

Nota editorial

Fronteras, cuerpos y pertenencias

Antes que una línea en el mapa, una frontera es una pregunta sobre el cuerpo. Quién puede estar aquí, quién debe cubrirse, de qué manera baila quien nos es de los nuestros, quién habita un espacio y en qué condiciones: estas son preguntas que se inscriben en cuerpos concretos, en barrios reales, en trajes, en canciones, en relatos de origen y en asambleas de vecinos. El tercer número de *Ensamblajes* reúne un conjunto de trabajos que, desde geografías, métodos y objetos de estudio distintos, convergen en una misma inquietud antropológica: cómo se producen y se sostienen las fronteras que organizan la pertenencia.

No se trata de un monográfico sino de una constelación de investigaciones que comparten una sensibilidad crítica común. Todas desconfían de las explicaciones que presentan las jerarquías sociales como hechos naturales, heredados e inevitables. Y todas apuestan, desde sus propios registros, por formas de conocimiento situado que toman en serio la experiencia vivida, la materialidad de los conflictos y la densidad política de la vida cotidiana.

La pertenencia nunca es un dato simple. No se pertenece del mismo modo a un barrio que a una tradición; ni a una comunidad política que a un estilo musical. Sin embargo, en todos esos planos aparecen procesos comparables de clasificación, reconocimiento, distinción y disputa. La antropología permite comprender cómo se sedimentan formas de poder en objetos y prácticas ordinarios.

En esta clave puede situarse el texto de Cristian Pardines Gracia, *Desafinados. Un perreo entre la antropología y el discurso antirreggaetonero*, que disecciona los mecanismos mediante los cuales el gusto musical opera como frontera de clase, de raza y de distinción social. El reggaetón (o su descalificación reiterada) aparece no solo como un género musical discutido, sino como un campo donde se condensan jerarquías culturales. Lo que se juzga cuando se desprecia una música rara vez es solo su sonoridad; se juzgan también los cuerpos que la bailan, los espacios donde circula y las posiciones sociales con las que se la asocia.

El cuerpo como superficie donde se inscriben valores y pertenencias se visibiliza también en el trabajo de Miriam Núñez Velázquez, *Una mirada al pasado: el traje de cobijada*. La frontera aquí se inscribe en la indumentaria, en la visibilidad y en el control del cuerpo femenino. El

análisis del traje de cobijada en Vejer de la Frontera muestra cómo una prenda históricamente vinculada a la regulación de la presencia pública de las mujeres puede llegar a convertirse, mediante complejos procesos de resignificación, en emblema de identidad colectiva y orgullo local. Núñez muestra además que la patrimonialización nunca es un proceso neutro. La cobijada se mueve entre orgullo comunitario y mercantilización turística, entre saber oral y amenaza de pérdida. Esa mirada es fértil para la antropología porque evita dos simplificaciones simétricas: la condena automática de toda continuidad cultural por su pasado opresivo y la celebración acrítica del patrimonio como valor en sí mismo.

La cuestión del espacio y de sus regímenes de acceso, exclusión y posibilidad adquiere una formulación especialmente robusta en el artículo de David Carmona Sánchez-Calderón, *Repensar el común desde la noción de la construcción política del espacio*. El autor propone desplazar la discusión sobre lo común desde el problema de la gestión de recursos hacia la producción política del espacio urbano, mostrando que la ciudad está lejos de ser un escenario neutro. Infraestructuras, normativas, dispositivos técnicos, desigualdades de acceso y procesos de expulsión configuran, en su argumentación, geografías fracturadas donde la pregunta por quién puede estar dónde y en qué condiciones se vuelve decisiva.

Este desplazamiento resulta significativo porque permite leer las fronteras no solo como diferencias identitarias, sino también como ensamblajes materiales. La ciudad de los ricos y la ciudad de los pobres son formas concretas de distribución desigual, movilidad, cuidado y presencia. Frente a ello, los espacios asamblearios que analiza Carmona Sánchez-Calderón aparecen como infraestructuras de lo común: intentos parciales, pero políticamente densos, de decisión compartida donde predominan las lógicas de cercamiento y expulsión.

En esa secuencia de problemas el artículo de Alba Medina García, *Estructuras mitémicas en los mitos de creación chinos: cosmogonía, antropogonía e interacción interétnica* no responde a su capacidad de mostrar que también los relatos de origen pueden leerse como escenarios de negociación de la diferencia y de producción de pertenencia. A partir del análisis comparativo de los mitos de creación Lahu, Wa y Han, el artículo identifica mitemas compartidos y los interpreta como huellas de contactos históricos, difusión cultural y resignificación entre comunidades diversas. El texto de Medina García dialoga de forma fértil con el resto del número: allí donde otras contribuciones analizan cómo se regulan cuerpos y espacios, este artículo permite pensar cómo los imaginarios de origen funcionan como archivos de contacto y de disputa.

La frontera más radical es, sin ningún género de dudas, aquella que se traza después de la muerte. Dionisio Contreras Casado examina en *Cuerpos al margen: antropología de la exclusión post-mortem y la gestión eclesiástica del suicidio en Sigüenza* cómo la Iglesia Católica reguló durante siglos los cuerpos de quienes se quitaban la vida, relegándolos a espacios no consagrados separados del suelo sagrado por muros que eran, antes que arquitectura, jerarquía moral en piedra. A través del análisis de expedientes diocesanos de los años cuarenta y cincuenta y de una crónica de prensa de 1917, Contreras Casado muestra que la pertenencia a la comunidad no terminaba con la vida: se prolongaba (o se negaba) en la gestión del cadáver. El muro del cementerio funcionaba como dispositivo de clasificación simbólica, y la presunción de enajenación mental como salvoconducto pastoral. El cuerpo del suicida, tratado como materia fuera de lugar en términos de Mary Douglas, revela que la exclusión *post-mortem* no es tan solo una práctica religiosa, también es una forma de tanatopolítica: un gobierno de los cuerpos que se extiende más allá del último aliento.

El recorrido del número finaliza con la reseña de María Zoila Tapia González sobre *Everyday Ethno-National Identities of Young People in Bosnia and Herzegovina*, de Jessie Barton Hronešová. La Bosnia de posguerra que aparece en esta lectura crítica constituye un escenario para pensar la persistencia de las fronteras cuando ya no se presentan como líneas de conflicto armado, sino como sedimentaciones cotidianas en lenguajes, afiliaciones religiosas, circuitos de sociabilidad y ausencias de contacto interétnico. Su inclusión en el volumen funciona como un cierre especialmente pertinente, porque devuelve al lector a una constatación fundamental: las fronteras más persistentes no siempre son las más visibles. A menudo actúan con mayor eficacia cuando se han naturalizado en hábitos, expectativas y marcos de percepción.

Leído en conjunto, este número de *Ensamblajes* ofrece una serie de aproximaciones a distintos lugares donde la frontera se vuelve problema antropológico. Música, vestimenta, ciudad, mito, metodología, nación: objetos diversos que aquí comparecen como puertas de entrada a un mismo interrogante: cómo se ordena la convivencia, se distribuye el reconocimiento y se legitiman jerarquías. Si algo comparten estos textos es la negativa a aceptar esas operaciones como evidencias obvias. Disfrutad.

Cristina Luna

Federico Colet

Estructuras mitémicas en los mitos de creación chinos: cosmogonía, antropogonía e interacción interétnica

Mythemic Structures in Chinese Creation Myths: Cosmogony, Anthropogony and Inter-Ethnic Interaction

Alba Medina García

[Universidad de Las Palmas de Gran Canaria, Las Palmas de Gran Canaria, Las Palmas, España](#)

alba.medina111@alu.ulpgc.es

<https://orcid.org/0009-0004-9392-4313>

Resumen

Este ensayo analiza las estructuras mitémicas presentes en los mitos de creación del universo y del ser humano de tres grupos étnicos de la República Popular China: los Lahu, los Wa y los Han. A partir de la identificación de mitemas compartidos (la separación del cielo y la tierra, la dualidad divina y la creación humana por acción divina), se argumenta que sus similitudes reflejan dinámicas históricas de difusión cultural e interacción interétnica de larga duración en la provincia de Yunnan y el sur de China. La metodología adoptada es comparativa y descriptiva, apoyada en bibliografía especializada en mitología china y antropología cultural. Los resultados revelan un sustrato mítico común que trasciende las fronteras étnicas y funciona como eje de cohesión entre comunidades diversas, al tiempo que permite a cada grupo reafirmar su identidad mediante la resignificación de elementos compartidos.

Para citar este artículo: Medina, Alba. (2026). Estructuras mitémicas en los mitos de creación chinos: cosmogonía, antropogonía e interacción interétnica. *Ensamblajes. Revista De Antropología Predoctoral*, Vol3(1), 4-15. <https://doi.org/10.71405/ensamblajes/2026/v3.1.59>

Abstract This essay analyzes the mythemic structures present in the creation myths of the universe and humankind belonging to three ethnic groups of the People's Republic of China: the Lahu, the Wa, and the Han. By identifying shared mythemes (the separation of heaven and earth, divine duality, and the divine creation of human beings), it is argued that their similarities reflect historical dynamics of cultural diffusion and long-term inter-ethnic interaction in Yunnan Province and southern China. The methodology is comparative and descriptive, supported by specialized bibliography on Chinese mythology and cultural anthropology. The findings reveal a common mythic substrate that transcends ethnic boundaries and functions as an axis of symbolic cohesion among diverse communities, while allowing each group to reaffirm its identity through the resignificance of shared elements.

Palabras clave: mitemas, mitos de creación, grupos étnicos chinos, difusión cultural, interacción interétnica

Keywords: mythemes, creation myths, Chinese ethnic groups, cultural diffusionism, inter-ethnic interaction

Introducción

La mitología constituye uno de los ejes vertebradores de la identidad colectiva de cualquier comunidad humana. Los mitos de creación, en especial, no son simples relatos que explican el origen del mundo. En cambio, son dispositivos simbólicos mediante los que una comunidad declara su papel en el cosmos, justifica su estructura social y traza las fronteras de su identidad frente a los «otros». En el caso de la República Popular China (en adelante, RPC), esta función identitaria adquiere una complejidad particular dada la coexistencia de cincuenta y seis grupos étnicos reconocidos oficialmente (Fei, 2017), cada uno portador de su propia tradición mítica.

Este ensayo, realizado a partir del Trabajo de Fin de Grado titulado *Inter-Ethnic Relationships in China: Influences and Approaches* (Medina García, 2022), se propone analizar las estructuras mitémicas¹, presentes en los mitos de creación de tres de estos grupos étnicos (Lahu, Wa y Han) con el objetivo de identificar los mitemas compartidos que revelan dinámicas históricas de difusión cultural e

¹ Según Lévi-Strauss (1958), el mitema es la unidad mínima de sentido del mito. A diferencia del motivo temático, solo adquiere significado en relación con otros mitemas dentro del sistema narrativo. Su uso en este estudio no presupone la universalidad estructural de Lévi-Strauss, sino que sirven como unidades de comparación histórica y cultural.

interacción interétnica. Se entiende aquí por «estructura mitémica» al conjunto de mitemas recurrentes que organizan narrativamente un corpus mítico, así como las relaciones de equivalencia y transformación que establecen entre sí en tradiciones distintas (Durand, 1979).

La hipótesis central es que las convergencias estructurales que se observan en estos relatos son el resultado de contactos interétnicos de larga duración: intercambios comerciales, migraciones, convivencia territorial y relaciones de poder asimétricas entre grupos mayoritarios y minoritarios. Este enfoque, inscrito en la tradición del difusionismo cultural revisado, permite superar tanto el esencialismo étnico, que trata las culturas como entidades cerradas e impermeables, como el universalismo cognitivo que hace innecesaria la explicación histórica.

La metodología adoptada es comparativa y descriptiva. El análisis se organiza en dos bloques: los mitos cosmogónicos (origen del universo) y los mitos antropogónicos (origen del ser humano), precedidos de un marco teórico y seguidos de unas conclusiones.

Marco teórico

El punto de partida conceptual del análisis es la distinción entre los conceptos de mito, mitología y mitema. El concepto de mito puede entenderse, siguiendo a García (2004, citado en Pérez de Amézaga Torres, 2021, p. 45), como un relato tradicional que refiere los actos memorables de personajes extraordinarios en un tiempo prestigioso y distante, arraigado en el imaginario colectivo de una comunidad. La mitología, en tanto conglomerado de mitos de una cultura, desempeña funciones de legitimación identitaria, regulación social y mediación simbólica con la realidad. Como señala Girard (2010, p. 123, citado en Zeiher, 2019), los mitos se manifiestan de formas diversas en la cultura humana, y se vinculan constitutivamente con la religión. El mitema, por su parte, remite a los símbolos constantes y puntuales que se intercambian con otros entre distintas tradiciones culturales (Pérez de Amézaga Torres, 2021, p. 45): son los elementos que aparecen recurrentemente en la mitología de culturas diferentes, aunque explicados y articulados de maneras distintas.

El difusionismo cultural, que supone la segunda coordenada teórica del artículo, surge a finales del siglo XX como alternativa explicativa al evolucionismo unilineal. Frente a la idea de que culturas distintas desarrollan de forma independiente y paralela soluciones similares a los mismos problemas², el difusionismo sostiene que el préstamo y el intercambio de elementos culturales entre

² Ello explicaría las convergencias culturales observables en tradiciones culturales dispares.

grupos en contacto son el principal motor del cambio cultural. Sin embargo, en sus formulaciones clásicas —en especial las de Ratzel (1882; 1891), que postulaba la difusión como mecanismo casi exclusivo del cambio cultural; o las de Smith (1915) y Perry (1923), que construyeron teorías hiperdifusionistas centradas en Egipto como foco irradiador de toda civilización— este enfoque incurrió en un determinismo geográfico y en un etnocentrismo que lo desacreditaron durante buena parte del siglo XX. En su versión contemporánea³, el difusionismo reconoce que la difusión es siempre un proceso selectivo, bidireccional y creativo, en el que los grupos receptores no son simples repositorios pasivos, sino que actúan como agentes activos de resignificación.

La combinación del análisis mítico y de la perspectiva difusionista permite abordar las tradiciones míticas de los grupos étnicos no como expresiones aisladas de identidad, sino como documentos de una historia de encuentros, negociaciones y conflictos simbólicos entre comunidades que han compartido territorios, rutas comerciales y horizontes culturales durante siglos. Es en ese horizonte de interacción donde los mitemas actúan como unidades de transmisión y transformación cultural.

Análisis comparativo de los mitos de creación

Cosmogonía: el origen del universo

Los grupos étnicos seleccionados para el análisis son los Lahu, los Wa y los Han, tres comunidades con presencia en la provincia de Yunnan⁴ y con tradiciones mitológicas bien documentadas. La elección responde tanto a la disponibilidad de fuentes primarias como a la relevancia de sus interacciones históricas: los Lahu y los Wa comparten territorios en el sudeste de Yunnan y países vecinos como Myanmar, Laos y Tailandia, mientras que los Han constituyen el grupo hegemónico de la RPC, cuya influencia cultural ha atravesado históricamente las fronteras étnicas.

La cosmogonía Lahu

Los Lahu son uno de los 56 grupos étnicos reconocidos por la RPC, con una población estimada de 720.000 personas en China, concentradas principalmente en Yunnan. Su mito cosmogónico se recoge

³ Depurada en los excesos etnocéntricos de las escuelas de Ratzel, Smith o Perry.

⁴ La provincia de Yunnan alberga 25 de los 46 grupos étnicos reconocidos oficialmente por la RPC, lo que la convierte en la provincia con mayor diversidad étnica del país y en un espacio privilegiado para el análisis de las interacciones culturales interétnicas.

en el compendio épico *Mvu Hpa Mi Hpa (Creating Heaven, Creating Earth)* (Walker, 1995). En él, la única entidad preexistente es Guisha, la deidad creadora, quien separa el cielo de la tierra con la ayuda de los dragones Ca Law y Na Law (macho y hembra respectivamente). Tras esta separación fundacional emerge la naturaleza: el agua, los árboles, los animales y, finalmente, los humanos.

La cosmogonía Wa

El pueblo Wa habita el sudeste de Yunnan y regiones de Myanmar y Tailandia, con una población estimada de 400.000 personas en China. Su mito cosmogónico, recopilado y analizado por Ceinos (2016), presenta una variante significativa. El cielo y la tierra existían desde el principio como entidades diferenciadas pero unidas por una cadena de hierro. Li, el dios del cielo, pule la superficie irregular del firmamento y coloca el sol, la luna y las estrellas. Por su parte, Lun, el dios de la tierra, modela los paisajes terrestres con barro. Los habitantes del mundo inferior, insatisfechos con su situación, envían a Daneng, el dios de los animales, a cortar la cadena con su hacha. Cielo y tierra se separan y, al hacerlo, lloran su separación formando nubes y lluvia.

La cosmogonía Han

El grupo Han constituye la mayoría demográfica de la RPC, con alrededor de 1.200 millones de personas. Su mito cosmogónico más extendido está protagonizado por el dios Pangu y el huevo cósmico. El universo preexiste como un huevo de caos en cuyo interior duerme Pangu. Al despertar, el dios rompe el cascarón con un hacha: la material ligera asciende y forma el cielo; la densa desciende y forma la tierra. Pangu permanece como nexo vivo entre ambos espacios durante dieciocho mil años. A su muerte, su cuerpo se transforma en los elementos que forman el mundo natural: el aliento es el viento, los ojos son el sol y la luna, los huesos son montañas, la sangre son los ríos, el pelo son bosques⁵.

⁵ En la versión recogida en el *Huainanzi* (s. II a.C.), el cuerpo de Pangu da origen también a los primeros seres humanos, integrando cosmogonía y antropogonía en una secuencia continua. Sin embargo, la tradición Han más extendida separa ambos procesos.

Estructuras mitémicas en los relatos cosmogónicos

El análisis comparativo de los tres relatos permite identificar una serie de mitemas estructurales equivalentes, más allá de las diferencias superficiales en nombres, agentes y detalles narrativos.

El mitema de la separación del cielo y la tierra como acto fundacional del cosmos aparece en las tres tradiciones, aunque con modulaciones distintas⁶. En el relato Lahu, es un acto deliberado de la deidad creadora. En el relato Wa, es el resultado de una intervención divina, pero demandada por los seres del mundo inferior. En el relato Han, es la consecuencia de la diferenciación interna del caos primordial al romperse el huevo. En todos los casos, el cosmos ordenado -es decir, habitable y culturalmente significativo- nace de la ruptura de una indiferenciación original.

El mitema de la dualidad divina constituye otro punto de convergencia estructural, particularmente marcado entre los Lahu y los Wa. Los dragones Ca Law y Na Law del mito Lahu y los dioses Li y Lun del mito Wa articulan el proceso creador en base a pares de fuerzas complementarias y opuestas (masculino/femenino, cielo/tierra)⁷. Esta estructura binaria está ausente en el mito Han, donde la función creadora recae sobre un único agente. Ello puede interpretarse como un indicador de una mayor proximidad cultural entre los grupos Lahu y Wa, coherente con su vecindad geográfica en Yunnan.

Un tercer mitema compartido es el de la naturaleza como transformación de la sustancia o la acción divina. En el relato Han, el cuerpo de Pangu se convierte literalmente en los elementos naturales. En el relato Lahu, la actividad de los dragones precede y hace posible el nacimiento de la naturaleza. En el relato Wa, la separación del cielo y la tierra genera el ciclo climático. En los tres casos, la naturaleza no se crea *ex nihilo*, sino a partir de una sustancia o acción divina preexistente.

⁶ Guisha para los Lahu; Li y Lun para los Wa; Pangu para los Han. Las diferencias nominales no impiden la equivalencia funcional, puesto que en los tres casos actúan como agentes del orden cósmico a partir de un caos primordial.

⁷ La dualidad de Ca Law y Na Law (macho/hembra), y de Li y Lun (cielo/tierra), es coherente con lo que Lévi-Strauss denominó «pensamiento binario», una estructura cognitiva que organiza la realidad en pares opuestos complementarios. Su presencia simultánea en ambas tradiciones sugeriría un sustrato cognitivo y cultural compartido.

Antropogonía: el origen del ser humano

Los mitos cosmogónicos muestran una convergencia estructural fácilmente reconocible. Sin embargo, los mitos antropogónicos reflejan un panorama mucho más complejo, en el que las divergencias son tan significativas como las similitudes.

La antropogonía Lahu

En la tradición Lahu, el mito de la creación del ser humano es inseparable del cosmogónico. Como recoge Walker (1995) en *Mvu Hpa Mi Hpa*, los primeros seres humanos, de nombre Ca Ti y Na Ti, nacen tras la separación del cielo y la tierra como parte de un proceso narrativo continuo. Ambas figuras salen de una especie de calabaza con la ayuda de la rata, se casan en secreto y se convierten en progenitores de toda la especie humana. La continuidad del relato cosmogónico y antropogónico evidencia que el ser humano no fue creado con posterioridad al orden natural, sino que emerge como parte integrante del mismo proceso de diferenciación cósmica.

La antropogonía Wa

El mito Wa de la creación del ser humano, conocido como «Salir de la Cueva» es, según Ceinos (2016), el eje narrativo más relevante de su tradición cultural, y ha sido compartido y adaptado por otros grupos étnicos como los Dai⁸. Tras la separación del cielo y de la tierra, el dios de los hombres, Mowei, crea a la humanidad y la coloca en el interior de una cueva. Los animales y las plantas debaten si deberían dejarla salir, temiendo ser devorados. Finalmente, con la ayuda de un gorrión de mijo y una mosca, los humanos emergen al mundo exterior. El leopardo, que se había opuesto, mata a los tres primeros, pero la rata lo detiene. El cuarto ser humano en salir (y el primero en sobrevivir) es un Wa, llamado Yanwa. A Yanwa le siguen Niwen (Lahu), Sanmudai (Dai) y Saikou (Han). Esta estructura narrativa es de una relevancia singular para el análisis interétnico, puesto que el mito incorpora a

⁸ Ceinos (2016) documenta versiones de este mito entre los Wa, los Lahu, los Dai y los Han, lo que ha llevado a algunos investigadores a postular un origen común o al menos una tradición compartida de larga duración en la región del sudeste asiático continental.

otros grupos en el relato del origen común, pero asignando al pueblo Wa una posición simbólica de precedencia.

La antropogonía Han

La creación del ser humano en la tradición Han está a cargo de la diosa Nüwa, una figura distinta del agente cosmogónico Pangu. Según el *Fengsu Tongyi (Significado integral de las costumbres y más)* de Ying Shao (195 d.C.), Nüwa modela a los seres humanos con arcilla y estos cobran vida. En un segundo momento, agita un cordel de barro del que surgen más humanos. El relato establece una distinción de origen que impone una jerarquía social: aquellos que fueron modelados individualmente son los aristócratas (Han), mientras que los surgidos del barro agitado son los plebeyos (el resto de etnias). Esta variante introduce una dimensión legitimadora ausente en los relatos Lahu y Wa: el orden social no es convencional, sino cósmico y, por lo tanto, natural e inmutable.

Estructuras mitémicas en los relatos antropogónicos

A diferencia de los mitos cosmogónicos, los relatos antropogónicos de los tres grupos no comparten un único mitema específico y de fácil reconocimiento, sino convergencias funcionales. En los tres casos, la creación del ser humano es obra de una entidad divina, y ese acto creador establece simultáneamente fundamentos de organización social.

La ausencia de mitemas específicos puede interpretarse como resultado de un proceso de diferenciación deliberada. Cada grupo construye un relato del origen humano que lo distingue de los demás y justifica su posición interétnica. El mito Wa es el ejemplo que mejor lo refleja en este sentido: la narrativa de «Salir de la Cueva» incorpora a los Lahu, los Dai y los Han en el relato de origen propio, pero en posición secundaria respecto a los Wa. Se trata de una aproximación y resignificación del relato del origen que lo reencuadra en clave de precedencia étnica. Esta operación simbólica es coherente con lo que el difusionismo cultural revisado denomina «difusión selectiva»: el grupo receptor no absorbe pasivamente el relato ajeno; por el contrario, lo integra en su propio sistema simbólico modificando su significado.

La coincidencia de que sean precisamente los Lahu -cuyo mito cosmogónico presenta las mayores similitudes estructurales con el mito Wa- quienes ocupen el segundo lugar en el relato Wa refuerza la

hipótesis de una relación de interacción cultural especialmente intensa entre estos dos grupos étnicos, más intensa que la mantenida con los Han, que aparecen en último lugar.

Discusión: difusión cultural e identidad étnica

Los patrones mitémicos identificados en el apartado anterior plantean una pregunta de fondo: ¿cuáles son los mecanismos históricos concretos que explican la transmisión y transformación de estos elementos simbólicos entre grupos étnicos?

La cercanía geográfica es el factor más evidente. Los grupos Lahu y Wa comparten, como se ha mencionado anteriormente, territorios en Yunnan y en los países fronterizos del sudeste asiático continental, y han mantenido relaciones de intercambio económico, matrimonial y simbólico durante siglos. Esta vecindad explica la mayor densidad de mitemas compartidos entre ambos grupos, frente a los que cualquiera de ellos comparte con los Han, cuya presencia en el sur de China ha sido históricamente más conflictiva y asimétrica.

Las migraciones constituyen un segundo mecanismo de transmisión y transformación. Los Lahu, por ejemplo, están presentes en China, Myanmar, Laos, Tailandia, Vietnam e incluso en los Estados Unidos. Su movilidad histórica documenta la extensión de sus redes de contacto y la flexibilidad de su tradición cultural ante contextos de interacción con otros grupos. Los desplazamientos de población, motivados por presiones demográficas, conflictos militares o cambios climáticos, han puesto en contacto a grupos de orígenes diversos, facilitando la transmisión de elementos simbólicos como los mitos.

Las relaciones de poder y dominación añaden una dimensión asimétrica a los procesos de difusión. El grupo Han, como mayoría hegemónica, ha ejercido históricamente una influencia sobre los grupos minoritarios que ha operado tanto por la vía de la imposición como por la del prestigio cultural. Sin embargo, esta influencia no ha sido unidireccional. Como muestra el mito Wa de «Salir de la Cueva», los grupos minoritarios también han incorporado a los Han en sus propios relatos de origen, resignificando esa presencia desde una posición de autoridad simbólica. La difusión cultural, en este sentido, es siempre también una estrategia de posicionamiento identitario.

Desde la perspectiva del análisis del concepto de mito propuesto por García (2004, citado en Pérez de Amézaga Torres, 2021) y de la función reguladora y de cohesión social de la mitología señalada por Girard (2010, citado en Zeiher, 2019), los mitos de creación de los grupos étnicos chinos deben leerse,

por lo tanto, como documentos dinámicos de una historia de encuentros, préstamos, negociaciones y conflictos simbólicos.

Conviene precisar, finalmente, el aporte de este enfoque mitémico-difusionista frente a otras aproximaciones posibles. Un análisis político-discursivo o ideológico del mito Han de Nüwa lo leería, ante todo, como un dispositivo de legitimación del orden social y de la jerarquía étnica. Sin negar esa dimensión, el análisis mitémico añade un plano que ese enfoque no puede captar: la evidencia de que el relato Han comparte una matriz estructural con las tradiciones de grupos que supuestamente domina, lo que revela una historia de intercambios que antecede y excede la lógica de la dominación. Esta perspectiva tiene implicaciones directas para el estudio de la etnicidad de la RPC: frente a los marcos que presentan las identidades étnicas como entidades estables y discretas (He, 2017), el análisis propuesto las muestra como construcciones históricas permeadas por siglos de contacto, negociación y apropiación simbólica mutua. En un contexto político en el que el Estado gestiona la diversidad étnica bajo el paradigma de una nación unificada multiétnica, el análisis mitémico contribuye a una lectura matizada de las identidades étnicas como procesos históricos abiertos.

Conclusiones

El análisis comparativo de los mitos de creación de los Lahu, los Wa y los Han ha permitido identificar un conjunto de estructuras mitémicas compartidas que revelan la existencia de dinámicas históricas de interacción cultural en el sur de China y el sudeste asiático continental.

En el plano cosmogónico, los tres grupos comparten el mitema de la separación del cielo y la tierra como acto fundacional, así como la concepción de la naturaleza como transformación de la acción o la sustancia divina. Los grupos Lahu y Wa presentan además una similitud estructural más específica concentrada en la dualidad de los agentes creadores, que sugiere una relación de interacción cultural especialmente intensa coherente con su proximidad geográfica e histórica.

En el plano antropogónico, la convergencia funcional de la creación del ser humano por entidades divinas como acto ontológico y social convive con diferencias significativas que reflejan estrategias de posicionamiento identitario distintas. El mito Wa constituye el ejemplo más claro de una operación de apropiación y resignificación de un relato de origen compartido en clave de precedencia étnica.

Desde el punto de vista teórico, el análisis propuesto confirma la utilidad del mitema como unidad de análisis comparativo intercultural, a condición de que se contextualice en la historia concreta de las relaciones interétnicas y no se presuponga su universalidad estructural. La perspectiva difusionista

revisada permite, por su parte, comprender los procesos de transmisión mítica no como copias, sino como apropiaciones creativas en las que el grupo receptor resignifica el elemento recibido en función de sus propias estructuras simbólicas y de su posición en el campo de las relaciones interétnicas.

Referencias

- Ceinos, P. (2016). *La creación del mundo y otros mitos de los Wa*. Los Papeles del Dragón Blanco.
- Durand, G. (1979). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario* (M. Armiño, Trad.). Taurus. (Obra original publicada en 1960).
- Fei, X. (2017). "The Formation and Development of the Chinese Nation with Multi-Ethnic groups". *International Journal of Anthropology and Ethnology*, 1(1). DOI: <https://doi.org/10.1186/s41257-017-0001-z>.
- He, S. (2017). "An Overview of China's Ethnic Groups and Their Interactions". *Sociology Mind*, 7(1), pp. 1-10. DOI: <http://dx.doi.org/10.4236/sm.2017.71001>.
- Lévi-Strauss (1958). *Anthropologie structural*, Plon.
- Major, J. S. (Trans., Ed., & Sel.). (2012). *The essential Huainanzi: Liu An, King of Huainan*. Columbia University Press.
- Medina García, A. (2022). *Inter-Ethnic Relationships in China: Influences and Approaches* (Bachelor's Thesis). Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
- Pérez de Amézaga, A. (2021). *La Mitología como recurso para la enseñanza-aprendizaje de lengua y cultura en el aula de ELE: estudio y propuesta didáctica para estudiantes sinohablantes* (Ph.D.). Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.
- Perry, W. J. (1923). *The Children of the Sun*. Methuen.
- Ratzel, F. (1882). *Anthropogeographie*. Engelhorn.
- Ratzel, F. (1891). *Völkerkunde*. Bibliographisches Institut.
- Smith, G. E. (1915). *The Migrations of Early Culture*. Manchester University Press.
- Walker, A. R. (1995). *Mvu Hpa Mi Hpa: Creating Heaven, Creating Earth*. Silkworm Books.
- Ying, S. (2010). *Fengsu tongyi jiaozhu* (W. Liqi, Ed.). Zhonghua shuju. (Obra original publicada ca. 195 d. C.).

Zeihner, C. (2019). "Historical Memory and Ethnic Myths". *The Palgrave Handbook of Ethnicity*.
https://doi.org/https://doi.org/10.1007/978-981-13-2898-5_7.

Cuerpos al Margen: Antropología de la Exclusión *Post-mortem* y la Gestión Eclesiástica del Suicidio en Sigüenza.

Bodies on the Margins: An Anthropology of Post-mortem Exclusion and the Ecclesiastical Management of Suicide in Sigüenza.

Dionisio Contreras Casado

[Universidad Nacional de Educación a Distancia, España](#)

dionicontreras@yahoo.es

<https://orcid.org/0009-0001-3510-2088>

Resumen

Este artículo examina la evolución diacrónica de la percepción y el tratamiento del suicidio por parte de la Iglesia Católica. Históricamente, la condena fue severa, equiparándose al homicidio (San Agustín, Santo Tomás de Aquino), lo que llevó a la negación sistemática de la sepultura eclesiástica y la relegación a "no-cementerios". Normativas como el Código de Derecho Canónico de 1917 y consiguientemente el Sínodo de Sigüenza de 1948 ratificaron esta exclusión. Sin embargo, a partir del Concilio Vaticano II, y bajo la influencia de las ciencias médicas y sociales, la Iglesia adoptó una postura más compasiva. El Código de Derecho Canónico de 1983 eliminó sanciones específicas, permitiendo los ritos funerarios y confiando en la misericordia divina, al reconocer que "trastornos psíquicos graves" pueden atenuar la responsabilidad. Expedientes de Sigüenza (1940s-50s) revelan que la autorización de sepultura dependía de la presunción de "enajenación mental", a menudo con respaldo médico, aunque la exclusión persistía sin dicha evidencia. El caso de Tomás Andrés (1917) ilustra la rigidez de las normas pre-conciliares y las jerarquías sociales, donde su acto habría justificado la apertura de expediente para estudiar si correspondía darle una sepultura eclesiástica ordinaria. El estudio destaca las transformaciones socio-religiosas en las prácticas de exclusión *post-mortem*.

Para citar este artículo: Contreras Casado, Dionisio (2026) Cuerpos al Margen: Antropología de la Exclusión *Post-mortem* y la Gestión Eclesiástica del Suicidio en Sigüenza. *Ensamblajes. Revista De Antropología Predoctoral*, 3 (1), 16-43. <https://doi.org/10.71405/ensamblajes/2026/v3.1.59>



Abstract This article examines the diachronic evolution of the Catholic Church's perception and treatment of suicide. Historically, condemnation was severe, equating suicide with homicide (as argued by Saint Augustine and Saint Thomas Aquinas), leading to the systematic denial of ecclesiastical burial and relegation to "non-cemeteries." Regulations such as the 1917 Code of Canon Law and, subsequently, the 1948 Synod of Sigüenza confirmed this exclusion. However, starting with the Second Vatican Council and under the influence of medical and social sciences, the Church adopted a more compassionate stance. The 1983 Code of Canon Law removed specific sanctions, permitting funeral rites and entrusting judgment to divine mercy, acknowledging that "serious psychological disturbances" may mitigate individual responsibility. Sigüenza files from the 1940s–50s reveal that burial authorization often depended on the presumption of "mental derangement," frequently supported by medical testimony, though exclusion persisted without such evidence. The case of Tomás Andrés (1917) exemplifies the rigidity of pre-conciliar norms and social hierarchies, where his act would have warranted the opening of a file to assess whether an ordinary ecclesiastical burial was appropriate. The study highlights socio-religious transformations in post-mortem exclusion practices.

Palabras clave: Suicidio, Iglesia Católica, Sepultura Eclesiástica, Exclusión *Post-mortem*, Prensa Histórica

Keywords: Suicide, Catholic Church, Ecclesiastical Burial, Post-mortem Exclusion, Historical Press

Además del cementerio destinado a los católicos, habrá otro lugar, cerrado también y custodiado, para los disidentes y los que hayan sido privados de sepultura eclesiástica. Este debe tener entrada independiente del católico, sin comunicación alguna, y estará dividido en dos partes, una para los niños no bautizados y otra para los privados de sepultura eclesiástica. (Obispado de Sigüenza, 1948, canon 404)

Suicidio: Percepción Histórica, Condenas Conciliares y el Reconocimiento Incipiente de Circunstancias Atenuantes.

La gestión de la muerte voluntaria en el contexto diocesano de Sigüenza constituye un escenario privilegiado para el análisis de la tanatopolítica eclesiástica y la regulación de los cuerpos al margen de la norma institucional. A través de un enfoque diacrónico y etnográfico, este estudio examina cómo la exclusión *post-mortem* opera como un dispositivo de control social, donde la intersección entre el derecho canónico y la emergencia de los saberes médicos redefine los límites de la sacralidad y la pertenencia comunitaria. Así, el análisis de los espacios de enterramiento revela la transición desde una condena dogmática axiomática hacia una gestión de la muerte mediada por la pericia forense y la misericordia pastoral.

La percepción y el tratamiento del suicidio han experimentado profundas transformaciones a lo largo de la historia, tanto en la sociedad en general como, de manera notable, en la Iglesia Católica. Inicialmente, en la antigüedad, la muerte voluntaria era valorada de diversas formas según los sistemas religiosos, filosóficos y estructuras sociales de cada país. En civilizaciones antiguas, a menudo se entendía como un tránsito a otra dimensión, sin implicar el fin de la existencia. Sin embargo, en la Grecia y Roma antiguas, el suicidio comenzó a ser estigmatizado, denostado y penalizado, considerado un delito contra el Estado o un acto impío hacia los dioses. Las distintas escuelas filosóficas griegas debatieron su legitimidad, desde la nula aceptación de los pitagóricos hasta la permisividad estoica. Las leyes civiles en lugares como España ordenaron históricamente la confiscación de bienes del suicida e incluso ultrajes *post-mortem* sobre el cuerpo, aunque estas prácticas fueron retrocediendo hacia finales del siglo XVIII al considerarse al suicida como demente. La llegada del cristianismo marcó un antes y un después. Si bien en los primeros siglos el suicidio fue aceptado en algunas circunstancias, incluso como una forma de martirio voluntario, figuras influyentes como San Agustín de Hipona (354-430 d.C.) lo condenaron tajantemente, equiparándolo al homicidio y considerándolo una violación del mandamiento "no matarás". Esta postura influyó enormemente en la doctrina de la Iglesia durante siglos.

A partir de entonces, los concilios eclesiásticos impusieron crecientes condenas y castigos al suicidio. Se declaró que estaba inspirado por el demonio, se prohibieron los ritos religiosos y las ofrendas por los suicidas, se les negó la sepultura en tierra consagrada, y se llegó a imponer la excomunión. Santo

Tomás de Aquino (1225-1274) lo consideró el peor de los pecados, ilícito por ir contra la naturaleza humana, injuriar a la comunidad y atentar contra Dios, autor de la vida. En la Edad Media, esta condena eclesiástica se unió al rechazo estatal, dando lugar a castigos *post-mortem* extremadamente violentos como arrastrar el cuerpo o negarle sepultura.

Esta rigidez se mantuvo durante siglos, llevando a la exclusión de los suicidas de los cementerios católicos y a su enterramiento en espacios no consagrados, en la periferia o en "muladares", compartiendo a menudo este destino con otras personas consideradas no aptas para la sepultura eclesiástica, como niños sin bautizar, excomulgados, herejes, o incluso esclavos y colonos no bautizados. Estos lugares ajenos a los cementerios tradicionales, denominados "no cementerios" o "cementerio de moros", persistieron en el mundo rural español al menos hasta mediados del siglo XX. Sin embargo, los familiares a veces se las ingeniaban para enterrarlos a escondidas en algún rincón discreto del cementerio.

Con el tiempo, en la sociedad en general, la percepción del suicidio comenzó a cambiar. Desde el Renacimiento, filósofos humanistas cuestionaron las condenas divinas. En los siglos XVIII y XIX, con los avances científicos y el movimiento ilustrado, se produjo una secularización y descriminalización progresiva, ligando el suicidio a la enfermedad mental y la "locura". El Código Penal español de 1870 ya no imponía pena al suicida, aunque sí a quienes lo auxiliasen. La sociología (Émile Durkheim, 2009) también contribuyó a entenderlo como un fenómeno marcadamente social.

En este sentido, resulta fundamental profundizar en la tesis de Durkheim, quien postulaba que el catolicismo opera como una sociedad fuertemente integrada que protege al individuo mediante un sistema de creencias y prácticas colectivas compartidas. Para el sociólogo, la cohesión social propia de las comunidades católicas actúa como un factor preventivo frente al suicidio, ya que la institución proporciona un marco de pertenencia que regula la conducta individual. En el contexto histórico de Sigüenza, esta cohesión se manifestaba no solo en la vida, sino de manera punitiva en la muerte: la gestión de los cuerpos y la rigurosa delimitación de quién pertenecía al 'suelo sagrado' funcionaban como mecanismos de control social destinados a preservar la integridad moral del grupo. Así, la exclusión de los suicidas de los cementerios católicos puede interpretarse, bajo la lente durkheimiana, como un acto de reafirmación de la conciencia colectiva frente a una transgresión que amenazaba la unidad y los valores fundamentales de la comunidad diocesana.

La exclusión *post-mortem* no es solo una práctica administrativa, sino una categoría analítica que define el proceso de despojo de la "persona social" y eclesiástica del difunto. Como dispositivo de

control, opera bajo la lógica de la pureza y el peligro de Mary Douglas: el cuerpo del suicida es tratado como "materia fuera de lugar", una anomalía que amenaza el orden cosmológico de la comunidad. Esta exclusión busca gestionar la "contaminación simbólica", utilizando el muro del cementerio como una barrera profiláctica que contiene el "desorden moral" del acto suicida para preservar la integridad ritual de los fieles.

Este cambio en la comprensión social, médica y psicológica del suicidio también influyó en la Iglesia Católica, especialmente a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965). El Concilio mismo, en *Gaudium et Spes* (Concilio Vaticano II, 1965), reconoció el aporte de las ciencias biológicas, psicológicas y sociales para conocer mejor a la persona humana. Esto llevó a un "punto de quiebre" y un "viraje" en el juicio moral sobre el suicida, pasando de un énfasis casi exclusivo en la maldad objetiva del acto a considerar las circunstancias y condiciones subjetivas (Zegarra Aguilar, 2019).

La postura actual de la Iglesia, reflejada en documentos post-conciliares como el Ritual de Exequias de 1971, la Declaración *Iura et Bona* de 1980, el Nuevo Código de Derecho Canónico de 1983 (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1983) y el Catecismo de 1992 (Iglesia Católica, 1992) (artículos en los que se ocupa del suicidio: 2281-2283), es mucho más compasiva y matizada. Si bien el suicidio sigue siendo considerado objetivamente como gravemente inmoral, un acto contrario a la soberanía de Dios sobre la vida se reconoce explícitamente que "trastornos psíquicos graves, la angustia, o el temor grave de la prueba, del sufrimiento o de la tortura, pueden disminuir la responsabilidad del suicida", e incluso anularla. La comprensión de que la persona "internamente no es totalmente libre y, por lo tanto, voluntario" en muchos casos de suicidio, es un factor clave en este cambio.

Consecuentemente, la Iglesia ya no desespera de la salvación eterna de quienes se han dado muerte, como anteriormente predicaba. Se confía en la "misericordia divina" y en que "Dios puede haberles facilitado una oportunidad de arrepentimiento". La Iglesia ahora ora por las personas que han atentado contra su vida y no les niega los ritos funerarios ni la sepultura eclesiástica, lo que marca un cambio significativo respecto a las prohibiciones históricas.

En conjunto, el marco teórico de este estudio se sintetiza en la comprensión de la muerte voluntaria como un fenómeno regulado por la tanatopolítica eclesiástica. Mientras que Durkheim nos permite ver el rechazo al suicidio como un acto de reafirmación de la conciencia colectiva y la cohesión social ante una transgresión comunitaria, Mary Douglas aporta la clave de la segregación como una higiene moral necesaria frente a la contaminación simbólica que el cuerpo del suicida representa para el

orden cosmológico. Finalmente, el concepto de biopoder de Foucault explica cómo la Iglesia, al integrar el saber médico forense en el expediente canónico, deja de ser un mero juez de pecados para convertirse en un gestor de la "población de difuntos", clasificando los cuerpos según criterios de normalidad y salud mental para administrar su integración o exclusión del suelo sagrado.

El Suicidio en la Prensa y el recuerdo de Sigüenza: Exclusión Eclesiástica y Visibilidad Social a Principios del Siglo XX.

Sobre estos cambios sociales y religiosos queremos reflexionar a raíz de una noticia encontrada en un semanario, "La Defensa"¹, de la localidad de Sigüenza, titulada "un suicidio", que analizaremos más adelante.



Figura 1. Cabecera del semanario La Defensa en 1917.

Fuente: <https://prensahistorica.mcu.es/>

Previamente, para comprender el contexto en el que se escribe este artículo, es conveniente señalar que era muy habitual en el primer cuarto del siglo XX, publicar esquelas, necrológicas y recordatorios de fallecimientos, en lo que ahora llamamos prensa histórica. Era por lo tanto común encontrar secciones dedicadas a espacios en los que las familias informaban sobre el fallecimiento de un ser querido y los detalles de las ceremonias, lo que constituye un indicador interesante de cómo la sociedad de la época lidiaba con la muerte y el recuerdo a nivel comercial y público. La mayoría de los fragmentos son obituarios que detallan la vida y muerte de individuos prominentes y comunes de la comunidad. No aparece gente del común, excepto algún accidente o suicidio, como es el caso del que nos ocuparemos.

¹ "La Defensa" fue fundada en abril de 1917 y mantuvo su actividad hasta julio de 1936 (fecha en la que dio inicio la Guerra Civil Española). Era de carácter político liberal. El artículo sobre el que trabajamos corresponde a un número del primer año.

También es conveniente contextualizar que los cementerios en gran medida eran considerados lugares sagrados, y propiedad de la Iglesia, por lo que se reservaban la entrada o exclusión de los cadáveres². Ello implica unas normas que no siempre han tenido la misma dureza, pero que hasta el Concilio Vaticano II (1962-1965), mantenían una postura estricta hacia el suicidio (no sólo), considerándolo un pecado grave, y que, por lo tanto, al violar directamente el mandamiento de “no matarás”, como ha quedado explicado más arriba, implicaba un rechazo a lo divino, y una condena automática, por lo que el cuerpo no podía ser “enterrado en sagrado”. Posteriormente, se adoptó, por parte de la Iglesia, una visión que, aunque sigue considerando el suicidio como objetivamente contrario a la ley moral, pone un mayor énfasis en la responsabilidad subjetiva del individuo. Se reconoce que “trastornos psíquicos graves, la angustia, o el temor grave de la prueba, del sufrimiento o de la tortura, pueden disminuir la responsabilidad del suicida”, e incluso anularla. No obstante, antes de estos cambios sociales que iban permeando también en la Iglesia, y habida cuenta de que el cementerio de Sigüenza es católico, las exclusiones (Marqués de Armas, 2015) estaban justificadas y así recogidas en las actas del Sínodo de 1948.

Bajo la perspectiva de Mary Douglas sobre la pureza y el peligro, la segregación física en el cementerio de Sigüenza puede entenderse como una gestión de la 'contaminación simbólica'. En el orden cosmológico diocesano, el cuerpo del suicida representaba 'materia fuera de lugar', una anomalía que amenazaba la santidad del recinto colectivo. La exigencia del Sínodo de 1948 de mantener una entrada independiente y una falta total de comunicación entre el suelo sagrado y el espacio de los excluidos no era solo una disposición arquitectónica, sino una barrera profiláctica. El muro funcionaba como un filtro destinado a contener el 'desorden moral' del acto suicida, impidiendo que la mancha simbólica del pecador infectara la integridad ritual de la comunidad de los fieles que aguardaban la resurrección en terreno consagrado.

Este es el contexto del Sínodo diocesano³ de Sigüenza, de 1948, por lo tanto, anterior al Concilio Vaticano II. En dichas actas se recoge (canon 404) que “además del cementerio destinado a los católicos, habrá otro lugar, cerrado también y custodiado, para los disidentes y los que hayan sido

² Pese a la propiedad eclesiástica de cementerios como Sigüenza, la histórica condena conciliar al suicidio se flexibilizó a finales del siglo XX. Este cambio, impulsado por la psicología, sociología y medicina, permitió comprender mejor la conducta suicida.

³ Un sínodo diocesano es una reunión de carácter irregular del clero y laicos de una diócesis particular convocada por el obispo titular para deliberar sobre asuntos legislativos.

privados de sepultura eclesiástica⁴. Este debe tener entrada independiente del católico, sin comunicación alguna, y estará dividido en dos partes, una para los niños no bautizados y otra para los privados de sepultura eclesiástica". Estos "no-cementerios", "corrales" o "terrenos aparte" deben entenderse como dispositivos espaciales de clasificación moral. No son meros lugares físicos periféricos, sino heterotopías de exclusión que materializan la jerarquía de la santidad. A través de entradas independientes y la falta de comunicación con el suelo sagrado, estos espacios actúan como herramientas de extradición simbólica, donde la arquitectura misma dicta quién es digno de la memoria comunitaria y quién es condenado a la liminalidad y el anonimato del "no-lugar".

La situación sociopolítica de Sigüenza hacía que estos casos no fueran anómalos, y así más adelante señala el canon 416 que "en tiempos como los actuales los casos de denegación de sepultura son frecuentes" (Obispado de Sigüenza, 1948). Era el párroco sobre quién recaía la responsabilidad de aceptar o rechazar el cadáver. Sin embargo, las normas estaban claras, y recogidas en las actas del Sínodo: no tendrían sepultura en el cementerio católico, los apóstatas, masones, espiritistas, excomulgados, suicidas, muertos en duelo, los que mandasen que su cuerpo sea sometido a cremación, y los públicos y manifiestos pecadores: adúlteros, que vivieran en concubinato, etc.

⁴ Conocido en muchos lugares como cementerio de suicidas, un espacio funerario fuera de los límites o de la tierra consagrada de los cementerios católicos tradicionales. Estas personas eran excluidas del campo santo, es decir, de los cementerios considerados sagrados

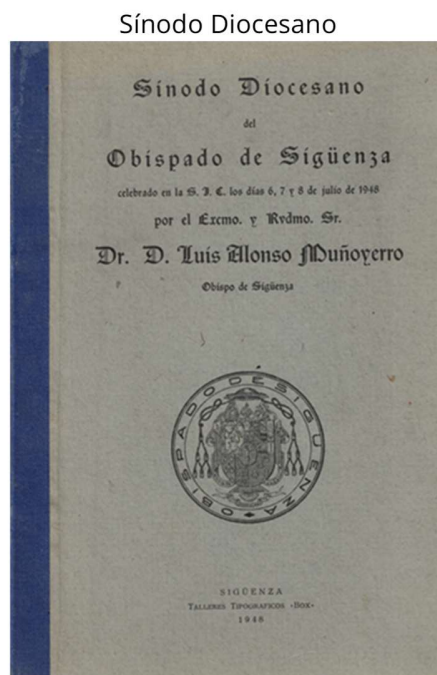


Figura 2. Portada de las actas del Sínodo Diocesano del Obispado de Sigüenza, 1948.

El Código de Derecho Canónico de 1917, marco general en el que se inscribe este sínodo, sancionaba con la privación de la sepultura eclesiástica y la Misa exequial a los suicidas que actuaban con libertad y sin señales de arrepentimiento, y a los que lo intentaban se les imponían restricciones. El Nuevo Código de Derecho Canónico (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1983) eliminó las sanciones específicas para los suicidas presentes en el código de 1917, negando la sepultura eclesiástica sólo a "pecadores manifiestos" sin mencionar expresamente a los suicidas, y así se desarrolla en sus artículos 1184 y 1185 vigente hoy en día, de los que se sacó a los suicidas:

1184 § 1. Se han de negar las exequias eclesiásticas, a no ser que antes de la muerte hubieran dado alguna señal de arrepentimiento: 1.º a los notoriamente apóstatas, herejes o cismáticos; 2.º a los que pidieron la cremación de su cadáver por razones contrarias a la fe cristiana; 3.º a los demás pecadores manifiestos, a quienes no pueden concederse las exequias eclesiásticas sin escándalo público de los fieles. (Congregación para la Doctrina de la Fe, 1983)

1185 A quien ha sido excluido de las exequias eclesiásticas se le negará también cualquier Misa exequial.

No obstante, la memoria de nuestros informantes más mayores aún alcanza a recordar la práctica anterior a estas nuevas normas canónicas, describiendo casos realmente llamativos, como la separación de un matrimonio a la hora de darles sepultura: *"ahí vivía un matrimonio con sus hijos, y ese hombre era manco... y la mujer, el cáncer se le estaba comiendo toda la cara. ¿Y qué hizo? En una desesperación dijo, "Esta... yo me voy a morir. Esta mujer no está..." Ahogó a la mujer. Y se ahogó él. Sí. Pues luego a la hora de enterrarlos, a él lo enterraron en terreno..., a ella en terreno sagrado y a él en terreno aparte"*. Esto refleja el poder de las instituciones religiosas para definir los conceptos de moralidad y pureza, incluso después de la vida, en los rituales mortuorios de un matrimonio. Este testimonio simboliza un castigo eterno, al visualizar físicamente, la separación del matrimonio en el cementerio, y por lo tanto la desconexión espiritual entre aquellos considerados "puros" y los que cometieron actos considerados como una transgresión grave, o pecado mortal.

Expedientes de suicidio

Hemos podido investigar en el Archivo Diocesano de Sigüenza decenas de expedientes de muertes por suicidio, correspondientes a las décadas de los años 40 y 50 del siglo XX, lo que nos ha ayudado a comprender el modus operandi y los mecanismos de exclusión que se activaban una vez se encontraba el cuerpo sin vida de un suicida.

Ha quedado dicho que la Iglesia, en su doctrina, condena explícitamente el suicidio como un acto que atenta gravemente contra la vida y la dignidad humana. La Constitución Pastoral *Gaudium et Spes*, (Concilio Vaticano II, 1965), posterior a los casos de estudio que hemos trabajado, establece claramente que el "suicidio deliberado" viola la integridad de la persona humana y es "totalmente contrario al honor debido al Creador".

A pesar de la condena moral, la práctica eclesiástica, tal como se refleja en los expedientes de los años 1948-1954, muestra una clara orientación pastoral y una notable lenidad al considerar los casos de

suicidio. La Iglesia no negaba automáticamente la sepultura eclesiástica, sino que realizaba investigaciones detalladas.

El factor decisivo para autorizar la sepultura en terreno sagrado era la presunción de "enajenación⁵ mental," "perturbación mental" o "anormalidad mental" del difunto en el momento del acto. Se consideraba que, si el suicidio era cometido en un "momento de locura" o debido a una enfermedad mental, la culpabilidad moral de la persona se veía disminuida o eliminada. Esta presunción se apoyaba frecuentemente en:

Certificados médicos.

Declaraciones de testigos que confirmaban antecedentes de enfermedad mental o un estado de exaltación/llanto.

Factores Adicionales Considerados: Además de la condición mental, se tomaban en cuenta los antecedentes religiosos y morales del difunto. Se mencionaba que la persona "cumplía como buen cristiano", asistía a misa, confesaba y comulgaba, y tenía una conducta "buena" o "no era mala". Estos elementos ayudaban a respaldar la solicitud de sepultura.

Cuando se autorizaba el entierro en sagrado, se solía imponer la condición de hacerlo "sin pompa," "sin campanas" o "privadamente". Esto diferenciaba estos entierros de los funerales habituales, manteniendo una cierta disciplina mientras se permitía el entierro religioso. En más casos, se autorizaba la sepultura "sin pompa, solemnidad y sufragios," sugiriendo una restricción en las ceremonias públicas.

La exclusión en Sigüenza no solo era espacial, sino profundamente sensorial y comunicativa. La imposición de enterrar al suicida 'sin pompa,' 'sin campanas' y 'privadamente' operaba como una anulación sonora de su existencia social en el momento del tránsito final. En una sociedad donde el doblar de las campanas marcaba el ritmo del duelo y la integración del difunto en la memoria colectiva, el silencio forzado funcionaba como una herramienta de invisibilización. Esta 'muerte

⁵ Esta terminología, junto con otras como "perturbación mental" o "locura", se emplea respetando el lenguaje original de los expedientes y las categorías emic de la época. Como se analiza más adelante, este registro medicolegal permitía a la institución desplazar el suicidio del ámbito del "pecado voluntario" al de la "patología clínica" para facilitar la re-sacralización del cuerpo mediante la misericordia pastoral.

silenciosa' despojaba al entierro de su capacidad de rito público, transformando el funeral en un acto de ocultamiento que reforzaba la condición de marginalidad del fallecido, privándolo del reconocimiento comunitario que el sonido de la liturgia otorgaba al resto de los ciudadanos.

Las decisiones sobre la sepultura en casos de suicidio no eran tomadas por el párroco de forma autónoma. Requerían la intervención y autorización de una autoridad superior, como el Arcipreste (en casos de urgencia) o, más comúnmente, el Vicario General. Esto subraya la seriedad y la excepcionalidad de estas autorizaciones.

Hemos encontrado expedientes de exclusión (o se inició una investigación "en orden de negación" de) del entierro eclesiástico porque no hubo indicios de "enajenación mental" o "perturbación mental" que atenuaran su responsabilidad en el acto del suicidio.

Como ejemplo, para ilustrar cómo era el proceso de investigación del suicidio que finalizaba con el decreto del Vicario General, ponemos un caso de suicidio acaecido en Torrecilla del Ducado en 1954, (el nombre lo mantenemos omitido por razones de privacidad y protección de su identidad), que fue encontrado ahorcado, con señales de haberse suicidado, y el informe médico confirmó la muerte por asfixia por ahorcamiento sin señales de violencia o lucha que sugirieran que no se trataba de un suicidio.

A diferencia de otros casos donde se autorizaba la sepultura eclesiástica por una presunción de "enajenación mental" o "perturbación mental" en el momento del suicidio, en el expediente de esta persona, los dos testigos no mencionan ninguna condición mental que pudiera haber atenuado su culpabilidad. Ambos testigos solo mencionan que el suicida "estaba medio imposibilitado, formando un tipo deformante" en cuanto a sus condiciones psíquico-fisiológicas, lo cual se refiere más a una condición física que a una perturbación mental que anulara la voluntad.

Los testigos afirman que la muerte fue voluntaria y que no se sabía si hubo o no muestras de arrepentimiento. La ausencia de señales de arrepentimiento y la confirmación de la voluntariedad del acto son factores que, al no haber una "perturbación mental" clara que disminuyera la culpabilidad, llevarían a la negación de la sepultura eclesiástica, en línea con la condena de la Iglesia al "suicidio deliberado".

El párroco inició la investigación "en orden de negación de sepultura eclesiástica", lo que sugiere una postura inicial hacia la exclusión, probablemente debido a la falta de pruebas atenuantes de la responsabilidad del fallecido.

En definitiva, la ausencia de evidencia de una "perturbación mental" que anulara la voluntad de los suicidas en el último momento, junto con la confirmación de la voluntariedad del acto y la falta de conocimiento sobre su arrepentimiento, llevaba a la consideración de la exclusión del entierro eclesiástico.

No obstante, había otros factores que el párroco hacía costar en los expedientes de investigación del suicidio. Hemos encontrado, por ejemplo, referencias al estatus socioeconómico del suicida, lo que, en un momento dado, era advertido al Vicario General, para que le ayudara en la deliberación del dictamen final, ya que según el párroco al ser un suicida "pudiente" había tradición de enterrarle como "a los más cristianos".

Illmos Sr.
 Contéstandole a su escrito del 4.º del
 actual tiempo el honor de remitirle las
 informaciones recopiladas sobre el suceso
 de ~~la zona de la zona~~ haciéndolo
 constar que el informe médico lo he
 incluido en la testifical por evitar
 el gasto que lleva consigo el hacerlo
 en su debida forma oficial. A la vez
 vuelvo a repetir para que se tenga en
 cuenta en lo relativo a funerales, cuya
 solución quedamos esperando, que es-
 te insinuado esta reclamando familiar-
 mente con los jueces del pueblo, con
 el precedente en esta parroquia de que
 en casos similares se les ha debido tener
 en los funerales contrados como a los de
 mis señoría.
 Lo que tiempo el honor de poner en su con-
 sideración para su resolución.
 Dado en ~~la villa de~~ V. S. Y. mejor ante
 Dada 9 del noviembre de 1951
 D. Holanque-
 Ilustrísimo Señor Diano General del Obispado. *Figueras*

Figura 3. Misiva del párroco al Vicario que la familia es pudiente.

Por otro lado, el papel de los médicos en las investigaciones eclesiásticas sobre suicidios era fundamental y principalmente de carácter forense o pericial. Su función principal era la de confirmar la causa de la muerte y, crucialmente, aportar indicios sobre el estado mental del difunto en el momento del suicidio. En las actas del Sínodo diocesano de Sigüenza, se expresa la voluntad de la

⁶ Ilmo Sr. Contestando a su escrito del 7 del actual, tengo el honor de remitirle las informaciones recogidas sobre el suicidio de – haciendo constar que el informe médico lo he incluido en la testifical por evitar el gasto que lleva consigo el hacerlo en su debida forma oficial. A la vez repito para que se tenga en cuenta en lo relativo a funerales, cuya solución quedamos esperando, que este individuo está relacionado familiarmente con los pudientes del pueblo, con el precedente en esta parroquia de que en casos similares se les ha venido teniendo los funerales acostumbrados como a los de los más cristianos. Lo que tengo el honor de poner en su conocimiento para su resolución. Dios guarde a V.S.I. muchos años Deza 9 de noviembre de 1951

iglesia de que aquel se mantenga subordinado a esta, y era habitual la colaboración de ambos, médico y representantes de la iglesia, en numerosas situaciones y acontecimientos.

Los médicos, requeridos por el párroco para instruir el expediente de investigación, eran los encargados de realizar la autopsia o el examen del cadáver para determinar si la muerte fue efectivamente por suicidio y si no había señales de violencia o lucha que sugirieran una causa diferente. Por ejemplo "asfixia por inmersión", asfixia por ahorcamiento" o que no presentaba "señales de violencia y lucha". Los certificados o dictámenes médicos que indicaran "perturbación mental," "enajenación mental," o "anormalidad mental" eran clave para que se autorizara la sepultura eclesiástica. Los médicos realizaban sus diligencias en presencia de otras autoridades civiles, como el Juez de Paz o el alcalde, y en ocasiones, junto con un médico forense designado por el Juez de Instrucción.

Parte de expediente de suicida. Transcripción al pie

Informe del Sr. Médico 1/.
El que suscribe, Fernando Carbiñán, médico titular de Romanilla de Aldeanueva, después de haber realizado la diligencia de autopsia en el cadáver de la que fui en vida, en compañía del médico forense designado por el Sr. Juez, tiene a bien informar:
1/ Que la antedicha ... estaba en el pago de su muerte de D. Narciso ... en Aldeanueva (Soria), ya sin vida cuando fui llamado para efectuar el levantamiento del cadáver, en presencia del Sr. Juez.
2/ Que, una vez realizada la autopsia, puedo afirmar, junto con el médico forense, que la muerte ha sido debida a asfixia por inmersión.
Aldeanueva, 23 de marzo de 1954.
Fdo. Fernando Carbiñán

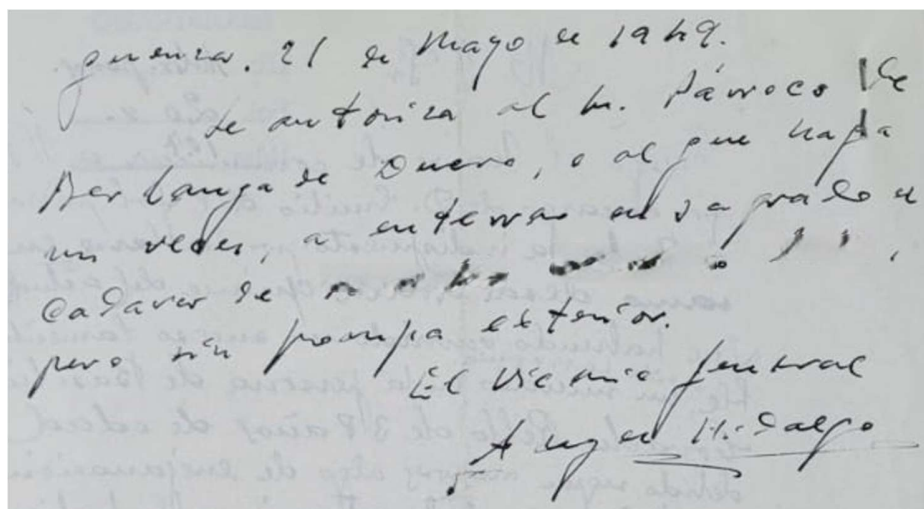
Figura 4. Informe médico de 1954.

Implícitamente, al informar sobre la ausencia o presencia de perturbación mental, los médicos ayudaban a determinar si el acto suicida fue "voluntario y consciente" o si fue producto de una condición que disminuyera la culpabilidad moral. En síntesis, los médicos proveían la evidencia científica necesaria (diagnóstico *post-mortem* o antecedentes de salud mental) que permitía a las

autoridades eclesiásticas aplicar un criterio de compasión pastoral. Este criterio distinguía entre un suicidio "deliberado" (que la Iglesia condenaba moralmente y por lo general llevaba a la negación de la sepultura eclesiástica) y un acto cometido bajo un estado de "perturbación mental" (que atenuaba la culpa y facilitaba la concesión de la sepultura en sagrado).

Desde una perspectiva antropológica, el expediente eclesiástico de investigación no debe entenderse únicamente como un peritaje administrativo, sino como un mecanismo de re-sacralización del difunto. Al desplazar el suicidio desde el ámbito de la voluntad pecaminosa hacia el de la patología clínica, la burocracia operaba una suerte de limpieza simbólica que permitía a la institución ejercer la misericordia sin vulnerar la norma dogmática. El diagnóstico de 'enajenación' funcionaba, así como un salvoconducto social: mediante la subordinación del saber médico al poder eclesiástico, se resolvía la tensión entre el castigo canónico y la necesidad de la comunidad de reintegrar al individuo en el orden sagrado del cementerio. Como ha quedado dicho, una vez instruido el expediente de investigación, se remitía al Vicario General quien emitía un dictamen estableciendo las condiciones en las que habría de darle sepultura al cadáver.

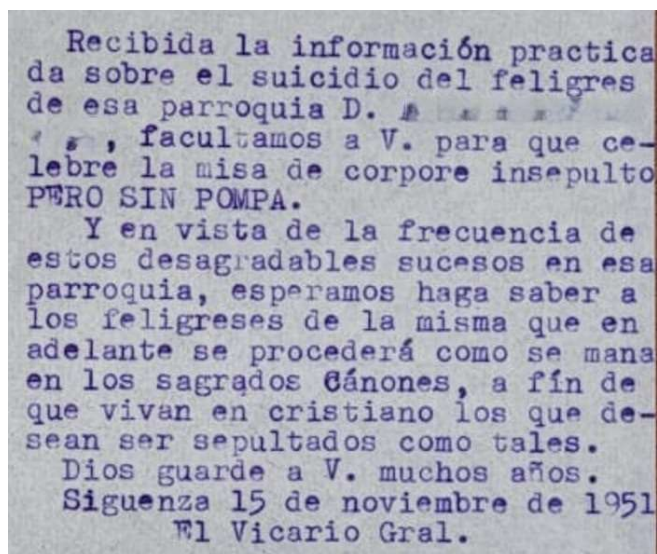
Desde esta óptica, la gestión de la muerte voluntaria en Sigüenza puede interpretarse como un ejercicio de biopoder, donde el control institucional se desplaza de la mera condena teológica hacia la regulación científica y administrativa de los cuerpos. Al integrar el diagnóstico médico en el expediente canónico, la Iglesia deja de ser solo un juez de pecados para convertirse en un gestor de la 'población de difuntos', utilizando el saber forense para clasificar los restos en función de su salud mental y 'normalidad'. Esta alianza entre el médico y el clérigo transforma el cementerio en un dispositivo tanatopolítico: un espacio de clasificación donde se decide qué muertes son dignas de integración social y cuáles deben ser segregadas como patológicas o desviadas. Así, el certificado de 'enajenación' no es solo un gesto de piedad, sino una herramienta de control que permite a la institución administrar la higiene moral de la comunidad mediante la categorización biológica de sus miembros, incluso después de la vida.



guenza. 21 de Mayo de 1949.
Se autoriza al Sr. Párrico de
Berlanga de Duero, o al que haga
un relevo, a enterrar el cadáver de
cada uno de los que se
pero sin pompa extensor.
El Vicario General
Augusto H. Salgo

Figura 5. Dictamen del Vicario General 1949

Expediente de un caso de Deza

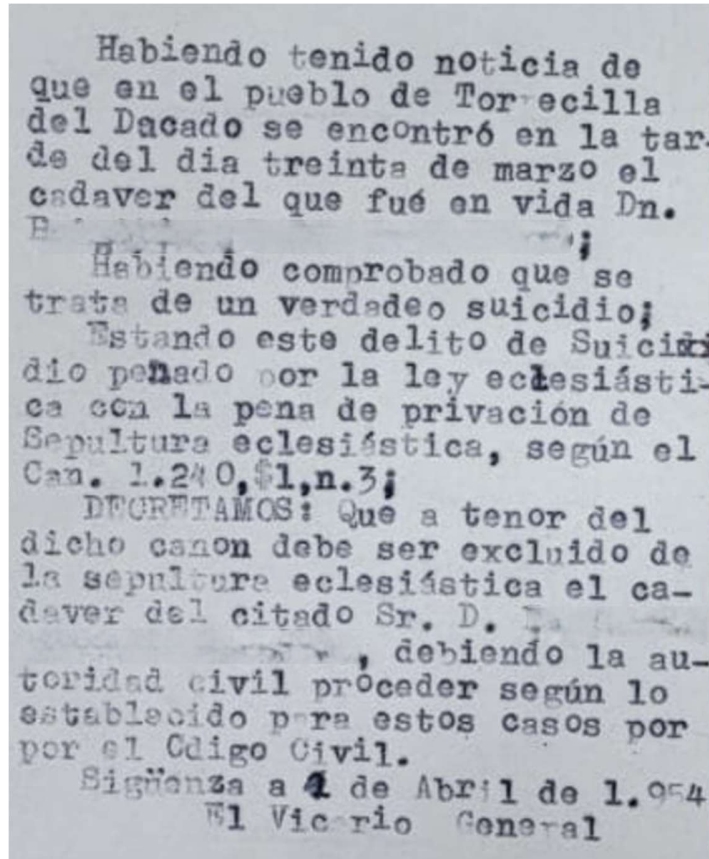


Recibida la información practica
da sobre el suicidio del feligres
de esa parroquia D. A. A. A. A.
s, facultamos a V. para que ce-
lebre la misa de corpore insepulto
PERO SIN POMPA.
Y en vista de la frecuencia de
estos desagradables sucesos en esa
parroquia, esperamos haga saber a
los feligreses de la misma que en
adelante se procederá como se mana
en los sagrados Cánones, a fin de
que vivan en cristiano los que de-
sean ser sepultados como tales.
Dios guarde a V. muchos años.
Sigüenza 15 de noviembre de 1951
El Vicario Gral.

Figura 6. Dictamen del Vicario General 1951, de un caso de Deza ⁷

⁷ Las pompas fúnebres son actos ceremoniales y decoraciones solemnes que honran y despiden al difunto. Estos rituales, incluyendo cortejos y música, suelen manifestar el prestigio y estatus social del fallecido y su familia

Expediente de un caso de Torrecilla del Ducado



Habiendo tenido noticia de que en el pueblo de Torrecilla del Ducado se encontró en la tarde del día treinta de marzo el cadáver del que fue en vida Dn. B.;

Habiendo comprobado que se trata de un verdadero suicidio;

Estando este delito de Suicidio penado por la ley eclesiástica con la pena de privación de Sepultura eclesiástica, según el Can. 1.240, §1, n.3;

DECRETAMOS: Que a tenor del dicho canon debe ser excluido de la sepultura eclesiástica el cadáver del citado Sr. D. B.;

debiendo la autoridad civil proceder según lo establecido para estos casos por el Código Civil.

Sigüenza a 4 de Abril de 1.954
El Vicario General

Figura 7. Dictamen del Vicario General 1954

Clase Social y Narrativa Mediática: El Caso del Suicidio de Tomás Andrés en la Sigüenza de 1917

Como ha quedado dicho anteriormente, el 13 de agosto de 1917, el semanario "La Defensa" se hacía eco de una noticia titulada "un suicidio", que adjuntamos en el anexo y transcribimos literalmente a continuación:

Un suicidio. Mientras la juventud se divertía en la verbena que la noche del día siete se celebró en el paseo de la Alameda, un pobre pastor natural de esta ciudad, llamado Tomás Andrés, de 45 años, casado y con dos hijos de corta edad se arrojaba a la vía férrea en el kilómetro 138, frente a la ermita de Santa Librada, lugar próximo a Sigüenza.

Por la posición en que fue encontrado su cadáver se supone que el tren de correo ascendente de Madrid fuese el que le privase la vida.

El cadáver fue encontrado por el guarda de noche cuando vigilaba la vía; inmediatamente dio cuenta del desgraciado suceso al jefe de estación.

Avisadas las autoridades, los primeros en acudir fueron los guardas municipales Matías Monterde y Pablo Muela.

Pocos momentos después y en un tren de mercancías que salía para Madrid y que pasó en el lugar de la desgracia, llegó al juzgado compuesto por el ilustradísimo juez de 1ª instancia D. Napoleón Ruiz Falcó, el oficial don Mariano de Leonardo, un alguacil del juzgado y el médico forense D. Mauricio Almazán.

Reconocido el suicida el juez ordenó el levantamiento del cadáver y el tren de mercancías, continuó su marcha para Madrid.

Colocado el cadáver en una camilla, fue conducido al hospital de esta ciudad por los serenos que habían acudido allí.

El móvil que le indujo a tomar tan fatal resolución fue el encontrarse muertos siete carneros en el momento de ir a soltar el ganado que guardaba para que este apacentara de noche.

Al tener conocimiento de la desgracia su amo, el conocido industrial de Sigüenza, D. Juan Riosalido, éste lloraba y lamentaba la fatal determinación de su sirviente por tan fútil motivo, pues durante muchos años que llevaba a su servicio y con anterioridad al de los padres políticos del señor Riosalido, nunca dio motivo para reprochar sus actos, sino que su celo y honradez en el desempeño de su cargo le habían hecho captarse el aprecio de sus amos.

Descanse en paz el infeliz pastor y reciba su familia y su amo, nuestro amigo señor Riosalido, nuestro pésame. (La Defensa, 13 de agosto de 1917).

La crónica muestra cómo las relaciones sociales en 1917 estaban profundamente jerarquizadas. El foco del relato no es tanto el pastor Tomás Andrés (a quien se refiere como “pobre pastor”, “suicida”, “infeliz pastor”), quien pierde la vida quitándose la vida, sino las emociones y lamentos de su amo, el industrial D. Juan Riosalido. Este enfoque evidencia una narrativa en la que la vida de los trabajadores rurales era vista como subordinada al prestigio y las emociones de las élites. Esto refleja la desigualdad estructural y cultural, donde la identidad y el duelo de las clases trabajadoras de Sigüenza, solo adquirirían relevancia en la medida en que impactaban a las clases altas.

El texto describe el motivo del suicidio—la pérdida de siete carneros—como un hecho "fútil". Esta interpretación superficial deja de lado las posibles presiones sociales, económicas y emocionales a las que estaba sometido Tomás. En el Sigüenza de 1917, la responsabilidad sobre el ganado era una fuente de prestigio y de miedo al reproche; su pérdida podía representar el fracaso total en el desempeño laboral y personal, especialmente en estructuras jerárquicas tan rígidas.

El vínculo entre "Tomás" y el "señor Riosalido" trasciende lo laboral, presentándose como una relación casi paternalista. El amo lamenta la pérdida del trabajador, pero el duelo se centra en el impacto personal sobre su estatus y su relación de servicio, más que en la humanidad de Tomás. Este enfoque paternalista es un reflejo cultural de la época, donde las relaciones laborales eran profundamente desiguales, pero se enmarcaban en una retórica de protección y dependencia mutua.

La crónica es un ejemplo de cómo los medios de comunicación de la época reproducían las normas y estructuras sociales. Al dar protagonismo al amo y minimizar la historia del pastor, el texto legitima la desigualdad y refuerza el prestigio de las élites locales. Desde un enfoque antropológico, los medios de comunicación seguntinos no eran solo informativos, sino también vehículos que moldeaban y perpetuaban las jerarquías culturales y sociales, como hemos venido diciendo en distintos momentos del presente trabajo.

El acto de suicidio frente a la ermita de Santa Librada introduce un simbolismo adicional. En Sigüenza, dado su fuerte influencia católica, los lugares sagrados son espacios cargados de significado que pueden reflejar súplicas o protestas dirigidas hacia lo divino. Este acto puede interpretarse como una última conexión de Tomás con su comunidad y su espiritualidad, un elemento que la crónica ignora, reforzando su enfoque práctico y legalista. El hecho de que el duelo se comparta entre la familia del pastor y el "amo" refleja las tensiones entre las clases trabajadoras y las élites. Mientras que la familia enfrentaba una pérdida real y emocional, el duelo del "amo" parece centrarse más en la pérdida de un trabajador fiel y la ruptura de una relación simbólica de subordinación.

Tomás Andrés, el fallecido era en la época, un "sirviente fiel y honrado", no se le otorga el prestigio social ni simbólico que se reserva para figuras de mayor estatus, como su "amo comprensivo y respetado", quedando relegado en el relato como un trabajador fiel, pero no como un individuo con autonomía o agencia en la narrativa.

Volviendo a las ideas expuestas al inicio del texto, y relacionándolas con el caso de Tomás Andrés, constatamos que la percepción y el tratamiento del suicidio por parte de la Iglesia Católica se caracterizaron por una condena severa, que duró siglos. Esta postura, cimentada en las enseñanzas

de figuras influyentes como San Agustín, que lo equiparó al homicidio, y Santo Tomás de Aquino, quien lo consideró el peor de los pecados al ir contra la naturaleza humana, injuriar a la comunidad y atentar contra Dios, se tradujo en normativas conciliares y canónicas rígidas, como ha quedado expuesto. Estas prohibían ritos religiosos, ofrendas por los suicidas y, crucialmente, negaban la sepultura en tierra consagrada, llegando incluso a imponer la excomunión. La rigidez de esta exclusión se mantuvo durante siglos, llevando a que las personas que se quitaban la vida fueran enterradas en espacios no consagrados o "no cementerios", separados de los camposantos católicos. En el contexto específico de Sigüenza a principios del siglo XX, esta normativa histórica estaba plenamente vigente. El Código de Derecho Canónico de 1917, el marco legal de la Iglesia en ese momento sancionaba explícitamente con la privación de la sepultura eclesiástica a los suicidas que actuaban con libertad y sin señales de arrepentimiento. Aunque posterior al suceso de 1917, el Sínodo diocesano de Sigüenza de 1948 ratificaba esta tradición al requerir un espacio separado para aquellos privados de sepultura en el camposanto católico, incluyendo a los suicidas, enfatizando la frecuencia de estos casos en la época. Dado que los cementerios locales, como el de Sigüenza, eran en gran medida propiedad de la Iglesia, esta institución tenía la potestad de aplicar estrictamente estas reglas de exclusión. Testimonios recogidos en Sigüenza reflejan cómo, bajo este régimen normativo, la exclusión se aplicaba rigurosamente, llegando a la separación física en el cementerio, ilustrando las profundas implicaciones de la moralidad definida por la Iglesia en los rituales mortuorios.

Es dentro de este marco histórico y normativo de profunda condena moral y exclusión ritual que debemos situar el caso del suicidio de Tomás Andrés en Sigüenza en 1917, según la noticia publicada en el semanario "La Defensa". El hecho de que la noticia se titule "un suicidio" y se refiera a Tomás Andrés como "suicida" lo identificaba inmediatamente con un acto considerado gravemente pecaminoso por la Iglesia de la época. Aunque la crónica de prensa se centra en los aspectos sociales, la jerarquía de clases, el motivo ("fútil") y la reacción del amo, el acto mismo de quitarse la vida habría activado las consecuencias previstas por la ley canónica de 1917 y las normas locales. Desde la perspectiva eclesiástica dominante en aquel tiempo, el suicidio de Tomás Andrés habría justificado, según las estrictas normas vigentes, la denegación de una sepultura eclesiástica ordinaria, relegándolo a un "no cementerio" o a un espacio no consagrado.

Así, el caso de Tomás Andrés, visto a través de la lente de la noticia de prensa de 1917, sirve como una ilustración concreta de cómo la "condena histórica" del suicidio por parte de la Iglesia se traduciría

en consecuencias tangibles en los rituales mortuorios y la exclusión social dentro de una comunidad como Sigüenza a principios del siglo XX. Este caso ejemplifica el estado de la percepción y el tratamiento del suicidio antes de que los cambios posteriores influenciados por las ciencias sociales y el Concilio Vaticano II llevaran a una percepción más matizada, un reconocimiento de la subjetividad y una postura de mayor misericordia, eliminando las sanciones específicas en el Código de 1983.

Conclusiones

Históricamente, la percepción del suicidio en la Iglesia Católica se caracterizó por una condena axiomática y categórica, equiparándolo al homicidio y considerándolo una violación directa del mandamiento "no matarás". Figuras teológicas seminales como San Agustín de Hipona y Santo Tomás de Aquino consolidaron esta doctrina, el último llegando a considerarlo el "peor de los pecados" por atentar contra la naturaleza humana, la comunidad y la soberanía divina sobre la vida. Esta conceptualización teológica se tradujo en una praxis punitiva severa, manifestada en la negación sistemática de la sepultura eclesiástica en terreno consagrado, la prohibición de ritos religiosos y ofrendas, e incluso la imposición de la excomunión. Los cuerpos de los suicidas eran relegados a "no-cementerios" o espacios no consagrados, a menudo en la periferia de los cementerios católicos, un destino compartido con otras categorías de excluidos como los niños no bautizados o los herejes. Esta rigidez se mantuvo durante siglos y fue ratificada por normativas canónicas, como el Código de Derecho Canónico de 1917, que sancionaba la privación de la sepultura y la Misa exequial para aquellos suicidas que actuaban con plena libertad y sin señales de arrepentimiento. El Sínodo Diocesano de Sigüenza de 1948, aunque posterior al caso de estudio de Tomás Andrés, del que no hemos encontrado expediente de sepultura, refleja y consolida esta tradición, estipulando la necesidad de un lugar de sepultura separado para los "privados de sepultura eclesiástica", con entrada independiente del cementerio católico.

Un punto de quiebre fundamental en esta concepción se produjo a partir del Concilio Vaticano II (1962-1965), impulsado por la influencia creciente de las ciencias médicas y sociales. Este cambio epistemológico y pastoral llevó a una reevaluación del juicio moral sobre el suicidio, transitando de un énfasis exclusivo en la maldad objetiva del acto a una consideración de las circunstancias y condiciones subjetivas del individuo. El Código de Derecho Canónico (Congregación para la Doctrina

de la Fe, 1983), así como documentos post-conciliares como el Ritual de Exequias de 1971 y el Catecismo de la Iglesia Católica (Iglesia Católica, 1992), reflejan esta postura más compasiva y matizada. Aunque el suicidio sigue siendo objetivamente considerado gravemente inmoral, se reconoce explícitamente que "trastornos psíquicos graves, la angustia, o el temor grave de la prueba, del sufrimiento o de la tortura, pueden disminuir la responsabilidad del suicida", e incluso anularla, al entender que la persona no siempre es "totalmente libre y, por lo tanto, voluntaria" en su acto. En consecuencia, la Iglesia ya no desespera de la salvación eterna de quienes se han quitado la vida y confía en la "misericordia divina", permitiendo los ritos funerarios y la sepultura eclesiástica.

Los expedientes de suicidio de Sigüenza de las décadas de 1940 y 1950 revelan una praxis eclesiástica que, a pesar de la condena doctrinal vigente, mostraba una notable orientación pastoral y lenidad. La autorización de la sepultura en terreno sagrado dependía crucialmente de la presunción de "enajenación mental", "perturbación mental" o "anormalidad mental" del difunto en el momento del acto. Esta presunción se apoyaba en pruebas como certificados médicos y declaraciones de testigos que confirmaban antecedentes de enfermedad mental o un estado de alteración. Factores adicionales, como una conducta religiosa y moral previa ("cumplía como buen cristiano"), también contribuían a la autorización. Sin embargo, la ausencia de tales indicios de "perturbación mental" conducía a la exclusión de la sepultura eclesiástica. Las autorizaciones se concedían a menudo bajo condiciones específicas, como la sepultura "sin pompa," "sin campanas" o "privadamente," diferenciando estos entierros de los funerales habituales y manteniendo una cierta disciplina ritual. La decisión final no recaía en el párroco, sino en una autoridad superior como el Arcipreste o el Vicario General, subrayando la excepcionalidad y seriedad de estas dispensas.

La colaboración entre las autoridades eclesiásticas y la profesión médica fue fundamental en este proceso de investigación y deliberación. Los médicos, a través de la autopsia o el examen del cadáver, confirmaban la causa de la muerte y, de manera crucial, aportaban indicios sobre el estado mental del difunto. Sus certificados o dictámenes que indicaban "perturbación mental" eran clave para la autorización de la sepultura, ya que permitían a la Iglesia aplicar un criterio de compasión pastoral al distinguir entre un suicidio "deliberado" y uno cometido bajo un estado de "perturbación mental" que atenuaba la culpa. Adicionalmente, como documentamos, los expedientes revelan que el estatus socioeconómico del suicida podía influir en la decisión final, sugiriendo una permeabilidad de las

jerarquías sociales en la praxis eclesiástica, donde los "pudientes" podían ser enterrados "como a los más cristianos".

El caso de Tomás Andrés, documentado por el semanario "La Defensa" en 1917, constituye un ejemplo paradigmático de la rigidez de las normas pre-conciliares y de la profunda imbricación de las jerarquías sociales en la narrativa de la muerte. En 1917, la condena eclesiástica del suicidio estaba plenamente vigente bajo el Código de Derecho Canónico de 1917. El acto de Tomás Andrés, al quitarse la vida, habría activado de inmediato la legislación canónica de la época, justificando la denegación de una sepultura eclesiástica ordinaria y su relegación a un "no cementerio". La crónica periodística, al centrarse en las lamentaciones de su amo, D. Juan Riosalido, y al calificar el motivo del suicidio como "fútil", no solo refleja la jerarquización social donde la vida del trabajador se subordinaba al prestigio de las élites, sino que también perpetúa una narrativa que invisibiliza la complejidad subjetiva del acto y las posibles presiones sistémicas que lo motivaron. Este caso ilustra cómo la "condena histórica" del suicidio por parte de la Iglesia se traducía en consecuencias tangibles en los rituales mortuorios y en la exclusión simbólica y física dentro de una comunidad como Sigüenza a principios del siglo XX, previo a cualquier flexibilización doctrinal.

Empleamos el concepto "no cementerio", desde una perspectiva antropológica como una heterotopía de exclusión y un vacío simbólico destinado a albergar cuerpos que han sido despojados de su estatus de "persona social" y eclesiástica. A diferencia del cementerio tradicional, que funciona como un espejo del orden social de los vivos, el "no cementerio" constituye un "no-lugar" de la muerte, caracterizado por el anonimato, la transitoriedad y la ausencia de una cartografía sagrada que permita la mediación entre el mundo de los vivos y el de los difuntos. Este concepto representa el escenario material de la "muerte desatendida", un espacio donde la prohibición de monumentos, lápidas o señales de identidad condena al fallecido a un estado de liminalidad forzada y permanente. En la práctica institucional, como se documenta en la gestión del suicidio en Sigüenza, el "no cementerio" se manifiesta en la creación de recintos segregados —denominados popularmente como "corrales" o "muladares"— que carecen de comunicación con el suelo consagrado y poseen entradas independientes. Desde una óptica simbólica, el "no cementerio" opera como una herramienta de extradición del difunto de la circulación simbólica del grupo, reafirmando la conciencia colectiva mediante la segregación física de aquellos que, por sus actos o condición, son percibidos como una amenaza a la integridad moral de la comunidad.

Este estudio revela un proceso de reconfiguración socio-teológica en la Iglesia Católica frente al suicidio, que parte de una condena inquebrantable y una exclusión ritual severa, mediada por las doctrinas de los Padres de la Iglesia y los concilios, hacia una postura contemporánea de mayor compasión y misericordia. Este viraje es el resultado de una interacción dinámica entre el desarrollo teológico interno (Concilio Vaticano II) y la permeabilidad a los avances de las ciencias humanas, especialmente la psicología y la medicina, que han permitido una comprensión más matizada de la agencia humana y la responsabilidad moral en el contexto de la salud mental. Los expedientes de Sigüenza proporcionan un microcosmos invaluable para observar etnográficamente esta transformación en la práctica, evidenciando los complejos mecanismos de negociación entre la norma canónica, la interpretación pastoral y las realidades sociales.

Anexo:

Descripción periodística de un suicidio

Un suicidio.—Mientras la juventud se divertía en la verbena que la noche del día siete se celebró en el paseo de la Alameda, un pobre pastor natural de esta ciudad, llamado Tomás Andrés, de 45 años, casado y con dos hijos de corta edad se arrojaba á la vía férrea en el kilómetro 138, frente á la ermita de Santa Librada, lugar próximo á Sigüenza.

Por la posición en que fué encontrado su cadáver se supone que el tren correo ascendente de Madrid fuese el que le privase de la vida.

El cadáver fué encontrado por el guarda de noche cuando vigilaba la vía; inmediatamente dió cuenta del desgraciado suceso al jefe de estación.

Avisadas las autoridades, los primeros en acudir fueron los guardias municipales Matías Monterde y Pablo Muela.

Pocos momentos después y en un tren de mercancías que salía para Madrid y que pasó en el lugar de la desgracia, llegó el juzgado compuesto del ilustradísimo juez de 1.ª Instancia D. Napoleón Ruiz Falcó, el oficial don Mariano de Leonardo, un alguacil del juzgado y el médico forense D. Mauricio Almazán.

Reconocido el suicida el juez ordenó el levantamiento del cadáver y el tren de mercancías continuó su marcha para Madrid.

Colocado el cadáver en una camilla, fué conducido al hospital de esta ciudad por los serenos que habían acudido allí.

El móvil que le indujo á tomar tan fatal resolución fué el encontrarse muertos siete carneros en el momento de ir á soltar el ganado que guardaba para que este apacentara de noche.

Al tener conocimiento de la desgracia su amo, el conocido industrial de Sigüenza D. Juan Riosalido, éste lloraba y lamentaba sinceramente la fatal determinación de su sirviente por tan fútil motivo, pues durante los muchos años que llevaba á su servicio y anteriormente al de los padres políticos del señor Riosalido, nunca dió motivo para reprochar sus actos, sino que su celo y honradez en el desempeño de su cargo le habían hecho captarse el aprecio de sus amos.

Descanse en paz el infeliz pastor y reciba su familia y su amo, nuestro amigo señor Riosalido, nuestro pésame.

Figura 8. Recorte de La Defensa. Año 1917

Referencias.

- Cátedra, M. (1988). *La muerte y otros mundos*. Júcar.
- Concilio Vaticano II. (1965). *Gaudium et Spes*. Vaticano.
- Congregación para la Doctrina de la Fe. (1983). *Código de Derecho Canónico*. Libreria Editrice Vaticana.
- Díaz de Rada, Á. (2012). *El taller del etnógrafo: Materiales y herramientas de investigación en etnografía*. Universidad Nacional de Educación a Distancia.
- Douglas, M. (1988). *Símbolos naturales*. Alianza.
- Durkheim, E. (2009). *El suicidio*. Akal.
- Foucault, M. (2001). *Defender la sociedad: Curso en el Collège de France (1975-1976)*. Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- Iglesia Católica. (1992). *Catecismo de la Iglesia Católica*. Ediciones Paulinas.
- Marqués de Armas, P. (2015). Exclusiones post mortem: Esclavitud, suicidio y derecho de sepultura. *Dirāsāt Hispānicas*, 1(1), 49–63.
- Obispado de Sigüenza. (1948). *Sínodo diocesano del Obispado de Sigüenza*. Talleres Tipográficos Box.
- Zegarra Aguilar, F. (2019). La culpa moral del suicida en la actualidad: Valoración de la Iglesia Católica. *Revista de la Facultad de Teología Pontificia y Civil de Lima*, 43, 51–67

Una mirada al pasado: el traje de cobijada. A look at the past: *Cobijada* traditional female costume.

Miriam Núñez Velázquez

[Universidad de Sevilla](#)

miriamnunezvelazquez@hotmail.com

<https://orcid.org/0009-0009-2382-2721>

Resumen

Este artículo analiza el traje de cobijada en Vejer de la Frontera, cuyo objetivo es explicar su proceso de resignificación de prenda funcional a símbolo de identidad colectiva. La cobertura espacial se centra en Vejer, con referencias comparativas a Tarifa, Canarias y Lima; la cronológica abarca desde el siglo XIII hasta la actualidad. La metodología emplea el análisis bibliográfico, entrevistas semiestructuradas, fuentes orales y un análisis de tensiones patrimoniales. El análisis destaca la evolución morfológica del manto y saya negros. Los resultados confirman que el traje no es de origen islámico, sino una pervivencia castellana que sobrevivió gracias al aislamiento geográfico. Como limitaciones, se señala la escasa información escrita y el riesgo de pérdida del conocimiento oral. El valor del estudio radica en proponer una normativa de preservación frente a la mercantilización actual. Las conclusiones subrayan que el patrimonio permite aceptar elementos históricamente opresores al transformarlos en iconos de orgullo y continuidad cultural.

Abstract

This article analyzes the *cobijada* costume in Vejer de la Frontera, aiming to explain its process of resignification from a functional garment to a symbol of collective identity. The spatial scope focuses on Vejer, with comparative references to Tarifa, the Canary Islands, and Lima; the chronological framework spans from the 13th century to the present day. The methodology employs bibliographic analysis, semi-structured interviews, oral sources, and an analysis of heritage tensions. The sample highlights the morphological evolution of the black *manto y saya* (cloak and skirt). The results confirm that the costume is not of Islamic origin, but rather a Castilian survival that persisted due to geographic isolation. Regarding limitations, the study notes the scarcity of written information and the risk of losing oral knowledge. The value of this research lies in proposing preservation regulations to counter current

Para citar este artículo: Núñez Velázquez, Nuria (2026). Una mirada al pasado: el traje de cobijada. *Revista De Antropología Predoctoral*, 3 (1), pp. 44-60. <https://doi.org/10.71405/ensamblajes/2026/v3.1.51>



commercialization. The conclusions emphasize that heritage allows for the acceptance of historically oppressive elements by transforming them into icons of pride and cultural continuity.

Palabras clave: Cobijada, resignificación, identidad colectiva, folclore, dimensión simbólica.

Keywords: *Cobijada*, resignification, collective identity, folklore, symbolic dimension.

1. De indumentaria a identidad

A lo largo del presente escrito se realizará un análisis del traje de cobijada como indumentaria tradicional de la localidad de Vejer de la Frontera. Antes de introducirnos en la cuestión considero necesario desarrollar la importancia transcultural de la indumentaria para así posteriormente poder exponer su interés patrimonial. La indumentaria es un bien común a todas las culturas existentes. Al igual que la comida, la música, la danza... la indumentaria es un elemento de gran importancia en las festividades rituales, de ahí su interés antropológico y parte de su carácter patrimonial. Como bien explica Rosas:

La indumentaria es un hecho habitual e imprescindible para la subsistencia de la mayoría de las culturas alrededor del mundo. Al igual que la lengua o la alimentación, el atuendo irrumpe en una dimensión social, cultural, política, artística, religiosa y simbólica. (Rosas, 2016, p. 1)

Forma parte del patrimonio cultural inmaterial, definido por la UNESCO en el artículo 2 de la Convención para la Salvaguardia del Patrimonio 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”. Asimismo, el asunto que nos atañe es el hecho de que “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, p. 3).

Podemos diferenciar dos funciones diferentes (aunque interrelacionadas) de la indumentaria. La función básica es su aspecto funcional, es decir, las vestimentas tratan de suplir parte de las necesidades que presentamos los seres humanos en relación con el medio, sirviendo de protección frente a las adversidades de la naturaleza. Por otro lado, desempeña una función sociocultural, siendo una de las vías principales por las que quedan reflejadas características tanto sociales como políticas o económica mediante aspectos como el color o el material empleado en las prendas. Asimismo, es producto del periodo histórico del que es originario, dándose variaciones en las prendas y sus usos con relación al avance del tiempo y la introducción de nuevos usos y gustos. El aspecto que nos interesa plasmar en el presente trabajo es la dimensión simbólica e identitaria, que entra en relación con la segunda de las funciones expuestas. El uso de la indumentaria no se reduce a una función pragmática, sino que las prendas “hablan” sobre el individuo que las viste y la propia cultura donde se enmarca su uso. Por ejemplo, un traje de *geisha*, un turbante indio o el propio traje de gitana. Esta dimensión es producto de un proceso de resignificación, donde prendas que antes eran destinadas exclusivamente a usos funcionales (por ejemplo, indumentaria para el trabajo o de uso cotidiano) ahora se presentan como trajes tradicionales de una región o localidad.

En la actualidad, en pocas ocasiones la indumentaria tradicional se continúa utilizando como prenda de uso habitual, sino que queda relegada a ámbitos ceremoniales o rituales (por ejemplo, actos religiosos o danzas) (De Sousa, 2007). Así es como comienza a formar parte del folclore de una comunidad, abandonando sus características funcionales y pasando a ser elementos simbólicos, representantes de una identidad colectiva. Como señala Isidoro Moreno, los rituales y las expresiones culturales constituyen los mecanismos a través de los cuales los grupos humanos reproducen y afirman su identidad diferenciada frente a otros colectivos, funcionando como referentes simbólicos de pertenencia e identificación (Moreno, 1991).

Para que una indumentaria pase de encontrarse reducida a la dimensión funcional a introducirse como elemento del folclore de una comunidad es necesario que se produzca un cambio de significado: una resignificación. Néstor García Canclini (1990) ha conceptualizado este proceso como la recontextualización de objetos y prácticas culturales, que adquieren nuevos significados al integrarse en dinámicas sociales e identitarias distintas a las de su origen. En el campo específico del patrimonio inmaterial, este fenómeno conecta con lo que Hobsbawm y Ranger (1983) denominaron “invención de la tradición”: el proceso mediante el cual prácticas presentadas como ancestrales son frecuentemente construidas o reformuladas en el presente para responder a necesidades identitarias colectivas. El concepto de “folclore” empleado en este trabajo no debe entenderse como mero residuo

arcaico, sino, siguiendo a García Canclini (1982), como un campo dinámico donde se negocian identidades y se disputan significados culturales. Este proceso de resignificación resulta especialmente relevante cuando la prenda en cuestión tiene implicaciones de género, pues supone que valores y usos históricamente ligados al control del cuerpo femenino son reinterpretados y apropiados como símbolos de orgullo colectivo. Desde la etnografía feminista, esta transformación puede leerse como una reconfiguración de las relaciones de género inscritas en el cuerpo y en la visibilidad pública, ya que las prácticas vestimentarias no sólo expresan identidad, sino que también organizan normas de moralidad, control y pertenencia (Connell, 1987; Ahmed, 2015). Es decir, la patrimonialización no es un proceso neutro, pues transforma prácticas de regulación corporal en signos de identidad y orgullo y, al mismo tiempo, puede blanquear sus dimensiones coercitivas si no se problematizan sus orígenes. Así, es sólo con relación al momento y contexto concreto de su empleo como puede comprenderse esta transformación, que constituye el eje analítico del presente trabajo.

2. Nota metodológica

El presente trabajo combina análisis bibliográfico con trabajo de campo de carácter cualitativo. Las fuentes escritas consultadas comprenden monografías de historia de la indumentaria, artículos de revistas especializadas en estudios campogibraltares y andaluces, así como documentación institucional (Junta de Andalucía, UNESCO). El trabajo de campo consistió en una entrevista semiestructurada con Flora Núñez Rodríguez, Técnico Municipal de Gestión y Promoción Cultural del Ayuntamiento de Vejer de la Frontera, realizada durante el segundo semestre de 2022. Su testimonio constituye la principal —y en gran medida única— fuente oral explícita de este estudio, lo que representa una limitación reconocida: el análisis se enriquecería con el acceso a un mayor número de informantes, especialmente mujeres mayores que confeccionaron o vistieron el traje, así como representantes del sector turístico y de la administración local. El estudio se complementó con observación directa de los espacios públicos de Vejer (estatua, mural, escaparates) en los que la cobijada tiene presencia visual. La escasez de fuentes escritas sobre el tema constituyó un obstáculo metodológico que ha sido explicitado a lo largo del texto y que refuerza la urgencia de documentar sistemáticamente el conocimiento oral existente antes de su pérdida irreversible.

3. El traje de cobijada: del pasado al presente y sus relaciones

El traje de cobijada era y es de uso exclusivamente femenino. Una característica esencial para poder abordar su análisis (y la más llamativa) es el hecho de que las mujeres que lo vestían presentaban el cuerpo cubierto en su totalidad, incluyendo la cabeza y la cara, dejado sólo al descubierto el ojo izquierdo. Aunque en la actualidad pueda parecer sorprendente y extraño, viene desde muy antiguo el hecho de que la indumentaria femenina se encuentre compuesta por alguna prenda cuya función sea tapar el cabello. Por ejemplo, podemos encontrar que las matronas romanas debían cubrir su cabeza (y por lo tanto el cabello) con el manto o la palla siempre que salieran a un lugar público. Fue símbolo de ser una mujer “decente” (Alberola, 2016). Otro ejemplo lo encontramos en la toca, pieza que formaba la indumentaria femenina en la Edad Media. Cubría el cabello de la mujer y aportaba información acerca de sobre su condición civil (Corral, 2010). El cabello parece haber sido considerado como elemento erótico, por lo que las mujeres sólo podían dejarlo suelto y al descubierto en el ámbito doméstico y en presencia de su marido. Por el contrario, las mujeres “impuras” como las prostitutas en muchas ocasiones habían sido sometidas al rapado de la totalidad de su cabello, siendo un claro marcaje de su condición social. En relación con la indumentaria que nos atañe, el cobijado, no sólo se tapaban la cabeza y el cabello con el manto, sino que debajo de él llevaban un pañuelo cuya función era recoger y tapar el pelo cuando la fémina se encontrara descubierta. Una vez el traje dejó de utilizarse (por razones que serán expuestas más adelante), continuaban saliendo a la calle tapadas (sólo la cabeza, dejándose la cara al descubierto) con lo que se llamó “el pañolón” o toca amplia¹. Desde la etnografía feminista, la práctica de cubrir el cabello y el rostro se entiende como una tecnología social para regular la visibilidad femenina y disciplinar la sexualidad de las mujeres (Connell, 1987). En este sentido, el pañuelo y el manto no son meros accesorios funcionales, sino dispositivos que inscriben normas morales y jerarquías de género en el cuerpo mismo de la mujer; su estudio exige, por tanto, atender a quiénes se benefician de esa regulación y cómo se reproduce interseccionalmente en clase y edad.

¹ Información extraída de documentos a los que pude acceder mediante las entrevistas y reuniones con Flora Núñez Rodríguez en el Ayuntamiento de Vejer de la Frontera, siendo extractos de otros documentos que me permitieron revisar *in situ*.

3.1. Aspectos formales

El traje de cobijada también es conocido como de manto y saya o “gesto de medio ojo”. Con relación a la etimología del término “cobijado” Amelia Mas explica:

Cobija es tradicionalmente, cubierta de cama, del latín *cubilia*, lecho, yacija; pasó de lecho a abrigo del lecho, y cobija es ropa con que se tapa uno en la cama. Comprendiendo sábana, colcha y particularmente las mantas, es usual actualmente en Andalucía donde de esta acepción se pasó a la de prenda de vestir que cubre a una persona, en particular, mantilla que cubre la cabeza y medio cuerpo de las mujeres. (Mas, 1995, p. 77)

La relación del término con el traje resulta evidente, haciendo una equivalencia entre la ropa de cama y la vestimenta en cuestión por la característica de ir tapado de cuerpo entero.

Respecto a la constitución y morfología del traje, éste está compuesto por dos prendas, el manto y la saya. La saya es una pieza de tela negra (usualmente de paño grueso o sarga) de alrededor de 4 metros, cosida en los extremos y ceñida en la cintura mediante un frunce, desde donde cuelga hasta los pies (Mas y Muñoz, 1996). Debajo se visten unas enaguas blancas con encaje en el filo. Por otro lado, el manto, también negro al igual que la saya. Sus medidas suelen encontrarse entre el metro y medio o los dos metros y medio de largo. Se coloca sobre la cabeza, desde donde cae sobre los hombros y termina en la cintura, puesto que se encuentra fruncido junto con la saya con la función de que quede colgando sobre la cintura cuando la mujer se encuentre destapada, evitando así su sujeción (Mas y Muñoz, 1996). El interior del manto solía forrarse con telas de raso de colores, normalmente sólo con una pequeña franja debido a su alto coste. Así, cuando la mujer estaba tapada, se percibía como si el interior de éste estuviera cubierto en su totalidad por la tela de color. En los trajes empleados se ha perdido dicha práctica, siendo de uso obligatorio la tela blanca exclusivamente (Núñez, 2016). Debajo del traje las mujeres solían llevar ropa de estar por casa o camisas llamadas “de fiesta”, preciosamente decoradas y en ocasiones con *atrevidos calados* (agujeros que dejaban ver la piel de las mujeres, en aquel momento considerado como una terrible atracción por los hombres) (Mas y Muñoz, 1996). La ornamentación de las blusas hacía referencia al estatus social y económico de la mujer que la vestía. Las blusas se vestían del mismo color que el raso del manto y del pañuelo que recogía el pelo.

El cobijado fue un traje de clases populares y utilizado por mujeres maduras. Esto podemos deducirlo analizando las fotografías existentes de la época: las mujeres aparecen cobijadas en contextos humildes y cotidianos (como cualquier calle de Vejer o un patio de vecinos) así como su color, homogéneo, característica de la indumentaria popular (podemos observar las claras diferencias presentes en los atavíos que componen los trajes vestidos por mujeres de otras clases sociales y/o más jóvenes). Con respecto al color empleado, el negro, existen especulaciones acerca de su uso. Asimismo, como aún sigue vigente, el color negro siempre ha sido asociado a “la discreción y honestidad, características con las que debían identificarse las mujeres de la época” (Bolufer, 2001, p.30). De igual modo, el recato, no llamar la atención, era uno de los “objetivos” de vestir dicha indumentaria. Asimismo, eran atuendos reservados para asistir a algún tipo de acontecimiento, como ir a la iglesia, hacer visitas, acudir a un entierro, ir a las fiestas patronales o acompañar a una novia a su boda. Como apunta Flora, “era una vestimenta equiparable a lo que podíamos decir ‘un Frac, Chaqué o Smoquin’ en la indumentaria masculina” (Núñez, 2006, 2001, p. 1).

3.2. Orígenes

Por lo que concierne al origen, existen grandes controversias. Incluso en la actualidad sigue considerándose como herencia islámica, debido, entre otras causas, a los escritos de los “viajeros románticos” (por ejemplo, Richard Ford o Jean Laurent) que escribieron y fotografiaron a las mujeres que los portaban. Sin embargo, gracias a estudios posteriores como el de Amelia Mas y Muñoz hemos podido conocer que se trata de “una pervivencia del traje castellano de manto y saya que los conquistadores debieron traer a Andalucía a finales del S.XIII y principios del XIV” (Mas y Muñoz, 1975, p. 49). Se han encontrado evidencias, tanto visuales (como fotografías) como escritas (tanto poemas como experiencias de viajeros) que confirman el uso del traje de manto y saya además de en Vejer, en Algeciras, Tarifa, Conil de la Frontera y Alcalá de los Gazules. “Podríamos pensar en ella como la prenda femenina común más arraigada en la orilla norte del Estrecho, común y más adecuada para celebraciones solemnes” (Bolufer, 2001, p. 32). Hasta el momento de su prohibición, era una indumentaria común en gran parte de España, aunque presentaba diferencias regionales en su constitución.

Asimismo, existen pervivencias del traje en zonas externas a la península, como Canarias y Lima. La relación con estos trajes es innegable, producida por la influencia surgida en las migraciones realizadas en la época (especialmente con respecto al comercio). Al ser un hecho especialmente

llamativo cabe señalar una breve descripción de ambos trajes para así poder exponer las similitudes y diferencias que entre ellos presentan. Por lo que se refiere a la tapada canaria, “la datación documental más antigua de su existencia en las islas es de 1642, se usaba en todo el archipiélago y fue la base de algunas de las prendas de vestir femeninas que han quedado en el acerbo folklórico canario². Las notas que acompañaban a las acuarelas de Alfred Distón, fechadas entre 1824 y 1829, nos confirman que el traje de manto y saya hacía referencia a la clase social y a los oficios de las mujeres que lo vestían: “... clase media, mujeres de tenderos y comerciantes...”. En las acuarelas de N. M. Petit fechadas en torno a 1796 se presenta un traje de manto y saya en el que el filo interior del manto es de otro tejido y color que el exterior de la pieza, al igual que fue vestido en Vejer como ya se ha señalado. Con respecto al otro traje que nos concierne, la tapada limeña, se constituía al igual que el cobijado vejeriego y la tapada canaria por “una saya o falda hasta los pies y un manto que sujeto como la saya a la cintura, sube por la espalda, tapa toda la cabeza y la cara dejando al descubierto solo el ojo izquierdo”. En cuanto a los materiales, las telas utilizadas para su confección eran seleccionadas en función de la clase social perteneciente. En el caso de la tapada limeña, no sólo se utilizaba el color negro sino también el verde, azul y castaño. Este traje aparece por primera vez reseñado en 1561 cuando se promulga la primera ordenanza de prohibición de su uso por el cuarto Virrey del Perú, al que se unieron posteriormente otros virreyes e incluso la Iglesia. La oposición por parte de las limeñas fue tan fuerte que la medida tuvo que ser modificada, pasando de su prohibición a la obligación de acudir destapadas a las festividades religiosas³.

Al igual que ha sucedido en la Península, la indumentaria ha quedado relacionada con una localidad en concreto, aunque su uso se extendiera fuera de ésta. Así, en la isla de La Palma se conserva en Los Llanos de Aridane, donde al igual que en Vejer la reina de la fiesta celebrada el 2 de julio en honor a su patrona, la Virgen de los Remedios, viste el traje de manto y saya. El traje utilizado en la actualidad presenta algunas variaciones respecto al original usado en su día: se emplean colores diferentes al negro para elaborar tanto la saya como el manto, cubriendo éste sólo los hombros, quedando la cabeza tapada por una gasa sujeta por un sombrero troncocónico y dejando al descubierto el rostro.

² Información extraída de documentos a los que pude acceder mediante las entrevistas y reuniones con Flora Núñez Rodríguez.

³ Todas las citas entrecomilladas son textos literales de mis notas de las entrevistas con Flora Núñez.

En Perú, la tapada quedó relegada a Lima, donde sigue manteniéndose el traje y es mostrado en la Semana Grande de Lima (de la que no se ha localizado información al respecto)

3.3. Transición

¿Cómo se transforma el traje de manto y saya en la indumentaria tradicional de Vejer de la Frontera? No existe una clara respuesta para esta cuestión puesto que no se ha indagado en dicho asunto antes. La información que se ha escrito y, por lo tanto, que perdura y es accesible no alumbra demasiadas respuestas. Los conocimientos más valiosos acerca de esta indumentaria y su historia los poseen vecinos del pueblo, especialmente algunos que ya no viven. No obstante, pude acceder a hablar con Flora Núñez Rodríguez (Técnico Municipal de Gestión y Promoción Cultural en el Ayuntamiento de Vejer), que pudo facilitarme gran cantidad de información, en mayor parte de su experiencia vivida desde que llegó al pueblo. Utilizando su aportación y la información bibliográfica a la que he podido acceder planteo las siguientes razones. Una de las cuestiones más importantes fueron las prohibiciones gubernamentales, relacionadas con Felipe II en 1586 y Felipe III en 1610, debido a razones concernientes a actividades fraudulentas (puesto que el velado servía para encubrirlas). No obstante, estas medidas no resultaron efectivas debido a la fuerte resistencia popular ejercida (Mas y Muñoz, 1996). Asimismo, tal y como apunta Bolufer (2001), la moda ejerció una fuerte influencia, entendiéndose como progreso. Es así como la pérdida del uso funcional del traje se comprendería como un avance pragmático hacia el *lucimiento y la comodidad*. Sin embargo, como ya se ha apuntado anteriormente, es en Vejer donde la indumentaria de manto y saya, concretamente el traje de cobijada ha permanecido durante más tiempo. Las razones de este fenómeno fueron explicadas por Mas y Muñoz: “el aislamiento geográfico y político de pueblos del sur, como Vejer, y su distancia de la Corte, hicieron posible el afianzamiento de tales costumbres y la resistencia y elusión de cuantas medidas prohibicionistas dictaron las autoridades centrales” (Mas y Muñoz, 1996, p. 78). La última de las razones a señalar es el aprovechamiento de las telas que componían los trajes durante los años de penurias vividos en la posguerra, lo que los expuso en una situación cercana a la desaparición.

Como consecuencia de lo planteado, el alcalde del pueblo del momento decide que la reina y las damas de la fiesta (por aquel entonces relacionadas con la Feria de Primavera) vistan el traje de cobijada. La principal razón fue dotarle de uso a ese traje que tanto se había utilizado en Vejer, con el

fin de evitar su olvido y pérdida. Tanto los trajes en sí mismos fueron cambiando (color, telas, corte) como el propio protagonismo de la cobijada en el municipio, puesto que dejó de aparecer en este festejo para comenzar a tener su propio ritual de coronación el día de la Virgen de la Oliva (patrona del pueblo) y desempeñar diversas actividades señaladas que señalaremos en el próximo apartado. Es así como, actualmente, tanto la figura como el traje de cobijada son conocidos por todos como identitario de la localidad.

Retomando el argumento ya desarrollado con anterioridad, es el proceso de resignificación el que permite que se produzca el paso de la dimensión funcional de la indumentaria a la simbólica, transformándose en elemento para el ritual y para la identidad colectiva. Esto entra en relación con un aspecto importante a tratar, la paradoja del patrimonio (término de elaboración propia basada en la interpretación de Kirshenblatt-Gimblett (1988)). Es decir, aspectos hoy intolerables pasan a ser aceptados y valorados mediante la modificación en el significado asociado. Antes, el traje de cobijada estaba relacionado con aspectos como la invisibilización de la mujer y del cuerpo femenino o el control de la sexualidad y sensualidad. Sin embargo, en la actualidad la vestimenta refiere a elementos como la identidad, reconocimiento y exhibición.

3.4. Actualidad

Hoy, el traje de cobijada en Vejer de la Frontera ha quedado asociado principalmente a la Velada de Agosto celebrada entre los días 10 y 24 de agosto en honor a la patrona del pueblo, la Virgen de la Oliva. Ésta es transportada desde su ermita (situada a los pies de la colina donde se emplaza el pueblo) en una peregrinación y permanece en la Parroquia Divino Salvador durante este período. El día en el que comienza la Velada y la Virgen llega a la localidad se produce la última aparición de las cobijadas coronadas el año anterior (excepto de la reina). Al día siguiente, el día 11 de agosto, se celebra la coronación de las cobijadas (tanto de las mayores como de las pequeñas) en la Plaza de España, donde en presencia del alcalde, una por una, se desvelan. Este acto simboliza el comienzo de su representación del pueblo de forma oficial, por lo que se les entrega unas bandas donde se especifica el año y la pertenencia al grupo de cobijadas mayores o menores. También se realiza una diferenciación entre reinas y damas: en las bandas de las primeras se encuentran los colores de la bandera España y en las de las segundas, los de Andalucía. Estas bandas van a ser vestidas junto al

traje de cobijada y también sin él en ciertos momentos como algunos días de la Feria de la Primavera o durante la Velada de Agosto. Es decir, el traje va a verse limitado a ciertos acontecimientos, quedando la banda relegada a una función identificativa. El trayecto desde el ayuntamiento hasta el escenario donde tiene lugar la coronación es el único momento en el que las cobijadas aparecen tapadas, una vez coronadas el manto siempre se deja caer sobre la saya. Tras este acto, la próxima aparición de las cobijadas sucede el día 15 de agosto, una de las fechas más señaladas para el municipio puesto que se celebra el día de la patrona. Las cobijadas la acompañan en procesión por el pueblo. Como hemos dicho, lo hacen destapadas. Asimismo, las cobijadas también realizarán el sorteo de las Hazas de Suerte característico de Vejer, siendo las encargadas de realizar el sorteo. Por último, las cobijadas también hacen acto de presencia en la Feria de Abril y en la Velada de Agosto, aunque sin vestir el traje de manto y saya, únicamente con la banda entregada en la coronación. No obstante, la descripción de estos actos no es meramente protocolar, pues cada uno de ellos condensa significados que merecen una lectura analítica. El acto de "desvelarse" ante el alcalde en la Plaza de España no es un simple gesto estético, sino una performance de legitimación institucional, siendo el poder político quien da inicio oficial a la representación pública de la identidad local. De este modo, la cobijada, en ese momento, deja de ser una mujer particular para convertirse en símbolo colectivo ratificado por la autoridad municipal. Por otro lado, la distinción entre las bandas de las reinas y las de las damas no es un detalle decorativo sino un marcador simbólico que condensa las tensiones entre identidad local, regional y nacional que atraviesan el artículo en su conjunto. Que ambas convivan sin contradicción aparente en el mismo ritual ilustra cómo el patrimonio opera como espacio de negociación entre distintas escalas identitarias (Moreno, 1991). Por último, el hecho de que las cobijadas aparezcan tapadas únicamente en el trayecto al escenario de coronación, y después siempre destapadas, invierte simbólicamente la lógica histórica del traje. Es decir, si en su origen el manto cubría el cuerpo femenino como signo de recato y ocultamiento, en el ritual contemporáneo el momento de mayor visibilidad y protagonismo es precisamente aquel en que la mujer se muestra sin él.

4. Tensiones patrimoniales: actores, conflictos y disputas simbólicas

Para desarrollar un examen analítico del traje de cobijada en su estado actual se adopta el enfoque de las tensiones patrimoniales y las disputas simbólicas, propuesto dentro de los estudios del patrimonio como alternativa a los marcos diagnósticos de origen empresarial (Kirshenblatt-Gimblett,

1998; Smith, 2006). Este enfoque permite identificar a los actores sociales implicados en la gestión y resignificación del traje, así como los conflictos de interés que emergen entre ellos, en lugar de operar con categorías abstractas de “fortalezas” o “amenazas” desvinculadas de los sujetos concretos que disputan el significado del bien. Los principales actores identificados son: la administración municipal (Ayuntamiento de Vejer), que gestiona la figura institucional de la cobijada y la incorpora al calendario festivo oficial; las mujeres mayores que poseen el saber técnico de confección y cuya memoria oral constituye un archivo vivo en riesgo de desaparición; el sector turístico y comercial, que ha apropiado la imagen de la cobijada como icono de marca local; y las propias cobijadas coronadas, jóvenes que asumen el rol de forma voluntaria y que reinterpretan el traje desde el presente.

La primera tensión relevante se da entre la memoria viva y la amnesia patrimonial. El traje de cobijada carece de una documentación escrita sistemática, y el conocimiento sobre su confección y sus usos históricos reside casi exclusivamente en las mujeres mayores que lo confeccionaron o vistieron. Esta situación genera una dependencia del archivo oral que lo expone a una vulnerabilidad estructural: con cada generación que desaparece sin ser entrevistada, se pierden saberes sobre materiales, técnicas de fruncido y costura, así como sobre los contextos cotidianos en que el traje era empleado. La escasa señalización informativa en los espacios públicos donde la cobijada tiene presencia visual (como el mirador donde se ubica la estatua frente a las murallas) agrava esta desconexión entre el objeto y su significado para los visitantes y para las generaciones más jóvenes del propio municipio. La consecuencia más grave de esta tensión es la posible reducción del traje a un icono vaciado de espesor histórico.

Una segunda tensión de gran relevancia analítica enfrenta la patrimonialización y la participación comunitaria frente a la mercantilización. Por un lado, el hecho de que el rol de cobijada sea asumido de forma voluntaria y no remunerada refleja una implicación comunitaria genuina, y la transmisión del saber confeccionar las blusas (diseñadas de forma individual por cada portadora) constituye una forma de agencia artesanal que merece ser documentada y valorada. Por otro lado, la apropiación comercial de la imagen de la cobijada (presente en figuras de chocolate de la heladería “El Mastrén”, en el nombre de “Postres La Cobijada” o de la empresa de hielo “Cubi Jada”, así como en el lema municipal “Vejer te cobija”) ilustra el proceso de espectacularización del patrimonio descrito por Debord (1967) y retomado en los estudios de turismo cultural: el bien patrimonial se convierte en logo, se abstrae de su contexto histórico y se ofrece como consumo simbólico. Esta mercantilización

no es unívocamente negativa (ya que puede generar interés externo que contribuya a la conservación), pero sí resulta problemática en ausencia de una normativa de autenticidad que establezca criterios sobre el uso de la imagen y el nombre del traje. Las esculturas de cobijadas instaladas en puntos clave del municipio (una de las cuales puede visitarse en la Colección Museográfica de Arqueología e Historia de Vejer) oscilan entre la puesta en valor patrimonial y la atracción turística, sin que quede clara cuál de las dos funciones prevalece.

5. Aportaciones para su protección

La finalidad del presente apartado es poner en valor el traje de cobijada a través de dos propuestas concretas. La primera aborda una dimensión territorial: la comarcalización de la indumentaria. Esta iniciativa parte del principio, asentado en los estudios del patrimonio, de que el valor patrimonial no es necesariamente exclusivo y que los bienes compartidos entre territorios poseen tanto o más valor en términos de memoria colectiva que los privativamente locales (Smith, 2006). Al constatare documentalente que el traje fue vestido en varias localidades cercanas a Vejer, su patrimonialización comarcal respondería a una lectura más fiel de su distribución histórica real y podría generar nuevos datos sobre usos y variantes regionales. No obstante, como señaló Flora Núñez Rodríguez en entrevista, la propuesta choca con una resistencia identitaria: ninguna de las otras localidades ha reclamado el traje como propio y Vejer tiene interés en mantener esa asociación exclusiva. Esta tensión entre el patrimonio como recurso compartido y como marca local merece un debate fundamentado en la política cultural municipal. La segunda propuesta es la creación de una normativa de preservación, destinada a regular los usos y la representación del traje con el fin de prevenir su banalización comercial. Cabe señalar que toda normativa patrimonial entraña una tensión intrínseca entre la fijación formal del bien y su capacidad de evolución orgánica; sin embargo, desde una perspectiva de estudios de género, resulta pertinente destacar que el hecho de que el traje haya sido históricamente asociado al control del cuerpo femenino no lo excluye de la protección patrimonial, sino que, al contrario, exige que dicha protección incorpore una lectura crítica de esa dimensión opresiva para evitar su neutralización simbólica. La normativa se fundamentaría en el artículo 7 de la Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural (2001) y en el artículo 46 de la Constitución Española de 1978, que obliga a los poderes públicos a garantizar la conservación y promover el enriquecimiento del patrimonio histórico, cultural y artístico.

6. Conclusiones

Las conclusiones de este trabajo permiten comprender el traje de cobijada no solo como una curiosidad etnográfica, sino como un símbolo complejo donde se entrecruzan género, memoria histórica, identidad local y tensiones contemporáneas entre patrimonio y mercado. A partir del recorrido histórico y del análisis de tensiones patrimoniales planteado, puede afirmarse que el cobijado ilustra de manera paradigmática cómo una prenda inicialmente funcional, asociada al control del cuerpo femenino y a un ideal de decoro, se transforma en emblema de orgullo colectivo y recurso de afirmación cultural para Vejer de la Frontera. Esta paradoja del patrimonio (término usado aquí como elaboración interpretativa basada en Kirshenblatt-Gimblett (1998) para referirse a cómo la patrimonialización puede convertir prácticas opresivas en emblemas de orgullo comunitario) constituye el núcleo interpretativo del presente trabajo, y su análisis requiere, como ha señalado la etnografía feminista (Ahmed, 2015; Connell, 1987), situar el cuerpo femenino como espacio de disputa simbólica históricamente producida y no como dato natural.

En primer lugar, gracias al estudio realizado podemos confirmar que el origen del traje no es islámico, sino castellano, vinculado al manto y saya difundido en la Península desde finales de la Edad Media y los siglos modernos. Esta precisión histórica resulta clave, pues rompe con una lectura simplista que lo equipara al velo musulmán o al burka, permitiendo situarlo en un contexto más amplio de prácticas europeas de ocultación del cabello y del rostro femenino, ligadas a nociones de honor, recato y estatus. El hecho de que el traje haya pervivido en Vejer gracias al aislamiento geográfico y político refuerza la idea de que no se trata de una reliquia exótica, sino de una continuidad castellana adaptada a un territorio concreto y a sus dinámicas sociales.

En segundo lugar, la investigación muestra que el proceso de resignificación del cobijado es inseparable del cambio de usos: de indumentaria cotidiana y de calle pasa a reservarse a momentos rituales y festivos, hasta convertirse en un elemento central del folclore local. La incorporación del traje a la Velada de Agosto y a los actos en honor a la Virgen de la Oliva, así como su asociación con la figura de la reina y las damas, ejemplifican cómo una prenda antes vinculada a la invisibilización femenina se reutiliza hoy como dispositivo de representación, visibilidad y prestigio para las mujeres que la portan. Esta paradoja del patrimonio (aceptar y celebrar prácticas que en su momento fueron opresivas) solo se entiende a la luz del cambio de significado: lo que antes simbolizaba control del cuerpo y de la sexualidad, hoy se percibe como signo de pertenencia, continuidad con los antepasados y afirmación de una diferencia local frente a otros pueblos.

En tercer lugar, las conclusiones subrayan que esta resignificación no está exenta de riesgos. La escasez de fuentes escritas y la dependencia casi exclusiva del testimonio oral plantean una urgencia: si no se documentan de forma sistemática los saberes de las mujeres mayores que aún confeccionan las blusas y conocen los usos antiguos, se corre el peligro de conservar solo una imagen superficial del traje, vaciada de su espesor histórico y simbólico. A ello se suma la mercantilización creciente de la cobijada: su presencia en logotipos, productos alimentarios, campañas turísticas o esculturas urbanas demuestra su potencia icónica, pero también abre la puerta a simplificaciones y usos descontextualizados que pueden diluir su significado original.

Por último, el presente trabajo propone líneas de actuación concretas que van más allá de la descripción: la posible comarcalización del traje (reconociendo su uso histórico en otras localidades del entorno) y la creación de una normativa de preservación. Aunque la primera iniciativa choca con resistencias identitarias, plantea un debate necesario sobre cómo entendemos el patrimonio: si como marca exclusiva de un municipio o como tejido compartido que enlaza territorios y memorias. La segunda, la normativa de preservación, afronta la tensión entre proteger la autenticidad del traje y permitir su evolución; sin embargo, se defiende la necesidad de fijar unos mínimos formales y de uso que eviten la banalización comercial. En conjunto, las conclusiones apuntan a que el verdadero reto no es decidir si el cobijado debe conservarse, sino cómo hacerlo: de qué manera puede seguir siendo una “memoria viva”, capaz de dialogar críticamente con su pasado de control sobre las mujeres, a la vez que se consolida como uno de los principales referentes de la identidad cultural de Vejer en el presente.

Referencias

- Ahmed, S. (2015). *La política cultural de las emociones*. Universidad Nacional Autónoma de México <https://www.puees.unam.mx/>
- Alberola, E. (2016, 22 febrero). La indumentaria de las matronas romanas. *Revista de historia*, 1(1), 12-13.
- Consejería de Cultura, Junta de Andalucía. (2018, 3 de octubre). Resolución de la Dirección General de Bienes Culturales y Museos, por la que se incoa el procedimiento para la inscripción en el Catálogo General del Patrimonio Histórico Andaluz, como Bien de Interés Cultural, con la tipología de Monumento, de los inmuebles denominados «Cine Cervantes», antiguo Cine Llorens y antiguo Cine Trajano, en Sevilla. *Boletín Oficial de la Junta de Andalucía*, 201. <https://www.juntadeandalucia.es/boja/2018/201/31>
- Bolufer, A. (2001, octubre). Del manto y saya campogibraltareño y alguno de sus paralelos. Almoraima. *Revista de Estudios Campogibraltareños*, 26(26), 29-38

- Centro de Documentación Musical de Andalucía. (1990). II Congreso de folclore andaluz, danza, música e indumentaria tradicional. Sevilla.
<https://www.bibliotecadigitaldeandalucia.es/catalogo/es/consulta/registro.do?id=1042072>
- Connell, R. W. (1987). *Gender and Power: Society, the Person and Sexual Politics*. Stanford University Press.
- Corral, E. (2010). La 'touca' como símbolo en la lírica gallegoportuguesa. *Bulletin of Hispanic Studies*, 87(1), 43-58. <https://doi.org/10.3828/bhs.2009.4>
- Debord, G. (1967). *La sociedad del espectáculo* (trad. R. Vicuña Navarro). Santiago de Chile: Naufragio Ediciones.
- De Sousa Congosto, F. (2007). Prólogo. In F. Sousa (Ed.), *Introducción a la historia de la indumentaria en España*, 11-13. ISTMO
- García Canclini, N. (1982). *Las culturas populares en el capitalismo*. Nueva Imagen.
- García Canclini, N. (1990). *Culturas híbridas: estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Grijalbo.
- Hobsbawm, E., & Ranger, T. (Eds.). (1983). *La invención de la tradición*. Crítica Barcelona
- Moreno, I. (1991). Identidades y rituales. Estudio introductorio. En J. Prats, U. Martínez, J. Contreras e I. Moreno (eds.), *Antropología de los Pueblos de España*. Madrid: Taurus, pp. 601-636.
- Kirshenblatt-Gimblett, B. (1998). *Destination Culture: Tourism, Museums, and Heritage*. University of California Press.
- Mas, A., & Muñoz, A. (1975). *El cobijado de Vejer y su leyenda morisca*. Narria, 69-70, 45-49.
- Mas, A. (1995). Cobijado vejeriego, almalafa y jaique: precisiones a un equívoco romántico. *Janda. Anuario de Estudios Vejeriegos*, 1, 69-86.
- Mas, A., & Muñoz, A. (1996). El cobijado de Vejer y su leyenda morisca. *Magazin*, 1, 73-78.
- Rosas, N. (2016). La tapada limeña y su traza moruna: un análisis histórico e iconográfico desde una perspectiva rizomática. *Delaware Review of Latin American Studies*, 17(3), 1-13.
- Smith, L. (2006). *Uses of Heritage*. Routledge.
- UNESCO (2003): Convención para la Salvaguardia del Patrimonio Cultural Inmaterial, 17 de octubre de 2003. <https://ich.unesco.org/es/convenci%C3%B3n>

UNESCO (2001): Declaración Universal de la UNESCO sobre la Diversidad Cultural, 2 de noviembre de 2001. <https://www.unesco.org/es/legal-affairs/unesco-universal-declaration-cultural-diversity>

Repensar el común desde la noción de la construcción política del espacio. Rethinking the commons from the notion of the political construction of space.

David Carmona Sánchez-Calderón.

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

dcarmona49@alumno.uned.es

<https://orcid.org/0009-0003-0447-3198>

Resumen

Este artículo propone repensar la noción de lo común desplazando el foco desde la gestión de recursos hacia la construcción política del espacio urbano. A partir del debate entre *The tragedy of the commons* y la gobernanza policéntrica de los *common-pool resources* se incorporan aportaciones de la teoría crítica de los comunes para comprender lo común como principio político y proceso conflictivo de *commoning*. Metodológicamente, el trabajo adopta un enfoque cualitativo teórico-analítico, complementado con trabajo de campo etnográfico en espacios asamblearios urbanos de Madrid. El análisis se articula con la *teoría de la producción del espacio* de Lefebvre y el *derecho a la ciudad* de Harvey, introduciendo la noción de "geografías fracturadas" para abordar la desigualdad urbana. Desde este marco, se examinan los *common spaces* como ensamblajes sociotécnicos que operan como infraestructuras vivas de lo común en contextos

Abstract

This article proposes rethinking the notion of commons by shifting the analytical focus from resource management to the political construction of urban space. Building on the debate between *the tragedy of the commons* and the polycentric governance of *common pool resources*, the article engages critical theories of the *commons* to conceptualize the *commons* as a political principle and a conflictual process of *communing*. Methodologically, the study adopts a qualitative theoretical-analytical approach, complemented by ethnographic fieldwork conducted in urban assembly-based spaces in Madrid. The analysis draws on Lefebvre's theory of *the production of space* and Harvey's formulation of the *right to the city*, introducing the notion of "fractured geographies" as a framework for understanding urban inequality. From this

Para citar este artículo: Carmona Sánchez-Calderón, David (2026). Repensar el común desde la noción de la construcción política del espacio. Ensamblajes. Revista De Antropología Predoctoral, 3 (1), 61-81.

<https://doi.org/10.71405/ensamblajes/v.3.1.48>



perspective, *common spaces* are examined as sociotechnical assemblages that operate as living infrastructures of the *commons* within deeply unequal urban contexts.

Palabras clave: común, espacio, commoning, desigualdad, espacios asamblearios.

Keywords: commons, urban space, communing, urban inequality, assemblies.

Introducción

En las últimas décadas, el auge del término “común” ha acompañado la reactivación de debates sobre la propiedad, la gestión de recursos compartidos y las formas de vida cooperativas en contextos de crisis ecológica, neoliberalización de las políticas públicas y expansión de infraestructuras digitales. Desde la economía institucional hasta la teoría política, pasando por la antropología y los estudios urbanos, el problema de cómo sostener lo común frente a los cercamientos y la mercantilización se ha convertido en un eje privilegiado para pensar las transformaciones contemporáneas. Sin embargo, gran parte de esta discusión sigue anclada en una ontología del recurso: el común aparece como un bien delimitable cuya sostenibilidad dependería en última instancia del diseño de consensos, acuerdos institucionales adecuados.

El punto de partida clásico de este marco es el célebre ensayo de Hardin (1968) *The Tragedy of the Commons* donde la búsqueda racional del interés individual conduce inevitablemente a la sobreexplotación de los recursos compartidos. A este diagnóstico pesimista responderán los trabajos empíricos de Ostrom (1990, 2010), que muestran la existencia de comunidades capaces de diseñar reglas de acceso, monitorización y sanción que garantizan la sostenibilidad de los *common-pool resources*. La crítica de Ostrom desmonta la inevitabilidad de “la tragedia” y abre la puerta a imaginar formas de autogobierno más allá de la dicotomía Estado-mercado. No obstante, incluso en esta revisión optimista, lo común sigue pensándose principalmente como recurso susceptible de ser gestionado y regulado.

Paralelamente, una constelación de trabajos ha insistido en que lo común desborda la categoría de recurso y remite, ante todo, a formas de coactividad política, prácticas instituyentes y modos de vida compartidos. Para Dardot y Laval (2015), el común no es una cosa sino un principio normativo que emerge de la deliberación y la acción colectiva; para De Angelis (2017), el *commoning* designa procesos conflictivos de cooperación que se enfrentan a continuos cercamientos capitalistas. En la obra de

Hardt y Negri (2004, 2009), lo común nombra tanto bienes materiales como saberes, afectos e infraestructuras cooperativas que exceden las formas clásicas de propiedad pública y privada. Estas propuestas desplazan el foco desde la pregunta por la gestión eficiente de un recurso hacia el análisis de las luchas, las instituciones y las subjetividades que producen y sostienen lo común.

En este artículo se propone analizar ese desplazamiento, trasladando la pregunta por el común desde el terreno de los recursos hacia la investigación en curso en torno a un espacio social producido a partir de relaciones de poder -materiales, institucionales y simbólicas- que operan como micropoderes: influencias, conflictos, acuerdos y negociaciones que, al sedimentarse, producen y delimitan lo que puede ocurrir en cada lugar. Inspirándose en la teoría de la producción del espacio de Lefebvre (1968, 1974) y en las reflexiones de Harvey (2013) sobre el derecho a la ciudad y los procesos de acumulación por desposesión, se argumenta que las disputas contemporáneas en torno a lo común se juegan crecientemente en clave espacial e infraestructural. No se trata solamente de quién gestiona qué recursos, sino de cómo se configuran las formas urbanas, las redes de servicios, los dispositivos técnicos y las arquitecturas que hacen posibles –o imposibles– ciertas maneras de habitar, decidir y cooperar.

Este giro espacial se vuelve particularmente evidente si se atiende a los diagnósticos sobre la creciente fragmentación urbana. Davis (1990) describió la metrópolis de Los Ángeles como un laboratorio extremo de “enclaves fortificados” y “geografías del miedo”; Sassen (2014) ha mostrado cómo la financiarización y los regímenes de expulsión reordenan radicalmente el mapa urbano; Secchi (2013), por su parte, sintetiza estas tendencias en la imagen de una “ciudad de los ricos” y una “ciudad de los pobres”, donde la desigualdad se condensa en infraestructuras, accesibilidades y protecciones diferenciales. La ciudad contemporánea aparece, así como un conjunto de espacios marginales que materializan relaciones de clase, culturas y ciudadanía.

Frente a este paisaje de fractura y expulsión, distintos autores han señalado el papel de los espacios autogestionados, ocupados o asamblearios como lugares en los que se ensayan formas alternativas de compartir y gobernar lo urbano. La propuesta de Stavrides (2016) de pensar la ciudad como *common space* resulta aquí central: los espacios devienen comunes no por una cualidad inherente, sino a través de prácticas de *commoning* que configuran modos de acceso, uso, cuidado y co-decisión. Leídos desde la *Actor-Network Theory* (Latour, 2005; Latour & Yaneva, 2008) -como técnica metodológica utilizada para el análisis de trabajo de campo-, estos espacios pueden entenderse como

ensamblajes sociotécnicos en los que cuerpos, artefactos, normas e infraestructuras, se articulan para sostener formas de vida en común.

Este artículo se inscribe en una investigación sobre espacios asamblearios urbanos en la ciudad de Madrid, centrada en la construcción política del espacio y las infraestructuras vivas de lo común. A partir de ese trasfondo empírico, el objetivo del texto es doble. En primer lugar, ofrecer una relectura crítica del debate sobre los comunes que permita ir más allá de la oposición entre “tragedia” y buena gobernanza institucional, incorporando la dimensión espacial e infraestructural de lo común. En segundo lugar, proponer la noción de construcción política del espacio como un marco para articular, en un mismo análisis, las cartografías de la desigualdad urbana y las prácticas de *commoning* que, en espacios asamblearios concretos, intentan rehacer la ciudad como espacio común.

La estructura del artículo se organiza en los siguientes apartados claramente diferenciados. En la primera sección se revisa el debate clásico en torno a la tragedia de los comunes y las propuestas de gobernanza policéntrica de Ostrom, así como algunas de las críticas que, desde la teoría política y la economía crítica, han intentado desbordar la ontología del recurso, proponiendo un desplazamiento conceptual hacia una comprensión del común como proceso político. En la segunda, se desarrolla el giro espacial del análisis, retomando *la producción del espacio* de Lefebvre, *el derecho a la ciudad* de Harvey y las contribuciones de Hardt y Negri en torno a lo común. La tercera sección se detiene en el diagnóstico de las “geografías fracturadas”, en cuanto a configuraciones urbanas en las que el espacio aparece segmentado en enclaves profundamente desiguales, en diálogo con autores como Davis, Sassen y Secchi. La cuarta sección aborda los espacios asamblearios urbanos como *common spaces*, incorporando la propuesta de Stavrides y su lectura desde la *Actor-Network Theory* (ANT) como ensamblajes sociotécnicos. A continuación, se desarrolla un apartado específico dedicado a las infraestructuras vivas de lo común, donde se profundiza en su dimensión material, organizativa y conflictiva en contextos urbanos fragmentados. Finalmente, en las conclusiones se sintetiza la propuesta de la construcción política del espacio como herramienta analítica para repensar el común en la ciudad, señalando sus implicaciones para la antropología urbana y los estudios críticos de infraestructuras.

Problematización del común

El relato clásico sobre los comunes en las ciencias sociales se organiza en torno a una escena fundacional: un recurso compartido es utilizado por individuos racionales que persiguen maximizar su beneficio personal; al no existir límites efectivos a la explotación, cada actor tiene incentivos para

incrementar su uso del recurso, lo que conduce finalmente a su agotamiento. Esta es, en lo esencial, la tragedia de los *commons* formulada por Hardin (1968). La “tragedia” aparece como una consecuencia inevitable de la combinación entre racionalidad individual y acceso colectivo, de modo que las únicas soluciones imaginables parecen ser la privatización de los recursos o su gestión centralizada por parte del Estado.

El diagnóstico de Hardin no solo reposaba en una antropología implícita sobre los individuos, sino también en una concepción muy específica del común: un recurso finito, fácilmente mensurable, expuesto a la sobreexplotación y desprovisto de mecanismos internos de regulación colectiva. Desde finales de los años setenta, los trabajos de Ostrom y su equipo se propusieron cuestionar empíricamente esa inevitabilidad. A través de estudios de caso en sistemas de riego, bosques comunitarios o pesquerías, Ostrom (1990, 2010) mostró que numerosas comunidades rurales habían desarrollado, a lo largo del tiempo, complejas reglas de acceso, sanción y monitorización que evitaban la sobreexplotación de los recursos.

La contribución de Ostrom es doble. Por un lado, desactiva el argumento determinista de Hardin mostrando que no existe una relación lineal entre acceso común y colapso del recurso. Por otro, formula un conjunto de principios de diseño –claridad en los límites del recurso y del grupo de usuarios, mecanismos de monitorización, sanciones graduadas, espacios de resolución de conflictos, reconocimiento por parte de autoridades externas– que habrían de guiar la construcción de instituciones robustas para la gestión de los *common-pool resources*. Sin embargo, pese a la potencia de esta revisión, el horizonte ontológico permanece relativamente estable: el foco analítico sigue situado en el recurso y en sus reglas de gestión.

Una parte de la literatura crítica ha señalado precisamente los límites de esta ontología del recurso. Desde la teoría política, Dardot y Laval (2015) argumentan que lo común no puede reducirse a un bien ni a un tipo específico de propiedad; es, más bien, un principio político que solo existe en la medida en que una colectividad se autoorganiza para instituir reglas de uso, acceso y co-decisión. En lugar de preguntar qué es un recurso común, se trataría de interrogar cómo se produce, se afirma y se defiende lo común en prácticas concretas. El énfasis se desplaza, así, de la arquitectura institucional a los procesos de subjetivación y conflicto que hacen posible sostener formas de vida comunes.

Desde una perspectiva cercana, aunque más anclada en la economía política, De Angelis (2017) propone la noción de *commoning* para subrayar el carácter procesual y conflictivo de lo común. El

común no es un objeto estático ni un estado de equilibrio, sino un conjunto de prácticas sociales situadas que emergen en condiciones de antagonismo frente al capital y al Estado. Los procesos de *commoning* implican siempre tensiones entre cooperación y conflicto, entre apertura y cierre, entre reproducción social y lógicas de valorización. De Angelis insiste en que los comunes se constituyen en contextos de “cercamientos continuos” –privatizaciones, recortes, expropiaciones– y que cualquier análisis serio del común debe incorporar esa dimensión de lucha y vulnerabilidad.

En este contexto, las contribuciones de Hardt y Negri (2004, 2009) operan un segundo desplazamiento decisivo: lo común deja de designar exclusivamente recursos naturales o bienes materiales para abarcar también saberes, afectos, lenguajes, capacidades cooperativas y redes de comunicación. En *Multitude* (Hardt & Negri, 2004) y, especialmente, en *Commonwealth* (Hardt & Negri, 2009), lo común aparece como un terreno de disputa ontológica donde se juega la posibilidad de formas de vida no capturadas por la lógica del capital. Frente a las dicotomías tradicionales entre público y privado, el común remite a la producción y gestión cooperativa de lo que permite la reproducción de la vida social. Releído desde estas aportaciones, el debate inaugurado por Hardin y revisado por Ostrom aparece, al mismo tiempo, necesario e insuficiente. Necesario, porque pone sobre la mesa el problema de la sostenibilidad de recursos compartidos y la importancia de arreglos institucionales que eviten la sobreexplotación. Insuficiente, porque deja en segundo plano las dimensiones conflictivas, políticas y espaciales de lo común. El énfasis en diseñar “buenas instituciones” puede invisibilizar tanto los procesos de expulsión y desposesión que transforman las condiciones materiales de la vida en común como las luchas que intentan reconstituirla.

En esta sección se ha propuesto, por tanto, problematizar el relato dominante sobre los comunes, no como un mero marco teórico de referencia, sino como un campo de debate en disputa, mostrando cómo la oposición entre tragedia inevitable y gobernanza exitosa se asienta sobre una concepción restringida de lo que cuenta como común.

El siguiente paso consiste en desplazar el foco hacia el espacio: entender que lo que está en juego no es solo la gestión de recursos delimitados, sino la configuración de las formas urbanas, las tramas infraestructurales y los ensamblajes sociotécnicos que hacen posible –o impiden– la producción de lo común. Es en ese movimiento, guiado por la teoría de la producción del espacio de Lefebvre (1968, 1974), las reflexiones de Harvey (2013) sobre *el derecho a la ciudad* y las propuestas de Hardt y Negri (2009) sobre lo común, donde se sitúa la noción de construcción política que articulará las secciones siguientes.

El giro espacial del común

Desplazar el análisis del común desde los recursos hacia el espacio implica asumir que la ciudad no es un telón de fondo neutro, sino un objeto profundamente político. La obra de Lefebvre constituye aquí un punto de inflexión. En *Le droit à la ville* (Lefebvre, 1968) y, sobre todo, en *La production de l'espace* (Lefebvre, 1974), Lefebvre sostiene que el espacio es una producción social resultante de la articulación entre prácticas cotidianas, representaciones técnicas y concepciones abstractas. Lejos de ser una “caja” donde se alojan relaciones sociales ya dadas, el espacio participa activamente en su constitución: organiza accesos, distribuye visibilidades, jerarquiza usos, marca distancias y proximidades. Según Lefebvre, el derecho a la ciudad no remite únicamente a la posibilidad de habitar el espacio urbano, sino a la capacidad colectiva para intervenir en su producción, reorientando las formas de vida que hace posibles.

Harvey retomará y actualizará estas intuiciones en su reflexión sobre el urbanismo del capitalismo avanzado. En *Ciudades rebeldes* (2013), Harvey describe cómo la ciudad deviene campo privilegiado de la acumulación por desposesión: la privatización de servicios públicos, la mercantilización del suelo, las políticas de austeridad y los grandes proyectos urbanos reconfiguran profundamente el mapa de oportunidades, expulsando a poblaciones empobrecidas y subordinando el diseño urbano a las lógicas de valorización financiera. “El derecho a la ciudad” se convierte entonces en “el derecho a cambiar la ciudad” y, con ello, a transformarnos a nosotros mismos como sujetos colectivos. De la mano de Lefebvre, Harvey subraya que las luchas contemporáneas no pueden comprenderse sin atender a las infraestructuras materiales.

Estas aproximaciones espaciales conectan de forma productiva con las discusiones en torno a lo común. Si, como plantean Hardt y Negri (2009), lo común remite a un conjunto de recursos materiales e inmateriales –saberes, afectos, lenguajes, redes cooperativas– que desbordan la oposición público/privado, entonces el espacio urbano y sus infraestructuras deben ser pensados como uno de los principales campos donde ese común se produce, se captura o se destruye. En *Commonwealth*, Hardt y Negri (2009) insisten en que lo común no es una reserva originaria por preservar, sino un campo de lucha donde se confrontan, por un lado, procesos de apropiación y cierre (delimitaciones,

privatizaciones, dispositivos de control) y, por otro, procesos de apertura, cooperación y co-producción de formas de vida.

Autores como Dardot y Laval (2015) radicalizan esta intuición al proponer que el común sea entendido como un principio político de coactividad que solo existe en la medida en que una colectividad se autoimpone reglas para compartir y decidir. Desde esta perspectiva, la pregunta no es tanto qué bienes son comunes, sino qué prácticas, instituciones y dispositivos sostienen la experiencia de algo común. De Angelis (2017), por su parte, subraya que estos procesos de *commoning* se desarrollan siempre en condiciones de antagonismo frente a lógicas de cercamiento y valorización capitalista: el común aparece como un “afuera” precario y conflictivo, constantemente amenazado por nuevas formas de captura.

Releídas desde *la teoría de la producción del espacio* (Lefebvre, 1974), estas propuestas permiten formular un desplazamiento adicional: el común no se negocia solo en la gestión de determinados recursos, sino en la configuración infraestructural de la ciudad. El acceso desigual a vivienda, transporte, equipamientos o conectividad digital produce condiciones radicalmente diferentes para la cooperación y el compartir. La distribución de plazas, parques, centros sociales o espacios de reunión no es un detalle menor, sino un componente central de las posibilidades de instituir lo común. En este sentido, las infraestructuras urbanas pueden entenderse como dispositivos que, al mismo tiempo, habilitan y limitan prácticas de *commoning*.

Es en este cruce donde se propone situar el modo en que la ciudad se organiza como un mosaico de enclaves profundamente desiguales. Desde aquí, se pretende nombrar el conjunto de procesos mediante los cuales actores humanos y no humanos –instituciones públicas, promotores inmobiliarios, colectivos vecinales, arquitecturas, normativas, dispositivos técnicos– configuran formas espaciales que estabilizan determinados regímenes de propiedad, accesibilidad y uso. La construcción política del espacio no remite únicamente a decisiones explícitas de política urbana, sino a ensamblajes más amplios en los que se articulan planes, proyectos, normativas, inversiones, tecnologías y prácticas cotidianas. Cada calle, plaza, parque o equipamiento es el resultado de una sedimentación de decisiones, conflictos y negociaciones que, a su vez, condicionan las luchas futuras. La *Actor-Network Theory* (ANT) proporciona herramientas analíticas útiles para pensar esta dimensión infraestructural. Latour (2005) ha insistido en que las capacidades de acción no residen exclusivamente en sujetos humanos, sino que se distribuyen en redes de asociaciones entre personas, objetos, normas e instituciones. Desde esta perspectiva, el espacio urbano puede

describirse como una red densa de actantes –pavimentos, mobiliario, dispositivos de vigilancia, señalética, reglamentos de uso– que configuran rutas posibles y prohibidas, ritmos, encuentros y segregaciones. El texto de Latour y Yaneva (2008), en el que proponen “hacer moverse” los edificios, subraya precisamente que las arquitecturas deben entenderse como entidades dinámicas, transformadas por los usos, controversias y reinterpretaciones que las atraviesan.

La construcción política del espacio, entendida como la idea de que el espacio no es un escenario neutro donde ocurren las cosas, sino el resultado de decisiones, conflictos y relaciones de poder se sitúa en un nivel intermedio entre la abstracción jurídica del derecho a la ciudad y las innumerables microprácticas de *commoning*. Por un lado, permite anclar las reivindicaciones de lo común en dispositivos concretos –vallas, cerraduras, horarios, ordenanzas, sensores, plataformas digitales– que abren o cierran posibilidades de acceso y uso. Por otro, obliga a considerar cómo esos dispositivos son, a su vez, resultado de conflictos y alianzas entre actores con posiciones desiguales de poder. Adoptar la noción espacial desde una arquitectura política como marco analítico implica, finalmente, situar los debates sobre los comunes en el corazón de las disputas contemporáneas por la ciudad. Esto supone, por un lado, reconocer que las políticas urbanas, las operaciones inmobiliarias y las transformaciones infraestructurales participan activamente en la producción de restricciones espaciales y expulsiones; por otro, atender a las prácticas que buscan reabrir, apropiarse o reconfigurar espacios para sostener formas de vida en común. En las secciones siguientes, este marco será desplegado en dos direcciones complementarias: primero, mediante el análisis de las “geografías fracturadas” de la ciudad contemporánea; y, posteriormente, a través del examen de los espacios ensamblarios como *common spaces* en el sentido propuesto por Stavrides (2016), leídos como bases operantes de lo común en el interior de una ciudad profundamente fragmentada.

Geografías fracturadas: la ciudad como espacio desigual

Si se asume que el espacio urbano es una producción social e histórica, resulta difícil sostener la idea de que la desigualdad sea únicamente un problema de ingresos o de oportunidades individuales. Las diferencias de clase, raza, género o estatus migratorio se inscriben de manera persistente en la forma de la ciudad: en qué barrios concentran la inversión, en qué zonas se localizan las infraestructuras críticas, quién vive expuesto a la contaminación, a las inundaciones o a los desalojos, y quién habita territorios protegidos por dispositivos policiales, arquitecturas defensivas o blindajes financieros.

Mike Davis fue uno de los primeros autores en describir esta reconfiguración del paisaje urbano. En *City of Quartz* (1990), su análisis de Los Ángeles reconstruye la emergencia de una metrópolis profundamente “militarizada”, atravesada por lógicas securitarias que redefinen tanto la arquitectura como el uso del espacio público. Dispositivos técnicos concebidos para impedir el libre acceso o parques vallados que se cierran en determinados horarios participan de lo que Davis denomina una “ecología del miedo”: la ciudad se fragmenta en enclaves fortificados y zonas estigmatizadas, donde el espacio público se convierte en un recurso escaso y vigilado.

Desde otro ángulo, los trabajos de Sassen ayudan a situar esa fragmentación en el contexto de la globalización económica y la financiarización. En sus análisis sobre la ciudad global y, más tarde, en *Expulsions* (2014), Sassen sostiene que el capitalismo contemporáneo ya no opera únicamente mediante formas clásicas de explotación, sino a través de dispositivos que literalmente expulsan cuerpos y comunidades de los territorios que habitan. Las dinámicas de endeudamiento, la especulación inmobiliaria, la externalización de riesgos y la creación de mercados financieros basados en hipotecas o alquileres se traducen en desahucios, desplazamientos forzados y pérdida de acceso a bienes básicos. La expulsión no es un efecto colateral, sino una técnica de gobierno económico que reordena continuamente quién tiene derecho a permanecer en la ciudad y en qué condiciones.

Si bien la noción de ciudad global propuesta por Sassen permite visibilizar dinámicas de concentración y expulsión en el capitalismo contemporáneo, también ha sido señalada por su tendencia a privilegiar ciertas centralidades urbanas, pudiendo dejar en segundo plano formas de desigualdad menos visibles, pero igualmente estructurantes.

Las ciudades globales se convierten, así, en escenarios de lo que podríamos llamar desposesión infraestructural: la pérdida del hogar se combina con la desconexión de redes de servicios, con el alejamiento de centros de trabajo y cuidados, y con la ruptura de redes sociales vecinales. De nuevo, la desigualdad no se agota en indicadores de ingresos, sino que se materializa en distancias, tiempos de desplazamiento y accesos diferenciales a escuelas, centros de salud o espacios públicos de calidad. En el contexto europeo, Secchi sintetiza y reformula estas tendencias en su propuesta de pensar la “nueva cuestión urbana” como una cuestión de *ciudad de los ricos* y *ciudad de los pobres* (Secchi, 2013). Lejos de reducirse a una metáfora, esta distinción señala la coexistencia, dentro de un mismo territorio metropolitano, de fragmentos urbanos regidos por lógicas casi irreconciliables. *La ciudad de los ricos* se caracteriza por la concentración de infraestructuras de alta calidad, servicios urbanos eficientes, espacios verdes bien mantenidos y dispositivos de seguridad que protegen tanto la

propiedad como determinadas formas de vida. *La ciudad de los pobres*, en cambio, se reconoce por la precariedad habitacional, la exposición a riesgos ambientales, la deficiente accesibilidad al transporte público y la falta de equipamientos adecuados.

Secchi insiste en que esta brecha no es un residuo inevitable del funcionamiento abstracto del mercado, sino el resultado de decisiones políticas, proyectos urbanísticos y regulaciones que asignan inversiones, permiten determinadas operaciones inmobiliarias y desatienden otras áreas. La “nueva cuestión urbana” no remite simplemente a la pobreza en la ciudad, sino a la producción activa de territorios pobres: barrios sometidos a políticas de contención, de tolerancia selectiva o de abandono, cuya condición de “problema” legitima intervenciones puntuales o dispositivos de control, pero raramente una redistribución profunda de recursos e infraestructuras. Releída desde la noción de construcción política del espacio, la ciudad de los ricos y la ciudad de los pobres pueden entenderse como el resultado de ensamblajes sociotécnicos divergentes. En los enclaves acomodados, la articulación entre inversiones públicas y privadas, regulaciones urbanísticas favorables, arquitecturas de prestigio, infraestructuras eficientes y dispositivos de seguridad produce espacios de alta estabilidad, baja exposición al riesgo y fuerte capacidad de influencia política. En los territorios empobrecidos, en cambio, la combinación de precariedad habitacional, déficits infraestructurales, reglamentaciones ambiguas y presencia intermitente del Estado genera condiciones de vulnerabilidad y dependencia. No se trata solo de que unos barrios “tengan más” y otros “menos”, sino de que cada fragmento urbano condensa y hace operativas relaciones de poder específicas. Las contribuciones de Davis, Sassen y Secchi permiten, por tanto, conceptualizar la metrópolis contemporánea como un entramado de espacios fragmentados. La fractura no designa únicamente la distancia física entre centro y periferia, sino la diferencia en los regímenes de derechos efectivos, de reconocimiento y de protección que se aplican a distintos grupos poblacionales. En la ciudad de los ricos, determinados colectivos disfrutan de un alto grado de inmunidad frente a los efectos más devastadores de las crisis económicas, climáticas o sanitarias; en la ciudad de los pobres, otros colectivos se ven expuestos sistemáticamente a desahucios, inundaciones, contaminación o violencia institucional. La frontera entre una y otra no siempre es visible en el plano, pero se experimenta cotidianamente en el cuerpo y en los desplazamientos.

Desde el marco operativo que brinda esta investigación, estas “geografías fracturadas” pueden leerse como la cristalización, en forma urbana, de un conjunto de decisiones y dispositivos que articulan desposesión y control. La expansión de infraestructuras de transporte que conectan ciertas áreas con los circuitos globales de la economía, por ejemplo, coexiste con la falta de inversión en redes que faciliten los desplazamientos cotidianos de quienes sostienen los trabajos menos valorados. Las políticas de rehabilitación del espacio público en barrios centrales pueden acompañarse de procesos de gentrificación que expulsan a la población residente hacia periferias peor equipadas. La instalación de cámaras y dispositivos de vigilancia en determinados nodos urbanos refuerza una sensación de seguridad para unos a costa de intensificar la vigilancia y criminalización de otros.

En este contexto, resulta especialmente relevante preguntarse qué lugar queda para lo común y para las prácticas de *commoning*. Una primera respuesta podría señalar que la fractura urbana erosiona las condiciones materiales de posibilidad de lo común: cuando los tiempos de desplazamiento se alargan, cuando el acceso a espacios seguros de encuentro disminuye y cuando la reproducción cotidiana se vuelve incierta, se reducen los márgenes para sostener proyectos colectivos. Las “geografías fracturadas” producen, así, formas de aislamiento espacial y social que dificultan la articulación de reivindicaciones compartidas. Sin embargo, la lectura de la ciudad como mosaico de fragmentos no implica necesariamente renunciar a la posibilidad de lo común. Más bien obliga a desplazar la mirada hacia aquellos intersticios en los que, a pesar de la desposesión, se generan infraestructuras mínimas para la cooperación y la mutualidad. En muchos contextos urbanos, las redes vecinales, los mercados informales, las asociaciones de barrio, los colectivos de vivienda o los propios espacios asamblearios emergen precisamente en territorios marcados por la vulnerabilidad infraestructural. La ciudad de los pobres no es solo un espacio de carencia, sino también un laboratorio de estrategias de supervivencia y de prácticas de ayuda mutua que pueden interpretarse, en ciertos casos, como formas incipientes de *commoning*.

Lo que las geografías fracturadas muestran, en cualquier caso, es que las posibilidades de instituir lo común están estrechamente ligadas a la construcción política del espacio. No es lo mismo intentar sostener un huerto autogestionado, un centro social o una red de cuidados en un barrio sometido a procesos de expulsión y abandono que en un entorno dotado de infraestructuras robustas y protegido frente a la especulación. Los proyectos de común se ven atravesados por las mismas lógicas de fragmentación que estructuran la metrópolis: pueden ser tolerados como excepciones atípicas en ciertos enclaves o bien perseguidos como amenazas en otros, dependiendo de cómo se inscriban en los regímenes locales de valor y de propiedad. En este sentido, la noción de geografías fracturadas no

se limita a describir un estado de cosas, sino que ayuda a situar el análisis de los comunes en un mapa de desigualdades espaciales concretas. El reto no es únicamente diseñar instituciones de autogobierno para recursos compartidos, sino entender cómo esas instituciones se insertan en territorios donde las infraestructuras, las regulaciones y los dispositivos de control están distribuidos de forma profundamente desigual. La pregunta por lo común se convierte, entonces, en una pregunta por las condiciones espaciales que permiten que determinadas prácticas de *commoning* puedan arraigar, expandirse o ser derrotadas. Las secciones siguientes se adentrarán precisamente en ese terreno. A partir de la propuesta de Stavrides de pensar la ciudad como *common space*, se analizarán los espacios asamblearios urbanos como infraestructuras vivas de lo común que emergen y se sostienen en el interior de estas geografías fracturadas. Ello permitirá observar, de manera más precisa, cómo una visión política espacial se hace necesaria no solo para el estudio de los distintos dispositivos de marginación, expulsión y desposesión emergentes, sino también para la comprensión de nuevas formas de vida social que surgen en la ciudad contemporánea.

Espacios asamblearios y producción de lo común

Las geografías urbanas anteriormente descritas no agotan, sin embargo, la experiencia urbana contemporánea. En los intersticios de *la ciudad de los ricos y la ciudad de los pobres* (Secchi, 2013), afloran espacios en los que distintos colectivos ensayan formas alternativas de habitar, gestionar y significar el territorio. Ocupaciones de solares abandonados, centros sociales autogestionados, huertos urbanos comunitarios, equipamientos cedidos temporalmente a asociaciones vecinales o plazas apropiadas como lugares de reunión y deliberación constituyen ejemplos de lo que, siguiendo a Stavrides (2016), puede pensarse como *common spaces*.

La propuesta de Stavrides supone un giro importante respecto a las concepciones del común centradas en recursos delimitados. En su lectura, el espacio deviene común no porque una autoridad lo declare público o porque exista un régimen jurídico específico, sino porque se activa a través de prácticas de *commoning* que configuran modos de acceso, uso y co-decisión. Un *common space* no es simplemente un espacio abierto al público, sino un espacio en el que las fronteras entre usuarios y gestores se difuminan, y en el que la comunidad implicada asume responsabilidades compartidas sobre el cuidado del lugar. En estos procesos, el común no es una propiedad del espacio, sino una cualidad de las relaciones que se establecen en y a través de él.

Stavrides insiste además en el carácter ambivalente de estos procesos. Por un lado, los *common spaces* pueden funcionar como refugios frente a las lógicas de expulsión, proporcionando infraestructuras mínimas para la cooperación, la ayuda mutua y la articulación política. Por otro, corren el riesgo de ser reabsorbidos por las estrategias de valorización urbana -convertidos en símbolos de “vida de barrio” o “creatividad ciudadana” que alimentan procesos de gentrificación- o de replegarse sobre comunidades cerradas que protegen sus propios privilegios. De ahí la importancia de pensar el común no como un estado alcanzado de una vez por todas, sino como un proceso conflictivo que debe sostenerse en el tiempo mediante decisiones siempre revisables sobre quién entra, quién decide y quién se beneficia.

Los espacios asamblearios urbanos se sitúan en el corazón de estas tensiones. Por su propia lógica, tienden a articular lo espacial, lo organizativo y lo afectivo: son al mismo tiempo lugares de encuentro, dispositivos de deliberación y ensamblajes materiales que requieren trabajo constante de mantenimiento. En muchos casos, su existencia depende de acuerdos precarios con administraciones públicas, de la movilización de redes vecinales o de la capacidad de los colectivos implicados para sostener una presencia continuada frente a posibles intentos de desalojo o reconfiguración. Esta fragilidad no impide, sin embargo, que funcionen como laboratorios de lo común en territorios marcados por la desigualdad y la desposesión.

La *Actor-Network Theory* (ANT) permite profundizar en la comprensión de estos espacios como ensamblajes sociotécnicos. Desde esta perspectiva, la agencia no reside exclusivamente en los sujetos humanos que participan en las asambleas, sino que se distribuye entre una diversidad de actantes: herramientas, bancales, cerraduras, farolas, ordenanzas municipales, plataformas digitales, reglamentos de cesión, planos técnicos, etcétera (Latour, 2005). Un huerto autogestionado, por ejemplo, no es solo un grupo de personas que cultiva colectivamente, sino una red de elementos heterogéneos que deben mantenerse en relación: semillas, agua, llaves, mangueras, calendarios de riego, turnos de limpieza, redes sociales, señalética dirigida a visitantes, actas de asamblea y permisos administrativos.

El texto de Latour y Yaneva (2008) sobre la arquitectura como “objeto en movimiento” resulta especialmente sugerente para pensar los espacios asamblearios. Frente a la tendencia a considerar los edificios y espacios construidos como entidades estáticas, los autores proponen seguir sus transformaciones en el tiempo, atendiendo a las controversias, negociaciones y reconfiguraciones que los atraviesan. Aplicado a un centro social o a un solar recuperado para uso común, este enfoque obliga a reconstruir cómo cambian los usos, las circulaciones, los dispositivos de control, las narrativas

y los vínculos con el entorno urbano. El espacio asambleario aparece, así como una arquitectura en permanente proceso de reensamblaje, en la que cada modificación -una nueva normativa, una valla, la apertura de un acceso, la instalación de una pérgola o la reubicación de un escenario- reconfigura, aunque sea mínimamente, las posibilidades de encuentro y de acción colectiva.

Mirar los espacios asamblearios como *common spaces* y como ensamblajes sociotécnicos permite, además, iluminar las dimensiones relacionales de las prácticas de *commoning*. La capacidad de una asamblea para sostener reuniones regulares, organizar actividades, alojar iniciativas de apoyo mutuo o articular reivindicaciones urbanas depende, en buena medida, de la disponibilidad y estabilidad de ciertas infraestructuras: un lugar relativamente protegido de la lluvia y del frío, accesible desde distintos puntos de la ciudad; un sistema de iluminación y sonido para los encuentros; algún tipo de almacenamiento seguro para materiales; conexiones digitales que permitan coordinar tareas y difundir información. Cada una de estas infraestructuras se convierte en un nodo donde confluyen decisiones técnicas, recursos económicos, normativas y acuerdos políticos.

En contextos de “geografías fracturadas”, estos espacios adquieren una relevancia particular. En barrios sometidos a dinámicas de expulsión, turistificación o abandono, la existencia de un espacio asambleario puede suponer la diferencia entre la dispersión de iniciativas y la posibilidad de articulación de un tejido colectivo. No obstante, su inserción en territorios atravesados por desigualdades profundas introduce tensiones difíciles de resolver: ¿cómo evitar que el espacio se convierta en un enclave aislado del entorno inmediato?, ¿qué mecanismos garantizarán que no se limite a una minoría activista ya politizada?, ¿cómo gestionar las presiones externas -administrativas, inmobiliarias, policiales- que tratan de reconfigurar o neutralizar su potencia instituyente?

Infraestructuras vivas de lo común

Abordar estas preguntas exige situar los espacios asamblearios no solo como escenarios donde se discute sobre lo común, sino como ensamblajes que actúan de manera directa en la construcción política del espacio del común.

La expresión “infraestructuras vivas de lo común” busca captar una doble dimensión de los espacios asamblearios urbanos. Por un lado, subraya su carácter infraestructural: su función de soporte o base material y organizativo para prácticas de *commoning* que incluyen desde la gestión compartida de recursos hasta la articulación de demandas políticas y la provisión de cuidados. Por otro, señala su

cualidad viva: su condición de ensamblajes inestables, sometidos a cambios continuos, sostenidos por trabajo cotidiano y atravesados por conflictos internos y presiones externas.

En la ciudad poliédrica contemporánea, estas infraestructuras vivas operan a contracorriente de las dinámicas que producen *la ciudad de los ricos y la ciudad de los pobres* (Secchi, 2013). Mientras que las infraestructuras oficiales tienden a reforzar la segmentación -líneas de transporte que conectan prioritariamente áreas de alto valor inmobiliario, equipamientos culturales concentrados en zonas centrales, dispositivos de seguridad que protegen determinados entornos comerciales-, los espacios asamblearios tienden a reorientar, aunque sea de forma localizada, flujos y accesos. Un centro social que abre sus puertas a colectivos diversos, un huerto que organiza comedores comunitarios o una plaza apropiada como foro de deliberación pueden generar circuitos alternativos de circulación de personas, recursos e información.

Sin embargo, estos espacios no deben idealizarse. A diferencia de las grandes infraestructuras consolidadas -redes de transporte, sistemas de suministro de agua o energía, plataformas logísticas- las “infraestructuras vivas del común” se sostienen sobre bases frágiles: voluntariado intermitente, recursos económicos limitados, cesiones temporales, acuerdos informales con administraciones públicas y tolerancia variable por parte de propietarios y fuerzas de seguridad. Esta fragilidad forma parte de su condición misma: su existencia depende de la capacidad de las redes implicadas para seguir produciendo vínculos, generar relevancia social y resistir procesos de deslegitimación o expulsión.

Desde la perspectiva de la construcción política del espacio, estas “infraestructuras vivas” pueden entenderse como intentos de reorientar, a pequeña escala, las reglas que gobiernan el acceso y el uso del territorio urbano. En lugar de aceptar pasivamente la distribución desigual de equipamientos y servicios, los colectivos activan procesos de reapropiación que ponen en juego modelos alternativos de propiedad, de temporalidad y de uso. La cesión de un local municipal a un proyecto comunitario, por ejemplo, puede reinterpretarse como una transformación parcial del régimen de propiedad: el espacio deja de actuar como dependencia administrativa para convertirse en un nodo de iniciativas sociales que escapan, al menos en parte, a las lógicas burocráticas. Un solar en desuso que se convierte en huerto o en plaza autogestionada transita de ser un activo inmobiliario en espera de valorización a ser una infraestructura para la vida cotidiana de un barrio.

Estas transformaciones no suponen, sin embargo, una salida total del marco institucional. Como muestran tanto De Angelis (2017) como Dardot y Laval (2015), los procesos de *commoning* emergen y

se sostienen en una tensión constante con el Estado y el mercado. Las “infraestructuras vivas del común” deben negociar permisos, adaptarse a ordenanzas, buscar financiación o recursos en sistemas económicos que no controlan, enfrentar inspecciones y, en ocasiones, procedimientos de regularización que pueden desactivar parte de su potencia instituyente. La ciudad fracturada se hace presente en estos tránsitos: no es lo mismo negociar una cesión temporal en un barrio periférico marcado por la estigmatización que en un entorno central donde el proyecto puede ser integrado en discursos de innovación social o participación ciudadana funcionales a la valorización urbana.

Esta ambivalencia plantea una cuestión crucial: ¿en qué condiciones las infraestructuras vivas de lo común contribuyen efectivamente a reconfigurar las geografías fracturadas de la ciudad y en qué condiciones se limitan a funcionar como válvulas de escape o como elementos decorativos de políticas urbanas continuistas? Una primera respuesta pasa por atender a su capacidad de articular conexiones más allá del propio espacio. Cuando un huerto, un centro social o una plaza asamblearia logran conectarse con redes de vivienda, de educación, de salud o de cultura, su función infraestructural se amplifica: dejan de ser islotes de autogestión para convertirse en nodos de un entramado más amplio de resistencias y experimentaciones urbanas.

Una segunda respuesta remite a las formas de apertura y de hospitalidad que estos espacios son capaces de sostener. Siguiendo la preocupación de Stavrides (2016) por los “comunes de umbral”, cabe preguntarse hasta qué punto las infraestructuras vivas del común mantienen permeables sus fronteras, evitando convertirse en entornos cerrados sobre comunidades identitarias o núcleos activistas ya consolidados. En contextos de alta desigualdad y racialización del espacio urbano, esta cuestión es particularmente delicada: sin estrategias explícitas de inclusión, un proyecto nacido con vocación de común puede reproducir, de hecho, exclusiones de clase, de género, de origen o de edad presentes en el entorno.

Por último, resulta pertinente considerar las temporalidades implicadas. Muchas de estas redes sociotécnicas están marcadas por una cierta intermitencia: ciclos de activación y de declive, momentos de alta intensidad política y periodos de mantenimiento discreto, proyectos que se transforman o se disuelven ante cambios en las condiciones del entorno. Lejos de entender estas variaciones únicamente en términos de éxito o fracaso, la perspectiva adoptada invita a leerlas como parte de un proceso más amplio en el que se prueban, se sedimentan o se abandonan distintas

formas de organizar lo común. La ciudad fracturada es también una ciudad atravesada por capas de intentos, de experimentos, de ruinas y de memorias de proyectos colectivos.

En conjunto, pensar los espacios asamblearios como infraestructuras vivas de lo común permite articular empíricamente los niveles analíticos desplegados a lo largo del artículo. Por un lado, se inscriben en las geografías fracturadas producidas por las dinámicas de desposesión y expulsión descritas por Davis, Sassen y Secchi; por otro, materializan, en ensamblajes concretos, las intuiciones de Lefebvre, Harvey, Hardt y Negri, Dardot y Laval y De Angelis sobre la dimensión espacial y conflictiva de lo común.

Conclusiones

Partiendo del relato clásico inaugurado por Hardin (1968) sobre *The Tragedy of the Commons* y de su revisión institucionalista por parte de Ostrom (1990, 2010), se ha señalado tanto la relevancia como los límites de una aproximación centrada en el diseño de arreglos de gobernanza para recursos compartidos. Las contribuciones de Dardot y Laval (2015), De Angelis (2017) y Hardt y Negri (2004, 2009) han permitido ampliar el horizonte, entendiendo lo común como principio político, como proceso de *commoning* y como campo de lucha ontológica en torno a formas de vida cooperativas. Sobre esa base, el artículo ha incorporado la perspectiva de la producción del espacio, retomando las intuiciones de Lefebvre (1968, 1974) y las lecturas de Harvey (2013) sobre el derecho a la ciudad y la acumulación por desposesión. Esta incorporación ha permitido mostrar que los conflictos en torno a lo común no pueden comprenderse plenamente sin atender a las formas urbanas, las infraestructuras y los dispositivos técnicos que organizan la ciudad. Lo que está en juego no es solo quién gestiona determinados recursos, sino quién tiene acceso a qué espacios, en qué condiciones y mediante qué configuraciones infraestructurales.

En diálogo con los diagnósticos de Davis (1990), Sassen (2014) y Secchi (2013), se ha propuesto la noción de geografías fracturadas para dar cuenta de la manera en que la desigualdad se inscribe en el territorio urbano. La distinción entre ciudad de los ricos y ciudad de los pobres no se limita a describir distribuciones desiguales de renta, sino que remite a regímenes diferenciados de infraestructuras, de protección y de reconocimiento. La ciudad contemporánea aparece como un mosaico de fragmentos regidos por reglas distintas, en los que la permanencia, la movilidad, la exposición al riesgo y la capacidad de influencia política se distribuyen de manera profundamente desigual.

Frente a este paisaje, los espacios asamblearios urbanos han sido analizados, a partir de la propuesta de Stavrides (2016), como *common spaces* en los que se ensayan prácticas de *commoning* que reconfiguran, aunque sea de forma parcial y precaria, las relaciones entre propiedad, uso y co-decisión. La lectura de estos espacios desde la *Actor-Network Theory* (Latour, 2005; Latour & Yaneva, 2008) ha permitido subrayar su condición de ensamblajes sociotécnicos y su dimensión infraestructural: lejos de ser meros escenarios, funcionan como dispositivos que sostienen, distribuyen y condicionan formas de vida en común.

La noción de “infraestructuras vivas de lo común” ha servido para nombrar esta doble condición: infraestructuras porque actúan como soportes materiales y organizativos para prácticas de cooperación y ayuda mutua; vivas porque dependen de trabajo cotidiano, están sujetas a cambios constantes y se sostienen en contextos marcados por tensiones, negociaciones y amenazas de desposesión. Insertas en espacialidades discontinuas y fragmentadas, estas infraestructuras pueden contribuir a abrir fisuras en *la ciudad de los ricos y la ciudad de los pobres* (Secchi, 2013), pero también pueden ser cooptadas, desplazadas o neutralizadas por las mismas lógicas que buscan cuestionar.

En conjunto, la propuesta de pensar el común desde la construcción política del espacio ofrece varias aportaciones al debate. En primer lugar, desplaza el énfasis desde la gestión eficiente de recursos hacia el análisis de los ensamblajes espaciales e infraestructurales que hacen posible –o imposible– sostener la vida común. En segundo lugar, permite articular en un mismo marco analítico diagnósticos sobre la fragmentación urbana, teorías críticas de lo común y estudios empíricos sobre espacios asamblearios y prácticas de *commoning*. En tercer lugar, abre un campo de reflexión sobre las formas de intervención en la ciudad: más allá de la creación de “espacios participativos” o de la promulgación de cartas de derechos, se trata de interrogar cómo se configuran las bases concretas que permiten a determinados colectivos aparecer, reunirse, decidir y permanecer.

Este trabajo abre una línea de investigación sobre espacios asamblearios urbanos en Madrid. En esa línea, una prolongación necesaria del trabajo aquí presentado consiste en profundizar en el análisis etnográfico de casos concretos, atendiendo a sus genealogías, a las disputas internas que los atraviesan y a sus relaciones con otros actores urbanos -administraciones, dispositivos de planificación, movimientos sociales, redes de barrio-. Asimismo, será necesario explorar comparativamente cómo la morfología espacial opera en distintos contextos, tanto dentro como

fuera de Europa, y cómo se reconfiguran las formas de lo común en escenarios marcados por infraestructuras virtuales: algorítmicas y plataformas digitales.

Más allá de su especificidad disciplinar, el giro hacia la dimensión espacial de los espacios sociales que se propone en este artículo invita, en última instancia, a reconsiderar el lugar de la ciudad en las luchas contemporáneas por lo común. Lejos de ser un mero telón de fondo, la ciudad es una infraestructura viva de poder y de posibilidad: un entramado de calles, edificios, redes y dispositivos donde se decide, día a día, quién puede habitar, quién puede hablar y quién puede ser escuchado. Pensar lo común desde ahí -desde las formas concretas en que el espacio se produce, se fractura y se rehace- es una tarea ineludible para quienes buscan comprender y transformar las condiciones materiales de la vida colectiva en el presente.

Referencias

- Dardot, P., & Laval, C. (2015). *Común: Ensayo sobre la revolución en el siglo XXI*. Gedisa.
- Davis, M. (1990). *City of Quartz: Excavating the Future in Los Angeles*. Verso.
- De Angelis, M. (2017). *Omnia Sunt Communia: On the Commons and the Transformation to Postcapitalism*. Zed Books.
- Hardin, G. (1968). *The tragedy of the commons*. *Science*, 162(3859), 1243–1248. <https://doi.org/10.1126/science.162.3859.1243>.
- Hardt, M., & Negri, A. (2004). *Multitude: War and Democracy in the Age of Empire*. Penguin.
- Hardt, M., & Negri, A. (2009). *Commonwealth*. Harvard University Press.
- Harvey, D. (2013). *Ciudades rebeldes: Del derecho a la ciudad a la revolución urbana*. Akal.
- Latour, B. (2005). *Reassembling the Social: An Introduction to Actor-Network-Theory*. Oxford University Press.
- Latour, B., & Yaneva, A. (2008). Give me a gun and I will make all buildings move: An ANT's view of architecture. En R. Geiser (Ed.), *Explorations in architecture: Teaching, design, research* (pp. 80–89). Birkhäuser.
- Lefebvre, H. (1968). *Le Droit à la Ville*. Anthropos.
- Lefebvre, H. (1974). *La production de l'espace*. Anthropos.
- Ostrom, E. (1990). *Governing the Commons: The Evolution of Institutions for Collective Action*. Cambridge University Press.

- Ostrom, E. (2010). Beyond Markets and States: Polycentric Governance of Complex Economic Systems. *American Economic Review*, 100(3), 641–672.
- Sassen, S. (2014). *Expulsions: Brutality and Complexity in the Global Economy*. Harvard University Press.
- Secchi, B. (2013). *La ciudad de los ricos y la ciudad de los pobres*. Los Libros de la Catarata.
- Stavrides, S. (2016). *Common Space: The City as Commons*. Zed Books.

Desafinados. Un Perreo entre la Antropología y el Discurso Antirreggaetonero.

Out of Tune. A Grind Between Anthropology and Anti-Reggaeton Discourse.

Cristian Pardines Gracia

Universidad Nacional de Educación a Distancia (UNED)

cpgracia19@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0000-9843-4744>

Resumen

En este artículo exploro los fundamentos socioculturales del discurso antirreggaetonero mediante una aproximación autoetnográfica: partiendo de mi experiencia en diversos ámbitos musicales —la mayoría de los cuales muy alineados con tal discurso—, analizo cómo las valoraciones peyorativas hacia el reggaetón exceden los criterios estético-formales para operar como marcadores de distinción social. Lejos de constituir un juicio puramente musical, su estigmatización activa un entramado simbólico que lo asocia con lo vulgar y lo mediocre, perpetuando una lógica jerárquica cuyos escalones más bajos también fueron ocupados por géneros hoy día plenamente legitimados —blues, jazz, flamenco, etc.—. Podemos hablar del discurso antirreggaetonero como un sentido común según el cual se da por sentada la degradación moral e intelectual del reggaetón y sus oyentes, situando a quien sustenta este discurso en *el lado correcto de la historia*. Spoiler: no sé si será el lado correcto, pero sin duda es el lado aburrido.

Abstract In this article I explore the sociocultural foundations of anti-reggaeton discourse via an autoethnographic approach: starting from my experience in diverse musical circles —the majority of which align closely with said discourse— I analyze how pejorative assessments of reggaeton exceed aesthetic-formal criteria to operate as markers of social distinction. Far from constituting a purely musical judgment, its stigmatization activates a symbolic framework that associates it with the vulgar and mediocre, perpetuating a hierarchical logic whose lowest rungs were also once occupied by genres fully legitimized today—blues, jazz, flamenco, etc.—. We can speak of anti-reggaeton discourse as a common sense according to which the moral and intellectual degradation of reggaeton and its listeners is taken for granted, placing whoever upholds this discourse on *the right side of history*. Spoiler: I don't know if it's the right side, but it is undoubtedly the boring side.

Palabras clave: Reggaetón, Categorías morales del gusto, Identificación.

Keywords: Reggaeton; Moral categories of taste; Identification.

Se você insiste em classificar
Meu comportamento de antimusical
Eu mesmo mentindo devo argumentar
Que isto é bossa nova, que isto é muito natural
O que você não sabe, nem sequer presente
É que os desafinados também têm coração¹

“Desafinado”, Newton Mendonça & Tom Jobim

¹ Si insistes en clasificar / Mi comportamiento como antimusical / Yo mismo, mintiendo, debo argumentar / Que esto es bossa nova, que esto es muy natural / Lo que tú no sabes, ni siquiera presentes / Es que los desafinados también tienen corazón.

Algún día te arrepentirás de todas las cumbias que no bailaste por andar de rockerillo.

Anónimo

Introducción

La música “parece el arte más ‘primitivo’ y resulta el más innovador y el que menos se deteriora con el paso del tiempo” (Llinares, 1997:8). Además, probablemente se trate del arte más popular y extendido. Son raros los casos de personas que afirman que no les gusta la música. A menudo desata pasiones que alcanzan cotas de intensidad sorprendentes. En sentido inverso, y esto es lo que más me interesa explorar en este texto, la música es perfectamente capaz de despertar aversiones que pueden llegar casi hasta la náusea. Lejos de encontrarse únicamente ligadas a la libertad individual y a una subjetividad impermeable al mundo que la rodea, las categorías morales del gusto estético se vinculan poderosamente a aspectos sociales y culturales.

La producción de la obra de arte y su recepción por parte del público se hallan inmersas en una dialéctica inquebrantable, muy a pesar de los ideales románticos que enaltecen al artista como *dios creador*. Según la elocuente imagen de Clifford Geertz, “el arte y las aptitudes para comprenderlo se confeccionan en un mismo taller” (Geertz, 1994:144). Así pues, en este texto indagaré en la colosal animadversión que ha despertado el reggaetón entre amplios sectores —simétrica al también colosal entusiasmo que ha generado en muchos otros— desde su portentosa irrupción en las discotecas y radios de nuestro país, teniendo en cuenta que, si la sentencia geertziana es acertada, tras la crítica martilleante y burlona hacia este estilo musical se hallaría un claro desprecio hacia los sectores sociales entre los que triunfa, y, a mi modo de ver, una imperiosa necesidad de diferenciarse de *ellos*. No en vano, los gustos artísticos en general, y musicales en particular, constituyen importantes elementos de lo que, siguiendo a Baumann y Gingrich (2004), podemos llamar “gramáticas de identidad y alteridad”. Es decir, que usamos nuestros gustos musicales —sobre todo en edades juveniles, pero ni mucho menos exclusivamente en ellas—, para identificarnos con ciertas personas y, más importante si cabe, diferenciarnos de otras.

Para traer a colación ese discurso antirreggaetonero, me basaré principalmente en las ideas prejuiciosas y estereotipadas que yo mismo he mantenido durante años con respecto a este estilo. Nací en 1989. Pertenezco a una generación cuyas primeras salidas nocturnas coincidieron con la aparición en España de este fenómeno. A través de una aproximación autoetnográfica, trataré de

analizar mi exideología musical-identitaria, poniéndola en relación con el contexto cultural en el que me socialicé durante la adolescencia y juventud.

Representación gráfica de la dinámica de estigmatización asociada al consumo del reggaetón.



Ilustración 1: El estigma del gusto: reggaetón y distinción cultural

Consideraciones metodológicas

Metodológicamente, la mencionada tradición autoetnográfica (Ellis, Adams & Bochner, 2011) que trato de ensayar en este texto, reivindica la utilización de vivencias y experiencias personales como material analítico y empírico válido. No se trata simplemente de un ejercicio introspectivo, sino de leer las propias trayectorias personales y subjetivas como síntomas de procesos culturales más amplios, lo que en última instancia significa básicamente ampliar el método etnográfico a la figura del investigador. Esta ampliación contribuye en mi opinión a destrepar ese guindo que durante mucho tiempo ha sido confundido con una suerte de mirador ultramundano desde el que era posible disfrutar de una panorámica objetiva y totalmente neutral. La autoetnografía *sitúa* así al investigador

en la posición que, por otra parte, siempre ha tenido: una posición *situada* en un campo de prácticas concreto.

Así pues, no se ha de esperar de la memoria retrospectiva que aquí desplegaré una especie de archivo imparcial. Más bien, trato de analizar los sesgos que en el pasado poblaban mi visión del cosmos musical desde aquellos que la pueblan en la actualidad. Unos sesgos (los actuales) que son el fruto de un proceso de desgaste de determinadas certezas y de deconstrucción de ciertas categorías. Y en mi caso dicho proceso tiene que ver con experiencias vitales de lo más cotidianas, que muy poco a poco fueron sembrando dudas allí donde hasta hacía bien poco habían crecido vigorosas y férreas sentencias acerca de lo que podía ser considerado o no “buena música”.

Concretamente, recuerdo el hecho de recibir una muy necesaria cura de humildad —de esas que te dejan reflexionando un par de días o tres— por parte de dos amigas a las que les gustaba el reggaetón, tras referirme yo con aborrecible condescendencia a uno de los artistas que les gustaba. Otro punto de relativa aceleración en ese lento proceso de deconstrucción fue la lectura de *¿Hay música en el hombre?* del etnomusicólogo John Blacking, donde el autor define la música como “sonido humanamente organizado” (Blacking, 2006:38). A mi modo de ver, esa sencilla definición ayuda a escuchar con oídos distintos lo que con anterioridad podía ser rápidamente descalificado como simple “ruido”. Y quizás el otro punto de inflexión más visible fuese el hecho de empezar a trabajar como maestro de música, donde no he parado de observar la naturalidad con la que personas muy jóvenes disfrutaban sin entrar en luchas identitarias de músicas muy variadas —entre las cuales el reggaetón ocupa un lugar muy destacado. En definitiva, a través de estas y otras mil pequeñas experiencias se decanta mi actual visión del asunto. La autoetnografía no pretende entonces ofrecer una verdad estadística (como por otro lado tampoco ha pretendido nunca la etnografía a secas), sino un relato situado, denso desde el punto de vista experiencial, que permite explorar a ras de suelo la manera en que las categorías morales del gusto se construyen, operan, y de vez en cuando, se desmoronan.

Una pequeña parcela del mundo

La gran popularidad de la que gozó el reggaetón desde su mismo aterrizaje en España, no parece gran cosa en comparación con los niveles de éxito que ha seguido consolidando hasta llegar a nuestros días. Las evidencias que conducen a pensar en el éxito arrollador del reggaetón en los tiempos que corren están a la vista (al oído) de casi cualquier persona de nuestro país, sin importar demasiado, creo, el lugar en el que viva: muchachos y muchachas que comparten su música con los

demás transeúntes a través de sus móviles o altavoces portátiles; taxistas procedentes de muy distintos lugares que reciben a sus clientes a ritmo de *dembow*; la tremenda presencia del estilo en muy variadas emisoras de radio, etc.

En mi caso, el hecho de trabajar como maestro de música me hace ser consciente, tal y como comentaba, de la aparentemente indiscutible hegemonía reggaetonera. Si bien es cierto que el reggaetón ha cambiado con respecto a hace 20 años —cómo no— y parece haberse entremezclado con otros varios estilos a los que ha prestado algunos elementos —otro signo de gran éxito—, es sorprendente el arraigo que tiene hoy día entre los jóvenes y los muy jóvenes. Por supuesto, otros estilos tienen cabida entre los gustos musicales de la gran mayoría de ellos y ellas, pero parece haber una especie de consenso en torno a la legitimidad del reggaetón. No fue así en mi época de adolescente, o al menos no lo fue en la pequeña parcela del mundo en la que viví durante esa etapa. Antes de entrar más a fondo en los elementos que componen su negación categórica, me parece oportuno dar unas breves pinceladas acerca del contexto social y musical del pueblo en el que crecí. Nací en un pueblo alicantino llamado Petrer. Como en muchos municipios levantinos, en esta población existen varias bandas de música que se encuentran muy íntimamente vinculadas a la idiosincrasia local, poniendo en contacto a diferentes generaciones y tejiendo todo un entramado de relaciones sociales que crean un cierto sentido de pertenencia. Los repertorios habituales de estas agrupaciones musicales suelen constituir una especie de depósito de lo que se considera la tradición o el folclore musical valenciano. Estas bandas son además escuelas, en las que los músicos incipientes —jóvenes y no tan jóvenes— aprenden a tocar su instrumento antes de participar en desfiles y actuaciones. Por resumirlo en pocas palabras, casi todas las familias del pueblo tienen o han tenido a alguno de sus miembros involucrados en las actividades de alguna de estas asociaciones musicales. Esta especie de estructura social constituida por las *bandas-escuela*, sumado al auge que a partir de los años 90 tuvieron en la región diferentes grupos de rock, ska, punk, reggae, etc.², dio como resultado que durante la década de los 2000 proliferase en Petrer un nutrido *ambiente musical local*, que animó a muchos adolescentes del momento —entre los que, como se puede imaginar, me encontraba yo— a juntarse con sus amigos a hacer música. El hecho de que los instrumentos de viento metal tuviesen un importante protagonismo en las *bandas-escuela*, sin duda contribuyó a que

² Importantes bandas valencianas del momento fueron Maniática, Banda Jachís, Disidencia u Obrint Pas, aunque sin duda influyeron enormemente muchas otras que llegaron desde distintas regiones, por ej. Extremoduro, Barricada, Reincidentes, Platero y Tú, Boikot, Marea, Rosendo, la Polla Records o Ska-p.

numerosos locales de ensayo de la población se hiciesen eco de estilos como el ska o el reggae. Durante esos años se establecieron numerosas relaciones entre los miembros de los distintos grupos, lo que a su vez propició la emergencia de otros nuevos.

Las “tribus urbanas”

Si por un lado considero que tejí una importantísima cantidad de relaciones sociales dentro del *ambiente musical local*, constituyendo de facto la gran mayoría de mis relaciones externas a la institución escolar, por otro lado resulta evidente que ese ambiente tan solo constituía una parte del paisaje general. Tomaré como ejemplo el caso del instituto en el que estudié. Entre los 13 y los 18 años, conviví en ese instituto con buena parte de la población adolescente de mi localidad. Según recuerdo, algunos de los procesos de identificación principales giraban en torno a los gustos musicales. Para simplificar las cosas y centrarme más fácilmente en el objeto de este trabajo, procederé de forma quizá excesivamente reduccionista y grupista (Brubaker, 2006:85), hasta el punto de que emplearé el concepto con reminiscencias antropológicas de “tribus urbanas”. En concreto, identificaré fundamentalmente dos “tribus urbanas”, dejando fuera de forma consciente la enorme diversidad que existía en ese espacio social. Para identificar a tales “tribus”, como simple táctica designativa utilizaré el nombre con el que los miembros de cada una de ellas solían referirse a los que supuestamente pertenecían a la otra: así pues, por un lado tenemos a los “heavies” y por otro a los “canis”.

La mayoría de las veces “heavies” y “canis” eran reconocidos por los *otros* al primer vistazo. Y es que en muchos casos, los gustos musicales iban asociados a una manera de vestir, a unas determinadas preferencias con respecto a los bares o locales por los que salir, y, cómo no, porque una cosa lleva a la otra, el establecimiento de unas relaciones sociales y no otras. Aunque, bien mirado, parece claro que en esa dialéctica de socialización suelen ser determinadas relaciones sociales las que en primera instancia orientan la elección de uno u otro estilo musical y no al contrario. Sin duda así fue en mi caso. Otra cuestión es que una vez realizada esa *elección*, inconsciente en gran medida, se desplegase ante mis ojos todo un abanico de posibilidades sociales que a su vez no hizo sino conminarme a profundizar en el proceso de identificación con ese variado conjunto de estilos.

Los “heavies”

En el conjunto de estilos que formaban parte de ese *ambiente musical local* curiosamente no se encontraba el heavy. Principalmente había bandas de rock, punk, reggae o ska, si bien también hubo algunas que tocaban blues, funk, soul o pop. Yo tocaba la guitarra en un grupo en el que tocábamos punk rock y ska. A la vista de los estilos que sonaban en el seno de dicho ambiente, parece lógico pensar que sus miembros no nos autoidentificábamos con la etiqueta de “heavies” que nos había sido asignada desde fuera del *grupo*. Efectivamente, en el ámbito más amplio del instituto, había chicos y chicas que escuchaban música heavy, algunas de las cuales lucían una estética asociada a tal estilo, pero no se les consideraba parte del *ambiente musical local* en la medida en que al menos durante esta época no surgió ningún grupo propiamente heavy. Por otro lado, de forma esporádica aparecían grupos de hip hop, los cuales, al menos durante los primeros años, pasaban a ocupar una posición ambigua. Creo que esto se debe en parte a que estos grupos venían del pueblo vecino (o sea, rival), con lo que aquí se añade otro factor de identificación que complica un poco la ecuación. Además, creo que en nuestra suprema ignorancia del mundo del hip hop mirábamos con recelo a esos chicos que no tocaban instrumentos y salían al escenario a cantar sobre una base pregrabada y, *por tanto*, “artificial”.

En cualquier caso, lo que se puede observar gracias a la posición ambigua que ocupaban los raperos en este esquema ambiental, es que las tácticas grupistas y reduccionistas como la que vengo empleando no sirven para tratar de comprender un espacio social. Lo que se observa es que, lejos de existir dos ‘grupos’ o ‘tribus urbanas’, existían multitud de matices, transiciones y continuidades, así como todo un gradiente de legitimidades. Sin embargo, creo que un esquema tan reducido y simplista como el que he planteado se aproxima en cierta medida al existente en mi cabeza en aquel momento, con el cual me orientaba en el pequeño aunque diverso mundo social que habité durante mi adolescencia. El grupismo consistiría en la “tendencia a representar el universo social y cultural como un mosaico polícromo formado por bloques étnicos, raciales o culturales monocromos” (Brubaker, 2006:85). En el caso que nos ocupa, creo que esta noción de grupismo aplica perfectamente, en el sentido de que en buena medida seguimos contemplando el universo musical de manera jerárquica y compartimentada, a pesar de tratarse de un campo en el que la hibridación y el sincretismo siempre han estado a la orden del día y bien a la vista de todo el mundo.

Ahora me doy cuenta de que la “crítica social” de las letras de nuestras canciones era poca cosa en comparación con la que ejercíamos contra los otros grupos pertenecientes a ese *nuestro ambiente*. La crítica social chismosa era la verdaderamente potente. Y en esos chismes las categorías morales del gusto en la música aparecían en todo su esplendor. Cuando ahora pienso en el *ambiente musical local*, en cierta manera se me antoja competitivo y agonístico, lo que no quita que también fuese realmente divertido. En cualquier caso, los grupos que formaban parte de él, por muy sujetos a crítica (chismorreos, más bien) que estuviesen, *eran considerados humanos*, y por tanto susceptibles de mejora. No así los “canis”.

Los “canis”

Los “canis” estaban condenados. No se podía hacer nada por ellos. Su barbarismo musical nos parecía irreversible. No existía entre nosotros (los llamados “heavies”) algo así como “la carga del hombre punky”³, que contemplase una mínima posibilidad de salvación en esas almas irredentas. Los “canis” escuchaban “gitaneo”⁴, bakalao, y, como carne de cañón que eran, habían sucumbido al reggaetón, la última tentación alienante y corrompida procedente de latitudes menos civilizadas. Esta caricatura deshumanizante y con evidentes tintes racistas está ciertamente exagerada, pero no puedo evitar ver peligrosos paralelismos entre la ideología ilustrada y colonial occidental y mi propia mentalidad musical-moral del momento. Y es que la categoría “canis” efectivamente abarca mucho más que simples gustos musicales y estéticos. Es una etiqueta realmente densa profundamente asociada a aquello que tradicionalmente se ha conceptualizado como “lumpen”. En ese sentido, elementos tan aparentemente ligeros como el gusto musical pueden ser catalizadores de procesos de alterización. Y una vez alterizado, ese nuevo *otro* puede fácilmente verse vinculado a categorías y discursos estigmatizantes. Las ideas antiautoritarias que escuchábamos en las letras de tantas y tantas canciones nos hacían odiar la imposición de “la moral establecida”, pero parece que no nos aplicábamos mucho el cuento, puesto que paradójicamente enarbolábamos un discurso bastante moralizante en relación a los gustos y criterios ajenos. No hablemos ya de la posibilidad de tender puentes con quienes se encontraban en posiciones igualmente subalternas. Nuestra “moral punk”

³ Como la del hombre blanco pero en versión antiimperialista.

⁴ Categoría emic (como todas las que vengo usando entrecomilladas) que englobaba todo lo que sonase mínimamente a flamenco. El racismo que supura por los cuatro costados esta expresión de uso sorprendentemente común contaminaba simbólicamente todo lo que se le asociase. Más adelante exploraré algunas características de esta categoría.

despreciaba burlonamente esos otros estilos, cerrando cualquier posible vía de comunicación, entendimiento o intercambio con ellos.

A continuación, paso a relatar una anécdota que a mi modo de ver ilustra bastante bien lo herméticamente selladas que se hallaban estas categorías musical-identitarias en algunas cabezas. El animismo que emerge de vez en cuando en la relación que Alfred Gell mantiene con su coche (2016:50) —el cual debe soportar los insultos y los golpes del iracundo antropólogo cada vez que algún fallo técnico le impide arrancar y funcionar con normalidad— palidece ante los cuidados mágicos que mi yo de 12 o 13 años dispensaba a su discman⁵. Ocurrió volviendo a casa en autobús tras un día de excursión con la escuela. En algún momento del viaje, Lucas, a la sazón el mayor perdonavidas de la escuela, me pidió prestado el discman, a lo que accedí sin mayores problemas. Por curiosidad, se me ocurrió preguntarle qué iba a escuchar. Lo único que recuerdo es que tras pronunciar la palabra “Camela”, comencé a balbucear una serie de excusas improvisadas y absurdas destinadas a hacerle comprender que no iba a prestarle el dispositivo. Secretamente, en algún momento anterior de mi vida había pactado conmigo mismo que en ese discman solo se reproduciría “buena música”. Camela, por supuesto, estaba lejos de caber en el minúsculo cajón que para mí representaba por aquel entonces tal categoría. El alma inmaculada de mi viejo discman quedaba pues salvaguardada de la vulgaridad con la que pretendía corromperla el bueno de Lucas.

La verdad

En la época en la que sucedió la anécdota anterior, apenas debía llevar unos pocos meses escuchando esa música a la que fanáticamente ahora me adhería en exclusiva hasta el punto de que la consideraba definitoria de mi “identidad”. Ya había empezado a tomar clases de guitarra y varios compañeros de escuela habíamos formado un grupo. Si bien recuerdo esa etapa como una de las más bonitas de mi vida, cabe la posibilidad de que fuésemos un poquito engreídos. De alguna manera nos sentíamos como si hubiésemos descubierto “la verdad”. La “auténtica” música. Como es natural, en paralelo también acabábamos de descubrir que toda la *otra* música era falsa, máxime cuando gran parte de ella se encontraba sometida a las leyes del mercado —no así la nuestra—, lo que la convertía

⁵ Esta palabra hace referencia a un antiguo dispositivo de reproducción sonora que hoy día puede encontrarse en las secciones de ‘cultura material’ de algunos museos etnológicos.

en un caballo de Troya que constituía poco más que un anestésico, un opio del pueblo. Posiblemente el hecho de aprender a tocar, lo que a su vez nos llevó, como apuntaba anteriormente, a fraguar un buen conjunto de nuevas relaciones sociales y formar parte del *ambiente musical local*, nos hizo creer que nuestro criterio revestía mayor validez que el de aquellos que no tocaban ningún instrumento. Además, al empezar a relacionarnos sobre todo con gente que también participaba en él, entramos en una especie de dialéctica en la que fuimos retroalimentándonos unos a otros, construyendo, estructurando y fijando un discurso ciertamente fundamentalista contra los estilos musicales que no considerábamos legítimos. En los años que pasé siendo parte de ese ambiente, jamás escuché a nadie hablar de una canción de reggaetón en términos mínimamente positivos. Si alguien lo hubiese hecho, por matizado que fuese el comentario, seguramente habría visto fruncir el ceño a sus interlocutores. La categoría solo aparentemente musical de “reggaetón” estaba marcada. Era una categoría prohibida, intocable. Simbolizaba la fealdad, la vulgaridad (Douglas, 1998:85), y cualquiera que hubiese flirteado con ella habría corrido un alto riesgo de contagiarse con tales atributos. Sin duda era lo que Geertz denomina “vehículo de significados” (1994:144). Sin embargo, no se trataba de cualquier vehículo ni de cualquier significado. Los pasajeros de este vehículo estaban estigmatizados. El reggaetón era una patera semiótica, una especie de camión de la basura simbólica. Resulta complicado discernir con claridad de dónde emergía ese discurso moralista y dogmático descrito a propósito de mi época de instituto. Sin duda es una síntesis de varios elementos distintos. Seguramente haya algo de la típica arrogancia adolescente combinada con las paradojas de la mencionada “moral punk”. Pero por otro lado, parece evidente que el desdén hacia el reggaetón ha estado y está a la orden del día en muchos otros ámbitos sociales. Como decía más arriba, hoy día parece que entre la juventud este estilo goza de gran legitimidad. Sin embargo, a mi alrededor sigo observando con mucha frecuencia ataques bastante gratuitos hacia él, lo cual en absoluto es algo exclusivo de músicos.

El orden cósmico

Han pasado los años y los exadolescentes que participamos en aquel *ambiente musical local* hemos ido modificando algunas opiniones y en general ya sabemos que existe muchísima música interesante más allá de nuestros estrechos esquemas de la época. En mi caso, mis gustos se fueron ensanchando desde el punk rock y el ska hacia el rock & roll “clásico”, el blues, el jazz, la bossa nova, el funk, el soul o el flamenco. También me empezaron a gustar estilos antaño *sospechosos* como el hip hop y la

música electrónica. Conocer géneros como el son, el tango, el afrobeat, la salsa, el bolero, el jazz manouche, la samba, la cumbia o la amplia y variada gama de músicas mediterráneas solo me fue confirmando la gran belleza que voluntariamente yo mismo me había negado a contemplar. Sin embargo, todavía pasarían bastantes años hasta que comenzase a preguntarme de forma genuina si el reggaetón era realmente tan terrible como para provocarme semejante irritación. La gran mayoría de esas músicas que mencionaba se diferenciaban con el reggaetón en que no habían sido simbolizadas con categorías negativas —al menos en mi pequeña parcela del mundo. Estilos como la bossa, la cumbia o el afrobeat sencillamente se encontraban demasiado distantes del universo musical en el que vivíamos. A diferencia de ellos, el reggaetón había irrumpido cual meteoro fulgurante, rompiendo el orden sistémico de nuestro pequeño cosmos.

Cuando charlo con amigos y colegas todos esos estilos resultan aceptables —siendo distribuidos, eso sí, a lo largo de un continuum. El reggaetón, en cambio, sigue siendo un estilo proscrito, castigado en la casilla de salida de ese gradiente de legitimidades. La gran popularidad de ese fenómeno, de ese cuerpo celeste ya no tan extraño, parece ser en parte lo que le confiere su tremenda fuerza gravitatoria. Esa popularidad alcanzada por el reggaetón explica en buena medida la animadversión que despierta. En otras palabras, creo que existe en muchos detractores del reggaetón una íntima querencia por diferenciarse de la masa. Si esta interpretación es correcta, de nuevo serían determinados significados sociales, mucho más que consideraciones de orden puramente musical, los que ayudarían a explicar la ojeriza francamente desproporcionada que se le tiene. Y es que cuando ocurren estos procesos, y más aún si se convierten en un sentido común, es complicado sobreponerse a esa especie de náusea ideológica que nos hace odiar con todas nuestras fuerzas un objeto simbólicamente marcado con los hierros de la mediocridad. Lo irónico de esta tendencia, que en sus cotas más altas se configura en esnobismo, es que se eleva sobre la masa solo para integrarse y disolverse en la masa opuesta. Una masa quizás menos masiva, pero masa al fin y al cabo, que confiere a sus miembros una paradójica sensación de individuo frente al rebaño. Una masa, en cualquier caso, que no parece pasarlo ni la mitad de bien que la otra.

El declive de la especie

En el plano discursivo, cuando escucho a algún músico valorar este estilo rara vez oigo hablar de condiciones sociales. Los juicios sobre el reggaetón no suelen mencionar parámetros culturales

ajenos o fenómenos migratorios, ni menos aún a sectores lumpenizados. Por el contrario, suelen esgrimirse argumentos de orden formal para demostrar de manera “racional”, “empírica” y “objetiva”, casi “científica”, la mediocridad artística del reggaetón. Esta visión alcanza el paroxismo en un artículo publicado en el medio digital Wired. Si bien no se centra específicamente en el reggaetón, dicho artículo alude a un supuesto estudio científico (el cual nunca cita) que vendría a demostrar el inequívoco declive musical del ser humano. Lo más interesante, sin embargo, es el entusiasmo positivista con el que el artículo enfatiza la validez de su postura, señalando permanentemente que “se trata de ‘veredictos’ estadísticos y no de juicios de valor”:

Antes de emitir comentarios a favor o en contra de estas dos teorías, hay que admitir el valor científico de su estudio. Se trata de una primicia en la historia del análisis musical, hasta ahora desprovisto de apoyo cuantitativo y basado únicamente en las opiniones cualitativas de filósofos, musicólogos, sociólogos o expertos del mercado. Puntos de vista importantes, pero subjetivos, que deberían haber estado flanqueados por datos incuestionables, pero que solo se pudieron lograr a principios de la década de 2010, con la llegada de la informática musical (Abbà, 2024).

A pesar de las constantes menciones del artículo al “valor científico” y los “datos incuestionables” del estudio, cuyos autores “evaluaron matemáticamente” (sic) 1000 canciones desde 1950 hasta la actualidad, en ningún momento se identifica a los autores del estudio, el título de la investigación ni la revista que lo publicó. Efectivamente, unos datos cuyas fuentes no se presentan son bastante difíciles de cuestionar, pero dudo que en ese caso podamos hablar de “valor científico”. Estamos pues ante un ejemplo cristalino de lo que Clifford Geertz apuntaba en su crítica al formalismo, “una concepción externa del fenómeno que lo somete supuestamente a un intenso examen, aunque en realidad lo aparta de nuestro ángulo de visión” (Geertz, 1994:121). Tras rastrear el estudio mencionado en el artículo, parece que se trata de una investigación realizada por Madeline Hamilton y Marcus Pearce (2024)⁶, quienes, si bien tratan de medir con multitud de datos cuantitativos ciertos aspectos musicales como el beat o la melodía, ofrecen tesis mucho más matizadas que el medio digital en cuestión. En cualquier caso, y como bien señala Geertz, la óptica formalista con la que observan el arte este tipo de estudios, más que escudriñar minuciosamente la obra (o, como en este caso, ¡1000! obras), acaba distorsionando su visión, entre otras cosas, porque se da por sentado qué valores son relevantes y por tanto merecedores de análisis, en detrimento de todos los demás. El

⁶ Hamilton, M., & Pearce, M. (2024). Trajectories and revolutions in popular melody based on U.S. charts from 1950 to 2023. *Scientific Reports*, 14, 14749.

hecho de escoger unos valores y no otros es fundamentalmente una decisión, y como tal muy bien podríamos decidir medir otra cosa. Una decisión que puede ser consciente o no, pero la clave es que es una decisión tomada desde los parámetros culturales propios. Y resulta que cada cultura otorga la relevancia que considera oportuna a las muy diversas cualidades que poseen los objetos artísticos. Desde el formalismo, se reduce a un veredicto objetivo la enorme y compleja diversidad de factores que constituyen una canción, obviando que cuestiones como “qué medir” y “cómo interpretarlo” son también preguntas que se hacen en un contexto cultural determinado. Siempre resulta interesante y puede ser productivo analizar la música atendiendo únicamente a sus propiedades internas (armonía, ritmo, melodía, estructura, etc.), pero si se quiere comprender el fenómeno de forma holística no podemos abducirlo del medio cultural y social a partir del cual emerge y se desarrolla. Steven Feld, en su texto *El tambor Kaluli* (1982) nos proporciona un magnífico ejemplo de hasta qué punto el arte, lejos de ser la actividad misteriosa y mágica que muy a menudo solemos imaginarnos en las sociedades occidentales, es un sistema complejo más, incrustado a su vez en un sistema más amplio —la cultura—. En dicho texto, Feld nos muestra cómo los kaluli de Papúa Nueva Guinea se sumergen en un estado emocional de profunda melancolía cada vez que escuchan —en situaciones convenientemente ritualizadas— el sonido del tambor *ilib*. Para cualquier persona ajena culturalmente a los kaluli, el sonido de su tambor seguramente no despierte emociones demasiado intensas. Sin embargo, para los kaluli, el sonido del *ilib* forma parte de un entramado simbólico que conecta el cuerpo humano con el canto de los pájaros y finalmente con la presencia espiritual de sus ancestros.

Desde esta perspectiva, el reggaetón debe ser enmarcado en su contexto cultural si deseamos comprender por qué es capaz de movilizar —nunca mejor dicho— a tantísimas personas. En sentido inverso, para entender las *intensas* emociones que —como el tambor kaluli— genera a su vez en muchas otras personas, expresadas esta vez en forma de repulsa, también debemos atender al medio cultural específico en el que emergen. Es decir, la aversión visceral hacia este estilo caribeño no puede ser concebida simplemente como la coincidencia cósmica de individualidades libres y despiertas, lo cual tampoco significa negar la capacidad y la agencia de las personas para observar el mundo y decidir cómo situarse en él —capacidad y agencia que por otro lado suele negársele al público reggaetonero. Más bien, se trata de introducir en la ecuación la trama cultural bien concreta en la que esa aversión va emergiendo y viéndose socialmente retroalimentada. De esta forma, acaba

configurándose como un sentido común cuya atracción lleva a naturalizar la tosquedad del género en cuestión. Una tosquedad que ya no admite matices, pues se ha vuelto autoevidente e incuestionable.

La virtud

Pero tal y como comentaba se puede aprender mucho analizando la música a partir de criterios formales. Sin embargo, incluso cuando juego a seguir esa lógica formalista encuentro cada vez más arbitrarias las condenas sumarias contra el reggaetón. Cada uno de los criterios utilizados para despacharlo encuentran rápido parangón con otros estilos generalmente bien valorados: ritmos simples y monótonos, como los de la música disco o el country; estructuras armónicas sencillas, como las del blues o buena parte del rock; poca elaboración melódica, como en el punk o el rap; ausencia de virtuosismo, como en el grunge o el reggae, etc. Se trata de criterios que son convencionalmente potenciados o minimizados dependiendo del estilo del que se trate, es decir, del *código estético*. Y también en el *interior* de esos lenguajes estéticos encontramos gradientes muy variables al respecto. Por ejemplo, la historia del rock presenta una vasta gama de grises respecto a todos los criterios recién enunciados. Chuck Berry hacía canciones bastante más sencillas que Led Zeppelin, tanto a nivel rítmico como técnico, melódico o armónico, y aun así, por mucho que me apasionen estos últimos, no los podría considerar *mejores* que el pato de Saint Louis⁷. Bad Bunny no es Freddy Mercury pero, ¿quién lo es? Este tipo de comparaciones no son demasiado justas, especialmente si tenemos en cuenta que jamás se le ha requerido a un cantante de rock que además hiciese sus pinitos en el mundo de la ópera. Seguramente nos costaría afirmar que muchos de nuestros cantantes favoritos cantan “objetivamente bien”, sea lo que sea que esto signifique. Y sin embargo nos encantan y nos emocionan, probablemente porque valoramos tanto alguna de sus otras cualidades que al final *nos convencen* de que saben cantar. Javier Krahe, uno de los mejores —sin comillas ni cursivas— cantantes del sistema solar, ya nos informó en su momento de que “afinar es un elitismo”. Robe Iniesta no afinaba mal, pero sería cuanto menos problemático afirmar que tuviera una “gran voz”, y quizá eso, entre otras muchas *virtudes*, tenga algo que ver con el magnetismo que caracterizaba al *Rey de Extremadura*. La *virtud*, como comentaba a propósito del formalismo, depende de *quién* la consagre y

⁷ Entre otras cosas, claro, por el papel decisivo de Chuck Berry en la fundación del rock & roll, puesto que sin él no hubieran surgido todos los demás, pero no solo por ello: su obra atesora un gran valor más allá de la nada despreciable condición de pionera estilística.

depende de *en qué* altar cultural sea consagrada. Quizás en determinado contexto cultural el virtuosismo sea tocar muy rápido, o cantar notas muy agudas de forma afinada, pero en otro puede ser cualquier otra cosa que le venga a la gente a la cabeza.

Otro punto a tener en cuenta es el paso del tiempo, a través del cual podemos observar los cambios históricos asociados a las categorías morales del gusto estético. Y es que, de forma paradójica, todos los elementos de esa caracterización estilística con la que se asocia al reggaetón —simpleza armónica, rudeza melódica, monotonía rítmica, pobreza técnica, etc.—, fueron vertidos en algún momento sobre estilos muy respetados y exitosos posteriormente, como el blues⁸ o el rock & roll. Algo similar sucedería con la elegante y camaleónica bossa nova, de lo cual da buena cuenta la letra de *Desafinado*, el icónico tema de Tom Jobim cuya letra escribió Newton Mendonça. A lo largo de esta canción, el protagonista establece un diálogo irónico con los implacables críticos de la bossa, tratando de hacerles comprender que lo que ellos consideran desafinación no es sino el sonido característico (el código estético) de un nuevo estilo musical al que quizá no han dedicado la atención cariñosa que merece. Hoy en día a poca gente se le ocurriría decir que las sinuosas y sugerentes melodías propias de este estilo están desafinadas.

Quizás el caso del jazz sea el más paradigmático en ese sentido: de los arrabales de la marginación social hasta las cumbres de la sofisticación. Surgido a finales del siglo XIX y principios del XX entre la población afroamericana de Luisiana, este estilo —procedente ya de por sí de la evolución y combinación de otros varios— se ha ido ramificando y mezclando con una enorme variedad de músicas a lo largo y ancho del planeta⁹. Tan elevado ha sido el grado de desarrollo formal de las muy diversas elaboraciones estilísticas a las que solemos categorizar como jazz, que ha alcanzado un lugar destacadísimo en las academias de música más exclusivas del mundo, lo cual probablemente resultaría difícil de creer para la población esclavizada de Nueva Orleans que los domingos se juntaba en Congo Square para tocar y bailar. Estas curiosas trayectorias nos hablan del carácter cambiante, constructivo e histórico de las categorías artísticas (Méndez, 2009). Así mismo, sugieren que los estilos de música son símbolos, y que estos, siguiendo a Geertz, son vehículos de significados (1994:144),

⁸ En sus inicios, el blues era presentado por los locutores de radio blancos como “música racial”, lo que ya de por sí merecería uno o varios trabajos antropológicos que conectasen las dimensiones artísticas con las sociales y culturales.

⁹ Con la samba, sin ir más lejos, dando lugar así a la propia bossa nova.

que en este caso suben y bajan a toda velocidad por los intrincados vericuetos de una montaña rusa, resignificándose en cada tirabuzón como si de un fraseo de Charlie Parker se tratara.

Críticos y criticados

Las comparaciones estilísticas en términos de *mejor* y *peor* no resultan demasiado fértiles. De hecho, creo que sería bien interesante problematizar teóricamente aquello que vagamente hemos dado en llamar “estilos musicales”, en la medida en que no dejan de ser tipos ideales que en la práctica se encuentran en permanente comunicación y transformación. Por el contrario, resulta más productivo asumir que cada uno de ellos posee su propio lenguaje y su propio código estético, lo cual no quita que el paso del tiempo, como comentaba, provoque en ellos constantes desarrollos, hibridaciones y resignificaciones. Así pues, creo que es buen momento para enfatizar que el objetivo de este texto no es analizar el medio cultural en el que emerge el reggaetón como forma musical y estética ni efectuar una legitimación inmediata del género, sino explorar críticamente los elementos discursivos de eso que podríamos llamar “sentido común antirreggaetonero”. Criticar a los críticos no implica necesariamente exaltar a los criticados. Como cualquier otro ámbito social, el reggaetón es una arena compleja y contradictoria sujeta a diversos tipos de crítica. Que muchas de esas críticas a mi juicio resulten machaconas e injustas no significa que la totalidad de la posible crítica emerja subrepticamente desde los imaginarios sociales que atan el reggaetón a la muerte súbita del capital simbólico (Bourdieu, 1988). En ese sentido, existen al menos dos críticas que merecen ser tenidas en cuenta: el sexismo y la transmisión de valores neoliberales presentes en multitud de letras y videoclips. Críticas pertinentes y justificadas, especialmente cuando se hacen conociendo el entramado social y cultural en el que emergen estas expresiones artísticas.

Muchas canciones de reggaetón son claramente machistas —aunque estilos como el rock no se han destacado precisamente como puntas de lanza de la lucha feminista—, lo que no implica, como señalaba a propósito de Geertz, que el estilo no esté en permanente cambio y por tanto en constante proceso de resignificación. Y en dicho proceso, cada vez existe un mayor protagonismo de reggaetoneras que reivindican esta música mientras subvierten los roles de género dominantes a través de sus letras y puesta en escena. Paralelamente, muchas de estas artistas incorporan a sus canciones la sexualidad explícita típica del reggaetón, lo que desde *nuestros* parámetros culturales suele ser automáticamente descalificado como ordinario. En muchos casos, además, se interpreta como parte de un discurso que obedece a una lógica heteropatriarcal, lo cual no resulta en absoluto

claro, en la medida en que muchas de sus letras ponen de relieve la agencia femenina en el plano de la sexualidad. Sin dejar de lado la importancia de analizar caso a caso, no se puede menospreciar el importante papel del etnocentrismo en la construcción esencialista de estereotipos.

En cuanto a la crítica que lo acusa de vector neoliberal mediante la ostentación de riqueza material, hay que admitir que seguramente el reggaetón no sería la música que hubiesen escuchado los bolcheviques para motivarse antes del asalto al Palacio de Invierno. Sin embargo, vuelve a resultar interesante atender al contexto social para ver que el reggaetón, así como el llamado *gangsta rap* (del que parece haber adoptado tales elementos) emerge en un enclave social caracterizado por sus grandes desigualdades socioeconómicas. Esta paradójica exhibición de lujo y estatus parece darse en algunas zonas marginadas con altos índices de pobreza y violencia estructural, y se configura como una especie de símbolo de ascenso y éxito personal. El colonialismo —que continúa vigente en Puerto Rico— y las dinámicas históricas del capitalismo global no han sido inventados por Daddy Yankee o Don Omar, por más que estos artistas, como tantas otras personas en todo el planeta, se vean (nos veamos) profundamente sujetas al discurso neoliberal e influidas por él.

En definitiva, a pesar de las múltiples críticas perfectamente legítimas que se le pueden hacer al reggaetón como *estilo*, no es menos cierto que ese “sentido común antirreggaetonero” emerge en un campo social en el que la consecución de capital simbólico (*ibid.*) muy a menudo requiere posicionarse vehementemente y sin atisbo de duda contra él. Las incursiones en el campo gravitatorio reggaetonero siguen siendo arriesgadas porque todavía existe una fuerte vinculación entre este estilo y las categorías morales asociadas al mal gusto. Una vez en el interior de ese viscoso campo de fuerzas, uno empieza a orbitar peligrosamente en torno a lo vulgar, lo hortera, lo insustancial, lo feo y lo común, de forma que parece buena idea mantenerse a una distancia prudencial con respecto a tal objeto. En cambio, estilos como el soul o el tango, si bien siempre van a traer asociados determinados significados sociales, no son portadores —en la pequeña parcela del mundo que creo ver— de una carga simbólica tan pesada y estigmatizada como la del reggaetón. Quizás el ejemplo del flamenco resulte ilustrativo a este respecto.

Impurezas legendarias

El flamenco está al mismo tiempo cerca y lejos. Se trata de un estilo surgido en nuestro país en virtud de la influencia y combinación de múltiples elementos mediterráneos, y en cuyo desarrollo ha habido un importantísimo protagonismo del pueblo gitano, históricamente categorizado como 'otro' y en consecuencia marginado. La otredad que sigue envolviendo todo lo relacionado con lo gitano continúa muy vigente en nuestra sociedad. En cambio, fuera de nuestras fronteras, el flamenco es o bien desconocido, o bien increíblemente admirado y respetado. Las personas de fuera de España que entran en contacto con este estilo —lo que es cada vez más habitual debido a su creciente proyección internacional— suelen quedar maravilladas, en un primer momento quizá por su sonido *exótico*, pero en seguida también por su complejidad rítmica, su riqueza armónica y su virtuosismo técnico. Sin embargo, en ese *ambiente musical local* de mi adolescencia, recuerdo con cierto dolor la denominación peyorativa de "gitaneo", como he mencionado anteriormente, hacia todo lo relacionado con el flamenco —en realidad una amplísima gama de estilos o subestilos.

No fue hasta que con 19 años fui a vivir a Granada que me di cuenta de la lamentable sordera con la que hasta entonces había ignorado a esta música increíble. Mi elevado criterio musical no consideraba digna de atención a semejante elaboración cultural. ¿Cómo era posible? Actualmente me resulta cristalino que ciertos significados sociales y culturales se hallaban en el corazón de esos (pre) juicios supuestamente musicales, formales, racionales (Geertz, 1994:145; Douglas, 1998:85). En este caso, significados muy vinculados al racismo. La situación del flamenco sigue siendo bastante ambigua en nuestro país. Por un lado, sigue simbolizando a ese *otro* histórico. Por otro, en virtud de esa proyección internacional y su hibridación en las últimas décadas con el jazz, el flamenco no ha parado de escalar posiciones en la jerarquía de estatus que gobierna las cosmovisiones de los sentidos comunes.

Por otro lado, en el interior mismo del flamenco también es posible observar disputas históricas en relación a *qué es* esta música o, más bien, *qué debería ser*. En cualquier caso, las disputas internas dentro de los estilos, una vez más, no hacen sino demoler las visiones grupistas (Brubaker, 2006:85) de la cultura, máxime cuando el motivo de la disputa tiene que ver con el conservadurismo miope de quienes vanamente tratan de mantener inalterada una supuesta *esencia estilística* —lo que se ha denominado *purismo*— frente a la innovación y el sincretismo de una generación más joven que aparece como intrusa. Quizás los ejemplos más sonados de esta situación sean las despiadadas críticas que recibió en sus inicios *La Leyenda del Tiempo* de Camarón, un álbum que hoy es considerado

pedra angular del flamenco, o los marcianos comentarios que Andrés Segovia dedicó a un joven Paco de Lucía, del cual aseguró que “no es ni flamenco ni músico, tan solo tiene unos dedos listos”.

La consagración actual de artistas como Camarón o Paco de Lucía, en contraposición a la visión que ciertos tótems tuvieron de ellos en fases iniciales de sus respectivas carreras, nos habla no solo del importante peso de un discurso en el que categorías como “autenticidad” y “pureza” son centrales, sino también de la presencia de relaciones de poder (Douglas 1998:83). Así, no parece descabellado pensar que ciertos artistas, al ver el ascenso de algunos jóvenes innovadores, hubiesen visto peligrar sus reputaciones, sus posiciones privilegiadas, sus tronos. Factores sociales que, otra vez, raramente serán explicitados, sino que, bien al contrario, quedarán ocultos bajo una retahíla de argumentos formalistas que tratarán de explicar de manera objetiva por qué *esa música de ahora* es, en el mejor de los casos, peor que *la nuestra*. En el peor, ni siquiera será considerada música.

Conclusiones

La definición ofrecida por Blacking en *¿Hay música en el hombre?* —la música como “sonido humanamente organizado” (Blacking, 2006:38)— representa un verdadero antídoto contra tentaciones negacionistas y *desmusicalizantes* (por no decir deshumanizantes). Rememorando aquella época de divisiones dicotómicas y maniqueas, de blancos o negros, me viene a la mente una capa de profundidad que indica que no todos mis amigos y amigas se tomaban tan en serio a sí mismas. En la pandilla había chicos y chicas que, sin formar parte de eso que he llamado *ambiente musical local*, quizá eran más capaces de disfrutar de la música, o al menos de una mayor variedad de *músicas*. Si bien todas disfrutaban con los géneros que escuchábamos “los listos”, también gozaban de forma desprejuiciada con estilos ilegítimos y prohibidos como el reggaetón. Mi aristocrática visión del cosmos musical debía interpretar esas infidelidades como una falta de criterio, lo que en realidad vendría a demostrar la miopía excluyente que me ofuscaba antes de empezar a cuestionarme el origen de esas arraigadas y acríticas categorías —musicales, lo que sin duda significa también sociales— e intentar mirar más allá de la mala prensa que permanentemente se ceba contra ciertos estilos. Y es que la potencia de los significados sociales subyacentes a las producciones artísticas no solo configura lo que amamos, sino también aquello que aprendemos a odiar.

Referencias.

- Abbà, M. (2024, 27 de agosto). La música está cambiando: cada vez es más banal y frenética. Wired. <https://es.wired.com/articulos/musica-esta-cambiando-mas-banal-y-frenetica>
- Baumann, G. (2004). Grammars of identity/alterity: A structural approach. En G. Baumann & A. Gingrich (Eds.), Grammars of identity/alterity: A structural approach. Berghahn.
- Blacking, J. (2006). ¿Hay música en el hombre? Alianza Editorial.
- Bourdieu, P. (1988). *La distinción: Criterio y bases sociales del gusto* (M. C. Ruiz de Elvira, Trad.). Taurus.
- Brubaker, R. (2006). Ethnicity without groups. Harvard University Press.
- Douglas, M. (1998). El mal gusto en el mobiliario. En Estilos de pensar. Gedisa.
- Ellis, C., Adams, T. E., & Bochner, A. P. (2011). Autoethnography: An Overview. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 12(1).
- Feld, S. (1982). *Sound and Sentiment: Birds, Weeping, Poetics, and Song in Kaluli Expression*. University of Pennsylvania Press.
- Geertz, C. (1994). El arte como sistema cultural. En Conocimiento local (pp. 117-146). Paidós.
- Gell, A. (2016). Arte y agencia: una teoría antropológica. Sb Editorial.
- Lévi-Strauss, C. (1988). La ciencia de lo concreto. En El pensamiento salvaje (pp. 11-60). Fondo de Cultura Económica.
- Lévi-Strauss, C. (1995). El hechicero y su magia. En Antropología estructural (pp. 195-211). Paidós.
- Llinares, J. B. (1997). Arte y antropología. Notas sobre la música en Lévi-Strauss. En Pensar lo humano: Actas del II Congreso Nacional de Antropología Filosófica, Madrid, septiembre de 1996 (pp. 223-236).
- Méndez, L. (2009). Antropología del campo artístico: del arte primitivo al contemporáneo. Síntesis.

Reseña del libro: Hronešová, J. (2012). *Everyday Ethno-National Identities of Young People in Bosnia and Herzegovina*. Berlin, Germany: Peter Lang Verlag.

Book Review: Hronešová, J. (2012). *Everyday Ethno-National Identities of Young People in Bosnia and Herzegovina*. Berlin, Germany: Peter Lang Verlag.

Maria Zoila Tapia González

Institut Català d'Antropologia (Cultura Popular i Conflict),

Universidad de Barcelona (GREMHER),

mzoila.tapia@gmail.com

<https://orcid.org/0009-0005-2380-8621>

Resumen

Este artículo reseña *Everyday Ethno-National Identities of Young People in Bosnia and Herzegovina* (2012) de Jessie Barton Hronešová, centrándose en cómo los principios etnonacionales configuran las relaciones sociales cotidianas en la Bosnia y Herzegovina de posguerra. A partir de un enfoque cualitativo combinado, la autora articula un análisis macro-político basado en bibliografía secundaria y datos estadísticos con una investigación etnográfica de escala micro. El libro se estructura en tres partes: un marco teórico e histórico sobre la construcción de la identidad; un análisis intersubjetivo de los marcadores étnicos cotidianos, como nombres, lengua y religión, entendidos como dispositivos de clasificación social; y una exploración de la producción y mantenimiento de fronteras etnonacionales a través de la territorialización política y la segregación espacial. Hronešová cuestiona los enfoques constructivistas al sostener que la persistencia de las identidades etnonacionales en Bosnia se explica en gran medida por la ausencia de

contacto interétnico. El estudio muestra las experiencias de jóvenes en contextos postconflicto y pone de relieve el peso emocional y social de las identidades heredadas en la vida cotidiana.

Abstract This article analyses *Everyday Ethno-National Identities of Young People in Bosnia and Herzegovina* (2012) by Jessie Barton Hronešová, focusing on how ethno-national principles shape everyday social relations in post-war Bosnia and Herzegovina. Through a mixed qualitative approach, the author combines a macro-political analysis based on secondary literature and statistical data with a micro-scale ethnographic investigation. The book is structured in three parts: a theoretical and historical framework on the construction of identity; an intersubjective analysis of everyday ethnic markers, such as names, language, and religion, understood as devices of social classification; and an exploration of the production and maintenance of ethno-national boundaries through political territorialisation and spatial segregation. Hronešová challenges constructivist approaches by arguing that the persistence of ethno-national identities in Bosnia is largely explained by the absence of inter-ethnic contact. The study foregrounds the experiences of young people in post-conflict settings and highlights the emotional and social weight of inherited identities in everyday life.

Palabras clave: Identidad etnonacional, Juventud, Bosnia y Herzegovina de posguerra, Etnicidad cotidiana, Fronteras sociales, Etnografía, Relaciones interétnicas, Sociedades postconflicto

Keywords: Ethno-national identity, Youth, Post-war Bosnia and Herzegovina, Everyday ethnicity, Social boundaries, Ethnography, Interethnic relations, post-conflict societies

“Everyday Ethno-National Identities of Young People in Bosnia and Herzegovina” (2012) by Jessie Barton Hronešová draws a picture of how ethno-national principles influence social networks and personal relationships in everyday Bosnian life, from a political and macro perspective, through secondary bibliography and statistics, to a micro local level through the ethnographic method. The aim of this combined qualitative analysis is no other than giving voice to young people marginalized by social elites, to bring to the table the topic of how the ethnically cleansed and segregated

environment, as well as low experience with the pre-war supra-national socialist principles, affects their understanding of the other, as a category of identity (Hronešová, 2012, p.10).

Hronešová is a political sociologist at UCL's School of Slavonic and East European Studies, specializing in memory, identity, and post-war reconstruction in Southeast Europe. Her work on Bosnia stems from her broader research on transitional justice and victimhood, where she employs ethnographic fieldwork, archival research, and interviews to examine how young people's daily lives are influenced by historical narratives, intergenerational trauma, and political divisions.

The book is structured in three parts. The first establishes a theoretical background on identity, combining an extensive literature review with historical accounts of ethnic and religious identity in Bosnia. The second part focuses on internal and intersubjective aspects of identity. Hronešová aims to demonstrate how names act as "ethnic markers", shaping social relationships and indirectly assigning ethno-national categories (Hronešová, 2012, p.51). While Barthian (1969) theory frames this as boundary maintenance, Hronešová interprets naming and other ethnic markers as uncertainty-reduction tools, following Hale's (2008) theoretical approach. Language, similarly politicized, serves as an artificial ethno-national attribute that facilitates categorization (Hronešová, 2012, p.53). Religion, she argues, represents the principal content of ethno-national identity, functioning as a "cognitive shorthand" that provides predictability and reduces social uncertainty (Hronešová, 2012, p.65). The third section aims to answer how ethno-national boundaries are externally drawn and maintained by spatial divisions, localized identities, and external categorizations by the Bosnian authorities. Hronešová draws on Benedict Anderson's (1983) notion of imagined communities and Hale's (2008) concept of security within demarcated spaces to illustrate how political territorialization and physical separation reinforce identity (Hronešová, 2012, p.78). She is aware of the problem of positionality in her research, as she settles how being a woman limited her mobility throughout the country and affected her results. Moreover, the author makes a key point by stating how this monograph is not a generalisation, but only a representative of the case studied (Hronešová, 2012, p.21). This can also be observed in the tone of the book, although it is targeted for an academic public who is already aware of not only the history of the territory, but also the academic debate on identity approaches, she is precise and methodical when it comes to the use of terms, statistics, and interview transcripts.

The relevance of this text in the academic context is brought by her engaging debate with Fredrik Barth (1969) and Thomas Eriksen (1992). Whereas constructivist approaches argue that ethnic identities are

constituted and maintained through social interaction, Hronešová challenges this perspective by suggesting that in Bosnia, boundaries persist largely due to the lack of inter-ethnic contact. She proposes that ethnic identities in Bosnia are not just empty labels, but religion and descent give them emotional weight, so when individuals have personal contact with the “other,” their identities can become more flexible and multilayered. In this sense, “ethnic markers” are key to understanding the way boundaries are established through criteria such as names, places, language, and so on (Hronešová, 2012, p.47). She proposes that young people’s identities in Bosnia are mainly inherited through family background and kinship, becoming visible in everyday ethnic markers such as first names (e.g., “Ahmed” versus “Marko”), spoken language or dialect, and religious affiliation, which together operate as clear signals of group membership and help maintain boundaries between communities. This observation leads her to define “ethno-national identity” as the most appropriate framework for analyzing the Bosnian context, given the inextricable link between ethnicity and religion in the region. Hronešová operationalizes the concept of identity in ways that account for its local manifestations, including the careful use of spelling, pronunciation notes, and local terminology. Her postmodernist perspective frames identity as a dynamic, interactive process shaped by oppositional relationships between “self/us” and “other/them” (Hronešová, 2012, p.23). She further integrates Tajfel (1978, 1981) theory on the role of violence in identity formation, situating her analysis within both historical and contemporary frameworks.

Nevertheless, from the first pages, we can notice her culturalist point of view, drawing broadly on Clifford Geertz (1973), which lacks a clear identification of the role of the economic sphere in her analysis of identity creation. She does not take into account the role of consumption in identity formation (Stearns, 2001), nor the concept of habitus developed by Pierre Bourdieu (1991). Incorporating Bourdieu’s framework could have strengthened the analysis of how ethno-national boundaries are reproduced through everyday practices and embodied dispositions, rather than only through explicit ethnic markers such as names, language, or religion. For instance, the transmission of identity through family and kinship networks could also be interpreted as the reproduction of habitus, where socialized dispositions shape perceptions of belonging and difference long before direct inter-ethnic interaction occurs. Moreover, although religion occupies a central place in her explanation of ethno-national identity, she does not engage with Max Weber’s theory of the disenchantment of the world (1905, 1917, 1922) or with the role of religion in capitalist modernity, which could have provided a more nuanced understanding of why religious affiliation retains such

social force in a contemporary post-socialist context. In this sense, her framework for “identity” appears operationalized in a way that reinforces her hypothesis, while the concept of religion itself remains insufficiently defined. This criticism, however, refers to the broader theoretical orientation of the book rather than to its methodological contribution. Indeed, Hronešová’s ethnographic approach still succeeds in producing the kind of “thick description” associated with Geertzian anthropology, despite the limitations of its culturalist framework.

Hronešová employs two complementary qualitative methodologies. First, a historical narrative relies on secondary literature and theoretical frameworks to situate the empirical findings. Second, her ethnographic research adopts a bottom-up approach, combining open-ended in-depth interviews, focus groups, participant observation, and observational research design. Still, she does not include reflexivity in the methodology nor findings, and this is problematic as it follows from the traditional idea that social knowledge is an objective finding, instead of following the framework from which to define fieldwork, as an interpretative and relational process (Guber, 2004). The interviews follow a snowball sampling method, which allows the collection of layered perspectives from young people aged 18 to 29, fifteen years after the war (Hronešová, 2012, p.18). This dual approach ensures that the analysis remains both interpretative and descriptive, producing what Geertz (1973, p.6) would describe as “thick description”, Brubaker’s (2006) “everyday ethnicity,” and Weber’s (1917) “web of significance.” Hronešová’s reliance on cases rather than statistical samples is deliberate, emphasizing the depth of lived experience over quantitative generalization. The reliance on qualitative methods allows for depth but may reduce generalizability, raising questions about how these findings relate to other regions or post-conflict contexts, and raises the question on the relevance of the book in a broader context. At the same time, it is surprising that Hronešová does not incorporate discourse analysis of media, newspapers, or political communication. This limitation in the use of archival and documentary sources may have shaped the scope of the findings, since media representations and political narratives are central to the production and circulation of ethno-national categories in contemporary societies. The absence of systematic engagement with these materials leaves a gap in the analysis, as it prevents a fuller understanding of how identity is not only experienced at the interpersonal level but also actively constructed through institutional and public discourses. In particular, sources such as press coverage, political speeches, educational policies, and school textbooks could have significantly enriched the framework by revealing how cultural and educational

systems contribute to the normalisation and reproduction of ethno-national distinctions in post-war Bosnia and Herzegovina.

Hronešová incorporates testimonies that reveal the psychological and social consequences of ethno-national labelling. Some participants describe the term “Bosniak” as artificial and a product of wartime politics, reflecting the dissonance between lived experience and imposed categories (Hronešová, 2012, p.80). Others express identity crises, ambivalence toward belonging, or even a desire to leave Bosnia altogether. Young people negotiate complex roles as victims or perpetrators depending on their ethnic affiliation, underscoring the deeply embedded influence of post-war narratives. The use of ethnography and micro-narratives to the targeted subjects successfully fulfils the main aim of giving voice to the lived experiences of young people and their conflicts in identity formation.

Overall, *Everyday Ethno-National Identities of Young People in Bosnia and Herzegovina* makes a significant contribution to the study of nationalism, post-conflict identities, and the sociology of youth in the Balkans. Its main strength lies in combining ethnographic depth with a broader historical and political analysis to illuminate how ethno-national divisions are reproduced in everyday life. The book is particularly useful for scholars in political sociology, social anthropology, and Southeast European studies who are interested in identity formation in post-war contexts, as well as for those examining intergenerational socialization and the persistence of collective categories in fragmented societies.

Referencias.

- Anderson, B. (1983). *Imagined communities: Reflections on the origin and spread of nationalism*. London: Verso.
- Barth, F. (Ed.). (1969). *Ethnic groups and boundaries: The social organization of culture difference*. Oslo: Universitetsforlaget.
- Bourdieu, P. (1991). *El habitus y el espacio de los estilos de vida*. La distinción. Madrid, Taurus
- Brubaker, R. (2006). *Nationalist politics and everyday ethnicity in a Transylvanian town*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Eriksen, T. H. (1992). *Us and them in modern societies: ethnicity and nationalism in Mauritius, Trinidad and beyond*. Scandinavian University Press.

Reseña del libro: Hronešová, J. (2012). *Everyday Ethno-National Identities of Young People in Bosnia and Herzegovina*. Berlin, Germany: Peter Lang Verlag.

Eriksen, T. H. (2001). *Small places, large issues an introduction to social and cultural anthropology* (2nd ed.). Pluto Press.
<https://ebookcentral.proquest.com/lib/bibcatalunya/detail.action?docID=3386545>

Geertz, C. (1973). *The interpretation of cultures*. New York: Basic Books.

Guber, R. (2004) *El Salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.

Hale, H. E. (2008). *The foundations of ethnic politics: Separatism of states and nations in Eurasia and the world*. Cambridge: Cambridge University Press.

Hronešová, J. (2012). *Everyday Ethno-National Identities of Young People in Bosnia and Herzegovina*. Berlin, Germany: Peter Lang Verlag.

Stearns, P.N. (2001) *Consumerism in World History: The Global Transformation of Desire*. Routledge, London.

Tajfel, H. (1978). *Differentiation between social groups: Studies in the social psychology of intergroup relations*. London: Academic Press.

Tajfel, H. (1981). *Human groups and social categories: Studies in social psychology*. Cambridge: Cambridge University Press.

Weber, M. (2002) [1905] *The Protestant Ethic and the 'Spirit' of Capitalism and Other Writings*. New York: Penguin.

Weber, M. (1917). *Economy and society* (G. Roth & C. Wittich, Eds.). Berkeley: University of California Press.

Weber, M. (1966) [1922]. *The Sociology of Religion*. London: Methuen.