church bodies, Foundations, Other public institutions, Professionals, Universities	0	9

TABLE 1 Comparison between the Parabiago ecomuseum and the broader Italian context. Actors involved. (Data: Parabiago ecomuseum and Labsus).

1. Actors involved

One significant difference pertains to the actors involved in these pacts. In Parabiago, approximately 67% of the cooperation pacts involve individual citizens or informal groups. In contrast, at the national level, this figure stands at only about 34%.

2. Assets involved

The predominant field of intervention, both in Parabiago and across the country, revolves around the environment and urban greenery.

However, this aspect holds even greater significance in Parabiago compared to the national context. It is worth noting that, unlike the broader national context, there are no projects in Parabiago related to areas such as sports, territorial animation, or employment initiatives (such as coworking spaces or tourist reception facilities).

3. Type of goods

In both Parabiago and the national context, the majority of signed pacts revolve around

the care of tangible goods. However, a notable distinction arises when considering the classification of goods as tangible or intangible. In Parabiago, only three pacts fall into the intangible category, unlike the national context where a quarter of the surveyed pacts do.

4. Involved places

The examination of the locations engaged in the cooperative agreements reveals a significant alignment between the data from Parabiago and those presented in the Labsus report. At the forefront, we have the main-

Assets involved	Parabiago (percentage figure)	Italy (percentage figure)
Environment and urban greenery	79	48
Street furniture	11	19
School/educational activities	6	7
Cultural Heritage/Culture	4	7
Social inclusion, co-design, sports, intangible commons not listed, animation, coworking, tourist reception, other	0	19

TABLE 2 Comparison between the Parabiago ecomuseum and the broader Italian context. Assets involved. (Data: Parabiago ecomuseum and Labsus).

Furthermore, unlike the national context, no pacts in Parabiago have been signed specifically focusing on digital commons.

Regarding assets categorised as both tangible and intangible, Parabiago mainly sees the development of activities in the field of environment and urban greenery, whereas the national context displays a more diverse range of classifications.

tenance of gardens, flowerbeds, and parks, followed by maintenance of squares and streets, even if there is a substantial difference in terms of percentages.

The category labelled as ‘other,’ which in Parabiago refers to the care of benches and fountains, is frequently associated ‘is often indicated in co-participation with activities of a sporting nature (15 times) or for areas

Type of goods	Parabiago (percentage figure)	Italy (percentage figure)
Materials	83	63
Intangibles	6	7
Material and immaterial	11	25
Digital	0	1
Not detectable	0	4

TABLE 3 Comparison between the Parabiago ecomuseum and the broader Italian context. Type of goods. (Data: Parabiago ecomuseum and Labsus).

of intervention falling under social inclusion, intangible assets or cultural activities'. These broader efforts often prioritise the maintenance of sports facilities such as gardens (Labsus, 2022)

In contrast to the national scenario, no agreements have been established in Parabiago regarding the maintenance of wall surfaces (on streets), cultural spaces, libraries, former industrial areas, or buildings and barracks.

5. Duration

In Parabiago, the dominant trend revolves around annual and sporadic agreements, whereas at the national level, there is a prevalence of pacts spanning 1 to 3 years. Compared to the national survey conducted in 2019, there is a growing inclination towards

an increased number of pacts falling within the 1 to 3-year duration range, as well as those surpassing the 3-year mark, although the latter remain a minority in Parabiago. It should be noted that the Labsus report also considers pacts categorised as annual, those that, despite their initial 1-year duration, have been renewed and consequently have been active for multiple years.

6. Forms of support

Unlike in Parabiago, where support is consistently provided in a combined manner, at the national level, it becomes apparent that support predominantly revolves around a single measure of support, such as the supply of materials, followed by the promotion of initiatives and advertising. Furthermore, at the national level, tax benefits for participants in

Places	Parabiago (percentage figure)	Italy (percentage figure)
Gardens/beds/parks	46	43
Squares/routes	38	18
More	6	16
Buildings	4	9
Schools	4	6
None	2	2
Wall surfaces (of streets), cultural spaces (cinemas, theatres), libraries, industrial areas or buildings, barracks	0	6

TABLE 4 Comparison between the Parabiago ecomuseum and the broader Italian context. Involved places.
(Data: Parabiago ecomuseum and Labsus).

Duration	Parabiago (percentage figure)	Italy (percentage figure)
Occasional interventions/undefined duration	25	4
Less than 1 year	8	9
1 year	48	32
1 to 3 years	17	41
More than 3 years	2	14

TABLE 5 Comparison between the Parabiago ecomuseum and the broader Italian context. Assets involved.
(Data: Parabiago ecomuseum and Labsus).

the pact and technical assistance also hold significant importance.

Conclusions

The practice of shared administration of common goods through co-creation processes in Italy is a crucial mechanism for ensuring the care and management of the territory, while fostering a sense of community and resilience amidst multifaceted local and global crises. Co-creation, subsidiarity, and common goods represent key concepts in the European context that reflect the need to actively involve citizens, promote the responsibility of local communities, and ensure the sustainable management of shared resources. These concepts intersect and reinforce each other, providing a conceptual framework for addressing complex challenges in a collaborative and effective way. Within the Italian reality, these concepts play a crucial role in the Italian Constitution and Local regulations governing the care of commons through co-creation and subsidiarity have become increasingly prevalent across the country. Numerous Italian municipalities, as well as certain ecomuseums managed by public institutions have adopted this tool. Among them, the Parabiago ecomuseum stands out, having facilitated 48 cooperation pacts for the care of common goods between 2017 and 2023.

The approach employed by the Parabiago ecomuseum centres around the shared ma-

nagement of cultural landscape and heritage as common goods, promoting the responsible utilisation of local resources and fostering a stronger sense of community. This system of governance, characterised by the active involvement of local stakeholders, plays a vital role in creating a sense of place and community, ultimately generating significant cultural impacts (Dal Santo, Worts, 2022). Through this approach, the ecomuseum is a facilitator that enables people to contribute their creative and physical energies, sharing community resources for the collective benefit and the production and development of common goods and well-being. The results achieved can be valued in relation to the transformative changes that have been initiated within the community. These include methodological changes in working practices, cultural changes with a focus on social and relational dimensions, as well as physical changes such as heritage and landscape quality improvement and ecosystem health and safety.

In Parabiago, more so than at the national level, the pacts primarily revolved around the care and revitalization of green and natural areas, meeting the needs of individual citizens and informal groups who are not affiliated with associations but wish to dedicate their efforts to the management of common goods.

However, several critical points have been identified in Parabiago. The signed agreements often have short durations. For this reason, to ensure continuity of projects and processes is a

challenging task and significant efforts are needed on the part of the ecomuseum to coordinate and support the numerous active citizens, as well as to sustain discontinued projects.

The flow chart presented in Figure 1 for activating an agreement should be rethought in a circular manner. Monitoring each concluded agreement would provide essential feedback for better designing new agreements. Due to the high number of activated agreements, limited emphasis is placed on monitoring results and impacts, which are often assessed in an informal and non-analytical manner.

Insurance coverage is an important benefit for volunteers, but it has become increasingly costly for the municipality. Developing insurance policies that account for the actual time dedicated to active citizenship activities would be more appropriate.

Despite these challenges, the Parabiago experience demonstrates that cooperation agreements are a valuable tool to achieve constitutional principles such as subsidiarity and landscape preservation, while contributing to significant shifts in societal culture towards more cohesive and resilient communities.

Bibliografía

ARENA, G. (2006). *Active Citizens*, Bari: Laterza.

ARENA, G. (2020). *I custodi della bellezza. Prendersi cura dei beni comuni. Un patto per l'Italia fra cittadini e le istituzioni*, Milano: Touring

CLIFFORD, S.; MAGGI, M.; y MURTAS, D. (2006). "Genius Loci: perché, quando e come realizzare una mappa di comunità". *Collana Strumentires* n. 10, Torino: IRES Piemonte.

Recuperado: www.digibess.it/fedora/repository/openbess

LABSUS. (2002). *Rapporto 2021 sull'amministrazione condivisa dei beni comuni* [Report 2021 on the shared administration of common assets]. Recuperado: <https://www.labsus.org/2022/03/1001-esercizi-di-pace-alla-base-del-rapporto-labsus-2021/>

DAL SANTO, R.; OLIVEIRA, N. H.; y RIVA, R. (2021). "Distant

but United: A Cooperation Charter between Ecomuseums of Italy and Brazil", *Museum International*, 73, 3-4, 54-67. DOI: 10.1080/13500775.2021.2016278

DAL SANTO, R.; y VIGNATI, L. (2017). "Inspiring the Future of Cultural Landscape", en R., RIVA (ed.). *Ecomuseums and cultural landscapes: State of the art and future prospects*, Milano, Santarcangelo di Romagna: Maggioli.

DAL SANTO, R.; BALDI, N.; DEL DUCA, A.; y ROSSI, A. (2017a). "The Strategic Manifesto of Italian Ecomuseums", *Museum*, 69, 86-95.

DAL SANTO, R.; BALDI, N.; DEL DUCA, A.; y ROSSI, A. (2017b), "The Strategic Manifesto of Italian Ecomuseums: aims and results", en R. RIVA (ed.) *Ecomuseums and cultural landscapes: State of the art and future prospects*, Milano, Santarcangelo di Romagna: Maggioli.

DAL SANTO, R. (2019). "The contribution of Italian ecomuseums to shape the future of landscape", en D. FANZINI, A. TARTAGLIA, y R. RIVA, *Project challenges: sustainable development and urban resilience*, Milano, Santarcangelo di Romagna: Maggioli.

DAL SANTO, R. (2020). "Dreams change and landscape" en *Actas*

del Coloquio internacional de Museología social, participativa y crítica, 243-251. Santiago de Chile. Recuperado: <https://www.museodelaeducacion.gob.cl/publicaciones/actas-del-coloquio-internacional-de-museologia-social-participativa-y-critica>

DANI, A. (2014). "The legal concept of 'commons' between past and present". *Historia et ius* 6/2014.

DE VARINE, H. (2017). *L'écomusée singulier et pluriel: Un Témoignage Sur Cinquante Ans De Muséologie Communautaire Dans Le Monde*, Paris: L'Harmattan.

FANZINI, D.; RIVA, R.; y DAL SANTO, R. (2019). "Pact for the river renaissance of the Olona valley", en D. FANZINI, R. RIVA, & DAL SANTO, R. (eds). *Sustainable Mediterranean construction*. <https://www.sustainablemediterrane>

[anconstruction.eu/SMC/The%20Magazine_n.10.html](https://www.sustainablemediterraneconstruction.eu/SMC/The%20Magazine_n.10.html)

RIVA, R.; ALDOVINI, G.; y DAL SANTO, R. (2022). "Managing the eco-social transition: communities in action to build possible futures". *TECHNE - Journal of Technology for Architecture and Environment*, (23), 62-68. <https://doi.org/10.36253/techne-12152>

TURRI, E. (2001). *Il paesaggio come teatro: Dal vissuto al territorio rappresentato* [The landscape as theatre: From the lived to the represented territory]. Milano: Marsilio.

WORDS, D.; DAL SANTO, R. (2002). "The Inside-Outside Model - Animating the Muses for Cultural Transformation Amid the Climate Crisis", en N. BORRELLI, P. DAVIS, y R. DAL SANTO, *Ecomuseums and Climate Change*. Milano: Ledizioni.

El Patrimonio de la Guerra Civil como herramienta para la reapropiación identitaria y la vertebración territorial en la Comunidad de Madrid

Óscar Navajas Corral

Universidad de Alcalá
(oscar.navajas@uah.es)

Julián González Fraile

Espacios para la Memoria
(juliangfraile@gmail.com)

Resumen

La España Vacía hace referencia a un fenómeno global de despoblamiento de localidades en favor de espacios urbanos que aglutinan de forma progresiva y exponencial los recursos, convirtiéndose en los centros dominantes y de referencia para la política, la economía, las infraestructuras sociales y los equipamientos culturales y patrimoniales. Este desequilibrio afecta negativamente fundamentalmente a los entornos rurales alejados de los núcleos urbanos de referencia. Sin embargo, este fenómeno se está produciendo también en localidades que han incrementado su número de habitantes, pero que, desde el punto de vista identitario, patrimonial, y de socialización, se encuentran vacías. Un ejemplo de este tipo de territorios es la Comunidad de Madrid (CAM) que posee núcleos urbanos densamente poblados que absorben los espacios de socialización y los recursos de la región, dejando en un progresivo despoblamiento localidades de su entorno más cercano, y con ello, el abandono de su patrimonio.

Palabras clave

España Vacía, Guerra Civil Española, Comunidad de Madrid, despoblación, gestión del patrimonio.

En las siguientes páginas se desarrolla un análisis de la situación que vive el territorio de la CAM y su progresiva despoblación; y se plantean medidas para afrontar esta situación por medio de la gestión de los recursos patrimoniales heredados de la Guerra Civil Española dispersos por el territorio madrileño.

Abstract

España Vacuada refers to a global phenomenon of depopulation of localities in favor of urban spaces that progressively and exponentially bring together resources, becoming the dominant and reference centers for politics, the economy, social infrastructures and cultural facilities. and patrimonial. This imbalance fundamentally negatively affects rural environments far from the reference urban centers. However, this phenomenon is also occurring in localities that have increased their number of inhabitants, but that, from an identity, heritage, and socialization point of view, are empty. An example of this type of territory is the Comunidad de Madrid (CAM), which has densely populated urban centers that absorb the socialization spaces and resources of the region, leaving localities in their closest surroundings to progressively depopulate, and with it, the abandonment of his heritage.

Keywords

España Vacuada, Spanish Civil War, Comunidad de Madrid, depopulation, heritage management.

In the following pages an analysis of the situation experienced by the CAM territory and its progressive depopulation is developed; and measures are proposed to address this situation through the management of heritage resources inherited from the Spanish Civil War dispersed throughout the Madrid territory.

Algunas consideraciones previas

El pilar principal que estructura este capítulo ha sido la osadía. Osadía en múltiples líneas. En primer lugar, fue una osadía presentar una comunicación para el III Congreso Internacional de Historia Agraria (SEHA), con el lema: *Despoblación rural, desequilibrio territorial y sostenibilidad*, celebrado del 28 al 30 de junio de 2021¹, puesto que nuestro objeto de investigación era aparentemente lejano al tema de la convocatoria. Relacionada con la

anterior, una segunda osadía fue la de tratar un tema como el de la despoblación y la España vacía –y vaciada–, materia en la que nos sentimos realmente lejanos epistemológicamente, aunque cercanos y empáticos socialmente, pues como se verá a lo largo de este texto existe un proceso de desarraigo y «vacío» endémico en todos los territorios. Una tercera, y última osadía, ha sido pretender mostrar a la Comunidad de Madrid a un ni-

vel de problemática territorial como el resto de nuestra lamentablemente «España vaciada». Esto nos lleva a pedir disculpas, pero a lo largo del texto se entenderán estos planteamientos.

¿De dónde proviene la inquietud de haber decidido tomar la osadía como premisa, para pasar sobre ella y construir un relato que podría resultar a primera vista distópico sobre la materia principal? La respuesta está en que la motivación esencial ha sido la pertenencia territorial, en este caso: la Comunidad de Madrid. Una región con múltiples posibilidades y con una riqueza social y cultural propias que se ven eclipsadas por unos centros urbanos de referencia que están eclipsando, y destruyendo, la identidad de sus poblaciones satélite, relegando la cultura y el patrimonio a la atomización en unos recursos patrimoniales estrella y en un ocio basado en centros comerciales. Esto, como veremos, es una forma de despoblación.

Nuestro propósito es el de plantear un reto en la creación de un equilibrio en la política patrimonial entre la dicotomía estado-región y lo local. Las grandes inversiones se destinan a las instituciones y equipamientos «estrella» del país, sin embargo, los procesos de patrimonialización locales están supeditados a la supervivencia de municipios con presupuesto paupérrimos o prácticamente inexistentes en materia de cultura. Nadie pone en duda que se deban realizar inversiones considerables para aquellos espacios que poseen una canti-

dad de bienes patrimoniales con un alto gasto en conservación, restauración, así como, para la atención de los diferentes públicos. No obstante, estas características son parámetros cuantitativos y burocráticos, cuando la importancia del patrimonio, y de la cultura como un derecho de todo ciudadano y ser humano, está en su impacto social que produce. Los procesos de patrimonialización a nivel local tienen justo eso, un enorme impacto en la realidad social de sus comunidades.

En este texto abogamos por la vertebración de un territorio centralizado, desarrollado e institucionalizado, para que se convierta en un lugar descentralizado donde los núcleos urbanos y rurales que quedan excluidos de las políticas centralistas puedan construirse como espacios de resiliencia y transformación desde lo endógeno.

Territorios vacíos

En el año 2016 Sergio del Molino escribió *La España vacía*. Desde ese momento –y gracias a él– el fenómeno, histórico, de la despoblación, cobró cada vez más importancia social y mediática hasta el punto, como suele ocurrir, que fueron aumentando el número de personas expertas en ofrecer las soluciones posibles para una realidad de la que, en muchas ocasiones, les eran lejanos. Ni siquiera el autor planteó nada nuevo, únicamente visibilizó el panorama. En nuestro caso, únicamente plan-

teamos una propuesta de desarrollo territorial para una realidad desconocida.

La «España Vacuada» hace referencia a un fenómeno global de despoblamiento de localidades en favor de espacios urbanos que aglutinan de forma progresiva y exponencial los recursos e infraestructuras, convirtiéndose estos últimos en los centros de referencia para la política, la economía y, en el tema que nos ocupa, los equipamientos sociales, culturales y patrimoniales. En esencia es «un proceso demográfico y territorial en el que el número de habitantes de un territorio disminuye en un corto periodo de tiempo» (Centro de Estudios sobre Despoblación y Desarrollo de Áreas Rurales, 2017).

Este concepto suele medirse y estar asociado a una reducción del crecimiento natural o a una disminución resultado de un saldo migratorio negativo (González Quiñones, 2004); sin embargo, es algo más complejo. La Fundéu-Rae destacan que el concepto de «España vaciada» supone una distinción con respecto al concepto de «España Vacía»². El participio del verbo vaciar lo que refleja es un proceso de vaciamiento que denota una intencionalidad. Dicho concepto y acepción fue proclamada hace ya tres años en las reivindicaciones civiles

que ocuparon varias ciudades españolas para hacer referencia a la despoblación que «no ha ocurrido por un fenómeno natural incontrolable, sino por la mano humana», es decir, una premeditación. Un territorio que ha sido beligerantemente vaciado.

Socialmente se entiende que este desequilibrio afecta de manera negativa fundamentalmente a los entornos rurales alejados de los núcleos urbanos de referencia. Sin embargo, la España vaciada también está afectando a otros lugares. Por un lado, a pequeñas localidades que se encuentran a corta distancia de esos centros urbanos de referencia y con importantes vías de comunicación para acceder a ellos. Por otro lado, a pequeñas localidades que han incrementado su número de habitantes, convirtiéndose en barrios satélites o ciudades dormitorio de esos centros, pero que, desde el punto de vista identitario, patrimonial y de socialización, se encuentran vacías. Las causas que explican este fenómeno pueden ser complejas y exigen análisis profundos para poder realizar un diagnóstico adecuado (Pinilla y Sáez, 2017). La España vaciada, por tanto, no es solo un vacío de personas, sino que es ante todo un vacío de memorias, de identidades, de vidas. La pregunta está en cómo solucionarlo.

¹ Véase: <https://congresoseha.info/> [Consultado: 18/12/2021].

² Véase: Fundéu-Rae (2019). España vacía y España vaciada, matices. <https://www.fundeu.es/recomendacion/espana-vacia-y-espana-vaciada-matices/> [Consultado: 14/12/2022].

Una realidad vacía(da)

Del Pino y Camarero (2017) estructuran tres tipos de formas de considerar la despoblación. Por un lado, el despoblamiento secular, representado por zonas del país en las que ha existido una baja densidad de habitantes a lo largo de la historia. Estos «vacíos demográficos» se han localizado fundamentalmente en la meseta de la Península, pero también en algunas áreas montañosas del norte. Por otro lado, el despoblamiento relativo, asociado al progresivo crecimiento de las ciudades y de las áreas litorales, produciendo una concentración de la población en ciudades procedentes de zonas de interior. Por último, un fenómeno reciente es el despoblamiento relacionado con la concentración de la población dentro de las áreas rurales en las cabeceras comarcales.

El proceso de despoblación y el riesgo que conlleva es uno de los mayores retos del siglo XXI en nuestro entorno más cercano y en Europa³. Como hemos visto, este fenómeno puede surgir en todos los ámbitos y territorios, incluidos los espacios densamente poblados y las grandes ciudades; sin embargo, es cierto que cuando se produce en áreas de baja densidad, desequilibradas

y carentes de un sistema urbano que vertebré su territorio, la perspectiva de futuro se torna más compleja. En estos contextos, la brecha entre los centros de referencia y las poblaciones despobladas se agranda cada año.

En España, la despoblación ha sido –y es– algo inherente a nuestra historia contemporánea. En general, los procesos de despoblación están asociados históricamente al éxodo rural producido por la industrialización progresiva del siglo XIX y la concentración del sector servicios en los centros urbanos de referencia a partir del último tercio del siglo XX⁴. Si bien, la progresiva despoblación de las zonas rurales no ha estado vinculada únicamente a aspectos económicos. A la industrialización y mecanización del campo, al crecimiento del sector terciario con la apertura internacional del país, al desarrollo del turismo (Pérez Díaz, 1972; Vidal y Recano, 1986), y, en resumen, al aumento de las posibilidades laborales se sumaron: (1) una creciente aversión con respecto al trabajo agropecuario dentro de las propias áreas rurales, (2) la ausencia de posibilidades de desarrollo, (3) y el deseo de una vida autónoma y libre en la ciudad (Boyle y Halfacree, 1998). Una migración

³ En 2015, los datos de la densidad de población situaban a 19 de provincias del territorio español entre las menos densas de toda Europa (Recaño, 2017).

⁴ En España este proceso se aceleró en la segunda mitad del siglo XX. En el año 1900, la población residente en grandes urbes ascendía al 31,83%; mientras que en 1996 este dato alcanzaba el 75,38% (Serrano, 1998).

del campo hacia la ciudad que ofrecía mayores oportunidades y, en consecuencia, posibilitaba un futuro.

Aunque este fenómeno se inició en el siglo XIX, los grandes movimientos migratorios se produjeron a partir de los años 60 y 70 del siglo XX, y comenzaron a desacelerarse entrados en la década de los 80. Pinilla y Sáez (2007) apuntan que esta desaceleración estuvo asociada a dos aspectos fundamentales. Por un lado, a las repercusiones de la crisis del petróleo de los años 70 que conllevaron un reajuste y reconversión de sectores económicos estratégicos. Por otro lado, al propio «agotamiento biológico del medio rural», que había ido mermado paulatinamente a la población joven, y en especial, al sector femenino de estos territorios⁵.

La consecución de este proceso es que una gran parte del territorio español se encuentra actualmente con una escasa densidad de

población media, en concreto 3.403 municipios, un 42%, en los que reside apenas un 2,3% de la población total de España (Banco de España, 2021: 284). Ese 42% es más evidente cuando lo comparamos con otros países de nuestro entorno, como Alemania, Francia o Italia, donde los municipios en esta situación rondan entre el 1 y 10%. La densidad en algunos de estos municipios está por debajo de las consideradas cifras críticas, es decir, entre los 5 y los 10 habitantes por kilómetro cuadrado. Estos serían los denominados «municipios en riesgo extremo de despoblación», cuya consecuencia podría ser su desaparición (Recaño, 2017)⁶. Si acudimos a datos más concretos, el 82,37% de los municipios españoles tienen menos de 100 habitantes por kilómetro cuadrado. El 48,4% de los municipios españoles estarían por debajo del umbral que tiene marcado Europa⁷ como alto riesgo de

⁵ De acuerdo con el Centro de Estudios sobre Despoblación y Desarrollo de Áreas Rurales (2017), en los años 90 el número de población en edad de jubilación era mayor que la población activa.

⁶ Por su parte, la Federación Española de Municipios y Provincias (FEMP), elaboró el informe Población y Despoblación en España 2016, un documento que analiza la evolución demográfica en España durante los años 2015 y 2016. Este informe revela que más de la mitad de los municipios españoles se encuentran ya en riesgo de extinción, bien sea a corto o a largo plazo. Además, informa de datos muy alarmantes como que el 80% de los municipios de 14 provincias españolas no superan los 1000 habitantes y «el 3,15 % de la población vive en el 61% de los municipios».

⁷ La Unión Europea señala que las regiones con menos de 8 habitantes por kilómetro cuadrado se consideran zonas poco favorecidas. En el año 2006 denominó a las zonas escasamente pobladas aquellas que posean menos de 12,5 habitantes por kilómetro cuadrado, indicando como muy escasamente pobladas a las de menos de 8.

despoblación, que es de 12,5 habitantes por kilómetro cuadrado (Ministerio de Política Territorial y Función Pública, 2020)⁸.

Desde el año 2001 hasta el 2018, un 63,2% de los municipios han perdido población frente a un 36,5% de municipios que han ganado habitantes (Ministerio de Política Territorial y Función Pública, 2020). Aunque la despoblación es un fenómeno generalizado, en realidad existe un desequilibrio en su distribución, pues ha afectado y sigue afectando principalmente a consistorios y áreas más pequeñas; y a los situados en el centro y norte, que en comparación con la mayor parte del sur y de los costeros que poseen aún «una buena salud demográfica» (Recaño, 2017: 1). Si nos fijamos en los datos, en el periodo que comprende de 2000 hasta el 2010 las provincias que han sufrido el problema de la despoblación de forma más acusada: Álava, Ávila, Cuenca, Guadalajara, Huesca, La Rioja, Palencia, Segovia, Soria, Teruel y Zamora. Las comunidades de Aragón, Castilla-La Mancha y Castilla y León son las más perjudicadas en el ámbito de la despoblación a lo largo de estas dos últimas décadas.

Haciendo una radiografía resumen del territorio «vaciado», podemos afirmar que este afecta a una extensión territorial de algo más de 260.000 kilómetros cuadrados, es decir, el 53%, y donde viven únicamente el 16% de la población, alrededor de 7 millones de personas (Molino, 2016; y Herreros García, 2020). Aunque como afirma el informe *El reto demográfico y la despoblación en cifras*, publicado por la Secretaría General para el Reto Demográfico (2020), España ha experimentado un crecimiento demográfico durante las dos décadas del siglo XXI (de tener 41 millones a 47 millones de habitantes), sin embargo, y como apuntábamos antes, existe un desequilibrio ya que la realidad es que este crecimiento ha estado atomizado, pues el proceso de despoblación continúa intensificándose. A esta problemática se suma una densidad de población baja, cerca del 50% de nuestros municipios poseen una densidad de 12,5 habitantes por kilómetro cuadrado; un progresivo envejecimiento de la población, con una esperanza de vida de 83,2 años y una población de mayores de 65 años de cerca de 9 millones de personas que el Instituto Nacional de Estadística (INE)

⁸ Las comunidades que destacan por estar en riesgo de despoblación son: Aragón, Castilla-La Mancha y Castilla y León. Estas zonas que están en riesgo de despoblación es consecuencia de que siempre han sido zonas donde había un equilibrio demográfico y social a base de una económica tradicional que se rompió a partir de los años 60, cuando la población buscaba una mejor vida.

(2020) prevé que será de 15 millones dentro de 30 años.

Impactos de la despoblación

Este panorama (estadístico) tiene unas consecuencias, lo que se traduce en unos impactos que han sido nefastos en todos los sentidos. Aunque autores como Bielza de Ory (2003) apuntan que, desde el punto de vista ambiental, el descenso demográfico podría suponer una ventaja para el medio ambiente ya que hay una menor utilización de este. Lamentablemente, la despoblación no es solo un fenómeno demográfico, sino que ha venido acompañada de una mala gestión de los recursos naturales, lo que ha provocado alteraciones en el medio ambiente y las actividades económicas. En cualquier caso ¿Sería posible encontrar impactos positivos en la despoblación?

Por un lado, desde el punto de vista económico, las migraciones hacia las ciudades podrían ayudar temporalmente a resolver desequilibrios socioeconómicos en las zonas rurales. En esas zonas rurales, donde habían tenido lugar las migraciones hacia las grandes ciudades, se produjo un aumento de los recursos per cápita debido a la disminución en la redistribución de la riqueza. Sin embargo, la migración de la población joven y afectó paulatinamente a los procesos de producción, descendiendo al concentrarse altas tasas de población en edad de jubilación (Bielza de Ory, 2003).

Por otro lado, junto con el despoblamiento en los núcleos urbanos de referencia ha ido aumentando progresivamente el número de nacimientos. Es cierto que a partir de los años 80 las migraciones hacia las grandes ciudades disminuyeron, pero, y aún a pesar de esto, seguía existiendo un descenso de la natalidad del país, sobre todo en las zonas rurales y en el centro y norte del país, agravando el proceso de despoblación (Centro de Estudios Demográficos, 2017). Esta pauta se complica con el envejecimiento poblacional, como apunta Pilar Burillo (2021) nos encontramos en una segunda fase de la despoblación, donde no existe relevo generacional, lo que hace que una de las especies realmente en riesgo de extinción sea el propio ser humano.

Por último, se encuentra el mencionado impacto sobre el territorio. De forma positiva mencionábamos los aspectos que podrían contribuir a una regeneración y gestión de los entornos naturales con un descenso de la densidad poblacional. Sin embargo, entre las problemáticas para los territorios están: (1) la desertización, debido al abandono de cultivos, pastos y bosques o debido a una vegetación espontánea; (2) la pérdida de la biodiversidad, que se produce al abandonarse los cultivos, lo que conlleva una pérdida de geosistemas y ecosistemas autóctonos; (3) el riesgo de erosión al disminuir los cultivos duraderos en secano; (4) el incremento de incendios, debido a la desertización y la inactividad en el paisa-

je agrícola y ganadero; (5) y la degradación de los paisajes en general como consecuencia de las acciones antes descritas que suponen un desequilibrio para la biodiversidad.

Medidas y propuestas para afrontar el «vacío»

La despoblación siempre ha sido una realidad conocida tanto para la ciudadanía como para las administraciones. Una realidad silenciada; no obstante, no olvidemos que el silencio procedimentado también es una forma de gestión.

¿Se han realizado acciones para frenar esta problemática social y territorial? A nivel estatal, el Gobierno de España cuenta con diferentes ministerios que tienen funciones relacionadas con la lucha contra la despoblación y el desarraigo territorial. En esta materia, el que tiene un papel más relevante es el Ministerio para la Transición Ecológica y el Reto Demográfico⁹, el cual se encarga de «la elaboración y el desarrollo de la estrategia y la política del Gobierno frente al reto demográfico, así como la propuesta y ejecución de la política de lucha contra la despoblación»¹⁰.

Este Ministerio, en 2019, lanzó el *Plan de Medidas frente el Reto Demográfico*. El Plan fue elaborado por la Comisión Delegada del Gobierno para el Reto Demográfico, creada tras la aprobación del Real Decreto 399/2020, de 25 de febrero de 2020. Los ejes que se planteaban eran: (1) el impulso de la transición ecológica con el objetivo de generar comunidades más sostenibles e innovadoras; (2) la transición digital y plena conectividad territorial; (3) el desarrollo e innovación en el territorio, identificando «el talento local» y creando «una red de centros de innovación territorial que genere procesos de transformación social, para impulsar la investigación y el emprendimiento»; (4) el impulso del turismo sostenible para potenciar el desarrollo social, cultural y económico de los territorios, fomentando «la economía circular en la actividad turística y la rehabilitación y mantenimiento de zonas declaradas patrimonio histórico»; (5) la igualdad de derechos y oportunidades; (6) el fomento del emprendimiento de las áreas rurales y los pequeños municipios; (7) el refuerzo de los servicios públicos e impulso de la descentralización; (8) el bienestar social y

⁹ Véase: Ministerio para la Transición Ecológica y el Reto Demográfico: <https://www.miteco.gob.es/es/retodemografico/temas/que-es/>

¹⁰ Real Decreto 500/2020, de 28 de abril, por el que se desarrolla la estructura orgánica básica del Ministerio para la Transición Ecológica y el Reto Demográfico, y se modifica el Real Decreto 139/2020, de 28 de enero, por el que se establece la estructura orgánica básica de los departamentos ministeriales.

economía de los cuidados; (9) la promoción de la cultura, con la intención de «desarrollar y activar nuevas actividades emprendedoras es fundamental el papel de la actividad cultural en zonas rurales y la protección de su patrimonio histórico-artístico»¹¹; (10) y las reformas normativas e institucionales para abordar el reto demográfico. Para el propósito de este capítulo nos interesa subrayar los ejes 3, 4, 6 y 9, puesto que son los que potencian un desarrollo territorial desde parámetros culturales, patrimoniales y de la innovación.

Siguiendo en este nivel, al Ministerio de Política Territorial y Función Pública¹² le corresponde la propuesta y ejecución de la política del Gobierno en materia de relaciones y cooperación con las comunidades autónomas y las entidades que integran la Administración Local y las competencias relativas a la organización territorial del Estado. En 2019, este ministerio publicó la *Estrategia Nacional frente al Reto Demográfico*, elaborada por el Comisionado del Gobierno frente al Reto Demográfico. De aquí emanarán políticas asociadas, como el *Plan de Recuperación, Transformación y Resiliencia* (Gobierno de España, 2021). Este

Plan es una estrategia conjunta con la Unión Europea que incluye una relevante agenda de inversiones y reformas estructurales, que se relacionan entre sí retroalimentándose para conseguir cuatro objetivos transversales: avanzar hacia una España más digitalizada, más verde, más igualitaria, dejando atrás la brecha de género, y, más cohesionada, tanto a nivel social como territorial.

Además, existen una asociación con competencia a nivel nacional que se encarga de analizar la despoblación y de proponer medidas para frenar este reto poblacional. Hablamos de la Federación Española de Municipios y Provincias (FEMP)¹³. La FEMP, presentó en 2017 el documento de acción *Listado de medidas para luchar contra la despoblación* (Federación Española de Municipios y Provincias, 2017a y 2017b), elaborado por su comisión de despoblación en el que se proponen 79 medidas. Este listado cuenta con 7 áreas de trabajo, en torno a las que se organizan las medidas planteadas. Las medidas planteadas se dirigen a: (1) medidas institucionales y modelo territorial; (2) economía y empleo; (3) servicios públicos; (4) infraestructuras, comunicaciones y

¹¹ En esta línea, el Plan de Medidas incluye actuaciones sobre el territorio como el programa de conservación y restauración del patrimonio cultural o el plan de ayudas para la dinamización cultural del medio rural y la organización de festivales.

¹² Véase: <https://www.mptfp.gob.es/portal/index.html> [Consultado: 17/01/2022].

¹³ Véase: <http://www.femp.es/> [Consultado: 12/02/2022].

transporte; (5) vivienda; (6) cultura, identidad y comunicación; (7) e incentivos demográficos. De estas áreas, la número 6 se circunscribe a la visión que se pretende en esta publicación y que recuperaremos más adelante.

A nivel autonómico, comunidades autónomas como Extremadura, Castilla-La Mancha o Castilla y León han elaborado legislaciones para afrontar los procesos de despoblación de sus respectivos territorios. El gobierno de Castilla-La Mancha, por ejemplo, ha puesto en marcha la Estrategia de Desarrollo Local Participativo, que se dedica a ayudar a los Grupos de Acción Local (GAL)¹⁴, con la intención de desarrollar una estrategia en las zonas despobladas de sus cinco provincias, mediante las Inversiones Territoriales Integradas (ITI). Estas inversiones son fondos de la propia Comunidad Autónoma, como de

los Fondos Estructurales y de Inversión Europea (FEIE). Aparte de estas inversiones, el gobierno autonómico aprobó en 2021 la Ley 2/2021, de 7 de mayo, de Medidas Económicas, Sociales y Tributarias frente a la Despoblación y para el Desarrollo del Medio Rural en Castilla-La Mancha¹⁵, una ley inédita en España. Esta ley se elaboró junto con un Comisionado del Reto Demográfico, aprobándose en el Decreto 77/2019 de 16 de julio.

Una de las últimas iniciativas de esta región ha sido llevada a cabo por las Administraciones Públicas, los representantes económicos y las entidades sociales mediante el Pacto Contra la Despoblación en Castilla-La Mancha, de 2020¹⁶. Una de las estrategias iniciadas y para poder dar cumplimiento a la ley mencionada ha sido establecer una zonificación de las áreas rurales para luchar

¹⁴ En relación con la Red Castellano Manchega de Desarrollo Rural (2020), los GAL están presente en todas las provincias de la comarca y están formados por las administraciones locales, organismos empresariales y agrarios, diferentes asociaciones ecologistas, culturales, de mujeres o juveniles. Con este amplio grupo, lo que pretenden es que sean las propias personas que viven en esos lugares, las que creen las estrategias para desarrollar las zonas rurales. Los GAL tienen ayudas de los fondos FEADER a través de los programas LEADER para ayudar a la creación de empleo y mejorar la calidad de vida de los pueblos. En Castilla-La Mancha hay 29 grupos que representan a 884 municipios y pueblos. En concreto, en la provincia de Guadalajara se encuentran 5 grupos: Asociación Desarrollo Rural Molina de Aragón-Alto Tajo, Asociación para el Desarrollo de la Alcarria Sur (ADASUR), Asociación para el Desarrollo de la Alcarria y la Campiña (ADAC), Asociación para el Desarrollo Local de la Sierra Norte de Guadalajara (ADEL) y la Federación de Asociaciones para el Desarrollo Territorial del Tajo-Tajuña (FADETA). Los objetivos de estas asociaciones son la creación de empleo, revitalizar la economía de las zonas rurales, mejorar la calidad de vida y conservar tanto el patrimonio natural como cultural.

contra la despoblación. Se han establecido 52 zonas, atendiendo a las comarcas de la región y a sus zonas básicas de salud. Del total de las zonas, 14 corresponden a áreas de extrema despoblación, con 523 municipios donde viven 197.762 habitantes; 10 a zonas de intensa despoblación, con 173 municipios donde residen 208.569 habitantes; y 2 se han catalogado como en riesgo de despoblación, con 25 municipios donde viven 31.693 personas. En términos globales, esta zonificación muestra que el 20% de la población residen en el 80% de los municipios afectados por la despoblación¹⁷.

Madrid y la macrocefalia

La Comunidad de Madrid (CAM) se ajusta a un desdoblamiento en donde predomina un núcleo urbano de referencia que convierte en municipios-dormitorios a gran número de las poblaciones colindantes, algunos de los cuales se

han convertido en centros de referencia. En el caso de la CAM, aparte de la ciudad de Madrid posee núcleos urbanos densamente poblados¹⁸ que absorben los espacios de socialización y los recursos de la región, dejando en un progresivo desdoblamiento localidades de su entorno más cercano, y con ello, el abandono de su patrimonio, dejando un vacío identitario y de desarrollo.

¿Cuáles son las características de este tipo de lugares? Si nos fijamos en la CAM, esta posee una extensión territorial de 8030 kilómetros cuadrados. Su población asciende a 6.779.888 (Instituto de Estadística de la CAM, 2021), lo que supone una densidad de 841 habitantes por kilómetro cuadrado. Además, la CAM, es la región con mayor crecimiento de su PIB en términos de volumen, elevándose un 2,6% en 2019 (INE, 2020) y se sitúa como la región con mayor PIB per cápita en 2019, que asciende a 35.913 euros por habitante. Estos datos hacen de Madrid una ciudad receptora de población de otras regio-

¹⁵ Véase: <https://www.boe.es/cca/2021/09/q18808-18856.pdf> [Consultado: 21/10/2021].

¹⁶ Véase : https://retodemografico.castillalamancha.es/sites/retodemografico.castillalamancha.es/files/2020-03/PACTO_CONTRA_LA_DESPOBLACION_DE_CASTILLA-LAMANCHA.pdf [Consultado: 21/10/2021].

¹⁷ Véase: <https://www.castillalamancha.es/actualidad/notasdeprensa/castilla-la-mancha-establece-la-zonificaci%C3%B3n-de-52-zonas-rurales-atendiendo-la-ley-frente-la> [21/10/2021].

¹⁸ Municipios como Alcalá de Henares, Móstoles, Fuenlabrada, Getafe, Leganés o Alcorcón están cerca de los 200.000 habitantes. Algunos de ellos son casi una conurbación de Madrid y otros se han fusionado entre ellos o lo harán en breve con las políticas urbanísticas y de desarrollo de las vías de circulación, como Coslada, San Fernando de Henares, Vicálvaro o Torrejón de Ardoz.

nes y de otros países¹⁹. Esto es un desequilibrio material y psicológico históricamente implantado por la centralidad administrativa que ejerce en el territorio.

En la actualidad, Madrid registra el 13,7% de la población española, que se reparte por tan solo un 1,5% del territorio nacional, distribuido de forma desigual, concentrada en determinadas zonas y prácticamente inexistente en otras. Por ejemplo, de los 6,7 millones de habitantes la ciudad de Madrid tiene censadas casi la mitad, 3,2 millones de personas (INE, 2020). En cambio, otros municipios apenas llegan a los 100 habitantes, como Madarcos (49 habitantes), La Hiruela (65 habitantes) o Puebla de la Sierra (73 habitantes), entre otros. Es cierto que muchas estas localidades se encuentran en la denominada «Sierra Pobre» de Madrid, un lugar, realmente por descubrir por los propios aborígenes de la región.

Este panorama hace que esta Comunidad sea un ejemplo de territorio que posee núcleos urbanos densamente poblados que dentro de lo que nos interesa absorben los espacios de socialización y los recursos de

la región, dejando en un progresivo despoblamiento en localidades de su entorno más cercano. Podemos apreciar esa atomización y concentración de la población en la Ilustración 1, y que, a pesar de la distancia entre las diferentes localidades, así como con el centro administrativo de la región, estas áreas están «despobladas».

Análisis del entorno cultura y patrimonial de Madrid

La CAM posee 474 bienes de interés cultural inmuebles y 6.959 muebles (Ministerio de Cultura y Deporte, 2021). La mayor parte de estos bienes se encuentran concentrados en focos urbanos de referencia. Algo similar ocurre con los museos y colecciones museográficas. Esta región tiene registrados 136 museos y colecciones museográficas distribuidos por todo el territorio²⁰, pero en cierta medida invisibilizados por una oferta de «museos estrella» (Frey, 1998) y/o nacionales. Por último, un dato significativo es cómo un territorio densamente poblado como el que nos ocupa, con una concentración de servicios e infraestructuras y de actividades económicas, posea

¹⁹ A inicios de la década de 1970, un 60% de la población que residía en los municipios de la Comunidad de Madrid no había nacido allí (Romero Valiente, 2003).

²⁰ El Ministerio tiene registrados cerca de 46.000 bienes muebles, 17 bienes inmuebles y 1500 museo en todo el territorio. Madrid está entre las regiones con mayor número de bienes y museo declarados, junto con Andalucía, Cataluña y Valencia, aunque con una dimensión territorial más reducida.

29 bienes en la lista roja; la mayor parte de ellos (en total 20) se encuentran en fuera de la capital²¹. Esto es un síntoma más de los procesos de «capitalidad» y de una mirada tibia hacia la «periferia».

Creatividad e innovación social en Madrid

Una de las problemáticas de la despoblación es la empleabilidad, y esta problemática no se ajusta únicamente a los sectores tradicio-

nales y/o primarios, sino también a los técnicos y especializados. Los grupos sociales que demanda la España vaciada son aquellos que están relacionados con la innovación, la creatividad y el talento, lo que Florida (2009) denomina la *Clase Creativa*.

En España, la producción relacionada con las Industrias Creativas es el 5,7% del total de actividades productivas del país y ocupa a un 22% de la población (Boix y Lazzeretti, 2021). Sin embargo, los estudios relacionados

TABLA 1. DATOS DE LA CLASE CREATIVA

Provincia	Índices				
	CREATIVIDAD	TOLERANCIA	TALENTO	CONOCIMIENTO (formación)	CREATIVIDAD (ocupaciones creativas)
MADRID	53,96	65,68	96,2	39,4	27,09
CATALUÑA	49,54	73,03	75,6	30,9	22,31
ALBACETE	31,44	26,74	70,5	25,5	n/a
GUADALAJARA	41,64	59,64	64,8	29,5	n/a
CIUDAD REAL	31,24	29,02	67,9	24,3	n/a
CUENCA	33,77	46,74	54,6	21,6	n/a
TOLEDO	35,11	51,36	54,5	20,9	n/a

FUENTE: Elaboración propia a partir de datos de Bergua, Pac, Báez y Serrano, 2016.

²¹ Véase: Hispania Nostra, <https://listarojapatrimonio.org/localizacion-ficha/comunidad-de-madrid/> [Consulta: 10/01/2022].

con este sector y con la clase creativa son aún reducidos en nuestro entorno²².

Bergua *et al.*, realizaron un análisis partiendo de las variables principales de Florida para medir la población de un entorno que entraría dentro de la clase creativa, como: conocimiento, información, tecnología, talento, tolerancia y creatividad. A nivel general, para estos autores la clase creativa de España se encuentra entorno al 23% de la población (2016).

Los índices de talento y tolerancia son esenciales en la teoría de Florida y, por tanto, en el análisis de la clase creativa. La «tolerancia» para Florida es el índice que mide aspectos del conocimiento tácito, y que están vinculados con lo personal, afectivo, valores morales, ideología, etc. Un índice de tolerancia facilita la creatividad y, por tanto, favorece tener una sociedad con un potencial de innovación y de participación en las acciones de producción de cultura y patrimonio. Estos datos son los que resultan relevantes de cara

a la implementación del proyectos globales y territoriales que se presenta. La CAM se encuentra en el primer puesto en clase creativa, marcando la pauta en aspectos como talento, conocimiento y creatividad. La tabla 1 nos permite visualizar los recursos humanos que posee el territorio con respecto a otras regiones de índices de desarrollo similar, como Cataluña, y de algunas que han sido castigadas por la despoblación, como Guadalajara.

Podríamos trasladar este análisis a la creación de experiencias de iniciativa social y/o relacionada con esta innovación social y la clase creativa. El panorama es positivo, pero continúa teniendo una visión atomizada en los centros urbanos de referencia, sobre todo, en la capital. Matadero-MediaLab²³, CSA La Tabacalera²⁴, La Neomudéjar²⁵, Museo Zapadores Ciudad del Arte²⁶, La Casa Encendida²⁷, Museo Centro de Arte dos de Mayo²⁸, Quiosco Clandestino²⁹, etc.³⁰, a los que habría que sumar iniciativas de dimensiones más re-

²² Los primeros trabajos sobre este fenómeno son los producidos por el Centro Europeo de Empresas e Innovación de Navarra (CEIN) (2005), por autores como García, Fernández y Zofío (2003); Casani (2010); Casares, Coto-Millán e Inglada (2012); Navarro y Mateos (2010); Navarro y Guerrero (2010); o Bergua, Pac, Báez y Serrano (2016). Las dos primeras publicaciones hacen un análisis de la evolución de esta clase en nuestro país, y la última referencia se centra en calcular los datos cuantitativos que miden la creatividad, innovación, producción y valor añadido de esta clase.

²³ Véase: <https://www.medialab-matadero.es/medialab> [Consultado: 13/02/2022].

²⁴ Véase: <https://latabacalera.net/> [13/02/2022].

²⁵ Véase: <https://www.laneomudejar.com/> [13/02/2022].

ducidas y de planteamientos más cercanos al procomún. Esta breve enumeración de ejemplos dista seguramente mucho de la realidad, pero sí que puede ayudar a dilucidar que, al menos, la visualización de la clase creativa y de las iniciativas sociales –o institucionales, pero con mirada social– sigue lejos de la realidad territorial de la CAM. Y no solo porque la mayor parte de concentre en centros urbanos de referencia, o porque no existan, sino porque ni siquiera se poseen investigaciones y estudios que puedan reflejar a la verdadera realidad de este sector³¹.

Medidas contra la despoblación en la Comunidad de Madrid

En cuanto a cómo se enfrenta a la despoblación, La Asamblea de Madrid impulsó en 2021 una «Comisión de Estudio para abordar

el Reto Demográfico y la Despoblación en la Comunidad de Madrid»³², en línea con la Estrategia contra la Despoblación iniciada por el gobierno madrileño.

Las características de producción y de actividades económicas hacen complejo concienciar a la región, a la población y a las Administraciones y poderes públicos de una despoblación y desarraigo demográfico en la provincia de Madrid. Hoy día no existen políticas claras y directas hacia este fenómeno en la CAM. No obstante, sí existe una Estrategia de Turismo de la Comunidad de Madrid que fue programada hasta el 2020, donde el turismo cultural y patrimonial tenía como objetivos (Comunidad de Madrid, 2020):

1. Fomentar que la oferta cultural y patrimonial de la CAM fuese una de las principa-

²⁶ Véase: <https://zapadores.org/> [13/02/2022].

²⁷ Véase: <https://www.lacasaencendida.es/> [13/02/2022].

²⁸ Véase: <https://ca2m.org/> [13/02/2022].

²⁹ Véase: <https://www.facebook.com/QuioscoClandestino/> [13/02/2022].

³⁰ Somos conscientes de que la mayor parte de estos espacios han ido evolucionando sus planteamientos, llegando a parámetros que se acercan más a lo instituido que a su esencia social primigenia. Sin embargo, y la razón de enumerarlos, es que son el reflejo del desarrollo de esa clase creativa.

³¹ Los municipios de Madrid poseen una tradición en asociacionismo desde la población civil. Solo municipios como el de Alcalá de Henares tiene registradas 142 asociaciones culturales (Ayuntamiento de Alcalá de Henares, 2020).

³² Véase: http://www.madrid.org/wleg_pub/secure/normativas/contenidoNormativa.jsf?opcion=VerHtml &nm-norma=11388&cdestado=P#no-back-button [15/02/2022].

les fortalezas como destino, diferenciador dentro del mercado turístico, así como, vertebrando del resto de la oferta turística de la región.

2. Potenciar los enclaves Patrimonio Mundial de la región, el Paseo del Arte o las Villas de Madrid, y otros recursos como, por ejemplo, los castillos, fortalezas y puentes históricos, el patrimonio asociado a la Guerra Civil o la caminería histórica.
3. Establecer sinergias en forma de convenios entre agentes como la Administración General de Estado, el Consorcio Regional de Transportes de Madrid, Renfe y los diferentes municipios de la región para crear productos turísticos y culturales que generen líneas de contacto entre diferentes partes del territorio. Algunos ejemplos señalados son: «Patrimonio Mundial en Madrid», «Villas de Madrid», «Red de Castillos», «Arte Contemporáneo», «Tradiciones y patrimonio etnológico» o «Arquitectura de Madrid», entre otros.
4. Establecer políticas estratégicas para la recuperación de los bienes patrimoniales de la región que «contribuirán a un mayor atractivo turístico de su oferta y a convertir Madrid en el mejor destino cultural de Europa».
5. Elaborar e implantar un Plan de Arquitectura Defensiva del siglo XX, con el objetivo de ser pioneros en la materia y que, además, contribuya a crear productos turísticos y patrimoniales en la CAM.

Estas cinco líneas de estrategias son un acercamiento a los planteamientos que se postulan en esta contribución, sin embargo, no dejan de ser propuestas y objetivos desde lo «macro» que quedan lejos de una búsqueda del equilibrio territorial y de una visión holística sobre el potencial cultural y patrimonial. Por un lado, las colaboraciones planteadas entre agentes son a nivel institucional o empresarial (transportes). Por otro lado, los procesos de patrimonialización se estructuran desde la concepción de «producto» y no de la del «proceso», lo que merma las posibilidades de arraigo de este tipo de acciones en la población local. Por último, carecen de la concepción sobre la construcción de un paisaje cultural y humano en interacción con los elementos naturales y el propio territorio. Además, que se obvia la diversidad de la riqueza territorial.

Una línea que vertebra el territorio y construye el paisaje

Algunos de los recursos patrimoniales más abundantes en la región de Madrid a la hora de vertebrar el patrimonio son, que son escasos en la capital y en los centros urbanos de referencia son los que nos legó la contienda fratricida de los años treinta del siglo XX. Este patrimonio disperso por el territorio es el que posee el potencial de convertirse en un vertebrador para los municipios, las identidades, la explicación del paisaje y para diver-

sificar la oferta cultural y turística tanto del centro como de la periferia.

La recuperación, así como la patrimonialización de los vestigios de la contienda civil comenzaron en la transición (Montero, 1987). En un primer momento, las acciones provenirán de iniciativas individuales, eruditos o de pequeños colectivos. A finales de los años noventa y en la primera década del siglo XXI es cuando comienzan a aumentar las iniciativas sociales preocupadas por investigar, recuperar y difundir este tipo de patrimonio. Destacarán El Grupo de Estudios del Frente de Madrid (GEFREMA, Madrid)³³, la Asociación Espacios para la Memoria (EPM, Madrid)³⁴, la Asociación Valenciana para la Protección del Patrimonio de la Guerra (APROPAT, Valencia)³⁵, la Asociación para la Recuperación de la Arquitectura Militar Asturiana (ARAMA, Asturias)³⁶ o la Asociación para el Estudio y Recuperación del Patrimonio bélico reciente «Frente Extremeño» (Extremadu-

ra)³⁷, entre otras. Son una mínima muestra del panorama actual, pero reflejan una de las características de la puesta en valor de este patrimonio: la vinculación de la sociedad civil que de forma voluntaria se han preocupado por este patrimonio con el único objetivo de que no se perdiese y ponerlo al servicio de la sociedad (Navajas y González, 2017a).

A la iniciativa social le siguieron las acciones desde los instituidos. En 2010 el Memorial Democràtic creó la Xarxa d'Espais de Memòria Democràtica³⁸ con la intención de agrupar los diferentes espacios relacionados con la historia reciente de Cataluña, en especial los conflictos bélicos y sociales. En 2017, tras años de investigación y acciones de difusión, se desarrolló el proyecto en Valencia la recuperación y musealización de la *Línea XYZ*, con una serie de entidades y administraciones que han diseñado diferentes itinerarios y rutas turísticas que conectan cerca de 150 kilómetros a lo largo del territorio³⁹. Otro ejemplo,

³³ Véase: <https://www.gefrema.com/> [Consulta: 12 de enero de 2022].

³⁴ Véase: <https://www.facebook.com/Espacios-Para-la-Memoria-199034413446441/> [Consulta: 12 de enero de 2022].

³⁵ Véase: <https://apropat-patrimonio.blogspot.com/> [Consulta: 12 de enero de 2022].

³⁶ Véase: <http://arama36-37.es/quienes-somos/> [Consulta: 12 de enero de 2022].

³⁷ Véase: <http://grufrentex.blogspot.com/> [Consulta: 12 de enero de 2022].

³⁸ Véase: <http://memoria.gencat.cat/ca/que-fem/banc-memoria-democratica/fons/xem/> [Consulta: 12 de enero de 2022].

³⁹ Véase: <https://liniaxyz.com/> [Consulta: 12 de enero de 2022].

sería la propia comunidad de Madrid, cuya Dirección General de Patrimonio Cultural ha puesto en marcha en 2019 Plan Regional de Fortificaciones de la Guerra Civil (1936-1939) de la Comunidad de Madrid⁴⁰ para investigación y creación de espacios musealizados a lo largo del territorio.

El auge de los procesos de patrimonialización, tanto desde lo social como desde lo institucional, ha sido la constatación de la importancia y necesidad de visibilizar estos vestigios y sus territorios (Pérez-Juez Gil, 2006). Aunque el germen de la mayor parte de estas intervenciones ha sido parcial, han estado difundidas y atomizadas. La actualidad plantea un futuro alentador gracias a la implicación social, el apoyo de administraciones e instituciones, y una paulatina profesionalización del sector en el que arqueólogos, museólogos, intérpretes de patrimonio, etc., han recogido el legado de aquellas asociaciones y colectivos que altruistamente iniciaron esta labor.

Si nos centramos en la Comunidad de Madrid, la región presenta numerosos espacios recuperados en los que encontrar restos de la guerra civil, la mayor parte de ellos aún des-

conocidos para la población local y foránea, e incluso para la administración general y las municipales. Se han elaborado inventarios de restos en algunas localidades⁴¹, y la Ley de Patrimonio Histórico de la Comunidad de Madrid en su Disposición transitoria primera declara que los «Ayuntamientos deberán completar o formar sus catálogos de bienes y espacios» entre los que se encuentran las «Fortificaciones de la Guerra Civil española»⁴², y se han implementado acciones como el Plan Regional de Fortificaciones antes mencionado. Aun así, queda un trabajo ingente por realizar.

Si hacemos un breve recorrido, en el sureste de la Comunidad encontramos las poblaciones de Rivas Vaciamadrid, Arganda del Rey o Morata de Tajuña; en el sur Getafe y Pinto; en el norte Piñuécar-Gandullas, Buitrago de Lozoa o Bustarviejo; en el oeste Brunete; en el noroeste Guadarrama y Santa María de la Alameda; y en el centro destacan el Parque del Oeste, Ciudad Universitaria, Casa de Campo o el Bunker (refugio) del Capricho. Estos son algunos ejemplos de la relevancia que ha tomado estos espacios y sus recursos patrimoniales en la región y su importancia en la vertebración territorial.

⁴⁰ Véase: <https://www.comunidad.madrid/cultura/patrimonio-cultural/libro-plan-regional-fortificaciones-guerra-civil-1936-1939-comunidad-madrid> [Consulta: 12 de enero de 2022].

⁴¹ La Comunidad de Madrid posee un inventario general, pero algunos municipios como Guadarrama, Rivas Vaciamadrid, Arganda del Rey o Morat de Tajuña poseen una catalogación exhaustiva de sus recursos patrimoniales.

⁴² Ley 3/2013, de 18 de junio, de Patrimonio Histórico de la Comunidad de Madrid. BOE, 15 de octubre de 2013.

Esto se traduce en un acervo patrimonial de la Guerra Civil española en la Comunidad de Madrid se distribuyen en 105 municipios de los 179 de la región⁴³, la mayor parte de ellos en territorios «despoblados». Estos vestigios se traducen cuantitativamente en: 82 estructuras militares de carácter defensivo tales como nidos de ametralladora, fortines o trincheras; 12 municipios con presencia de aeródromos; el trazado del «ferrocarril de los 40 días» o «ferrocarril de Negrín» (atraviesa 15 municipios); 450 construcciones de hormigón armado; 1450 estructuras levantadas con materiales con distintos tipos de piedra, con o sin mortero o el ladrillo de diferentes calidades; y 50 kilómetros de trincheras transitables y catalogadas (posiblemente la cifra llega a cerca de 200 kilómetros)⁴⁴.

Una propuesta para concienciar y transformar

Una de las cuestiones que nos interesaba dilucidar al comienzo de este escrito aquella que

hacía referencia a qué despoblación realmente estamos hablando en la CAM, puesto que no debíamos limitarnos únicamente a una concepción epistémica centrada en la pérdida demográfica. La despoblación como vimos es un sistema de progresivo «abandono» que abarca una realidad social y territorial compleja. En nuestro caso, como se ha desarrollado en la primera parte del capítulo, existe una evidente despoblación social, simbólica e identitaria.

Considerar la despoblación como una realidad sistémica nos conduce a plantear la necesidad de un plan estratégico para soslayarla. Desde nuestro punto de vista, esto conllevaría una protección y gestión del patrimonio de forma integral. La puesta en valor del patrimonio a la que apelamos no se trata de una activación elemental de creación de equipamientos e infraestructuras (museos, centros de interpretación, paneles, etc.), sino de la toma de conciencia de una transformación cognitiva y física de una realidad concreta. En este sentido, debemos entender el patrimonio como una construcción social sobre un territo-

⁴³ Seguramente la cifra sea mayor pues aún no hay un inventario completo por municipios de la comunidad autónoma.

⁴⁴ Los datos aún no son completos y hacen referencia a aquello que está visible o «transitable». Presumiblemente será más elevado. Los datos que se presentan son una compilación extraída de: Severiano Montero Borrado (1987), *Paisajes de la Guerra. Nueve itinerarios por los frentes de Madrid* (ed. Comunidad de Madrid); VV. AA. (2011) *Arquitectura militar de la Guerra Civil en la Comunidad de Madrid* (ed. Comunidad de Madrid); Miguel Ángel García Valero, Isabel Baquedano Beltrán y Francisco Javier Pastor Muñoz (2019), *Plan regional de fortificaciones de la guerra civil de la Comunidad de Madrid* (ed. Comunidad de Madrid).

rio determinado, una simbiosis entre los elementos naturales y humanos que nos acercan a la idea de paisaje cultural⁴⁵. Unos parámetros que son herederos de forma indirecta de los planteamientos de los ecomuseos, museos comunitarios y de la denominada Nueva Museología⁴⁶; y de forma directa de Declaración de Santiago de Chile, organizada por el ICOM y la UNESCO en 1972. Y, también, por supuesto heredados de los «lugares de memoria» de Pierre Nora (1984-1992).

La UNESCO, el Consejo de Europa, el Instituto de Patrimonio Histórico Español y la Ley de Patrimonio Histórico de la Comunidad de Madrid cuentan con la figura de los Paisajes Culturales para la gestión integral

del patrimonio y del territorio; una figura que se adecua perfectamente a las características y a las necesidades de la Comunidad de Madrid (Navajas y González, 2017b). Este reflejo tutelar y legislativo potencia nuestra idea de que el territorio es el emplazamiento en el que el ser humano interacciona. Es el espacio donde desarrolla y ha desarrollado su actividad, tanto de supervivencia como de producción. Y, a la vez, es el espacio donde la naturaleza ha ido trabajando su evolución. Es necesario defender valores culturales que son el resultado de una evolución histórica y que constituyen las señas de identidad, materializadas en valores culturales y representaciones patrimoniales (Verdugo y Palma, 2004). Si revisamos las líneas que se describieron en el apartado 3.2. Medidas y

⁴⁵ En la actualidad existen algunos trabajos que inciden en esta mirada, como son: Manuel Rodrigo de la O Cabrera, Nicolás Mariné e Isabel Rodríguez de la Rosa (2020), *The Stand for Madrid: estudio de apreciación social para el paisaje cultural de la batalla del Jarama* (en M. A. Álvarez Areces (coord.), *Patrimonio de la industrialización. Geografías, geometrías y empleos*, Gijón: CICEES, pp. 477-486); Óscar Navajas Corral, y Julián González Fraile (2018), *La aplicación de la Museología Social en España: desafíos para su implementación en el sureste de la Comunidad de Madrid* (en *e-cadernos ces*, 30 (2018): *Museus e democracia cultural: diálogos e tensões*, pp. 39-5; o Sandra García Llagas (2022), *La musealización de los campos de batalla, un patrimonio olvidado: el caso de la Batalla del Jarama*. Trabajo Fin de Máster para obtener el título de Máster Universitario en Patrimonio Cultural en el siglo XXI: Gestión e Investigación- Universidad Complutense de Madrid. Documento no publicado.

⁴⁶ La Nueva Museología surgió en los años 70, y como movimiento organizado en 1985, bajo la denominación de Movimiento Internacional para la Nueva Museología (MINOM). Esta museología y el MINOM se fundamentan en un cambio de paradigma que modificó la visión sobre la concepción (tradicional) del museo, sustentándolo en tres pilares: el territorio, el patrimonio y la comunidad. La participación de la comunidad es la base de los proyectos y procesos museológicos con un objetivo de desarrollo local y territorial.

propuestas para afrontar el «vacío», del *Plan de Medidas frente el Reto Demográfico* del Ministerio, de 2019; y las del *Listado de Medidas para Luchar Contra la Despoblación*, de la FEMP de 2017, observaremos que la premisa principal es el desarrollo y la innovación en el territorio por medio de lo que denominan «el talento local», así como mediante la creación de «una red de centros de innovación territorial que genere procesos de transformación social, para impulsar la investigación y el emprendimiento». La finalidad es impulsar la iniciativa local, la concienciación desde lo endógeno y un turismo sostenible; es decir, que las medidas y estrategias que se implanten conduzcan a que sean las comunidades las protagonistas en la toma de decisiones sobre su desarrollo futuro.

A modo de conclusión: ¿Cómo se lleva a cabo esto?

El patrimonio disperso de la guerra civil de la CAM necesita una visión global, lejos de la hipertrofia de las macro-patrimonializaciones, así como retomar procesos de patrimonialización a largo plazo y, sobre todo, a trabajar con la concienciación social para que sean las sinergias entre la comunidad y las administraciones las que produzcan y gestionen la diversidad sim-

bólica que subyace de los bienes patrimoniales (Navajas, 2018). Este patrimonio cultural disperso significa poseer una herramienta para poder hacer una lectura completa del territorio, además de servir para conservar y recuperar un patrimonio inmaterial que aún se encuentra latente en la memoria de parte de la población (Navajas y González, 2018).

La forma de llevar a consenso estos puntos puede tener un referente en Cataluña. La administración catalana creó en 2010 la *Xarxa d'Espais de Memoria de Catalunya*, que nació con el objetivo de ser un punto de conexión entre las diferentes administraciones locales que deseaban poner en valor el patrimonio relacionado con la Guerra Civil y la Dictadura⁴⁷. La Orden legislativa especificaba:

La Red de Espacios de Memoria Democrática de Cataluña incluirá territorios de memoria, centros expositivos de referencia, patrimonio recuperado in situ (trincheras, bunkers, espacios de duelo y fosas comunes, etc.), caminos de memoria (rutas del exilio, camino de la libertad, etc.), lugares y espacios de resistencia, archivos y centros de documentación, y monumentos memoriales.

La estructura de esta red establece una jerarquía de lugares (Artículo 3); sedes y secciones,

⁴⁷Departamento de Interior, Relaciones Institucionales y Participación, que en 2010 creó la *Xarxa d'Espais de Memoria de Catalunya* (Ordre IRP/91/2010).

centros de referencia y espacios, y la propia sede central del Memorial Democrático en Barcelona que actúa como eje para el resto de los espacios. A estos se suman dos organismos consorciados: el Consorcio de Espacios Memoriales de la Batalla del Ebro (COMEBE) y el Museo Memorial del Exilio (MUME).

El ejemplo catalán es solo uno de los existentes, además que no está exento de fallos o debilidades, puesto que aún queda por discernir el impacto turístico que generan (sus datos son poco halagüeños), así como la repercusión en aspectos de construcción identitaria y de memoria colectiva. Nuestra pretensión se centra en generar un proceso de análisis de las políticas acometidas por diferentes administraciones de la CAM para la puesta en valor de esos recursos patrimoniales con una doble finalidad. Por un lado, recuperar un patrimonio olvidado durante décadas y que se encuentra en plena expansión de memorización. Por otro lado,

llevar nuevamente al mapa regional poblaciones fagocitadas por el desarrollismo central.

Esto conllevará afrontar la recuperación de este tipo de patrimonio, no exento de problemáticas sociales y políticas; el desarrollo de las intervenciones desde lo instituido; y el protagonismo de las poblaciones y la sociedad civil en los procesos de puesta en valor y en la toma de decisiones. Para ello, las claves son la potenciación de una clase creativa latente en un territorio que posee los medios financieros, formativos y de infraestructuras y equipamientos; aplicar una normativa en materia de cultura y patrimonio, como es el caso de los Paisajes Culturales; y generar espacios colaborativos, investigación y de decisión democrática que evitan políticas atomizadas en materia de patrimonio (como construcción de centros de interpretación aislados) y la disneyficación con fines turísticos y políticos, pero con escasa capacidad para potenciar una identidad territorial y cultural.

Bibliografía

BERGUA, J. Á., PAC, D., BÁEZ, J. M. y SERRANO, C. (2016). La clase creativa. Una aproximación a la realidad española. *Revista Internacional de Sociología*, vol. 74 (2), e032, 1-19.

BIELZA, V. (2003). Problemas socioeconómicos y territoriales de la despoblación y principios de intervención de las políticas públicas. En S. ESCOLANO y J. R. de la RIVA (Coords.). *Despoblación y ordenación del territorio* (pp. 15-26). Zaragoza: Diputación de Zaragoza, Institución Fernando el católico.

BOYLE, P.; HALFACREE, K.; y ROBINSON, V. (1998). *Exploring Contemporary Migration*. London: Routledge.

BURILLO, P. (2021). Laponia está en la España interior. *elDiario.es*, 33, 24-33.

FEDERACIÓN ESPAÑOLA DE MUNICIPIOS Y PROVINCIAS (2017a). *Documento de acción de la Comisión de Despoblación. Listado de medidas para luchar contra la despoblación en España*. Comisión de Despoblación de la Federación Española de Municipios y Provincias. http://www.femp.es/sites/default/files/multimedia/documento_de_accion_comision_de_despoblacion_9-05-17.pdf [Consultado: 10/01/2022].

FEDERACIÓN ESPAÑOLA DE MUNICIPIOS Y PROVINCIAS (2017b). *Población y despoblación en España 2016. El 50% de los municipios españoles, en riesgo de extinción*. Comisión de Despoblación de la Federación Española de Municipios y Provincias. http://femp.femp.es/files/566-2117-archivo/20170125%20informe_despoblacion.pdf [Consultado: 10/01/2022].

FLORIDA, R. (2009). *Las ciudades creativas*. Barcelona: Paidós.

GOBIERNO DE CASTILLA-LA MANCHA (2021). *Anteproyecto de Ley de medidas económicas, sociales y tributarias frente a la Despoblación y para el desarrollo del Medio Rural en Castilla-La Mancha*. <https://www.castillalamancha.es/gobierno/vicepresidencia/estructura/comretdem/actuaciones/an-teproyecto-de-ley-de-medidas-econ%C3%B3micas-sociales-y-tributarias-frente-ladespoblaci%C3%B3n-y-para-el> [Consultado: 20/01/2022].

GOBIERNO DE ESPAÑA (2021). *Plan de Recuperación, Transformación y Resiliencia*. Gobierno de España. https://www.lamoncloa.gob.es/temas/fondos-recuperacion/Documents/30042021Plan_

Recuperacion_%20Transformacion_%20Resiliencia.pdf [Consultado: 19/02/2022].

HERREROS, A. (2020). *Las dos caras de la España vacía: El éxodo rural y la morfología urbana resultante*. <https://ebuah.uah.es/dspace/handle/10017/45760> [Consultado: 08/12/2021].

INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA (2020). *Contabilidad Regional de España. Revisión Estadística 2019. Cuentas de renta regionales del sector hogares*. https://www.ine.es/prensa/cre_2019_2.pdf. [Consultado: 12/01/2022].

MINISTERIO DE POLÍTICA TERRITORIAL Y FUNCIÓN PÚBLICA (2019). *Estrategia Nacional frente al Reto Demográfico. Ministerio de Política Territorial y Función Pública*. https://www.mptfp.gob.es/dam/es/portal/reto_demografico/Estrategia_Nacional/directrices_generales_estrategia.pdf.pdf [Consultado: 19/02/2022].

MINISTERIO PARA LA TRANSICIÓN ECOLÓGICA Y EL RETO DEMOGRÁFICO (2020). *El reto demográfico y la despoblación en España en cifras*. Ministerio para la

Transición Ecológica y el Reto Demográfico. <https://www.lamoncloa.gob.es/presidente/actividades/Documents/2020/280220-despoblacionen-cifras.pdf> [Consultado: 19/02/2022].

MINISTERIO PARA LA TRANSICIÓN ECOLÓGICA Y EL RETO DEMOGRÁFICO (2021). *Plan de recuperación. 130 medidas frente al Reto Demográfico*. Ministerio para la Transición Ecológica y el Reto Demográfico. https://www.miteco.gob.es/es/reto-demografico/temas/plan_recuperacion_130_medidas_tcm30524369.pdf [Consultado: 19/02/2022].

MOLINO, S. del (2016). *La España Vacía*. Madrid: Turner Noema.

MONTERO, S. (1987). *Paisajes de la Guerra, nueve itinerarios por los frentes de Madrid*. Madrid: Comunidad de Madrid.

NAVAJAS, Ó. (2018). *La Guerra Civil Española en la era del vacío. Recuperación de espacios de memoria traumática*. En A. COLORADO (Ed.). *Patrimonio cultural, guerra civil y posguerra* (pp. 577-596). Madrid: Fragua

NAVAJAS, Ó.; y GONZÁLEZ, J. (2017a). *Turismo en espacios*

de conflicto. Análisis de la puesta en valor del patrimonio de la Guerra Civil Española en la Comunidad de Madrid. En *methaodos.revista de ciencias sociales*, 5 (1), 155-172.

– (2017b). *La recuperación del patrimonio de la Guerra Civil en el municipio de Rivas Vaciamadrid. Presente y futuro*. En A. TORIJA; y J. MORÍN (Eds.). *Paisajes de la Guerra y la Postguerra Espacios Amenazados* (pp. 77-100). Madrid: AUDEMA

– (2018). *La aplicación de la Museología Social en España: desafíos para su implementación en el sureste de la Comunidad de Madrid*. En *e-cadernos ces*, 30 (2018): *Museus e democracia cultural: diálogos e tensões*, pp. 39-55.

NORA, P. (Dir.) (1984-1992). *Les Lieux de mémoire* (dir.). 3 tomos: t. 1 *La République* (1 vol., 1984), t. 2 *La Nation* (3 vol., 1987), t. 3 *Les France* (3 vol., 1992). Gallimard: París.

PÉREZ-JUEZ, A. (2006). *Los campos de batalla. Nuevos espacios de turismo arqueológico*. En A. PÉREZ-JUEZ (Ed.). *La gestión del Patrimonio Arqueológico* (pp. 267-274). Barcelona: Ariel.

RECAÑO, J. (2017). La sostenibilidad demográfica de la España vacía. *Perspectives Demographiques*, 7, 1-4.

ROMERO, J. M. (2003). Migraciones. En A. ARROYO (Coord.) *Tendencias demográficas durante el siglo*

XX en España (pp. 209-253). Madrid: Instituto Nacional de Estadística.

VERDUGO, J. y PALMA, L. (2004). Economía de la Cultura, museo y territorio. Una aproximación a la realidad andaluza. En *Actas del Primer*

Encuentro Internacional sobre Museo y Territorio (pp. 63-81). Madrid: Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía,

VIDAL, T. y RECAÑO, J. (1986). Rural Demography in Spain today. *Espace, Populations, Sociétés*, 4 (3), 63-73.

Entrevista a Xosé Lluís García Arias: de campu, patrimoniu y trescendencia

Carlos Suari

Doctorandu n'Antropoloxía
Universitat Rovira i Virgili
carlos.suari@estudiants.urv.cat

Semeyes de Marcos Martínez



Xosé Lluís García Arias, 22 de xunu de 2023.

Xosé Lluís García Arias (Monteciel.lú, Teberga, 1945) vien de recoyer la Medaya d'Asturies, un gallardón que'l movimientu de recuperación llingüística asturiana recibe como daqué propio. Y ye qu'esti romanista caderalgu na Universidá d'Uviéu, retiráu yá de les aules, pero non del oficiu de filólogu, amestó la docencia cola presidencia de l'Academia de la Llingua Asturiana (ALLA) nes dos primeres décadas d'esistencia (1981-2000) de la institución, un

tiempu enllén de trabayu normativizador, pero tamién de brega sociopolítica pola dignificación del idioma. Ello too, de la que García Arias abría y enanchaba un camín investigador que les socesives xeneraciones de llingüistes pudieron andar depués. Asina, ensin cuenta-y la participación nes obres fundamentales de l'ALLA, quicia-bes les sos referencies individuales de mayor impautu son: *Llingua y sociedá* (1976), *Diccionario general de la lengua asturiana* (2002),

Gramática histórica de la lengua asturiana (2003) o *Toponimia asturiana. El porqué de los nombres de nuestros pueblos* (2005). Lo más recién nesa producción fundamental son los siete tomos del monumental *Diccionariu Etimolóxicu de la Llingua Asturiana* (2018-2021) que, con alredu de 7.000 páxines d'estudiu léxicu a la lluz d'una fonda interpretación filolóxica, documental y cultural, constitúin, tamién, una obra de máximu interés antropolóxico-patrimonial.

Xusto nesi sen va esta entrevista: amosar l'interés y la reflexividá cultural que remanecen nun autor que, entregáu a la filoloxía, enxamás escaez la matriz etnográfica del trabayu llingüísticu, sinón que, al contrario, apurre una visión teórica y una esperiencia sobre la cultura asturiana que ye homologable a la de les meyores figures de l'antropoloxía vernácula. Una entrevista en forma de viax al centru de Teberga que, emprimando y acabando en Santu Adrianu, llevó per delante la tarde más llarga del añu, nuna conversación de la que namás pue dase una esbilla bien resumida y que s'entetexó con tres filos imaxinarios que'l llector aliellu va saber estremar. El primeru, "de campu", sedría'l que fala de metodoloxía, interdisciplinariadé, paciencia, pendularidá y revisión, ética y misión del trabayu. El segundu, "de patrimoniu", tocante a los museos y el rellatu patrimonial, l'esboronamientu coleutivu, el paisanu (como entidá) y los paisanos (como identidá), o los procesos de nomar y renomar los sitios. El terceru, "de trascendencia", asitiaría na freba de la espiritualidá, el ritu y el simbolismu, l'almiración de les coses y el deséu de desplicar lo propio con un sentíu d'universalidá y permanencia.

Del valle'l Trubia a los valles "del Osu"

Al pasu per Peñoba, García Arias mira pal monte que nos queda pa la manzorga y dispara'l primer étimu: ¡PINNAM ALBAM, "peña blanca"! Tamos acabantes d'entrar en Santu Adrianu y na conversación aprucen yá delles claves na xera de La Ponte - Ecomuséu: la ilesia de Tuñón, la Cueva'l Conde o del Fornu, Castañeol Monte... La entrevista avanza cruciando'l valle escontra Teberga.

La tesis mía, fuera del afalagu, ye qu'hai un Arias filólogu, llingüista, pero que tamién hai un Arias etnógrafu ¿reconócestes nello?

Ye que ye una complementación. Si los llingüistes supieren dalgo más d'etnografía y los etnógrafos dalgo más de llingüística, habría munchu más rigor.

Yo veo una oposición ente la base etnográfica o empírica del trabayu pausáu y el mundu académicu o científicu de "les estancias curties", "les metodoloxíes virtuales"... Cuido qu'estes otres maneres de facer investigación nun permiten conexones como les que, por casu, ufres tu na to obra.

Si nun hai un campu dilatáu, llargu, nun hai sofítancia no que defendes. Y, amás, ye la permanencia nel campu la que te fai

deprender nociones d'otres árees: xeografía, documentación, historia, usos agrícolas... Dir llevando la xera de lo xeneral a lo concreto y de lo concreto a lo xeneral. Hai que fuxir de los prexucios, d'esos urxencies que vienen de querer dar desplicaciones de cinco minutos a coses complexes.

¿Cuántes vegaes te tien pasao tener que dir y volver al mesmu llugar o al mesmu informante? ¿Defendes la reescritura?

¡Claro! ¿Entós? A la décima vegada que trabayes un datu igual yá nun tienes qu'enderechar gran cosa, pero hasta ehí tienes que dar toles vueltes, tar espuestu a que te venga cualquiera con una pista distinta, recoyé-yla y da-y tol valor. Eso ye l'abecé, hai que ser honráu y hai muncha xente que nos nuestos campos nun ye honrao porque quieren que salga lo qu'ellos dicen, porque tienen una riestra de prevenciones del pagador y otra de preconceutos. Nun val con lleer una llinia de cada cosa, tien que tar too lleío y muncho más posao. Tienes que dar llugar a que te desarmen la tesis, ¡ye básico y ye asina!

Muncho se fala agora d'interdisciplinariadé, pero, pa ti, eso tien poco de nuevo. Buscando confirmación d'otros especialistas, tienes tocao árees de conocimientu



Un momentu de
la entrevista n'El
Cébranu.

contigües; y agora, con *Pel Camín de La Mesa* (2021), obra qu'inspira enforma esta entrevista, amueses una mestura de fontes y pensamientu mui suxerente, que yá conociéremos en vieyes etnografíes tuyes.

Mira, por exemplu, va munchísimos años, llegué a recoyer xuegos y bailles y, d'ehí, dando-y atención al tema simbólicu y ritual, por ponete un casu, grabé dalgún ramu. Resulta que la trescripción que Torner fixera d'unu en concreto

nun cuadraba cola melodía que yo recoyí. Entós, llevélo a comparar a un profesor del conservatoriu, que me confirmó que nun correspondía musicalmente y que, polo tanto, yera dalgo distinto. Asina fixi siempre, no que tengo asole-yao en volúmenes coleutivos sobre Teberga, o tamién en *Rellumos de folclor* [1981]. Nel llibru *Pel Camín de La Mesa*, como bien sabes, nun ye etnografía lo que faigo, pero ta too tomao de la realidá. Datos que yo ordeno nuna forma de viax, de reflexón, nun sé hasta qué puntu lliteraria, crítica, sentimental...

Dacuando quier paeceme que, dende la cultura asturiana, ta vetao facer interpretaciones antropolóxicques universales, de conxuntu, facer hipótesis dende lo que nos da la etnografía. Pa min, esti últimu títulu tuyu suxer la necesidá d'atreverse a interpretar el mundu dende les llectures más diverses y la esperiencia cultural propia.

Home, gracias. Ye verdá qu'equí les desplicaciones de la existencia y de la cultura paecen siempre subsidiaries, como si los grandes rellatos nun pudieren escribise en calidá d'asturianos. Güei que ye 22 de xunu cuadraba bien falar, por casu, de San Xuan, onde lo pagano y lo relixoso s'entemecen dende siempre. Y onde, depués, lo cristiano empató con dioses prerromanos y romanos. ¿Qué ye que



El Camín de La Mesa na llinia de nubes.

nun hai base empírica n'Asturies pa interpretar, por exemplu, esti aspeutu de la cultura dientro de lo universal? Pues, como con esto, con too. O, cuando depués xubamos a San L'lourenzu y dende'l pie de Piedraxueves (PETRA IOVIS) véamos La Pena Sobia (PINNAN IOVIAM), ¿nun voi poder dicir que la Piedra de Xúpiter ta mirando, ensin casualidá, pa la Peña de Xúpiter?

Tamos trevesando un territoriu que, nel so momentu, dalguién bautizó como los valles “del Osu”... Dende la to conocencia de la toponimia y sabiendo'l valir ilustrativu que tien, ¿qué te paece esti tipu d'operaciones turístiques de renomamientu?

Ye horrible, siéntolo. Y, si lo mires bien, ridículo. Agora tamos en manes d'unes tendencias polítiques y comerciales nes que s'amiesta, ensin criteriu aparente, l'espoxi-gue ensin tasa del turismu col pretendíu conocimientu de la historia o l'amor a la tradición. Esto ye inventar o, si quies, traducir pa la ocasión. Y el problema ye qu'esto normalízase, trágase, vese como lo más corriente... Pero, a la llarga, va tener más importancia que lo que dixo un investigador con tola honestidá, procuru y conocimientu. Lo que nos vien —y esto de renomar ye solo la picalina— ye la inorancia mecida cola comodidá y la irresponsabilidá de munchos xestores pa col patrimoniu y el

territoriu. Yá que ye'l casu, digo que'l papel de la toponimia podía ser muncho más importante: ufre un conocimientu microscópicu y de conxuntu, da lóxica a lo que se visita, desplica la forma y la función. Lo d'estes marques, qu'acaben siendo topónimos, ye como cambiar cultura popular por occurrences de cuatro llistos, siglos por segundos, el too pola nada.

Pel corazón de Teberga: El Cébranu y otres vistas d'El Camín de La Mesa

Yá en Teberga, dexando p'atrás Monteciellu y Berrueñu, la primer posa ye'l miradoriu qu'ufre'l Santuariu del Cébranu —de CER(E)BRANUM, “cerebru, cabeza”—, un puntu central nel conceyu, asitiáu nel dominiu de la familia materna de García Arias. Dende equí abrímonos a la contemplación, frente por frente, d'El Camín de La Mesa.

Mira que tuvi estudiando'l mapa, y nun pensaba que quixeres que viniéremos a estos llugares, polo que tienen de cuasi íntimos pa ti. ¡Pero eso yo supérolu, ho! [risa]. Equí [a Carrea] venía yo de neñu,



Carretera de San L. Iourienzu.

a casa mio güela, un mes, cuando la yerba. Siempre m'asombró'l monte d'esti llugar, y la granda, y la vista pa la otra mano del valle. Si mires aquella llinia de nubes, xusto per ellí va la vía de La Mesa, que ye lo que quería enseñate. Pa la manzorga, Babia; pal otu llau, primero pases pa San L. Iourienzu y depués pa Marabiu [da la vuelta, y mira pal santuariu]. Nun me paez casualidá qu'equí tea El Cébranu, la cabeza relixosa de Teberga, xusto al pie de Sobia, que paez totémica.

La Pena Sobia significa muncho pa ti, pa los teberganos y, su-



N'El Camín, na raya con Somiedu.

pongo, pa muchos asturianos y visitantes. Tando equí siénteste obligáu a atender pa ella.

Claro, nun pues quedar indifere-
rente. Date cuenta que, creas no
que creas o dexes de creer, hai
sitios que condensen informa-
ción, vides, hestories, son sitios
que trescienden. Son espirituales,
pero tamién son mui elocuentes

culturalmente, hasta pa los deta-
lles más cotidianos. Mira, aquello
escuro d'ellí ye L'Hedráu: vamos,
un sitiu onde se produz la hedra
o, tamién, que ye negru o foscú.
Pues, ellí, según cómo entre'l sol,
la xente sabe la hora que ye. O,
mirando cómo-y entra la borrina,
conozse d'ónde tira l'aire, sábese
qué tiempu va facer.



La Braña Tuiza.



El texu de La Plaza.

Hai sitios que condensen información, vides, hestories, son sitios que trescienden.

Perdona que t'ataye... Enantes falábemos de renomar los sitios y llugares y sé que l'últimu disgustu toponímicu tiéneslu equí, en Sobia.

Ye qu'equí nun tamos pa vender graciosaes, nin a les instituciones, nin a la xente d'equí o de fuera. Si l'etnógrafu que fixo la toponimia recueye El Pozu Pispirón, ¿por qué hai qu'inventar un topónimu imposible, na lóxica asturiana y del llugar, como "La Sima de La Sobia"? Los nuestos oxetos d'estudiu merecen el máximu respetu en tolos sos aspectos y dimensiones, topónimu incluyú. Asina que... ¡nin proyeutu, nin vendelu al conceyu, nin nada! Y, ¡tate!, qu'agora, como encontraron restos, calculen que de los romanos, inventen coses como "El niño de La Sobia" o eso de llamar "sima" a El Pozu Pispirón... Y too ello por nun querer caltener los nomes tradicionales, ¡o por nun reconocer que detrás d'ello ta la llingua del país! Inventu y despreciu a lo propio. Pues, ¿sabes qué?,

cuando yo fixi aquella primer recopilación de folclor teberganu, yá me cuntaron los paisanos que n'El Pozu Pispirón cayera una moza, y que los sos corales foren apaecer a La Fonte La Plata, que ta en Berrueñu. Tu recueyes eso, que, de mano, pue ser perfeutamente'l resclavu desfiguráu mitolóxicamente de dalgún fechu históricu —la posible presencia de restos humanos ellí—, pero tamién apuntes a que, probablemente, hai una corriente d'agua bono que comunica los dos puntos. Tu fíxate en qué claridá nos movíemos col simple trabayu etnográfico y en qué estravagancies comerciales podemos quedar pa los llibros de prehistoria del futuru.

Dexando Carrea n'alto y trevesando Orelleiru, aportamos a San Salvador: pasamos perbaxo de les murueques del vieyu "castiellu". Siguiemos viendo los caminos que xuben pal de La Mesa, les dobleces del cordal en Cuaña —que ye CONCHULAM, "pasu

difícil”— y, agora pa la derecha, La Pena Sobia, que siempre ye referencia. Un focu nuevu dende esti ángulu ye'l Parque de la Prehistoria de Teberga.

¿Qué me cuentes del Parque y de cómo dialoga col so entornu?

Mira p'acá. Equí tienes finques qu'entá lleven güei'l nome romanu. El xenuín, quiero decir, que tovía pues recoyelu y recuperalu. Si sabes ver, tienes les formes d'apoderamientu de la tierra, cómo los praos van metiéndose pela granda. Onde hai agua, onde nun hai, qué tipu d'arboláu... Dende equí ye una llectura del paisax lo que faes. Entós, ¿qué s'interpreta nos centros d'interpretación? Pa min, tando en sitios como esti, los museos que quieren superar el marcu de lo local caen en contradicción cola mesma rodiada na que tán. Acaben siendo puntos d'atraición turística alreodor d'un conceutu teóricu —un ámbitu, una estaya de conocimientu— que rinchen física y moralmente col so ámbitu. Paezme qu'esto tenía que ser un muséu vivu. Había qu'involucrar, formar y ayudar económicamente a los paisanos pa que nun marcharen, pa que de dalguna manera participaren en tresmitir la cultura d'esti territoriu. Que seyan ellos los que te lu llean, equí tienes el país guardáu, pero non en cartón piedra. El mesmu taller qu'un rapacín te fai nun muséu d'Asturies, fáitelu l'añu qu'entra n'otru d'Alemaña, por decir dalgo. Esto ye

Como investigador, tienes de ser lleal a munches coses, pero al paisanu, lo primero de too.

asumir que la supuesta investigación y la pedagogía de los museos impliquen la perda de venceyu col siti, col llugar.

El camín dende El Camín:

San L.lourienzu

Empobinamos agora pa San L.lourienzu (o L.laurienzu), l'altu que dixebra Somiedu y Teberga, perpendicular a El Camín de La Mesa. Garramos pa ello la carretera de Valdecarzana, valle onde García Arias tien llantada otra parte de los sos raigaños. Tres d'una posa en Villanueva a media xubida, coronamos el puertu. Abre la nublina y rescampla una señalética abundante.

¿Date cascancia ver tantu panel?

Coime, ¿nun siti como esti? Lo primero: respétalu. Nun fai falta tanto, tanta marca, tanta cosa. Indica bien, basta con ún: el que diga más y meyor... y yá ta. Agora hai una obsesión por marcalo too. La semeya col cartel, tar en munchos sitios pa tener munches semeyes con munchos carteles. Pasamos pelos sitios, pero los sitios nun pasen per nós, ¡nun hai

sindéresis! Ye querer conocer el patrimoni u ensin conocelu, el patrimoni u deshumanizáu, el patrimoni u ensin el paisanu.

Tienes el paisanu, que ye'l pueblu, mui presente. Vese una llealtá, una fidelidá... un compromisu éticu.

Yo nun tengo la sensación de tener grabao muncho, la verdá, pero creo que ye por una razón metodolóxica. Por exemplu, cuando estudié tolo de Teberga, tenía a les muyeres y a los paisanos dispuestos a falar siempre que podía. Diba y volvía a ellos, matizaba lo que necesitaba, miraba a qué-y daben ellos importancia, depredienme los sos llabores. La ética ye observar lo qu'hai, sí, recoyer lo meyor qu'hai y desplicalo lo meyor que pues... y cola necesaria dosis de prudencia, ¡que toos tenemos metío la pata! Pero, ¡ai, amigu!, nesi mediu metru de distancia col paisanu ta'l compromisu. Ehí ye onde te decates quién tien y quién nun tien qué cuntar. Como investigador, tienes de ser lleal a munches coses, pero al paisanu, lo primero de too.



Desandando la
ruta embaxo La
Pena Sobia.

Agora tamos n'El Camín de La Mesa, pero la idea xeneral del camín, amás de polo que significa, ye un enfoque metodolóxicu mui interesante, un corte de la realidá que, en verdá, nun la corta.

¡Eso ye! El camín, los caminos, si los estudies bien y cola xente que de verdá te pue apurrir los datos,

dante pistes de montones de coses: estratos históricos, variación o continuidá xeográfica de los vezos... La idea de camín ayúdate a nun te perder nel infinitu, dibúxate una llinia de puntos d'encuestación, les sos perpendiculares, orientate, ponte en rellación colo qu'otros punxeron nos mapes... Y, depués,

facer los caminos tamién te disciplina de dalguna manera. Mira, per un llau, hasta Cueiru, esto fui andándolo too. Y pal otru, la primer vez, con unos amigos, tovía alreduro de los años 70. Fóremos dende San Salvador —onde tuvimos enantes— y monte al traviés pasemos per sitios.... ¡de mieu!, dacuando literalmente. Deprendí lo que yera llegar a una braña como la d'El Rebel.lón, atapeciendo yá, y metese a dormir nuna cabana cuasi a palpu. Andar en cata de caminos, conoce los, tamién ye eso.

¿Y qué pienses, dende'l rigor y la trascendencia que-y das a esti camín "tuyu", al ver cómo se trabayen otres ideas de camín turistificáu?

Yá sé per ónde vas... El Camín de Santiago y lo del orixe. Simplemente, creo qu'aprovechen la más mínima oportunidá pa convertinos en clientes, pa sacar perres a la xente. Disputar l'orixe de les coses, pegase por ónde empiecen y ónde acaben, eso ye tolo contrario a lo que tamos faciendo cuando estudiamos y entendemos un camín, que ye una exa de comunicación histórica. Querer desplicar, como fai della xente, tolos influxos culturales al traviés d'El Camín de Santiago ye una forma de forzar el rellatu históricu pa mayor gloria d'un negociu.

Otru camín ye'l que trazáis los investigadores encadenando les vuses obres. ¿Cómo ye interpretar el trabayu de los precedentes, o que lu interpreten a ún?

A min paezme que la clave ta n'entender la obra que nos dexaron los anteriores, orientase nella, conocer, si ye'l casu, los sos posibles fallos sistemáticos en rrellación col conocimientu qu'había del terrén o col estáu de la ciencia naquel momentu y, finalmente, ser arrogante y agradecíu. Sicasí, lo que muncha xente fai, al interpretar a otros, ye entrar a hachu, facer de la solombra parcial la escuridá total y convertir eses llimitaciones del precedente nel oxetu d'estudiu propiu. Toos nos enquivocanos y, lo normal, ye que'l que vien detrás tenga la posibilidá de meyorar lo yá dicho. Pero lo que nun val ye pensar que la obra d'un investigador queda superada si'l que vien detrás aplica'l principiu de la *lectio difficilior*. Eso ye omitir que'l primeru, de xuru, tamién interpretó y escoyó, quiciabes con más xenerosidá que'l posterior. Por eso lo de l'arrogancia en sentíu asturianu: puen dicise les coses con proporción o con maldá, pues apuntar los caminos enquivocaos coles notes xustes, o pues facer d'eses discusiones concretes y particulares la fin absoluta del to llabor. Caún sabe en qué midida fai lo uno o lo otro y qué ánimu tien d'aportar daqué al mundu.

De La Braña Tuiza al últimu cortín de Santu Adrianu

Na etapa postrera d'esti percorríu, el viax llévanos a visitar La Braña

Onde veo un problema grande ye nes proporciones demográfiques y económicques de la defensa patrimonial.

Tuiza (TUBICEAM, “entubada”), tovía baxando de San Llourienzu, en ruta pa Tenebreo, au vamos rematar la entrevista.

Entós, ¿cuentos qu'estes disciplines, si pierden el compromisu col pueblu, dexen de ser sociales?

Claro, eso ye. Ehí ta la perspeutiva social cola que se fai'l trabayu. Unos igual queremos proyeutalo a lo coleutivu, a la construcción social, a dalo a los demás, nun actu natural, que naide tien por qué agradecer, pero de facer país. Otros, aunque seya llegal, namás lo faen pa ellos, pal so interés, pa les sos carreres académiques. Dende llueu, pa min, en cualquier casu, el llabor investigador ha ser honestu pa ser válidu, jéticu, como dices tu! Pero pa ser meyor, por ser útil pa los demás, tien que tener una vocación social, sí.

¿Patrimoniu o padremuñu? Mira que ye un términu revesosu, ¿eh?

Recoyí les dos formes asturianas nel *Diccionariu Etimolóxicu*, pero ye cierto que ye malu de definir pola so polisemia creciente. Ye lo

que perteneció al padre, lo heredao. Pero tamién, con nuevos sentíos, les perres del bancu o les posesiones d'una empresa, o esi *heritage* qu'usen nel mundu comercial, col significáu de marca afitada y reconocible. Y, claro, tamién nel sentíu de la cultura que queremos rescatar, valorar y tresmitir. Les llingües tán siempre nun procesu d'axuste na rrellación ente significaos y significante, asina que facer llistes de sinónimos ye peligrosísimo.

Nesta braña fala'l silenciu de lo que desapaez.

Ye un situ privilexáu, onde bien se podía falar de les tipoloxíes de cabanones que tenemos en Teberga, o interpretar, más en xeneral, tou esti paisax cargáu d'información... pero yá non. Esto yo conocílo decente, discretamente bien, pero agora yá ta irrespirable. La xente escapa de los pueblos. Y la sensación de facer “como que faes” pa que depués vuelva cayer ye, quiciabes, tovía peor. Ye facer ensin xeitu. Había qu'esbillar, lo primero, y, depués,

caltener. Pero caltener desplicando, garantizando la dignidá y siempre, siempre, cuntando col paisanu como protagonista d'estes operaciones, dándo-yos sofitu a los pueblos. Nun pue ser una execución esterna d'una empresa que te venga y ¡hala...! Porque, amás, nun hai conceyu pequeñu que lo lleve, ye un pozu ensin fondu: de perres y de frustración. La uralita, la chapa, esti amiestu ente lo real y lo ficticio ye un intentu dondu de caltener, pero pal visitante, ¡porque pal de dientro nun ye! Falo otra vegada del paisanu, sí. Pero ye qu'ensin él nun se pue facer cuasi que nada.

La posa na cabecera conurbada de Teberga ye doble. En Samartín, café y saludu a los parientes que rexenten l'establecimientu. En La Plaza, García Arias regálame un resume históricu, arquiteutónicu y cultural que, pa mayor interés, surde afilvanáu en milenta vivencies, anéudotes, opiniones...

Como Lluís Fontetoba [alcuñu col que García Arias tien firmao parte de la so obra lliteraria] dixisti aquello de "Degola sele selene, La Pena Sobia..."

"...mentanto los fatos amorien arreguilando los güeyos cola lluna d'Atenes", sí. Yá sabes, cuando aquellos andaben a la tema de si yera meyor la d'Atenes o la d'Éfesu, dexaron de ver que lo importante, en verdá, yera la lluna. Equí tamién tenemos símbolos que nun

sabemos mirar, que nun entendemos, sobre manera los negativos. Por casu, el texu qu'acabamos de ver en La Plaza ye'l de munchos lugares d'Asturies. Munchos igual de podres, igual de válidos como metáfora de lo que sabemos que ta morriendo y nun lo cambiamos: el desdexamientu. Onde creo que sí se ta dando la batalla ye nel patrimoniu llingüísticu, que fuimos quien a poner y caltener nel planu políticu, nos derechos. Si l'esmolecimientu patrimonial queda namás no voluntario o, con perdón, no turísticu, l'afogamientu nun casu o la desfiguración nel otru anúnciennos les boquiaes d'aquello que se quería protexer.

¿Y, nesti abandonu de lo propiu, nun hai siti pa l'autocrítica nel "paisanu"?

Non, y téngolo claro. El paisanu, na midida que pue, nun marcha, nun-y gusta tar fuera de llugar. Perdón pola desaxeración, pero menos obra faraónica, menos centru d'acoyida del turista y más chigre, más serviciu nos pueblos, más protagonismu pa la xente. Y, sí, claro: formación y mano esquierda, qu'hai munchu autoodiu que quitar. Onde veo un problema grande ye nes proporciones demográfiques y económicques de la defensa patrimonial. Si la parte del pueblu o'l conceyu que s'implica na caltencia nun ye significativa, la cosa nun va tirar p'alantre. Por

eso los proyeutos equilibraos de recuperación del patrimoniu suelen tar en sitios pequeños, onde nun faiga falta muncha xente pa facer una mayoría, vamos dicir, militante o sensibilizada. Y cola cuestión económica: igual. Nun digo una industria, pero tien qu'haber una mínima actividá. El voluntarismu veslu nun primer momentu con relativa facilidá, pero la constancia nun ye pa tol mundu. Les cargues familiares, el trabayu que pa muncha xente ye precariu... Otra cosa ye'l papel de l'alministración. Signu de gobiernos avanzaos sedría que punxeren talentu y perres na proporción correuta pa caltener una identidá. Pero pa eso tien qu'haber políticos en numberu que lo consideren necesario y qu'entiendan, como faen en munchos países avanzaos, qu'ello implica enfotu, inversión y llucha.

Ríu abaxo, salúdanos la torre de Proaza y, en llegando a Las Xanas, pel camín de Tenebreo, l'accesu a la sienda de Valdolayés ("por fin, yá bien rotulao", diz García Arias) y la vista al cortín más nuevu ente los acolumbraos nel viax: ye'l de Casa Folgueras, cerquina del llugar de Sabadía —IPSAM ABBA-TIAM, "l'abadía"—, perriba yá de Villanueva.

Cuadernu

REVISTA INTERNACIONAL DE PATRIMONIO, MUSEOLOGÍA SOCIAL, MEMORIA Y TERRITORIO

Instrucciones para colaboradores

Normas editoriales

1. Las propuestas enviadas deberán ser originales e inéditas (que no hayan sido publicados previamente, impresa o digitalmente, en otro medio u otro idioma).
2. Son aceptados los siguientes tipos de manuscritos:
 - Artículos: su extensión no debe exceder las 10.000 palabras. Son sometidos a revisión por pares ciegos.
 - Notas: su extensión no debe exceder las 4.000 palabras. Son sometidos a revisión del consejo editor.
3. Las lenguas principales son el castellano y el asturiano, aunque puntualmente podrán publicarse trabajos escritos en otras lenguas.
4. No se admitirán en el texto términos o construcciones literarias que hagan referencia a cualquier tipo de discriminación u ofensa.
5. Las propuestas se presentarán en formato docx y constarán de las siguientes partes:
 - Título, autor/a y filiación.
 - Resumen: tendrá un máximo de 200 palabras y resumirá de manera clara y concisa el contenido. – Palabras clave: un máximo de cinco palabras descriptivas del contenido.
 - A continuación, deben seguir el orden habitual de las publicaciones científicas, con una introducción, cuerpo central descriptivo y analítico, conclusiones y bibliografía.Tanto título, resumen como palabras clave deberán presentarse también en inglés a continuación de la versión en el idioma original.
6. Figuras: se puede incluir un máximo de 10 imágenes, tablas e ilustraciones por propuesta. Las imágenes deben estar formato JPG y tener una reso-

lución mínima de 300 ppp. Se enviarán separadas del texto y denominadas con la abreviatura “Fig.” más el número que corresponda al orden de situación en el texto. Dentro del texto se señalará la posición de cada imagen todo ello entre paréntesis, Ej.: (FIGURA 6). En archivo word aparte, incluya un listado con la leyenda de cada figura. Debe señalarse la referencia y/o autoría de las figuras en caso que no correspondan al(los/as) autor(es/as) o si están tomadas de otra fuente.

7. Las notas a pie de página seguirán las indicaciones generales, reduciendo el tamaño de fuente a 10.
8. Las citas, referencias y bibliografía seguirán la norma APA 7 edición. Ejemplos:
 - Citas textuales entrecomilladas (Apellido, año, pp.), no textuales (Apellido, año).
 - Artículos
SARCINA, A. (2021). Arqueología comunitaria en un contexto de conflicto: el proyecto Santa María de la Antigua del Darién (Chocó, Colombia). *Cuadernu: Revista internacional de patrimonio, museología social, memoria y territorio*, 9 69-106.
 - Libros
FERNÁNDEZ, J. (2018). *Reclamar el paisaje*. Madrid: MediaLab-CoLab-Ministerio de Cultura, Educación y Deporte.
 - Capítulos de libro
LOPEZ, P. y PEREZ C. (2021). Una experiencia comunitaria de divulgación científica: la Ponte-Ecomuseu. En Gibaja, J. F., Mier, M. F. y Cubas, M (Coords.) *Si te dedicas a la ciencia, ¡divúlgala!: La transferencia de conocimiento en el marco de las Humanidades* (pp. 167-179). Gijón: Trea.
9. Las propuestas se enviarán por correo electrónico a la dirección cuadernu@laponte.org

www.laponte.org

Cuadriernu



COLABORAN



Aytu. de Santu Adrianu



RYC-2020-029619-I/AEI/10.13039/501100011033

www.laponte.org